

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**Faculdade de História, Direito e Serviço Social**

**Ideologia e política em  
José Enrique Rodó:  
liberalismo e jacobinismo  
no Uruguai (1895-1917)**

**MARCOS ALVES DE SOUZA**

**FRANCA**  
**2006**

**MARCOS ALVES DE SOUZA**

**Ideologia e política em  
José Enrique Rodó:  
liberalismo e jacobinismo  
no Uruguai (1895-1917)**

**Tese de Doutorado apresentada junto  
ao Programa de Pós-Graduação em  
História da Faculdade de História,  
Direito e Serviço Social da Universidade  
Estadual Paulista – Campus de Franca**

**Orientador: Prof. Dr. Alberto Aggio**

**FRANCA  
2006**

Souza, Marcos Alves de

Ideologia e política em José Enrique Rodó: liberalismo e jacobinismo no Uruguai (1895-1917) / Marcos Alves de Souza. – Franca: UNESP, 2006

Tese de Doutorado – História – Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP.

1. Uruguai – História – Batllismo. 2. América Latina – Pensamento político – José Enrique Rodó. 3. Liberalismo. 4. Jacobinismo.

CDD 989.5

MARCOS ALVES DE SOUZA

# **Ideologia e política em José Enrique Rodó: liberalismo e jacobinismo no Uruguai (1895-1917)**

Tese de Doutorado apresentada junto ao  
Programa de Pós-Graduação em História  
da Faculdade de História, Direito e  
Serviço Social da Universidade Estadual  
Paulista – Campus de Franca

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE E ORIENTADOR: Prof. Dr. Alberto Aggio

2º EXAMINADOR: Profa. Dra. Kátia Gerab Baggio

3º EXAMINADOR: Profa. Dra. Claudia Wasserman

4º EXAMINADOR: Profa. Dra. Teresa Maria Malatian

5º EXAMINADOR: Profa. Dra. Tânia da Costa Garcia

Franca, 21 de março de 2006

**Dedico este trabalho aos meus  
pais, irmãos e colegas  
professores, por seu suporte ao  
longo destes anos e pela  
camaradagem nas horas  
difíceis...**

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Alberto Aggio, por seu apoio e orientação ao longo de tantos anos, e por compreender minha agitada vida de professor e pesquisador, incentivando e cobrando sempre na hora certa.

À Profa. Dra. Hercídia Mara Facuri Coelho, por ter proporcionado minha primeira experiência no universo da pesquisa científica e por me confiar a responsabilidade de dirigir o tão acalentado sonho de implementação do curso de História na Universidade de Franca.

Aos meus pais por seu interesse sempre vivo a respeito de minhas realizações acadêmicas e por sua confiança inabalável em minha capacidade de corresponder à altura aos ensinamentos e conselhos recebidos ao longo de meus anos de vida.

Ao meu irmão e minha cunhada por terem me proporcionado a chance de experimentar ser um tio amoroso e brincalhão para meu sobrinho, um pequenino que vale por dez.

À minha irmã, por seu carinho “cobrado” e por ser uma aluna responsável e aplicada nas aulas de seu professor-irmão.

A todos os colegas professores com quem estabeleci um vínculo de amizade ao longo destes últimos cinco anos de docência universitária e que conseguiram me aconselhar e distrair diante dos mais variados desafios enfrentados.

## RESUMO

Em 1900, a obra *Ariel* de José Enrique Rodó chamou a atenção da América Latina e do mundo, que tomaram contato com o seu pensamento e passaram a discutí-lo ao longo de todo o século XX, uma vez que a difusão do seu pensamento, também chamado de “arielismo”, atingiu proporções não imaginadas por Rodó. Contudo, tais discussões não levaram em conta, na maioria das vezes, a especificidade uruguaia de então, que verificava o advento de uma elite ilustrada interessada em aplicar a razão para modernizar e reformar o Estado e a sociedade, só que cima para baixo. Este movimento político era conhecido como batllismo. Estudando o conjunto da obra de José Enrique Rodó, verifica-se o alcance de seu apoio inicial àquela elite política e intelectual que assumiu o poder em 1903 no Uruguai – a elite batllista –, bem como se analisam as razões e a profundidade de sua crítica posterior ao jacobinismo desta elite. A fonte principal deste trabalho é uma coletânea espanhola das obras de José Enrique Rodó, compilada e comentada por Emir Rodríguez Monegal em 1957, e que abrange todos seus ensaios, suas correspondências, seus artigos jornalísticos e demais escritos. Enfim, um estudo crítico da ideologia e da política em José Enrique Rodó, em contraposição aos acontecimentos e pensamentos da época em que vivia e do lugar em que atuou, contribui para um melhor entendimento do processo de formação de seu pensamento, em consonância com a metodologia contextualista desenvolvida por Quentin Skinner e John Pocock.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	08
<b>Capítulo I – Rodó e o Uruguai do batllismo</b>	
1.1. O contexto uruguaio do último terço do século XIX	23
1.2. A “geração do Ateneu” e o primeiro batllismo	37
1.3. A “geração dos noventa” e a reação ao reformismo batllista	50
1.4. O relacionamento e os debates políticos de Rodó com Batlle e o batllismo	60
<b>Capítulo II – Arielismo: uma construção historiográfica deslocada do contexto uruguaio</b>	
2.1. O imperialismo norte-americano e a intelectualidade latino-americana na transição do século XIX para o século XX	77
2.2. <i>Ariel</i> : um chamado à juventude da América	83
2.3. As imagens e os mitos elaborados sobre José Enrique Rodó pela historiografia	96
2.4. Uma concepção insuficiente do pensamento de Rodó: arielismo como proposta antiianque	112
2.5. Uma concepção ampliada de arielismo: um ideal ético de mediania	123
<b>Capítulo III – Para além de <i>Ariel</i></b>	133
3.1. O liberalismo uruguaio e o jacobinismo do batllismo entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX	135
3.2. O anticlericalismo uruguaio na transição do século XIX para o século XX e a posição radical do batllismo sobre o tema	145

3.3. “Liberalismo” e “jacobinismo”, por José Enrique Rodó	159
3.4. O jacobinismo e a democracia no Uruguai do batllismo	168
3.5. O americanismo de Rodó	177

#### **Capítulo IV – O lugar de José Enrique Rodó na revolução passiva uruguaia**

4.1. Uma reflexão em torno ao gramscismo e ao contextualismo	189
4.2. Bloco histórico e hegemonia batllista em meio à revolução passiva uruguaia (1903-1958)	197
4.3. O protagonismo político de Rodó e a contextualização de seu discurso em meio à revolução passiva uruguaia	210

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	218
-----------------------------	-----

<b>FONTES</b>	226
---------------	-----

<b>BIBLIOGRAFIA</b>	227
---------------------	-----

## INTRODUÇÃO

O universo político-ideológico latino-americano das últimas décadas do século XIX conheceu uma profunda crise de identidade. Estava em curso, em diversos países da América Latina, o processo de consolidação do Estado-nação e, portanto, questões como identidade e sentimento nacional eram alvo de calorosas discussões. Mas, principalmente, buscava-se, mundo afora, modelos de desenvolvimento político, econômico e social que pudessem levar a “civilização” à sociedade latino-americana, ainda presa às heranças do passado colonial como a truculência militar, a lassidão administrativa e o caudilhismo político. Na grande maioria dos países da América Latina, tais reminiscências tinham um ponto de convergência: a grande fazenda e seus proprietários.

Alfonso Reyes, valorizando o papel dos intelectuais nesse momento e a necessidade de reajuste de suas posições, afirmou, por exemplo, que “algo não funcionava bem no organismo vivo daquelas sociedades em crescimento” (REYES apud AINSA, 2000: 44). Tal situação era fruto do lento processo de consolidação dos países latino-americanos após seus respectivos processos de independência, que ocorreram entre 1810 e 1830. De fato, o estabelecimento de fronteiras nacionais nos territórios dos antigos vice-reinos hispânicos não significou, automaticamente, o surgimento de políticas de desenvolvimento concordes com os interesses dos diferentes grupos políticos presentes nos países,

então, recém formados. Conseqüentemente, as disputas internas levaram, em diversas ocasiões, a conflitos armados que desencadearam guerras-civis intestinas pelo controle do poder político.

Tais questões já foram, mais de uma vez, abordadas pela historiografia. Contudo, estas mesmas questões foram tratadas, principalmente, sob duas ópticas distintas: ou se estudou o processo histórico em cada país, isoladamente, ou foram estabelecidas grandes comparações entre os diversos países considerando-se alguns elementos chaves<sup>1</sup>. Estes trabalhos contribuem, e muito, para o entendimento da conjuntura latino-americana da virada do século XIX para o século XX, quando diferentes modelos de desenvolvimento foram postos em prática para concluir o processo de formação nacional e levar os diferentes países latino-americanos a uma posição competitiva no mercado internacional.

Neste trabalho, o que se busca é participar de um debate a respeito do mesmo período, que recentemente tem obtido alguma atenção: o universo das criações ideológicas dos intelectuais latino-americanos. Influenciados pela conjuntura acima descrita e pela busca de elementos para a composição de identidades nacionais, esses intelectuais apresentaram, entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, suas opiniões a respeito de pelo menos três grandes opções para a América Latina: o modelo norte-americano de organização política e modernização econômica, o liberalismo europeu e o rico passado étnico-cultural latino-americano. Fazem parte deste rol

---

<sup>1</sup> Ver Maria Lígia Coelho Prado (1987), Leon Pomer (1981), Túlio Halperin Donghi (s/d), Agustín Cueva (1983), Alain Touraine (1988), entre outros.

de opções autores como Domingos Faustino Sarmiento, Rubém Darío, José Martí, Eduardo Prado, José Enrique Rodó, Victor Raul Haya de La Torre, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Eduardo Acevedo e, mais tarde, muitos de seus analistas, como Octávio Paz, José Lezama Lima e Richard Morse, entre outros. Uma estudiosa dessa temática produziu uma síntese preciosa nos seguintes termos:

“Um século de reflexão sistemática sobre a condição dos americanos havia produzido toda sorte de interpretações em torno do problema da identidade cultural. O posicionamento crítico sobre o que é a América, que lugar lhe reserva a História, qual o seu destino e a sua diferença diante dos modelos construídos de cultura marcou a ensaística dos mais destacados escritores hispano-americanos. Marcou também o seu legítimo desejo de ser moderno, desde a geração pós-independentista até a que antecede a Segunda Guerra Mundial. De Sarmiento à Martí, passando por Bilbao e Lastarria, no século XIX; de Rodó a Martínez Estrada, num primeiro arco contemporâneo que abrange, entre muitos outros, os nomes de Vasconcelos, Ricardo Rojas, Pedro Henríquez Ureña e Mariátegui, as respostas àquelas indagações variaram conforme as crises históricas, as pressões políticas ou as influências ideológicas. Nos seus escritos, a América havia passado pelo sobressalto das antinomias românticas (civilização ou barbárie?), pelos diagnósticos positivistas dos seus males endêmicos, pela comparação com a Europa e a cultura anglo-americana; havia reivindicado a sua

latinidade umas vezes, outras, a autoctonia indígena; viu-se erigida, logo, como o locus cósmico da quinta raça ou teve, ainda, formulada a sua bastardia fundadora. Não houve intelectual de influência em seu tempo que tivesse permanecido indiferente à problemática da identidade. Com paixão veemente ou frieza cientificista, com otimismo ou desalento, com visões utópicas ou apocalípticas, com nacionalismo ou hispanofobia, progressistas ou conservadores, os ensaístas do americanismo expressaram – como num texto único – a sua angústia ontológica em resolver as suas contradições numa forma identitária” (CHIAMPI, 1988: 17-18).

Com o intuito de participar deste debate, elegemos como objeto de investigação e análise as formulações ideológicas que compõem o ideário do escritor, ensaísta, jornalista e político uruguaio José Enrique Rodó. Ele nasceu em Montevideu em 15 de julho de 1871 e, a despeito da difícil situação econômica por que passou sua família durante sua infância, conseguiu estudar e se dedicar à literatura, mesmo sendo caracterizado por alguns de seus biógrafos como tímido e introspectivo. Em 1895, fundou, em companhia de poucos e íntimos amigos, a *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, meio que o ingressou na vida literária. Entre 1895 e 1897 – ano da última edição da revista –, 60 números deram a Rodó a sólida reputação de crítico e um público qualificado e relativamente numeroso. A partir de então, Rodó passou a contribuir com críticas literárias e políticas em prestigiosos jornais uruguaios da época como *El Día* (de propriedade da família Batlle y Ordóñez), *El Orden*, *El País*, *Diario del Plata*,

entre outros. Rodó, entre críticas literárias e políticas, firmou-se, até sua morte, em 1917, como um dos mais proeminentes intelectuais latino-americanos de sua época. Emitiu opinião a respeito de crises internacionais e nacionais, a respeito de intelectuais e de políticos, foi atuante no campo político-partidário e das letras.

Apesar de ser um dos mais estudados ensaístas latino-americanos de todos os tempos, Rodó não teve, a nosso ver, críticos que dessem a atenção devida à realidade uruguaia que lhe foi contemporânea. Grande parte do que Rodó professou em seus contundentes ensaios, cartas e escritos jornalísticos está ligado à conjuntura específica do Uruguai do final do século XIX e início do século XX. Grosso modo, pode-se dizer que o Uruguai também se ressentiu da já mencionada crise de paradigmas pela qual passava a América Latina. As guerras civis devastaram os campos uruguaiois ao longo do século XIX, prejudicando sua principal fonte de renda (a criação de gado de corte) e impossibilitando quaisquer políticas de desenvolvimento que melhorassem a vida do povo e projetassem o país no mercado internacional.

“Cabe lembrar que Rodó viveu numa época da história do Uruguai (assim como da Argentina e de alguns outros países latino-americanos) em que a nação estava sendo redefinida, recriada, repensada. Devido às transformações sociais em curso no mundo e na América Latina, surgiram novas perspectivas para o desenvolvimento, a industrialização, a modernização, a emancipação econômica. Várias nações procuraram romper o círculo difícil da economia primária exportadora, tanto se

modernizando segundo esse modelo como iniciando políticas de industrialização substitutiva de importações. Um processo histórico de amplas proporções, que se generalizou muito nas décadas posteriores” (IANNI, 1991: 9).

Por outro lado, o advento do século XX coincidiu, no Uruguai, com a introdução de um novo personagem político que, no comando de um grupo de políticos reformistas, transformou o cenário político, partidário e ideológico uruguaio: José Batlle y Ordóñez. Após reformar a estrutura do Partido Colorado, legenda tradicional que disputava o poder com o Partido Nacional no Uruguai<sup>2</sup>, Batlle firmou-se no poder após dois mandatos presidenciais (1903-1907 e 1911-1915) e interferiu decisivamente na política, na sociedade e na cultura uruguaias. Sua política reformista levou saneamento básico a milhares de uruguaiois, bem como escola, emprego e legislação trabalhista. Contudo, tais medidas tiveram, como contraponto, a unipersonalização do Poder Executivo e as tentativas da facção batllista do Partido Colorado de manter-se no poder indefinidamente.

As propostas do movimento político reformista, intitulado “batllismo”, para modernizar o país logo ganharam adeptos e críticos. O Partido Colorado rapidamente percebeu a grande força de sua corrente batllista, de tal modo que outras facções ditas batllistas surgiram, ligadas aos filhos ou amigos pessoais de Batlle y Ordóñez. Estas facções passaram a dominar o cenário eleitoral do país, o

---

<sup>2</sup> Juntamente com os nacionalistas blancos e os colorados, uma aliança de partidos de centro-esquerda, a Frente Ampla, é a outra grande força política do Uruguai atual.

que levou as demais facções não-batllistas do Partido Colorado e as variadas facções do Partido Nacional a reagirem ao que, à época, foi chamado de “exclusivismo colorado” e “exclusivismo batllista”. Assim, a sociedade uruguaia passou a ser “bombardeada” por severas críticas ao excesso de reformismo que parecia caracterizar o batllismo, de tal modo que os batllistas, em diversas oportunidades, foram caracterizados pela imprensa uruguaia como socialistas. Esta batalha pela opinião pública envolveu, principalmente, os jornais diários mais importantes do país, que em grande parte tinham clara vinculação com os partidos políticos uruguaios tradicionais ou com suas facções. José Enrique Rodó veiculou muitas de suas críticas, positivas e negativas sobre o batllismo, por estes meios de comunicação.

Houve períodos, ao longo da primeira metade do século XX, em que o radicalismo reformador batllista (ou “jacobinismo batllista”, expressão muito usada por Rodó) foi mais acentuado do que em outros<sup>3</sup>. E foi nestes momentos que a sociedade uruguaia mais tomou contato com uma série de símbolos e mitos propostos ora pelo batllismo, ora por seus adversários, que contrapunham a tradição, o conservadorismo, o liberalismo econômico e a pacata vida rural ao progresso “desenfreado”, ao socialismo revolucionário, ao jacobinismo político amplamente interventor e à agitada vida na cidade, estereótipos empregados ao batllismo. O confronto dialético destas proposições originou uma cultura política voltada para a importância da modernização do país, desde que a passos lentos. Este processo, bem como o papel dos intelectuais vinculados aos veículos de

---

<sup>3</sup> Podem-se destacar os períodos de 1911 a 1919 e de 1942 a 1950 como períodos de grandes transformações e, portanto, de grande agitação política e social no país.

comunicação de massa, foi por nós analisado em uma etapa anterior de pesquisa, sendo esta tese, portanto, um desdobramento da pesquisa realizada em trabalho anterior<sup>4</sup>.

José Enrique Rodó viveu este período e, apesar de preferir ser um homem de letras, não fugiu de suas responsabilidades como conhecido e respeitado escritor e pensador uruguaio, participando ativamente da vida política uruguaia, “como todo bom uruguaio que se preze”<sup>5</sup>. Inicialmente membro de movimentos juvenis de estudantes, Rodó também se sentiu atraído pelas promessas de justiça social que o batllismo professava e apoiou, com algumas reservas, a escalada da facção batllista dentro do Partido Colorado, do qual era membro ativo (RODÓ, 1957: 1026 e ss). Contudo, quando foi ficando claro o radicalismo do batllismo, e na medida em que, com este movimento político, confundiram-se muitas de suas premissas com a de um socialismo revolucionário, Rodó postou-se ao lado de posições mais conservadoras, defendendo um limite para o avanço do reformismo. Isto lhe significou, mais tarde, a inimizade de Batlle y Ordóñez e seus principais seguidores, bem como a de muitos líderes operários influenciados tanto pelo discurso reformista batllista como pelo crescimento do socialismo no país e no mundo.

---

<sup>4</sup> Para maiores informações, ver o resultado da reformulação da dissertação de Mestrado defendida pelo autor junto à FHDSS – UNESP/Campus de Franca em setembro de 2000, e publicado posteriormente pela Editora Annablume (SOUZA, 2003).

<sup>5</sup> Um dos símbolos culturais desenvolvidos no país durante o batllismo (1903-1958) é o consenso que todo uruguaio só se sente “verdadeiramente uruguaio” quando passa a amar e a viver a política no país. Tal símbolo foi forjado ao longo do século XIX, concomitantemente ao processo de maturação dos tradicionais partidos políticos uruguaio. Contudo, foi somente com o batllismo e a sua “alardeada” política de participação política ampliada que a esfera política ganhou tal positividade em meio à sociedade uruguaia.

Suas obras, desde *El que Vendrá* (1895), passando pelo aclamado ensaio *Ariel* (1900) e *Motivos de Proteo*, até *Liberalismo y Jacobinismo*, refletem não só suas opiniões a respeito do futuro da América Latina, mas também o que estava acontecendo no Uruguai. *Liberalismo y Jacobinismo* é um claro exemplo disto. Em 1906, o reformismo batllista mostrou, claramente, sua face mais radical e anticlerical, proibindo a exibição de crucifixos em prédios públicos, incluindo-se até os hospitais. A sociedade reagiu violentamente contra esta afronta ao arraigado respeito ao catolicismo, que ainda hoje se faz presente. Rodó, por meio da imprensa, deu voz à sociedade e aos interesses da Igreja frente a esse “desrespeito” à cultura conservadora da sociedade e, de maneira muito sagaz, analisou profundamente, pela primeira vez, o radicalismo batllista, que ele tem limites em qualificar como “jacobino”, pelo menos no que se refere a essa questão.

No entanto, a obra que alcançou maior repercussão foi o ensaio *Ariel*, de 1900. Motivado pela guerra entre os Estados Unidos e a Espanha pela independência de Cuba<sup>6</sup>, Rodó criticou severamente o modelo norte-americano de organização política e modernização econômica, bem como o ideário intervencionista expresso, segundo ele, na Doutrina Monroe. Identificando a América Latina com seu passado colonial espanhol, Rodó afirmou que o utilitarismo e o pragmatismo norte-americano colocariam a perder algumas das grandes contribuições européias à nossa formação, como o espírito juvenil e

---

<sup>6</sup> Para conhecer a principais discussões suscitadas pela guerra entre os Estados Unidos e a Espanha pela independência de Cuba, ver CAGIAO VILA (1996).

alegre, que contesta, mas observa atentamente, os modelos europeus de civilização.

Como bem lembrou Octávio Ianni (1991), Rodó contribuiu para acirrar um debate, iniciado por Eduardo Prado, em *A Ilusão Americana* (1893), contra o modelo norte-americano de modernização, quando este constatou o grande número de adeptos latino-americanos a este modelo, apresentado como alternativo aos europeus. Segundo Irlemar Chiampi,

“Além das tensões políticas que há mais de meio século vinham alimentando um justificado sentimento antiimperialista, o clima ideológico de reivindicação da latinidade – desencadeado pelo *Ariel* (1900) de Rodó – se afiançava no mito de que os Estados Unidos eram um mundo materialista e pragmático, carente de espiritualidade, de verdadeiras essências humanas e, como tal, antagônico à nossa América” (1988: 19-20).

O pensamento de Rodó dá vazão ao europeísmo presente no seio de amplas camadas sociais da América Latina, ideal que subentende que as contribuições européias são mais benéficas aos latino-americanos por sua história e heranças culturais. As outras obras de José Enrique Rodó, contudo, não ficaram obscurecidas pelo alcance de *Ariel*. Pelo contrário, elas acabaram sendo, muitas vezes, arroladas sob o mesmo epíteto: “arielismo”.

Desta forma, com a intenção de analisar a relação entre o político e o intelectual, aqui se estuda e analisa a obra de José Enrique Rodó à luz da

específica realidade do Uruguai do início dos novecentos, marcada pela precocidade reformista do batllismo. Tal análise, entendemos, permite que se compreenda melhor o país, o pensador e o ator político

José Enrique Rodó é, a nosso ver, o pensador de uma conjuntura especial: o Uruguai do chamado primeiro batllismo, entre 1903 e 1933. Neste período o país sofreu um processo de acelerada modernização e o racionalismo por trás deste processo passou a se chocar, lentamente, com o conservadorismo político, econômico, social e moral da sociedade uruguaia. O modelo de desenvolvimento modernizador e reformista do batllismo conheceu seu crescimento entre 1903 e 1915, uma vez que a falta de união da oposição a ele propiciara seu grande crescimento por entre as estruturas do Estado. A primeira grande derrota do modelo batllista aconteceu em 1916, quando a população, por meio das urnas, negou à facção batllista do Partido Colorado a maioria das cadeiras da Assembléia Constituinte que deveria reformar a Constituição de 1830. Tal derrota foi motivada por um duplo processo: a sociedade havia se alarmado quanto ao ritmo das mudanças empreendidas pelos batllistas no poder, mudanças que se chocavam com o ainda presente Uruguai rural e caudilhesco; ao mesmo tempo, a oposição ao batllismo, por meio de periódicos e de seus fazendeiros, soube catalisar este temor e passou a travar uma guerra de posições<sup>7</sup> com a elite intelectual batllista pelo controle da opinião pública. E a oposição, naquele momento, saiu-se vitoriosa.

---

<sup>7</sup> Tomamos aqui o sentido gramsciano de guerra de posições. Ver Antonio Gramsci (2000) e Luiz Werneck Vianna (1997).

Rodó é elemento atuante deste processo. Durante parte de sua vida pública, o ensaísta uruguaio se identificou com o otimismo, o racionalismo e o vigor da elite batllista que, a partir de 1903, passou a controlar a vida pública no país. Em várias ocasiões manifestou seu apoio ao batllismo e a seu líder, José Batlle y Ordóñez, salientando sua retidão e capacidade para governar o país. Contudo, a sua crença no ideal de mediania (MITRE, 2003), de busca de consenso entre opostos, aplicada à política, serviu-lhe para que superasse o “fascínio” batllista. Ele deixou de ser seduzido pelos belos e bem-construídos discursos e pela promessa de que o Uruguai seria, a partir de então, a “Suíça latino-americana”<sup>8</sup>. A nosso ver, Rodó percebeu, juntamente com certo segmento da oposição ao batllismo, que a pretensão última desta elite política era perpetuar-se no poder por meio da aprovação de mecanismos diferenciados de representação política. A bandeira da democracia, tão alardeada pelo batllismo, mudou de estampa para Rodó ao longo dos anos, o que o tornou um feroz opositor às mais significativas mudanças culturais e estruturais propostas pelo batllismo, como o anticlericalismo e o sistema colegiado de governo. Portanto, as “novas” questões do século XX, como o racionalismo e a modernização, seduziram-no, bem como o sentimento da necessidade de superação do Uruguai agrário em favor das camadas médias urbanas, detentoras do saber e dos destinos

---

<sup>8</sup> As comparações entre o Uruguai e a Suíça foram, em grande parte, incentivadas pela imprensa batllista. Tais analogias têm por base a implementação no Uruguai (de 1919 a 1933 e 1948 a 1966) de um sistema colegiado de governo amparado na Confederação Helvética Suíça. Este sistema foi estudado por Batlle y Ordóñez quando em viagem à Europa entre 1907 e 1911. Assim, o Uruguai enquanto “Suíça Latino-Americana” é um dos mitos propagados pela ideologia batllista, amplamente assimilado pelas massas. Mais tarde, a arrogância e o otimismo uruguaio do pós-Segunda Guerra Mundial levarão a imprensa do país a afirmar que a Suíça era o “Uruguai Europeu”.

do país. Mas a velocidade das mudanças o assustava, como a boa parte da sociedade uruguaia de então.

É justamente nesta última direção que este trabalho segue. Ao se analisar as obras do ensaísta uruguaio José Enrique Rodó, busca-se compreender suas concepções ideológicas e políticas à luz da realidade específica do país, ou seja, o advento do pensamento modernizador e reformador batllista. E, amparando este trabalho na metodologia contextualista, cujas principais referências são as obras de Quentin Skinner e John Pocock, pretende-se focar o caráter pragmático das teorias e conceitos desenvolvidos por José Enrique Rodó a partir do período histórico em que vivia. Parte-se da premissa de que este cenário teve grande influência sobre seu pensamento e que isto acabou tornando-o singular frente aos demais pensadores latino-americanos de sua época. É por isso que suas idéias se espalharam pela América Latina com tanto vigor. A inovação, aliada ao estilo de sua prosa e ao momento latino-americano de discussão de paradigmas, cumpriu o seu papel.

O Capítulo I discutirá este contexto histórico, político e intelectual entre o final dos oitocentos e o início dos novecentos, acentuando a diferenças entre as duas principais “gerações” de intelectuais uruguaio da época e o confronto político e ideológico entre Rodó e o batllismo, com vistas a caracterizar seu lento afastamento das posições defendidas por este movimento político reformista.

O Capítulo II apresentará as visões da historiografia uruguaia e latino-americana sobre o pensamento de Rodó, também conhecido como “arielismo”,

destacando que, em sua construção, estas visões não focalizaram a realidade uruguaia em que José Enrique Rodó estava inserido, de tal forma que seu pensamento foi visto mais como uma reação a estímulos externos do que como um pensamento em consonância e em conflagração com a realidade política, intelectual e social do país em que sempre vivera. O capítulo propõe, inclusive, o reconhecimento de uma concepção mais abrangente de “arielismo”.

O Capítulo III analisa o pensamento de Rodó para além de seu mais conhecido e influente ensaio, *Ariel*, primeiramente publicado em 1900. Com isso, abre-se espaço para que outros elementos de seu pensamento somem força à mensagem de *Ariel*, permitindo que se compreenda seu pensamento como um processo de construção que levou anos e se sofisticou em contato com as mudanças nos cenários político e intelectual uruguaio das duas primeiras décadas do século XX, e não apenas como um ato de inspiração, motivada pela conjuntura política e intelectual internacional da transição dos oitocentos para os novecentos. Este capítulo também permite que se entenda qual a extensão do liberalismo proposto tanto pelo batllismo quanto por Rodó, além de refletir sobre suas concepções acerca de um ideal de civilização para a América Latina ou, em outros termos, sua idéia de “americanismo”.

Finalmente, o Capítulo IV propõe uma reflexão do lugar de José Enrique Rodó, de seu pensamento e de sua atuação política, em torno tanto às concepções gramscianas de “revolução passiva”, “hegemonia”, “bloco histórico” e “intelectuais orgânicos”, quanto à metodologia contextualista, desenvolvida principalmente por Quentin Skinner e John Pocock. Com isso, pretende-se

destacar a inserção contextual de Rodó no Uruguai, um pensador e um ator político que não aceitava os fatos por si mesmos, que não esperava que as mudanças viessem e, com elas, novas idéias surgissem desse processo. Para Rodó, era preciso atuar para que as mudanças ocorressem e seria a partir deste agir político que as idéias deveriam e seriam formuladas.

# Capítulo I

## Rodó e o Uruguai do batllismo

### 1.1. O contexto uruguaio do último terço do século XIX

A passagem do século XIX para o século XX foi marcada, na América Latina, por uma crise de paradigmas de desenvolvimento político, econômico, ideológico e social. Depois de anos de disputas políticas pós-independência – ou décadas, em alguns países – o final do século XIX presenciou o surgimento de debates políticos e intelectuais acerca do futuro da América Latina. Temas como industrialização, racionalismo, espiritualismo, positivismo, cosmopolitismo, idealismo, modernização e identidade depararam-se com sociedades marcadas pela tradição, pela conservação e por estruturas econômicas e políticas voltadas, principalmente, para os interesses dos grandes proprietários de terra.

No Uruguai isto não foi diferente. As últimas décadas do século XIX conheceram o ocaso de regimes ditatoriais militares e as tentativas das autoridades civis para governar um país que passava por mudanças significativas em todas as suas esferas. Economicamente, consolidaram-se ainda mais os interesses dos grandes proprietários de terra com a difusão dos frigoríficos, que permitiram a venda de carne à Europa e aos Estados Unidos. Culturalmente, a

entrada maciça de imigrantes, principalmente de origem italiana, tornava o país, e notadamente a capital Montevideú, um laboratório de trocas culturais.. E, intelectualmente, o país assistiu a discussões filosóficas em torno de temas fundamentais como modernização, racionalismo, idealismo, anticlericalismo, positivismo, entre outros.

Politicamente, verificou-se a consolidação de um processo de superação das disputas internas do Partido Colorado, tornando-o hegemônico nas disputas eleitorais com o Partido Nacional para as principais cadeiras do poder Executivo e do poder Legislativo por, pelo menos, sessenta anos. Mas, antes que isso se concretizasse, o que a sociedade uruguaia projetava, no final do século XIX, era, ao mesmo tempo, indecisão e esperança. As dúvidas eram motivadas pelas disputas de poder entre os dois principais partidos políticos uruguaios à época, o Nacional (também chamado Blanco) e o Colorado, que promoveram, desde a independência uruguaia em 1825, suas consolidações enquanto partidos políticos em meio a décadas de guerra civil que assolavam o país. As expectativas favoráveis com relação ao futuro eram motivadas tanto pela diminuição dos conflitos, a partir da metade da década de 1870, quando os militares tomaram o poder e controlaram os embates entre os dois principais partidos, como pela maturação política e intelectual de duas gerações de “cidadãos” uruguaios que, a partir do debate público em jornais e revistas literárias, vinham externando seus planos para um Uruguai próspero e moderno. José Batlle y Ordóñez e José Enrique Rodó eram expoentes destas duas gerações.

Desde a independência uruguaia, o poder político e a Presidência da República foram disputados por dois “bandos” político-militares no Uruguai: blancos e colorados. Esses dois grupos caudilhescos protagonizaram uma intensa luta armada pelo poder até a metade da década de 1870. Apesar de este conflito ser bem mais intenso no interior do país, seus reflexos eram sentidos fortemente na capital, Montevideú, que não conseguia impor um modelo harmônico e/ou hegemônico de governo para todo o país. Além disso, considerado como um “Estado tampão” entre o Brasil e a Argentina, o Uruguai tinha sua soberania e sua autonomia políticas constantemente ameaçadas pelos interesses destes dois “gigantes” no controle militar e econômico da foz do Rio da Prata, porta de comunicação natural entre o Ocidente capitalista e industrial e o atrasado interior agropecuário da região platina. Isso pode ser visualizado no apoio logístico que estes dois países propiciavam a um ou outro bando político uruguaio durante suas disputas (SIERRA, 1985). E, se somarmos a esse cenário os interesses econômicos britânicos na região, percebe-se que qualquer tentativa de modernizar o país exigiria de qualquer autoridade política, que se propusesse levar a cabo tal intento, capacidade para dialogar com todas essas grandes forças políticas, econômicas e militares.

Outro fator de instabilidade social era o intenso fluxo de imigrantes, principalmente europeus, que o país passou a receber desde sua independência. Considerado um “espaço vazio para o povoamento” (CAETANO; RILLA, 1994), na década de 1860 o Uruguai já possuía 1/3 de sua população composta por estrangeiros, concentrados principalmente na capital, proporção que se ampliaria

até a década de 1890 (ODDONE, 1992). Com essa grande massa de imigrantes, adentraram o país novas filosofias de vida e expectativas alheias à tradição conservadora uruguaia, que exigiam mudanças e modernização em todas as esferas nacionais e encontraram eco em alguns segmentos urbanos uruguaios. Segundo Roberto Ares Pons (1968), coube aos partidos políticos tradicionais a tarefa de assimilação desse aluvião imigratório, de tal modo a impedir que os germens da nacionalidade uruguaia fossem sufocados, “acriolando” os imigrantes e sua prole.

“Por meio dos partidos tradicionais, o imigrante se incorporou ativamente, desde sua chegada, pode-se dizer, à vida nacional, e por meio desta comunhão anímica se impregnou das modalidades, dos usos e das tradições vernáculas, nacionalizou-se, ao invés de desnacionalizar o país” (ARES PONS, 1968: 57).

A abrangência dessas exigências preocupou as elites econômicas e políticas conservadoras – notadamente os grandes proprietários de terras – e o Exército, que depois da Guerra do Paraguai vira sua atividade profissionalizada e seu espaço político demarcado no início da década de 1870. Latifundiários e comerciantes que haviam lucrado com a Guerra do Paraguai também exigiam um governo central forte o bastante para impor a paz no interior do país, pré-requisito necessário para atrair investimentos estrangeiros que pudessem alavancar o principal potencial econômico do país, a pecuária. Para eles, uma vez lograda a

paz, seriam necessárias medidas de amplo aspecto, como o a recuperação das pastagens destruídas, a implantação de modernos meios e instalações de transporte ferroviário e portuário para a escoação da produção do interior do país, a instalação de modernos abatedouros e frigoríficos que aumentariam o potencial exportador do país, a seleção das melhores espécies bovinas e a garantia de linhas de crédito aos produtores, o estabelecimento de relações de produção capitalistas no campo, entre outras medidas.

Desta forma, a ação imediata do Exército se fazia necessária para esse grupo, principalmente depois de 1872, quando acirradas disputas entre blancos e colorados abriram uma brecha político-partidária ocupada por um grupo de intelectuais ultraliberais chamados de “principistas”, ligados a antigas famílias ilustres uruguaias de pequenos caudilhos rurais e que pretendiam, à margem dos dois partidos tradicionais, o Nacional e o Colorado, implementar reformas administrativas, judiciais e eleitorais que objetivavam sobrepujar os interesses e direitos individuais ao que chamavam de autoritarismo do poder central.

O crescimento da representação parlamentar principista instabilizou o já tenso e delicado cenário político-partidário uruguaio e diante das possibilidades de um agravamento dos conflitos políticos e militares internos, um grupo de oficiais do Exército tomou o poder em 1875, “destinado” a por fim à crise política, econômica, social e caudilhesca que assolava o país. O movimento político principista foi sufocado já na primeira ditadura que se seguiu, a do coronel Lorenzo Latorre (1875-1880), que também conseguiu apaziguar, com o uso da força, as disputas no campo entre blancos e colorados.

As ditaduras militares que se seguiram, a de Máximo Santos (1880-1886) e a de Máximo Tajes (1886-1890) assistiram a várias redefinições no coração dos dois partidos políticos tradicionais, o Nacional (Blanco) e o Colorado. Ao mesmo tempo em que a estabilidade política se firmava pelo uso da força e com uma aliança entre o Exército e os segmentos mais conservadores do Partido Colorado, setores deste mesmo partido se uniram a setores do Partido Nacional exigindo o fim dos governos militares e a volta da legalidade do processo político-democrático. Nem mesmo a repressão militar conseguiu calar esse segmento legalista, que conseguiu enfraquecer, por meio de intensa campanha junto à sociedade, o respaldo que os militares tinham junto àqueles setores da sociedade que primeiramente acreditaram no caráter salvacionista dos governos militares, expresso na pacificação social e no desenvolvimento econômico propiciados, a duras penas sociais, pelas ditaduras militares.

Nesse processo de redefinição interna das fileiras dos dois partidos tradicionais, o Partido Colorado, que já havia selado sua vinculação ao poder central fortalecido ao se aliar à ditadura de Máximo Santos, mais uma vez adiantou-se ao Partido Nacional quando conseguiu estabelecer um pacto de compromisso entre as diversas fileiras que o compunham, no sentido de manter-se no poder com o fim das ditaduras militares. Roberto Ares Pons (1968) argumenta, a respeito dessas divisões internas dos partidos tradicionais, que “[...] é preciso observar a conduta destas forças políticas e as reações de seus integrantes, ao longo dos anos, para se extrair conclusões a respeito das direções históricas que encarnaram. Direções que, mais do que propósitos, são tendências,

afinidades, simpatias e antipatias” (1968: 58). Segundo Martin Peixoto (1987), diferentes “lealdades parciais” para com clubes, famílias ou comunidades religiosas eram articuladas pelos partidos, que reduziam as alternativas e estabeleciam compromissos entre os diferentes interesses em busca de uma mesma vontade política, a ser conhecida na esfera parlamentar<sup>9</sup>. O Uruguai contaria, desde o fim das lutas caudilhescas garantido pelas ditaduras militares das décadas de 1870 e 1880, as características necessárias para a formação dessa vontade política:

“Para que esse processo de conformação da vontade política se cumprisse exitosamente, seria imprescindível que existissem partidos solidamente constituídos, que fossem algo mais do que meros agrupamentos eleitorais; que houvesse, pelo menos, dois partidos com possibilidades de ganhar as eleições; que existissem garantias eleitorais efetivas; que a oposição não encontrasse obstáculos para cumprir com sua incumbência; que os grupos de interesses aspirassem e pudessem exercer influência por meio do contato com os parlamentares e com as autoridades (publicamente), e que se contasse com garantias efetivas para a existência de um espaço público genuinamente democrático, como a liberdade de imprensa, de reunião, direito à manifestação, etc.” (PEIXOTO, 1987: 63).

---

<sup>9</sup> Roberto Ares Pons, contudo, afirma que sempre será possível encontrar indivíduos ou grupos “atípicos” no seio de cada partido e que não responderiam à tendência geral, em virtude do seu caráter policlassista.

O compromisso entre as diversas facções do Partido Colorado foi tão bem sucedido, já que seu controle do Poder Executivo iniciado por Julio Herrera y Obes (1890-1894) só foi perdido em 1958. Evidentemente, esse “exclusivismo colorado”, como ficou conhecida a postura do Partido Colorado de garantir, a quaisquer custos políticos, a vitória colorada nas eleições presidenciais que se realizaram a partir do governo de Julio Herrera y Obes, foi combatido pelas forças conservadoras do Partido Nacional, predominantes neste partido, durante todo esse período. Contudo, esse combate variou em intensidade, de acordo com a abrangência e a velocidade das transformações propostas, a partir do controle do Poder Executivo, pelas lideranças coloradas.

Desta forma, o período entre 1894 e 1903 assistiu novamente ao crescimento da rivalidade entre os dois partidos tradicionais, mas também verificou que esta rivalidade era bem menos belicosa (no sentido militar do termo) do que anteriormente. A oposição conjunta de legalistas blancos e colorados às ditaduras militares havia permitido um primeiro diálogo profícuo entre as lideranças dos dois partidos. E mesmo diante da clara posição colorada de firmar-se no controle do Poder Executivo indefinidamente, os nacionalistas<sup>10</sup> aceitaram que o debate deveria ser travado pela via político-democrática, para que as conquistas econômicas obtidas ao longo das ditaduras militares, principalmente o bom relacionamento entre a produção capitalista de carne e o mercado consumidor externo, não fossem prejudicadas pelo reinício de

---

<sup>10</sup> Daqui em diante os termos “nacionalista” e “nacionalistas” serão empregados para discriminar os membros do Partido Nacional, também conhecido como “Partido Blanco”.

campanhas militares caudilhescas, como as anteriormente sufocadas pelas ditaduras militares.

Com isso não se quer dizer, por outro lado, que não havia ameaças à ordem institucional lograda a duras penas pelas ditaduras militares. No seio do Partido Nacional ainda residia, na década de 1890, um grupo de latifundiários caudilhistas que não promoveram o desenvolvimento de relações capitalistas de produção em suas fazendas e que, portanto, assistiam a livre concorrência capitalista minar seus poderes econômicos e políticos. A última grande manifestação armada destes latifundiários se deu em 1904, um ano após a eleição presidencial de José Batlle y Ordóñez, já que eram contrários ao processo de reforma política e institucional que esse presidente prometera ao país e ao apoio que obtivera de todo o Partido Colorado e de importantes segmentos do Partido Nacional. A partir da derrota deste movimento caudilhista liderado por Aparício Saravia, consolidou-se definitivamente no Uruguai a esfera político-partidária como veículo de solução das diferenças nacionais e, com poucas rupturas, esse processo se estendeu, pelo menos, até a instalação da ditadura cívico-militar uruguaia em 1973.

José Batlle y Ordóñez era o líder da facção do Partido Colorado que havia reformulado o partido para que este se consolidasse no poder pelas próximas décadas. A facção batllista, como passou a ser conhecida, defendia um processo de intensas reformas modernizadoras na economia, na política partidária, na sociedade, na relação do Estado com a Igreja e desta com a sociedade, na moral e em várias outras esferas da vida uruguaia. Eleito presidente

da República em 1903 com um discurso mais moderado e de consenso, Batlle teve seu primeiro grande desafio, em sua primeira Presidência (1903-1907), durante a tentativa caudilhesca de tomar o poder. A vitória das forças legalistas projetou ainda mais tanto a imagem do presidente quanto a necessidade de concretização de suas idéias reformistas, para que com elas o país afastasse de uma vez por todas as ameaças de retorno do caudilhismo ao poder.

A partir desse momento, inicia-se o que ficou conhecido pela historiografia como “primeiro batllismo”, período que vai de 1904 até 1933, quando Gabriel Terra, batllista de formação, aplica um golpe de Estado ao próprio governo com vistas a anular as implementações reformistas instaladas no país desde 1904 e que tiveram, em Batlle y Ordóñez, seu principal implementador e defensor<sup>11</sup>. Mas entre o final do século XIX e até pouco antes do segundo mandato presidencial de Batlle y Ordóñez (1911-1915), todas as esperanças de um próspero futuro por meio do debate político se projetaram sobre os re-fundados partidos políticos tradicionais e suas facções, que espelhavam três grandes tendências ideológicas: a conservadora, a moderada e a radical, também conhecida como jacobina.

---

<sup>11</sup> A historiografia uruguaia a respeito do período sobre influência dos batllistas não concorda a respeito dos limites cronológicos do batllismo. Para boa parte da historiografia, apenas o período compreendido entre a eleição de José Batlle y Ordóñez, em 1903, e sua morte, em 1929, pode ser chamado de batllismo. Outros estendem o limite até o advento da ditadura de Gabriel Terra, em 1933. Há ainda aqueles que consideram o período sobre influência de Luis Batlle Berres, sobrinho e herdeiro político de Batlle y Ordóñez, como parte do batllismo histórico. É com esta última linha que aqui se concorda. O primeiro batllismo seria justamente o período sobre liderança deste último (1903-1933), enquanto o segundo batllismo, que pouca inovação trouxe, seria o período sobre liderança de Luis Batlle Berres (1942-1958).

“Dentro do multifacético Partido Colorado de 1903 a 1910, com uma ideologia liberal vaga e imprecisa, é possível perceber pelo menos três tendências ideológicas: a sustentada pela maioria dos dirigentes do partido no Senado e na Câmara dos Representantes foi [...] tradicionalista em seus pontos de vista sobre a organização econômico-social do país e atenta às sugestões das ‘classes conservadoras’; a moderada, encarnada no Presidente Cláudio Williman e seus ministros [1907-1911], que admitiu a necessidade de certas reformas no campo econômico-social com a intenção de que o modelo, em si, perdurasse; foi, deste modo, um reformismo afirmativo da ordem vigente, corretor de seus mais perigosos excessos para evitar que se produzissem revoltas vindas “de baixo”; a radical, liderada por José Batlle y Ordóñez desde o Poder Executivo, buscava a substituição do modelo por outro, de conteúdos éticos e humanitários; a reforma não era, neste caso, um expediente para impedir transformações profundas, senão – a seu entender – o único caminho que as produziria [...]” (BARRÁN; NAHUM, 1979: 18).

Ao longo do primeiro batllismo, outras subdivisões no seio dos partidos tradicionais e mesmo no seio de suas facções tornaram cada vez mais complexo o jogo político de tal forma que os grandes projetos de modernização eram, primeiramente, exaustivamente discutidos internamente pelos partidos, para então serem debatidos entre os partidos. É interessante notar, ademais, que a sociedade uruguaia tomava contato com esses debates intra e interpartidários por meio dos intelectuais orgânicos ligados a cada um dos partidos e facções que

polemizavam nos jornais de ampla circulação urbana no Uruguai<sup>12</sup>. As grandes tiragens e os conseqüentes baixos preços dos jornais diários garantiram o crescimento explosivo da imprensa uruguaia ao final do século XIX, consolidado pela agilidade da informação prestada, pela atualidade da notícia, pela qualidade dos colaboradores e pela grande profusão de imagens e publicidade que continha. Esse fenômeno também pode ser verificado em outros países latino-americanos de então:

“Em Buenos Aires, tanto *La Prensa* (1869) como *La Nación* (1871) se destacam, no marco mundial, pela qualidade de seus colaboradores – Martí, Darío, Nervo, Rodó e Unamuno, entre muitos outros de *La Nación* –, por sua tiragem ou por seus imponentes edifícios. Na Venezuela, *El Pregonero* (1893) introduziu o primeiro linotipo e, já no século XX, apareceu *El Universal* (1908), também com todas as características dos diários modernos. Nesta época surgiram outros importantes: *La Prensa* (1902) de Lima, *El Tiempo* (1911) de Bogotá, *El Diario* de El Salvador (1895), etc. Este desenvolvimento requeriu um crescente número de assalariados, entre eles dos jornalistas, que conquistaram presença inusitada na opinião pública de então” (ZANETTI, 1994: 511-512).

---

<sup>12</sup> Adota-se aqui o sentido gramsciano de “intelectual orgânico”, isto é, aquele intelectual que atua no sentido de fortalecer uma dada posição política em meio a um amplo debate ou “guerra de posições” em que os veículos de comunicação de massa, vinculados aos interesses políticos, constituem seu principal instrumento.

Quanto ao alcance social desse debate intelectual, é importante salientar que desde o final do século XIX foram implementadas medidas de combate ao analfabetismo e inclusão das grandes massas rural e imigrante européia que afluíam para as cidades em busca de melhores oportunidades de vida e trabalho. A política educacional levada a cabo por José Pedro Varela diminuiu significativamente os índices de analfabetismo no Uruguai a partir da década de 1890. Assim, os jornais operários, partidários, anarquistas e socialistas encontraram na grande massa urbana um público ávido por conhecer o que acontecia no universo da política.

Medidas semelhantes de combate ao analfabetismo foram implementadas por outros países latino-americanos na mesma época. Desta forma, muitos intelectuais puderam difundir seus textos primeiramente na imprensa, em seu suplemento literário, antes mesmo que nos livros. E como muitos deles eram também jornalistas, as redações que publicavam seus trabalhos eram, muitas vezes, o mesmo ambiente em que eram produzidos. Deve-se lembrar, ademais que, entre o final do século XIX e o início do século XX, fotografias de intelectuais e artistas passaram a ser incorporadas nesses suplementos literários, bem como nas revistas e magazines, que também se multiplicaram, garantindo o fortalecimento do contato entre o escritor e o público. Isso foi ainda mais fundamental quando se leva em conta o caráter transitório dos nomes e textos publicados em jornais. Assim, a inclusão de fotografias dos autores dos textos ao mesmo tempo em que fortaleceu a imagem dos mesmos junto ao público, reduziu a velocidade com que eram “esquecidos” (ZANETTI, 1994).

Angel Rama salienta que o recurso dos intelectuais aos jornais também tinha uma função mais pragmática: vencer a carência de público por que sofriam os

escritores da época. Lembrando que a publicação de livros era uma façanha difícil, ele também salienta, em *A cidade das letras*, que a única via moderna e efetiva para a publicação de suas idéias seria vender sua capacidade de escrever naquele novo mercado de trabalho que se abria, os jornais periódicos, o que ele chamou de “o mercado da escritura”. Contudo, nesse “mercado”, os intelectuais estavam sujeitos, muitas vezes, à censura ou à utilização de suas habilidades intelectuais pelos políticos de então:

“Os dois principais compradores que o escritor encontrou foram: os políticos, dos quais se tornaram escribas de discursos, proclamas e, inclusive, leis (tarefa que até hoje continuam fazendo) e os diretores de jornais que, como os políticos, frequentemente os apagaram como personalidades, eliminando seus nomes no rodapé de seus escritos [...]” (RAMA, 1985: 117).

José Enrique Rodó reconheceu as dificuldades por que passavam os intelectuais de sua época e concluiu, mesmo que de maneira pessimista, que a solução para as dificuldades econômicas dos escritores passava pela política ou pelo jornalismo:

“Nos seus círculos de retribuição alentadora, o jornalismo não é outra coisa senão uma manifestação da política. Em níveis inferiores, não constitui solução [...] Passou o mecenas individual e aristocrático e veio substituí-lo o coletivo e plebeu. À pensão que se cobrava na mordomia do palácio,

sucedeu o manuscrito descontável no balcão do livreiro” (RODÓ, 1957: 525; 523-524).

## 1.2. A “geração do Ateneu” e o primeiro batllismo

No início da primeira presidência de Batlle (1903-1907), às suas idéias aderiram muitos intelectuais de duas gerações distintas: a mais velha chamada “Geração do Ateneu” e a mais nova apelidada de “geração dos noventaos”.

A primeira era composta por um grupo de intelectuais “doutores” que se conhecera no Ateneu de Montevideu e que juntos debateram as principais questões políticas e filosóficas nacionais e internacionais da época<sup>13</sup>. Essa geração, quando no Ateneu de Montevideu, fundou revistas literárias, políticas e filosóficas e encontrou nos jornais uruguaios o seu veículo ideal de projeção política nacional<sup>14</sup>. De acordo com Alberto Zum Felde, o Ateneu sempre fora, no fundo, um centro político (1939), ajudando a vincular a atividade intelectual à atividade política no seio da jovem geração intelectual uruguiaia das décadas de 1870 e 1880, futuros políticos e intelectuais dos noventaos:

---

<sup>13</sup> Diversas agremiações atuaram de forma paralela ou em distintas etapas e foram a base do futuro Ateneu do Uruguai, fundado em 5 de setembro de 1877: o Clube Universitário (1868-1877), a Sociedade Filo-Histórica (1874-1877), a Sociedade de Ciências Naturais (?-1877) e o Clube Literário Platense (1876-1877). O Ateneu do Uruguai se confederou, em 3 de julho de 1886, com a Sociedade Universitária, dando origem, em 1892, ao Ateneu de Montevideu. Estas e outras sociedades intelectuais foram o refúgio da juventude estudiosa da época, face ao fim das atividades políticas impostas pelo governo do general Lorenzo Latorre (1876-1880).

<sup>14</sup> Em 1878, em companhia de outros jovens universitários, José Batlle y Ordóñez participou da fundação de *El Espíritu Nuevo*, revista de caráter liberal dedicada à ciência e à literatura, onde escreveu vários artigos e poemas. Em 1886 fundou o jornal *El Día*, depois de ter trabalhado anos no jornal *La Razón*, veículo por meio do qual todos os intelectuais batllistas vão primeiramente ser lidos.

“[...] a intelectualidade e a política andaram sempre muito ligadas e mesmo confundidas em nosso país. O intelectual tomou sempre parte ativa e constante nas lutas e nos negócios públicos; foi periodista, polemista, guerrilheiro, assembleísta, ministro; somente dedicou ao cultivo das ciências ou das letras o tempo e o ânimo que lhe restavam, à margem da atividade política” (ZUM FELDE, 1987a: 182).

Essa geração de intelectuais alçou-se ao cenário político-partidário ao lado dos legalistas na crítica às ditaduras militares e a maior parte desta geração escolheu filiar-se ao Partido Colorado porque este representava tanto interesses dos grandes estancieiros ligados à produção capitalista de carne quanto os interesses dos comerciantes, profissionais liberais, industriais e intelectuais das áreas urbanas do país, principalmente Montevideú.

Segundo Alberto Zum Felde, a maioria destes intelectuais do Ateneu, que ele chama “homens cívicos”, tão logo ingressou nos ministérios e nas câmaras, afastou-se da atividade “propriamente intelectual” por falta de tempo ou gosto. As tarefas ministeriais, os debates parlamentares e os polêmicos artigos jornalísticos não liberavam tempo para o “repousado cultivo das humanidades e das letras”. Quando muito estes “antes” intelectuais, “então” políticos,

completavam suas “energias mentais” com o trabalho de advogado ou a cátedra universitária<sup>15</sup>. Ainda segundo Zum Felde:

“[...] Em geral, pode dizer-se que, na intelectualidade uruguaia – e em todas as épocas – predominava o tipo cívico. Homens cívicos foram, pois, antes de tudo, os homens do Ateneu, um pouco pelo próprio temperamento, muito pelo império das condições sociais. A carreira política era a única positiva para o intelectual uruguaio daqueles dias. Segue sendo, ainda, em grande parte. E não somente no sentido econômico, como no intelectual mesmo. Dedicar-se à filosofia, ou à ciência pura, ou às letras, era condenar-se a um estóico sacrifício de obscuridade, resignar-se a ocupar um lugar secundário na vida do país e na consideração pública; a atenção e a admiração de todo o país estavam postas somente nos debates do Parlamento, nos editoriais da imprensa, na arenga do clube ou da praça, na gestão oficial do gabinete. Somente se começava a ser pessoa importante quando se ocupava um posto parlamentar ou um cargo ministerial; o demais era estar à margem da vida. País eminentemente político, no Uruguai a literatura e a filosofia tiveram somente categoria de ornamentos intelectuais; podiam contemplar e abrilhantar uma personalidade, mas não constituí-la. Compreende-se, pois, que não sendo imperiosa nem heróica sua vocação intelectual, a plêiade do Ateneu deriva-se, fatalmente, em direção ao campo político” (ZUM FELDE, 1987a: 182-183).

---

<sup>15</sup> Outra opção para o membro desta geração do Ateneu manter-se produtivo era afastar-se do serviço público por alguns anos para produzir valiosa obra intelectual, como o caso de Acevedo Díaz.

Percebe-se, pois, a dificuldade de Zum Felde em afirmar, categoricamente, que a atuação política desta geração pode ser considerada, também, atuação intelectual. Os intelectuais batllistas são os mais claros exemplos dessa possibilidade, como permitem pensar José Pedro Barrán e Benjamin Nahum (1981). Com título universitário, em sua grande maioria, os intelectuais batllistas eram oriundos de diferentes classes sociais, sendo desde herdeiros de políticos, militares e grandes estancieiros (como José Batlle y Ordóñez, Feliciano Viera, Gabriel Terra, entre outros) até filhos de classes médias e mais humildes (como Domingo Arena, Francisco Soca<sup>16</sup> e Tomás Berreta, por exemplo<sup>17</sup>). Na elite política e intelectual batllista, 59% de seus membros eram formados em Direito, 11% em Medicina e 8% em Engenharia, daí sua caracterização como “geração doutora”. E a maioria dos líderes batllistas possuía nutridas bibliotecas particulares, adquiridas tanto dentro do país como em suas viagens à Europa à época de sua formação universitária<sup>18</sup>. Os ventos do Iluminismo e a ensaística alimentaram essas bibliotecas com obras que

---

<sup>16</sup> Francisco Soca era médico, professor universitário de Medicina e político uruguaio do Partido Colorado. Foi reitor da Universidade de Montevideo, senador e conselheiro nacional no Conselho Nacional de Administração (primeiro colegiado). Em seus discursos parlamentares é possível visualizar a mesma preocupação rodoniana com o futuro uruguaio após a guerra civil em 1904, com a importância da liberdade de imprensa, com a necessidade de reorganização na estrutura da Universidade de Montevideo, entre outros temas que o aproximam, no âmbito da atividade parlamentar, das propostas de Rodó. Desta forma, seus discursos demonstram que as propostas parlamentares de Rodó não eram, em si, originais, mas sim resultado de um político que dialoga com seus colegas parlamentares os problemas reais que a conjuntura lhes oferece.

<sup>17</sup> O título universitário permitiu que muitos deles fizessem bons casamentos com filhas de membros proeminentes das classes conservadoras, como Juan Campisteguy, Pedro Manini Ríos, Genaro Gilbert, Francisco Soca, Cláudio Williman, entre outros.

<sup>18</sup> A mais notória biblioteca era a de Juan Paullier, que contava com 30 mil volumes. Além disso, eles trocavam correspondências entre si e, em meio a elas, indicações de leitura.

permitiram à elite intelectual e política batllista conceber modelos sociais diferentes daquele em vigor no Uruguai.

“Outro vínculo claro existiu entre a elite dirigente batllista e a atividade intelectual. Se por esta entendemos, em nossa cultura letrada dos Novecentos, tanto o ofício de escritor como o de leitor apaixonado, a elite dirigente batllista oferece um alto número e porcentagem de intelectuais em seu seio (...) As bibliotecas particulares da maioria dos líderes do movimento eram importantes (...) tudo o que houvesse de mais avançado no campo do cientificismo, na ciência pura, no questionamento de problemas sociais e econômicos, no socialismo, tudo o que estivesse contido de forte individualismo libertário e notório anticlericalismo, foi bebido como água cristalina por este grupo de dirigentes” (BARRÁN; NAHUM, 1981: 105-107).

Outros fatores que permitem atestar a preocupação intelectual desta elite batllista foi sua dedicação à docência em literatura, filosofia, história e direito de quase 50% de seus integrantes e a prática jornalística de 42% deles, dirigindo jornais, escrevendo em editoriais ou como cronistas policiais, de arte, de música, de literatura ou possuindo eles jornais diários como *El Día* ou *La Razón*. Estes periódicos, aliás, re-politizaram o jornalismo uruguaio a partir da década de 1880, já que este traço vinha desaparecendo no cenário periodístico do país desde 1830. Assim, jornalista, intelectual e político eram, de fato, termos sinônimos na transição do século XIX para o século XX uruguaio.

No Ateneu de Montevideú foram importantes as discussões entre os idealistas – influenciados pelo filósofo idealista alemão Krause e seu discípulo Ahrens – e os positivistas. Para os últimos, os atributos do homem eram determinados pela sociedade em que se vive e para os idealistas os atributos do homem eram inatos. Mas ambos os grupos se uniam na busca de uma fórmula capaz de evitar que os homens caíssem na corrupção que os rodeava e permitir que o país fosse tirado do despotismo. Batlle era um destacado idealista, defendendo que a austeridade, a moralidade e a amizade, sem compromisso com os ditadores, eram as soluções para o fim do despotismo no país (VANGER, 1992; ZUM FELDE, 1987b). O ensaísta brasileiro, José Guilherme Merquior, confirma essas vivas inclinações de Batlle:

“O principal elemento de sua óptica filosófica era a metafísica idealista secular de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). O monismo evolucionista espiritualizado de Krause, espécie de hegelianismo sem dialética e sem culto do Estado, se afigurou perfeito aos olhos liberais do mundo ibérico no meio do século passado [...] O krausismo foi muito influente no Prata. Batlle tinha o jusnaturalista krausiano Heinrich Ahrens no mais alto apreço; o antiindividualismo idealista de Ahrens o ajudou a repelir o liberalismo clássico e, em particular, a ideologia do *laissez-faire*. Mas o pensamento de Batlle continha um ingrediente alheio ao de Ahrens: o compromisso igualitário. Batlle se preocupava sobremaneira com a democracia e a ação do Estado em favor dos menos

privilegiados. Além disso, casava esses princípios éticos com o georgismo – a teoria da mais-valia da terra, desenvolvida pelo economista americano Henry George (1839-97). De fato, o georgismo soava bem mais pertinente do que o marxismo para a crítica e mudança de uma economia agrária cheia de proprietários ausentes, como a do Uruguai” (MERQUIOR, 1983: 249-250).

A discussão em torno da influência positivista no Ateneu de Montevideu envolveu o nome de Batlle y Ordóñez por muitos anos. Nesta querela, também foram constantes as críticas ao anticlericalismo de Batlle e, posteriormente, do batllismo. Este debate teve início na historiografia uruguaia quando Roberto Giúdice e Efraín González Conzi publicaram sua biografia de Batlle y Ordóñez (1928). Os autores afirmaram, categoricamente, que Batlle era positivista, tendo inclusive conhecido Augusto Comte em uma viagem à Paris. Esta afirmação influenciou outro importante biógrafo de Batlle e de sua ideologia, Antonio Grompone (1962). Este último incorporou à discussão o argumento de que o positivismo racionalista de Batlle se manifestava, principalmente, em seu repúdio e ataque a todas as instituições religiosas por defender o espírito de liberação humana, que era sua aspiração. Mesmo ao longo de sua carreira como político profissional – e periodista, uma vez que jamais abandonou esta atividade –, Batlle teve que responder a diversos ataques de opositores que divulgavam ser ele ateu ou anticatólico.

O responsável por desfazer esta vinculação entre Batlle e o positivismo foi Arturo Ardao. Este afirmou que Batlle y Ordóñez era

radicalmente antipositivista, sendo um dos líderes da juventude universitária vinculada a um racionalismo espiritualista de influência krausiana, juntamente com Prudência Vázquez y Vega, Daniel Muñoz, Manuel Otero e Anacleto Dufort y Álvarez. Ardao também comprova que Batlle não era ateu. Este último chegou a afirmar:

“Creio em Deus: de maneira que não seria esta crença uma imposição para mim; mas creio que esta é uma imposição para os que não crêem e, sobretudo, para uma escola filosófica muito difundida, que não é a minha, tampouco [clara alusão ao positivismo], que não crê tampouco em Deus, que não quer ocupar-se de Deus, que não quer ocupar-se destas questões [...]” (BATLLE Y ORDÓÑEZ apud ARDAO, 1971: 223).

Arturo Ardao explicou ainda como Giúdice e González Conzi foram levados ao erro afirmando ser Batlle um dos depositários do positivismo no Uruguai de então. Tudo começou quando, ainda jovem, Batlle empreendeu uma viagem à Europa e cursou algumas aulas em um curso situado em uma casa que antes pertencera a Augusto Comte. Bastou esta informação para que os dois biógrafos espalhassem a idéia. Ardao explica que apesar da biografia de Giúdice e González Conzi ter passado por uma revisão feita pelo próprio Batlle, este não dera importância ao mal-entendido (ou não o percebera, já que em toda a sua vida se dedicara incansavelmente à atividade jornalística). Arturo Ardao e, mais tarde, outro biógrafo, o sueco Göran Lindahl, consultaram os filhos de Batlle e

confirmaram que este nunca fora positivista. Contudo, o positivismo fez parte do ambiente intelectual a seu redor juntamente com o espiritualismo, ingredientes da filosofia liberal dos intelectuais da época (inclusive dos batllistas):

“Em uma etapa nacional de característica paz filosófica a propósito dos ‘primeiros princípios’, e de universal convergência rumo ao ‘direito social’ das mais díspares correntes filosóficas, desde o materialismo até o cristianismo, o batllismo, como fenômeno histórico, surge no começo do século [XX] por meio da espontânea coincidência prática de liberais que vinham do espiritualismo eclético-krausiano (corrente franco-germânica) e liberais que vinham do positivismo spenceriano (corrente saxônica)” (ARDAO, 1951: 213).

Deve-se salientar que o liberalismo dos batllistas manifestou-se sobretudo no campo filosófico – e em grande parte no campo político –, mas não na esfera econômica. O Estado uruguaio sob a égide do batllismo foi extremamente interventor, nacionalizando bancos e empresas estrangeiras essenciais, investindo em alguns setores em detrimento de outros, impondo uma legislação trabalhista e social bastante avançada para a época e chocando a sociedade uruguaia com práticas reformistas e idéias modernizadoras radicais.

Além do anticlericalismo de Batlle, outros dois temas eram importantes para todos aqueles ao redor de Batlle. O cosmopolitismo e o binômio excepcionalidade uruguaia/legalismo. Os intelectuais batllistas viam o grande

fluxo de imigração recente como um catalisador de transformações estruturais e avanço social. A sociedade uruguaia seria despertada de seu torpor político e de seu tradicionalismo cultural em contato com massas advindas de outro continente (principalmente da Europa), tornando-se, em seu conjunto, apta para aceitar as propostas de modernização acelerada do país em direção aos países mais avançados do mundo, sugestões de uma elite politizada e exclusiva, portadora da “verdadeira” fórmula democrática<sup>19</sup>. Em outros termos, os batllistas acreditavam que o cosmopolitismo da sociedade uruguaia viria a confirmá-los como seus dirigentes. Contudo, este cosmopolitismo só foi possível (e em certa medida) na capital do país, Montevideu. Apesar de seu gigantismo (possuía 40% da população uruguaia no início do século XX) e do grande número de estrangeiros nela residentes, a capital do país parecia não tomar contato com a maioria de sua população que ainda vivia no interior do país e tinha expectativas políticas, culturais e econômicas diferentes daquelas pessoas que viviam na capital. Pesquisadores do batllismo confirmam esta realidade ao afirmar que ele não sabia lidar com os problemas do campo (NAHUM et al., 1998; NAHUM, 1998).

O binômio excepcionalidade uruguaia/legalismo refere-se ao enaltecimento do país devido a seu respeito pelo jogo democrático, que segundo parte da historiografia uruguaia seria resultado da política batllista ao longo das primeiras décadas do século XX. Este traço de cultura política uruguaia está presente até hoje. Ao longo dos novecentos, alguns episódios emblemáticos

---

<sup>19</sup> Sobre a maciça imigração no Uruguai do final do século XIX, ver Carlos Zubillaga (2000) e Juan Antonio Oddone (1966).

comprovam este traço cultural<sup>20</sup>. Aliás, durante muito tempo o Uruguai foi conhecido como a “Suíça latino-americana” em alusão ao avanço de suas instituições políticas. Entre estas instituições está o sistema colegiado de governo, que dividiu o poder decisório do Executivo entre vários membros do partido majoritário nas eleições e garante alguma participação ao partido minoritário. O sistema colegiado de governo – que funcionou parcialmente no Uruguai entre 1919 e 1933 e totalmente entre 1942 e 1958 – foi o fruto mais polêmico das discussões políticas e intelectuais dos batllistas.

Assim, os políticos e intelectuais batllistas, depois de uma juventude marcada pelos debates filosóficos e políticos e por uma atuação periodista destacada, partiram para a consolidação de suas personalidades públicas no campo das instituições políticas, onde concretizaram muitas das idéias anteriormente debatidas para o crescimento do país em todos os seus níveis. O batllismo, enquanto movimento político “racional e modernizador”, tentou implementar estas idéias em um ritmo acelerado a partir do momento em que o movimento assumiu o controle do Partido Colorado e do poder Executivo nacional nos primeiros anos do século XX. Conquistada essa posição, o debate de idéias praticado em juventude passou a ser a arma principal desse movimento, que utilizou principalmente a via jornalística para tentar tornar hegemônicas as

---

<sup>20</sup> Por exemplo, na década de 1980, o Papa João Paulo II havia planejado uma viagem ao Uruguai. Alguns políticos, com o incentivo da Igreja, haviam proposto a construção de um marco comemorativo na capital. O governo preferiu ouvir a voz do povo por meio de um plebiscito, que optou pela não-construção do referido marco. O detalhe curioso é que o plebiscito custou muitas vezes mais do que se o marco comemorativo fosse levantado.

suas posições quanto à reforma modernizadora das principais estruturas políticas, econômicas e sociais do país<sup>21</sup>.

Podemos distinguir claramente alguns períodos de maior e de menor radicalismo das posições políticas da elite batllista ao longo das primeiras décadas do século XX. Entre 1903 e 1910, o movimento político batllista (doravante batllismo) fincou seus alicerces dentro do Partido Colorado e dos principais órgãos do Executivo e Legislativo nacionais. Buscou também incentivar o foro das discussões político-democráticas como o veículo privilegiado de condução do país rumo à modernização e superação da herança política caudilhesca do século XIX. Alguns temas polêmicos foram lançados neste período, como a laicização do Estado e de todas as suas dependências. A Igreja Católica foi, naturalmente, uma adversária do batllismo e buscou firmar suas posições aliando-se aos colorados tradicionais e aos adversários naturais do Partido Colorado, os membros do Partido Nacional. Intelectuais de expressão, capitaneados por José Enrique Rodó, viram no anticlericalismo batllista uma expressão de intolerância religiosa e, até mesmo, de ateísmo<sup>22</sup>. Seus livros, ensaios e artigos jornalísticos dividiram as opiniões de uma sociedade que se via cada vez mais obrigada a confrontar seu próprio tradicionalismo com as novas posições que as diferentes correntes de intelectuais professavam.

---

<sup>21</sup> Tomamos aqui o sentido gramsciano de hegemonia (GRAMSCI, 2000).

<sup>22</sup> Deve-se salientar que José Enrique Rodó fez parte da ala mais moderada do Partido Colorado e chegou mesmo a apoiar, inicialmente, a ascensão da elite política e intelectual batllista ao controle do poder Executivo nacional. Mais tarde Rodó romperá com o batllismo publicamente, negando principalmente seu anticlericalismo e suas tentativas de fincar-se no poder a todo custo por meio da implementação de um sistema colegiado de governo.

Entre 1911 e 1919, verificou-se tanto a força quanto a abrangência do radicalismo modernizador e reformista do batllismo. Isto gerou um adversário igualmente poderoso: um Partido Nacional que superara seus desentendimentos internos e voltara-se com vigor contra o batllismo, apoiado por setores conservadores colorados e por grande parte da sociedade que vivia no chamado “Uruguai profundo”, ou seja, no interior do país. Este período foi de insuflados debates políticos e intelectuais ao redor das propostas batllistas mais radicais, como a criação de um sistema previdenciário que protegesse o trabalhador uruguaio (a quem Batlle e seus partidários principalmente se dirigiam em seus discursos e artigos jornalísticos) e a substituição da Presidência da República por um sistema colegiado de governo que, em tese, contaria com a participação de nacionalistas e colorados para o governo do país<sup>23</sup>. Os interesses dos grandes estancieiros uruguaios apresentaram-se ao debate político por meio de jornais difusores de seus interesses, o que fez com que se gerasse, no conjunto da sociedade uruguaia, temerosa pelo ritmo acelerado das mudanças implementadas pelos batllistas, um desejo de gradualismo e moderação, o que levou a uma solução pactuada entre o batllismo e seus opositores. O período de 1919 a 1933 reflete o exercício deste pacto<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> A proposta original de José Batlle y Ordóñez, se aprovada, consolidaria o controle político da elite batllista, relegando aos nacionalistas e aos colorados não-batllistas posições secundárias no poder Executivo. Fica claro, então, que os batllistas eram uma facção do Partido Colorado que gozava de grande autonomia.

<sup>24</sup> O símbolo máximo desta posição conservadora da sociedade uruguaia foram as eleições de 1915 para a formação de uma Assembléia Nacional Constituinte para a substituição da Constituição de 1830. Nestas eleições foram eleitos mais deputados contrários ao sistema colegiado de governo defendido pelos batllistas, o que gerou desconforto, uma vez que o governo na época estava nas mãos de um batllista. A solução pactuada é a própria Constituição de 1918, reflexo tanto de importantes posições batllistas como daquelas de seus adversários políticos.

### **1.3. A “geração dos novecentos” e a reação ao reformismo batllista**

Entre 1876 e 1915, o Uruguai conheceu uma verdadeira revolução cultural. Isso se deveu tanto à ampliação do acesso à escola primária quanto à melhoria da qualidade de ensino. Se em 1870 a taxa de analfabetismo no Uruguai, calculada sobre a população maior do que 5 anos de idade, estava em torno de 80%, em 1900 já havia caído para 46,5% e, em 1908, para aproximadamente 40%. Na América Latina, somente a Argentina obtinha resultados semelhantes no combate ao analfabetismo. A despeito da redução do analfabetismo ter ocorrido em todo o país, os melhores resultados foram obtidos nas áreas urbanas e em suas circunvizinhanças. Em Montevidéu, por exemplo, entre 1900 e 1908 o analfabetismo diminuiu 34%, enquanto que no Interior, principalmente nos Estados fronteiriços com o Brasil e com a pecuária extensiva como atividade econômica predominante, a diminuição no mesmo período atingiu apenas 10%. Nas regiões litorâneas, onde a atividade econômica predominante era a agricultura, e nos Estados fronteiriços à Argentina, a redução do analfabetismo foi muito maior do que no Interior pecuarista. Além da dificuldade de acesso às áreas mais remotas do país, faltava vontade política das autoridades do interior em reverter o grave quadro de analfabetismo. A redução do analfabetismo nas áreas urbanas, principalmente na capital, e no litoral agrícola é ainda mais impressionante se levarmos em consideração o aumento significativo da população nessas áreas, resultado tanto da migração interna do campo para as

idades quanto, principalmente, do fluxo de imigrantes europeus que ali chegavam aos milhares. Desta forma, na virada do século XIX para o século XX, produziu-se no Uruguai uma vinculação clara entre cultura escrita e urbanização.

Essas importantes conquistas na área educacional foram obtidas por meio de uma reformulação na política educacional iniciada já nas ditaduras militares do final do século XIX no Uruguai (1875-1890), mas aprimorada entre 1890 e 1915. Além da extensão da escola primária, o artífice desse processo de redução do analfabetismo, José Pedro Varela, introduziu uma nova pedagogia infantil baseada em promover o maior interesse do aluno a respeito do conteúdo ministrado e não apenas, autoritariamente, induzir à memorização<sup>25</sup>. Ademais, houve incentivos à profissionalização dos professores de tal forma que o número de professores diplomados passou a crescer mais rapidamente do que o número de alunos atendidos.

“De 1876-77, em pleno período pré-valeriano, com 440.000 habitantes, 17.000 crianças nas escolas públicas, 195 escolas, 307 professores, dos quais eram diplomados 72,31%, a 1915, o último da segunda Presidência de Batlle, passaram-se 39 anos. Os habitantes cresceram até 1.321.000, triplicando-se; a inscrição de crianças nas

---

<sup>25</sup> “José Pedro Varela, o reformador do ensino público primário no Uruguai, que implantou sistemas pedagógicos racionais e racionalistas, deixou suas idéias expostas em dois volumes: *La educación del pueblo* e *La legislación escolar*, que datam do ano de 1875. Seu conteúdo não oferece, hoje, mais do que um interesse documental para a história da evolução pedagógica do país, pois Varela não era mais do que um adepto fervoroso dos métodos de educação norte-americana, que havia assimilado em suas viagens aos Estados Unidos. Neste aspecto, as idéias e a obra de Varela têm muitos pontos em comum com as obras de Sarmiento, que também era um adepto fervoroso daquele sistema e cujo exemplo, provavelmente, o movia. Pode se dizer que, em matéria educacional, Varela é nosso Sarmiento, sem querer, é claro, compará-lo nos demais aspectos com aquele homem de temperamento genial e de ação múltipla” (ZUM FELDE, 1939: 99-100).

escolas públicas setuplicou: 97.393; o número de escolas quintuplicou: 1000; o de mestres quase se multiplicou por sete, chegando a 2.033, dos quais eram diplomados 93,31%. Estas cifras implicaram uma autêntica revolução cultural” (BARRÁN; NAHUM, 1979: 142).

Os resultados mais imediatos desta reforma educacional foram a implantação de valores urbanos e europeus a toda a nação e a diminuição brutal da distância cultural que separava campo e cidade. Ostentando a bandeira do igualitarismo democrático, ofereceu-se uma “educação comum” à sociedade uruguaia, que também fomentava indiferença ante a religião, substituindo parte da velha cultura tradicionalista. Mas, principalmente, criou-se uma base de cultura popular que possibilitou o surgimento da imprensa ligada aos partidos e às associações operárias, uma vez que a partir de então ela podia ser lida e entendida.

“Analfabetismo e imprensa dirigida às massas são, obviamente, termos antitéticos. Alfabetização e despertar da consciência política das maiorias, ainda que nem sempre viajem juntas, como sabemos pelos exemplos do século XX, pelo menos [...] que nunca se dissociaram na cultura européia. E nela estávamos imersos” (BARRÁN; NAHUM, 1979: 144).

A educação secundária, normalmente voltada às camadas médias da população, sofreu um processo de expansão semelhante ao aplicado à educação

primária. A instrução de base humanística preparava para a Universidade alunos com uma atitude racional – e não religiosa – diante da vida. A educação secundária não era preparatória para uma atividade profissional, e sim mais próxima de um humanismo “desinteressado”, criador de bases necessárias para a posterior obtenção do título de “doutor” na Universidade e conseqüente ascensão social. No seio das camadas médias, a educação secundária da transição do século XIX para o século XX representava a obtenção de uma cultura que nivelava seus ideais aos do núcleo dirigente do país, estes oriundos da chamada “geração do Ateneu”, direcionando o aluno secundarista para a valorização do conhecimento e da sabedoria e para uma participação política inteligente e equilibrada.

O número de alunos matriculados na Universidade também cresceu significativamente, principalmente a partir de 1895. Deste ano até 1902, o número de estudantes universitários no Uruguai cresceu 52% e, entre 1903 e 1915 o número de alunos triplicou. Apesar da criação de novas faculdades na primeira presidência de Batlle (Comércio, Agronomia e Veterinária), o maior crescimento no número de alunos verificou-se nos cursos já consagrados de formação de doutores, o que atraía, como já foi dito, os estudantes secundaristas oriundos das camadas abastadas e das camadas médias e em expansão no país, que vislumbravam a possibilidade de ascensão social com o título de “doutor”<sup>26</sup>. Assim, os cursos de Direito, Medicina (incluindo Farmácia, Odontologia e Obstetrícia) e Matemáticas (Agrimensura, Arquitetura e Engenharia) foram os

---

<sup>26</sup> Estendendo esta análise para o cenário latino-americano, Susana Zanetti acrescentou: “As carreiras tradicionais continuavam sendo índice de idoneidade e prestígio, mas os doutores passaram a compartilhar seu status com novos profissionais – engenheiros, economistas, agrônomos – e com intelectuais e artistas que não passavam, necessariamente, pela universidade” (ZANETTI, 1994: 509).

responsáveis por esse crescimento. Criticando o aspecto utilitarista e profissionalizante do ensino universitário uruguaio, Alberto Zum Felde afirmou, em 1939:

“Nossa universidade é um simples organismo de preparação de profissionais, limitado aos requerimentos indispensáveis de cada título. Não existem faculdades de estudos superiores, fora dessas profissões imediatamente práticas – advocacia, medicina, engenharia, etc. –; a filosofia, as letras, as ciências, as artes, não contam, todavia, com centros de disciplina intelectual própria [...] A Universidade, nas últimas décadas dos oitocentos, era, realmente, o órgão suficiente da cultura. A geração intelectual que começou a atuar nessa época formou-se integralmente em suas aulas. Mas não tem ocorrido o mesmo com a geração que começa a atuar neste século [XX]. A Universidade perdeu muito daquele caráter especulativo de antes, tornando-se mais estritamente utilitária, com suas tendências diretas rumo ao profissionalismo” (ZUM FELDE, 1939: 32-33).

Desta forma, a cultura dos novecentos adotava contornos cada vez mais urbanos, racionais e contrários à tradição oral, conseqüentemente contrários também ao velho mundo aldeão, rural e religioso dos dois primeiros terços do século XIX. No meio urbano passou a ser possível a consolidação de uma economia capitalista, onde empresários e operários denotavam uma atitude crítica diante da política, da economia, da religião, da sociedade e até do crescimento

demográfico. Campanhas de controle de natalidade passaram a ser bem sucedidas no ambiente urbano, já que o futuro passou a ser mais racionalmente planejado de acordo com as reais condições nas quais se vivia. Mas, o mais importante: identifica-se no Uruguai dos novecentos uma supervalorização do universo cultural e da ciência, ambas acessíveis apenas pelo universo da escrita, de tal modo que a tradição passou a ser negada como fonte de conhecimento e de cultura.

“Assim, a tradição [...] não merecia respeito social porque originava o mundo da ‘ignorância’, do ‘preconceito’ e do ‘obscurantismo’, alimentadores da ‘enfermidade’, do ‘vício’, da ‘pobreza’ e do ‘medo do desconhecido’, autênticas origens das religiões reveladas<sup>27</sup>” (BARRÁN; NAHUM, 1979: 151-152).

Foi em meio a essa cultura escrita, racional, anticlerical e politizada pela imprensa operária, partidária ou ligada a interesses políticos que surgiu, no Uruguai, o escritor profissional, também conhecido como “homem de letras”. Uma geração destes escritores logo se constituiu ao redor de nomes como José Enrique Rodó, Julio Herrera y Reissig, Horacio Quiroga, Carlos Reyles, Florêncio Sánchez, Delmira Agustini, Roberto de las Carreras, Maria Eugenia Vaz Ferreira, Pedro Figari, Fernando Beltrano, José Pedro Massera, entre outros, geração conhecida como a “dos novecentos”. Enquanto a “geração do Ateneu”

---

<sup>27</sup> Entre 1872 e 1915, a porcentagem de alunos educados em escolas privadas religiosas caiu 59%.

havia sido influenciada, na literatura, pelo romantismo, e na filosofia, tanto pelo positivismo spenceriano quanto pelo racionalismo espiritualista krausiano, esta nova geração, com seu apreço pelas normas morais e estéticas, sintetizava, literariamente, classicismo, romantismo e modernismo e, filosoficamente, positivismo spenceriano, racionalismo krausiano, humanismo e idealismo renano. Esta multiplicidade de influências é bem clara nas publicações do órgão mais representativo desta jovem geração, a *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (ZUM FELDE, 1987b), dirigida por José Enrique Rodó e Victor Pérez Petit e que logo chamou a atenção de intelectuais europeus como Leopoldo Alas, Rafael Altamira, Unamuno<sup>28</sup>, entre outros (ARDAO, 1971). Rodó era a força moderadora e controladora do movimento, ponderado e crítico prudente, mais inclinado ao magistério, enquanto Pérez Petit era o “descobridor” das novidades intelectuais européias, dos artistas e dos pensadores revolucionários do momento, como Ibsen, Nietzsche, Tolstoy, Hauptman, entre outros. Para a geração do Ateneu essa multiplicidade de gênios extravagantes soava como uma série de “degenerados e dementes” (ZUM FELDE, 1987b: 19).

É interessante notar que o Ateneu de Montevideu, com a fama de sua vasta biblioteca projetada pela geração que então governava o Uruguai, jazia solitário ao final do século XIX e início dos novecentos, como um mausoléu. Rodó era um dos seus poucos freqüentadores assíduos, a despeito de não ser congregado ao Ateneu, uma vez que, ao terminar o ensino primário, ingressou imediatamente na Universidade, aos 14 anos de idade. Mas foi no Ateneu que ele

---

<sup>28</sup> Unamuno, depois de apreciar a leitura de *Ariel* de Rodó, publicou algumas críticas importantes sobre seu pensamento e manteve correspondência com o intelectual uruguaio.

tomou contato com as obras daqueles pensadores uruguaios e europeus que primeiramente foram alvo de debates acirrados entre a geração do Ateneu e que agora acumulavam pó nas prateleiras da biblioteca. Segundo Zum Felde (1987b: 49), foi no silêncio deste recinto que nasceu *Ariel*, obra de Rodó publicada em 1900 e que mais lhe rendeu projeção nacional e internacional, que precocemente transformou-o em “maestro” da juventude, aos 29 anos de idade.

Quanto aos conceitos que influenciaram particularmente Rodó, muitos estudiosos do seu pensamento afirmaram ser este uma fusão entre o idealismo de Renán, Carlyle e Krause com o positivismo de Comte, Spencer e Taine:

“[Essa fusão], que transmite a toda uma geração latino-americana, determina a formação do famoso ensaísta platense [Rodó]. Ainda que a base de seu pensamento estivesse no positivismo – em Comte, em Spencer, em Taine, como ele mesmo o reconhece – apresenta, sem dúvidas, e mais fortemente ainda do que no próprio Renán, seu mais imediato professor [...] o traço que define e distingue seu estilo intelectual e constitui a grande novidade na evolução da ensaística do continente: isto é, a atitude estética perante a vida. A ensaística havia sido, até então, quase puramente ética e sociológica; a filosofia política predominava sobre todos os outros problemas e valores, que não se excluía, mas se ordenavam em torno de sua primazia. Rodó inaugura o primado da estética” (ZUM FELDE, 1987b: 65).

Além disso, o idealismo de Rodó não provém, enquanto expressão filosófica, de “idéia”, mas sim de “ideal”. Por mais que estas palavras sejam irmãs, o idealismo de Rodó está mais próximo de “idealidade”, “uma esfera gerada pela existência plural do ideal, que seu pensamento distingue e opõe, insistentemente, com a realidade”. Em outros termos, o idealismo rondoniano está mais próximo do sentido de “valor”, apontando para uma realidade e ao mesmo tempo aspirando por transcendê-la. O que nele havia de negação ao positivismo vinha exatamente desta relação entre ideal e valor, considerando-se o positivismo como manifestação de realidades estéticas, éticas e especulativas (ARDAO, 1971: 257).

A origem social da geração dos novecentos era também diferente daquela do grupo governante, pois eram filhos do patriciado decadente, da burguesia acomodada ou das classes médias mais ricas uruguaias, enquanto a geração governante “do Ateneu” era oriunda, em sua maioria, dos grandes estancieiros capitalistas ou dos setores médios e humildes da sociedade. O que as duas gerações tinham, em comum, era o desprezo pela ignorância dos “de baixo” e um forte teor anticlerical. Aliás,

“Em nosso país o anticlericalismo teve uma origem mais cultural que social ou econômica. Nasceu entre jovens universitários, sempre de famílias de posses, desejosos de se emanciparem da tutela intelectual da Igreja Católica e não tanto de eliminar sua influência material – que era, de fato, nula – ou seu peso social – escasso. A Igreja no

Uruguai liberal de 1870 ou 1880 ‘pesava’, sobretudo, no ensino e ali foi livrada da batalha. Por isto mesmo, talvez, nossa classe alta se fez anticlerical alegre e despreocupadamente” (BARRÁN; NAHUM, 1979: 157).

As críticas feitas à sociedade uruguaia dos novecentos por essa nova geração de intelectuais tinham caráter mais estético do que social, criticava-se mais o materialismo e a busca incessante por riqueza que privava o homem de contemplar a natureza ou valorizar a cultura “descompromissada” com uma atividade profissional, bem como se condenava o desprezo pelas tradições. Certamente esta geração de intelectuais não era contrária aos avanços obtidos na esfera educacional e muito menos ao clima de pacificação política conquistado no país desde a instalação dos governos militares do último terço do século XIX e com a derrota do caudilho Aparício Saravia em 1904. O movimento reformista do batllismo do início do século XX chegou a recolher alguns deles em suas fileiras, apoiou sua filiação ao Partido Colorado, premiou-lhes com postos burocráticos ou mesmo abriu espaço nas páginas de *El Día* para muitos membros desta nova geração. Carlos Manini Rios (1970) deixa claro, inclusive, que o mais proeminente nome desta geração intelectual dos novecentos, José Enrique Rodó, no início do século XX orbitava ao redor de Batlle y Ordóñez e de suas idéias para o futuro do país, mesmo que divergisse do radicalismo deste em virtude de sua “moderação estética” (1970: 43).

A geração dos novecentos ocupou o espaço intelectual que a geração do Ateneu nunca, efetivamente, ocupou: o dos homens de letras, dos notáveis.

Autodidatas, em sua maioria, não comungavam com a Universidade voltada à formação de doutores para atuação profissional liberal ou política. Isso não significa, porém, que esta geração abdicou de atuar na política partidária nacional. Mas quando o fizeram, não conseguiram assumir papel de liderança de importantes facções ou tendências, a não ser esporadicamente, principalmente quando o movimento reformista do batllismo adotou postura mais radical.

#### **1.4. O relacionamento e os debates políticos de Rodó com Batlle e o batllismo**

O relacionamento de Rodó com José Batlle y Ordóñez e com o batllismo é paradigmático a respeito do que acima se argumentou. Como membro da juventude colorada no final do século XIX e início dos novecentos, Rodó foi atraído pelas promessas de pacificação política e de modernização reformista que a candidatura de Batlle à Presidência da República, em 1903, alardeava. Rodó já gozava, a essa época, de enorme prestígio intelectual, algo que ele tentava angariar, também como deputado, na esfera da política. Zum Felde (1987b) afirma que Rodó não teria obtido muito sucesso nessa empreitada e que, apesar de ter sido o autor de bons projetos de lei na área cultural e de pronunciar discursos substanciosos e elegantes, não era orador eloqüente ou polemista ágil com as palavras faladas e, em muitas ocasiões, parecia estar ausente, mentalmente, das discussões parlamentares que ocorriam ao seu redor.

A imagem que se projetava no cenário político sobre ele, em grande parte alimentada pela sua personalidade e postura diária, era a de um “mármore em um salão”: necessário para expressar a grandeza do ambiente, mas frio e excessivamente solene, o que não facilitava uma aproximação. Contudo, o que Zum Felde parece não levar em consideração é que a personalidade de Rodó o levava a preferir a pena à oratória. Desta forma, a importância da atuação política de Rodó é bem mais nítida quando se analisa o que ele publicou na imprensa uruguaia e argentina ao longo de sua atuação política. No papel, sua análise política e sua crítica aos projetos de lei polêmicos, principalmente os projetos mais radicais do reformismo batllista, são tão vigorosas que, às vezes, não encontram adversários para interlocução.

Entre 1903 e 1911-12, percebe-se que o apoio político de Rodó ao movimento batllista foi perdendo fôlego. Ele apoiou ativamente a candidatura à primeira Presidência de Batlle (1903-1907) e com reticências a candidatura à segunda Presidência (1911-1915), já que criticara, aberta e violentamente, alguns projetos batllistas vinculados ao anticlericalismo deste movimento reformista. Mas, a partir de 1913, Rodó coloca-se claramente como oposição ao batllismo e a Batlle em sua segunda Presidência, discordando do teor radical das propostas de reforma constitucional que o batllismo defendia, principalmente o projeto de instalação de um sistema colegiado para o Poder Executivo<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Batlle propôs em sua segunda Presidência um sistema colegiado de governo aos moldes da Confederação Helvética Suíça. Ele argumentava que um dos males da sociedade latino-americana e uruguaia era confiar poder excessivo a uma só pessoa e que nesta postura residia algumas das piores administrações que o país e a América Latina conheceram. O sistema proposto pelo batllistas, em tese, permitia que o controle do Executivo fosse rotativo entre nove membros, que representariam as

Em fevereiro de 1898, escrevendo no jornal *El Orden* para a juventude do Partido Colorado, Rodó deixa clara sua crença no papel dos líderes do reformulado partido na busca de prosperidade para o país e sua crítica às forças caudilhescas concentradas politicamente em algumas facções do Partido Nacional:

“A juventude do Partido Colorado não se resignaria jamais a carregar sobre sua consciência cívica a culpa de permanecer indiferente ao aproximar-se a definitiva jornada na luta de aspirações, de sistemas e de ideais de governo que, desde algum tempo, desenvolve-se com crescente animação no cenário político do país. [...] De um lado, a representação inequívoca, indubitável, do coração e dos sagrados interesses do povo. Do outro, as disciplinas hostis de uma oligarquia que luta pela impossível perpetuação de seu entronizamento e que personifica um regime que o país abomina e rechaça com todas as forças de sua alma [...]. É o porvir da República o que se joga na partida, de maneira solene. Certa parte do porvir está em nós. Nós nos adiantaremos para falar em nome do porvir. [...] Queremos o governo efetivo do Partido Colorado, pela exaltação de seus melhores homens; queremos o regime de probidade no governo, que arraigue práticas honestas e impeça peculatos; queremos a extinção radical desse sistema de usurpação do voto, da mentira eleitoral,

---

principais forças políticas do país. Na prática, analisando-se mais a fundo sua proposta, garantir-se-ia ao Partido Colorado e, principalmente, à facção batllista do mesmo, o monopólio do Executivo, uma vez as regras de sucessão anual no controle do Executivo favoreciam seus membros. Em tese propunha-se um sistema de co-participação no controle do Poder Executivo. Na prática, garantir-se-ia o “exclusivismo colorado”.

confessada e alardeada, que nos deprime em nossa dignidade de povo livre e que fará de nós [...] o ludíbrio e escândalo da América.” (RODÓ, 1957: 1004-1005).

Em 25 de junho de 1902, Rodó sugere um nome ao Partido Colorado para a disputa da Presidência da República em 1903. É interessante notar que esta sugestão se faz por meio das páginas do diário batllista, e de propriedade de José Batlle y Ordóñez, *El Dia*. Também é curioso observar que ele não diz abertamente o nome de seu escolhido, mas por meio de um texto inteligentemente bem construído sugere, nas entrelinhas, a escolha por Batlle. Depois de enumerar várias características do que seria um candidato ideal, como o espírito de conciliação partidária, seriedade em suas promessas, honra pessoal, vontade enérgica, crença no liberalismo, entre outras, Rodó pergunta e sugere, ao mesmo tempo:

“Não seria uma benção do céu se a tudo isso pudesse reunir-se uma intelectualidade que tivesse um valor estimável; que nele se unisse consideração e confiança nos intelectuais do país; que ele se considerasse capaz de interessar-se por algo mais que uma marcha sossegada e correta; e até que houvesse tido, em sua juventude, alguma dessas devoções, algum desses entusiasmos cívicos que, ainda quando sejam modificados pelos anos, deixam como sedimento fecundo um fundo de generosos estímulos? A pergunta é, indubitavelmente, sugestiva.” (RODÓ, 1957: 1021).

Como já se enfatizou, o impulso reformista ao longo do primeiro governo de Batlle y Ordóñez (1903-1907) tornara-se evidente, mas as mais polêmicas reformas políticas, legais, sociais, morais e econômicas ainda não estavam completamente idealizadas pelo batllismo, neste período. Mesmo assim, os setores mais conservadores do Partido Colorado foram, pouco a pouco, afastando-se da liderança batllista que tomou os principais postos de governo tão logo a rebelião caudilhista de Aparício Saravia foi controlada. Contudo, Batlle evitou polemizar publicamente com estes setores mais conservadores, mesmo porque ainda precisava deles no Parlamento para fazer frente à oposição ainda mais conservadora e ferrenha dos membros do Partido Nacionalista. O que fez, na verdade, talvez tenha sido pior do que um expurgo declarado daqueles membros do Partido Colorado que não concordavam com ele. A liderança batllista condenou ao ostracismo muitos daqueles que o apoiaram em 1903, mas que discordavam do tom cada vez mais radical das propostas reformistas. José Enrique Rodó foi um destes colorados independentes a serem colocados de lado já a partir de 1905.

Ao final do primeiro mandato presidencial de Batlle, sucedeu-lhe o colorado Cláudio Williman que, a despeito de apoiar o reformismo batllista, era conservador no que se referia a reformas na esfera social. Tal postura inspirou os setores conservadores do Partido Colorado, afastados da condução do governo por Batlle, a revitalizarem suas carreiras políticas uma vez que encontravam ressonância ao seu conservadorismo na Presidência da República. Rodó, mais

uma vez, seguiu esta tendência conservadora do partido e, em 1910, ao final do governo de Williman, envolveu-se no acirrado debate acerca da sucessão presidencial, uma vez que Batlle y Ordóñez começara a deixar clara sua intenção de concorrer novamente à Presidência. Curiosamente, o evidente crescimento do radicalismo reformista batllista ao longo do primeiro mandato presidencial de Batlle e sua condenação dos setores mais conservadores do Partido Colorado ao ostracismo não impediu Rodó de apoiar a candidatura de Batlle para o período de 1911 a 1915. Isto ocorreu porque Rodó, que havia vivido ativamente a política do final do século XIX, percebeu o início de novas fraturas no seio do Partido Colorado e o incremento da oposição nacionalista, que passou a utilizar mais vigorosamente a imprensa a ela ligada para externar seu repúdio ao retorno de Batlle ao poder. Desta forma, para Rodó, Batlle ainda parecia ser a melhor solução para impedir tanto maiores cismas no próprio partido quanto para acalmar politicamente os mais exaltados opositores nacionalistas ao reformismo em curso desde o início do século XX. Escrevendo ao amigo Ricardo Areco uma carta publicada no diário *El País*, em 10 de junho de 1910, Rodó conclui:

“Eu abrigo, como você, a convicção serena de que, a estas alturas do problema político, a candidatura de Batlle, surgindo incontestável, apoiada sobre a sólida base de apoio e de prestígio que tem na estrutura da atual situação, e que é antecedente necessário da estabilidade de todo governo; enobrecida pelos mais altos títulos cívicos que ninguém pode, sensatamente, desconhecer ao candidato, como cidadão e como governante; e definida pelo

programa de equidade, de amplitude e de concórdia que lhe impõem, juntamente, as exigências nacionais e o interesse de sua própria segurança e de sua livre e eficaz ação governamental, é uma solução que tem que se robustecer constantemente na consciência pública, vencendo cada dia um receio, uma dúvida ou uma ofensa” (RODÓ, 1957: 1030).

O furor do reformismo econômico, político, social e moral na segunda Presidência de Batlle intensificou as cisões intrapartidárias coloradas. Os setores conservadores do Partido Colorado formaram várias facções de oposição ao radicalismo reformista deste segundo mandato presidencial e acabaram, inadvertidamente, somando seu discurso ao dos nacionalistas, de tal modo que a imprensa do período registrou debates acirrados sobre as mais polêmicas reformas propostas pelo batllismo, principalmente sobre a proposta de substituição da Presidência individual por um sistema colegiado de governo, tido pela oposição como tentativa batllista de perpetuar-se no poder indefinidamente (REAL DE AZÚA, 1964). Rodó, que já era considerado então um “colorado independente”, passou a transitar também em meio à facção dos “colorados anticolegialistas”, sendo, na verdade, um de seus primeiros propagandistas e Primeiro Vice-Presidente de seu Comitê Executivo (MANINI RIOS, 1970). A esse grupo afluíram também muitos políticos batllistas próximos ao presidente que discordavam, única e vigorosamente, do projeto colegiado, que era tão caro a Batlle. Basicamente, Rodó rechaçava a tese batllista de que o poder presidencial nas mãos de um único indivíduo fatalmente levava a um despótico personalismo.

Para ele, desde que todo o regime estivesse unido na vontade de fazer o bem e tivesse aptidão para o governo, não haveria porque duvidar de sua potencialidade de êxito (RODÓ, 1957: 1039-1040). Por meio dos diários *El Día* e *La Reforma*, os batllistas ainda fiéis ao presidente imputaram aos colorados antiolegialistas as alcunhas de “maus colorados” e de “colaboradores dos blancos”.

Na verdade, o divórcio político definitivo entre Rodó e Batlle produziu-se em agosto de 1912. Pedro Manini Rios, posteriormente um dos mais ferrenhos antiolegialistas colorados e líder desse movimento, havia sido designado por Batlle y Ordóñez para presidir a delegação de embaixadores uruguaios que iriam representar o país na Espanha durante a celebração hispano-americana do centenário das Cortes de Cádiz. Era a viagem ao exterior com que sempre sonhara Rodó, mas que nunca tivera condições econômicas de empreender, além de oportunidade de travar contato pessoal com muitos intelectuais que por carta discutiam suas obras. Contudo, Batlle, descontente com as posições políticas de Rodó desde o início de seu segundo mandato como presidente da República, negou o pedido de Pedro Manini Rios para que Rodó fizesse parte da comitiva. O descontentamento do líder batllista foi ainda mais longe quando, logo em seguida, quando da renovação da Câmara dos Deputados, negou a Rodó a manutenção de uma cadeira nesta casa, a despeito da insistência do braço direito do presidente, Domingo Arena, para quem a presença de Rodó conferia imponência ao Parlamento (MANINI RIOS, 1970: 35).

Essa postura de Batlle para com Rodó não passou despercebida nem entre os membros do Partido Nacional, constantemente atacados publica e

pessoalmente pelo presidente por meio das páginas de seu jornal (o *El Día*). Em 1925, o político nacionalista Lorenzo Carnelli proferiu, em Montevideu, uma conferência em que, num de seus trechos, faz suas as seguintes palavras de Rodó para fortalecer sua argumentação ao redor da importância dos setores conservadores e tradicionais da sociedade diante do reformismo batllista: “para a ação eficaz do cidadão, é de natureza atual sua permanência dentro dos bandos tradicionais” (RODÓ apud MANINI RIOS, 1973: 109). E, em 14 de outubro de 1921, o político nacionalista Luis Alberto de Herrera publicou, nas páginas do jornal nacionalista *La Democracia*, seu desabafo diante das severas críticas que recebia por meio de *El Día*, e que ele julgava serem ditadas diretamente por Batlle y Ordóñez, palavras que o motivaram, inclusive, a enviar “padrinhos” para acertar com o ex-presidente os detalhes para um duelo armado, não travado porque Batlle não assumiu a autoria das palavras do seu jornal que tanto haviam conturbado o político nacionalista.

“É público e notório que o senhor Batlle faz e desfaz na folha [aqui com o sentido de diário] de que é proprietário; que tudo o que nela se escreve obtém sua sanção, passa sob sua vista e o inspira, sendo, ele mesmo, ativíssimo colaborador. Pois bem, acredito que o senhor Batlle y Ordóñez me deve conta de suas ofensas gratuitas. Com ele tenho que me medir: ele é ‘*El Día*’. Publicamente a peço, como homem e a partir da imprensa de meu país, já que não há meio válido para consegui-lo de outro modo. O senhor Batlle está mal acostumado. Tem feito hábito e

escola de terrorismo jornalístico. Há vinte anos gravita sobre a sociedade oriental [uruguaia], farta já de seu excesso, do chicote de seu insaciável insulto, que não se detém ante a nada: nem ante da honradez cívica, nem ante o amparo intelectual, nem ante a nobreza da conduta, nem ante os grandes serviços, nem ante a vida, nem ante a morte. Envenenou a velhice gloriosa de José Pedro Ramírez e até perseguiu seu corpo fraco. Ultrajou a Rodó. [...] Se encolerizou com Julio Herrera [y Obes], a quem servira, e não se humanizou ante sua adversidade, valentemente sofrida, nem ante seu féretro<sup>30</sup>”. (HERRERA apud MANINI RIOS, 1972: 210).

José Enrique Rodó não assistiu passivamente esta perseguição levada a cabo por Batlle y Ordóñez. Em dezembro de 1912, juntamente com outro deputado conservador, Melián Lafinur, Rodó buscou apoio na Câmara dos Deputados para convocar uma Assembléia Geral para iniciar um processo de julgamento político contra Batlle y Ordóñez. Este havia viajado para a Itália com o intuito de tratar da filha gravemente enferma, Ana Amália, deixando vazia a cadeira presidencial, uma vez que sua viagem não era motivada por questões oficiais do Estado e dinheiro público estaria sendo gasto por motivos pessoais<sup>31</sup>. O problema identificado por Rodó e Lafinur era Batlle ter viajado sem ter delegado o Poder Executivo ao Presidente do Senado, como rezava a lei. Os dois

---

<sup>30</sup> Quando José Pedro Ramírez, inimigo nacionalista de Batlle e dono do jornal *El Siglo*, um dos que mais atacavam Batlle, faleceu em julho de 1913, Batlle lhe negou honras de Estado, mesmo tendo sido Ramírez ministro em seu primeiro mandato presidencial (1903-1907). Rodó, na Câmara dos Deputados, foi um dos líderes a pressionar o governo pela concessão das honras de Estado. A votação na Câmara foi apertada e a bancada batllista conseguiu barrar a homenagem. Algo semelhante ocorreu quando da morte de Julio Herrera y Obes (VANGER, 1983: 272-273).

<sup>31</sup> Mais tarde Batlle afirmaria que todos os gastos com a viagem teriam corrido por sua própria conta.

deputados não conseguiram apoio suficiente na Câmara para iniciar tal processo de julgamento político e, acabaram, na verdade, atraindo a fúria de Batlle tão logo este retornara da Itália sem a filha, falecida. Segundo Milton Vanger (1983), essa fúria teria sido dirigida especialmente a Melián Lafinur, a quem Batlle atribuía possuir um “péssimo caráter moral”.

O teor radical do reformismo batllista não encontrou apenas contestação das elites e oposição parlamentar. A maioria dos líderes socialistas e sindicalistas uruguaios apoiou tanto o teor quanto o ritmo das reformas empreendidas pelos batllistas. Tal apoio alimentou a proposição da elite conservadora e do Partido Nacional de que os batllistas eram, antes de mais nada, socialistas. Alguns membros das demais facções não-batllistas do Partido Colorado também chegaram a questionar os batllistas a respeito de sua proximidade ideológica com os socialistas, o que levou José Batlle y Ordóñez a afirmar categoricamente, em 1917, que as propostas de seu grupo eram amplamente diversas das propostas socialistas<sup>32</sup>. Tal afirmação levou Batlle y Ordóñez e Celestino Mibelli, um dos mais influentes socialistas uruguaios da época, ao lado de Emílio Frugoni, a travarem um acalorado debate público por meio das páginas do jornal *El Día* entre maio e julho de 1917. Este debate envolveu diferentes temas, desde a legislação trabalhista até a obrigatoriedade ou não do serviço militar no país e foi compilado pelos historiador Milton Vanger na obra *¿Reforma o Revolución? La polémica Batlle-Mibelli. 1917* (1989).

---

<sup>32</sup> Pedro Manini Rios, importante líder colorado não-batllista e líder dos antiolegialistas colorados dirigiu a seguinte pergunta aos líderes de todas as facções do Partido Colorado: “Somos socialistas ou somos colorados?” (MANINI RIOS, 1972: 263).

Neste confronto, Celestino Mibelli propõe a abolição do exército uruguaio, que ele vê como instrumento dos capitalistas contra a classe trabalhadora. Claramente contra esta dicotomia de classes de orientação marxista, Batlle afirma que a sociedade uruguaia era composta de diferentes nuances e classes, minimizando o conflito de classes priorizado na análise de Mibelli. Este, por sua vez, afirma que os batllistas foram perdendo, ao longo dos quinze primeiros anos do século XX, sua independência ideológica, principalmente em face dos revezes eleitorais por eles sofridos a partir de 1916, quando o ritmo das reformas foi “freado” pelo presidente Viera<sup>33</sup> e eles foram obrigados a negociar o ritmo das reformas com a oposição conservadora.

Na mesma obra também verificamos que o socialista Mibelli era contrário à redução da jornada de trabalho a “apenas” oito horas diárias de trabalho, medida implementada pelos batllistas. Para Mibelli, tal redução impossibilitava os operários de trabalharem mais e acumularem capital, que poderia lhes servir para futuros financiamentos de suas próprias atividades manufatureiras ou industriais, tornando-os futuros burgueses. Então, Mibelli acusa Batlle de defender os interesses dos grandes industriais, reduzindo o acesso das classes trabalhadoras à classe dirigente. Batlle, por sua vez, critica-o afirmando ser Mibelli um pequeno burguês limitado pela doutrina marxista que

---

<sup>33</sup> Este momento político uruguaio ficou conhecido com o “Alto de Viera”, marcado pelo seu pronunciamento à nação: “As avançadas leis econômicas e sociais sancionadas durante os últimos períodos legislativos têm alarmado muitos correligionários e são eles os que nos negaram seu voto nas eleições [de 30 de julho de 1916]. Bom, senhores, não avancemos mais em matéria de legislação social e econômica, conciliemos o capital com o operário. Temos marchado bastante apressados; façamos um alto na jornada. Não patrocinemos novas leis dessa índole e ainda paralisemos aquelas que estão em tramitação no corpo legislativo, ou pelo menos, se as sancionam, que seja com o acordo das partes interessadas” (Cf. NAHUM, 1998: 74-75).

não consegue enxergar os benefícios físicos, intelectuais, sociais e econômicos que as horas de descanso do trabalhador poderiam propiciar. Afirma ainda que se fosse verdade a afirmação de Mibelli, haveria constantes movimentos de trabalhadores contrários à redução da jornada de trabalho, o que não acontecia<sup>34</sup>.

A lei das oito horas de trabalho era um trunfo de Batlle para angariar apoio popular ao seu mais importante projeto, o do colegiado. Esta estratégia não passou despercebida por sua oposição, que prolongou por vários meses, em 1913, os debates sobre a lei das oito horas de trabalho. Os argumentos dos opositores a esta lei, todos eles anticolegialistas, eram variados, havendo desde aqueles que acreditavam que não era necessário o Estado intervir na regulamentação da jornada de trabalho de homens adultos aos que defendiam que a lei fomentaria o êxodo rural e prejudicaria as exportações de produtos primários uruguaios. Rodó reconhecia o direito do Estado de limitar a jornada de trabalho e foi um dos mais importantes debatedores, apresentando, inclusive, uma proposta de emenda ao projeto original que permitiria a possibilidade de um acréscimo de três horas à jornada do trabalhador se este o quisesse. Seu argumento concordava com o de Mibelli, ou seja, para eles os mais trabalhadores mais capazes poderiam ascender econômica e socialmente pelo próprio esforço<sup>35</sup>. Na ocasião sua proposta de emenda foi rejeitada pela Câmara dos Deputados.

---

<sup>34</sup> A relação paternalista entre Batlle e a massa trabalhadora é elucidada quando, em maio de 1911, pouco antes de assumir sua segunda Presidência da República, Batlle recebeu à porta de sua casa uma multidão de trabalhadores e sindicalistas que enalteceram as qualidades do presidente eleito e o incitaram a acelerar as reformas sociais e trabalhistas. Batlle responde apoiando seus direitos de manifestação dentro dos quadros da ordem e da lei estabelecida. Este evento foi relatado por Milton Vanger (1983: 135-136).

<sup>35</sup> Não era a primeira vez que Rodó concordava com posições específicas de líderes socialistas. Em sua juventude foi muito amigo do líder socialista Emílio Frugoni, com quem chegou a fundar, também

A proposta para a redução da jornada de trabalho para uma jornada uniforme de 8 horas não era nova e já fazia parte do ideário reformista desde o primeiro mandato presidencial de Batlle (1903-1907) e seguiu sendo debatida ao longo do governo Williman (1907-1911). Em maio de 1908, José Enrique Rodó, Alberto Zorrilla, José Repetto e Felipe Iglesias Canstatt já haviam feito emendas à proposta em discussão à época, defendendo, nas páginas de *El Día*, que “em casos de trabalhos extraordinários, os patrões e operários podem aumentar em 3 horas mais, como máximo, as horas ordinárias fixadas [...] contratando por escrito as condições [...]” (Cf. D’ELÍA; MIRALDI, 1984: 107). Percebe-se que os fundamentos de Rodó a respeito da possibilidade de ampliação da jornada de trabalho em mais três horas segue uma lógica burguesa liberal e capitalista ao se analisar o que ele diz em agosto de 1909, novamente por meio de *El Día*:

“Quando a lei limita o exercício de qualquer liberdade fora desses limites indiscutíveis, que impõe a necessidade social, restringe um direito da personalidade humana; e neste caso, ademais, creio que o verdadeiro interesse do operário se opõe a uma regulamentação que viria, artificialmente, a impedir que se produzissem as desigualdades naturais e a natural seleção no exercício do trabalho, seleção mediante a qual os mais capacitados por suas condições pessoais, os mais inteligentes, os mais hábeis ou os mais fortes podem sobressair sobre o conjunto dos outros e conseguir posições mais altas na ordem social.

---

em companhia do intelectual Carlos Reyles, o clube colorado “Libertad”, objetivando doutrinar o partido. Apesar disso, é consenso entre os historiadores da obra de Rodó que ele tinha aversão às mais caras “reivindicações proletárias” (RODÓ, 1957: 49).

Este igualitarismo depressivo não é, não deve ser, o ideal de uma democracia” (Cf. D’ELIA; MIRALDI, 1984: 108).

O relacionamento político entre Rodó e Batlle foi se deteriorando cada vez mais. A oposição parlamentar ao batllismo foi ganhando cada vez mais força, enquanto a sociedade se mostrava inteiramente dividida. No campo, a maioria da população era contrária ao ritmo acelerado das reformas, ainda ligada a um modo de vida tradicional e à influência moral da Igreja, a despeito da chegada do “progresso”, do anticlericalismo e da escola ao campo. Na cidade, a cisão era ainda mais evidente, pois os operários, originalmente alicerces populares das reformas, eram bombardeados pela imprensa ligada tanto ao movimento reformista quanto à oposição. O reformulado sistema eleitoral, que segundo os batllistas deveria garantir o apoio popular ao movimento reformista, mostrou sua força logo em 1916, durante a Presidência do sucessor de Batlle, o também batllista Feliciano Viera (1915-1919). A primeira eleição universal masculina, com voto secreto, proposta neste ano para a escolha dos membros de uma Assembléia Nacional Constituinte que redigiria a nova Carta do país, resultou em uma maioria de constituintes antiolegialistas. Esse momento da história política uruguaia ficou conhecido como “Alto de Viera”, pois tão logo o presidente tomou ciência dos números da eleição que apontavam a vitória antiolegialista, publicamente declarou que iria diminuir o ritmo das reformas batllistas para atender a vontade da maioria da população (REAL DE AZÚA, 1964).

A situação político-partidária entre 1916 e 1919, ano da promulgação da Constituição, foi muito tensa, uma vez que a presidência era ocupada por um batllista que diminuía o ritmo das reformas, a Assembléia Constituinte possuía uma maioria de opositores ao batllismo e na Câmara e no Senado a maioria do parlamentares era batllista. Assim, a Constituição de 1919 é uma carta que expressa todas essas forças, priorizando o entendimento e a co-participação de todas as forças políticas. Esta situação perduraria até o Golpe de Gabriel Terra, em 1933, quando as conquistas reformistas implementadas foram anuladas no país pelo presidente Terra, eleito pela legenda batllista do Partido Colorado.

Mas José Enrique Rodó não viveu para assistir a esse momento, ou mesmo a morte de “Don Pepe” Batlle y Ordóñez em 1929. Em 1º de maio de 1917, Rodó faleceu em Palermo, na Itália, empreendendo a tão sonhada viagem à Europa como correspondente cultural para a Revista *Caras y Caretas*, depois de poucos meses enfermo. A causa morte oficial foi tifo abdominal, mas seus médicos italianos tiveram muita dificuldade de determinar a causa de sua enfermidade, chegando-se a afirmar que ele sofria de meningite cérebro-espinhal. O falecimento só ocorreu depois de muitas dores, febre e agonia. A tão esperada viagem de encontro com intelectuais e leitores que se impressionaram com suas obras, negada anos antes por Batlle, resultou curta. Aos 45 anos de idade, Rodó faleceu doze anos antes daquele sobre quem projetou muitas esperanças e de quem sempre recebeu um tratamento frio ou distante, a despeito de cordial. Em 9 de julho de 1916, ainda no Uruguai e escrevendo ao amigo Juan Antonio Zubillaga sobre a viagem próxima à Europa, Rodó expressa, em poucas palavras,

seu sentimento para com Batlle y Ordóñez: “[...] vou como colaborador de Caras y Caretas [...] Meu compromisso é escrever três correspondências ao mês [...] Dentro de breves dias estarei, pois, longe da pátria e de Batlle” (RODÓ, 1957: 1347).

A obra de Rodó, por outro lado, perdurou ativa na mente de intelectuais uruguaios e latino-americanos durante décadas mais, alimentando uma corrente de pensamento batizada de “arielismo”. A abrangência desta corrente e a validade da noção de arielismo criada pelos ensaístas que discutiram a obra de Rodó na América Latina serão vistas a seguir.

## **Capítulo II**

### **Arielismo: uma construção historiográfica deslocada do contexto uruguaio.**

#### **2.1. O imperialismo norte-americano e a intelectualidade latino-americana na transição do século XIX para o século XX**

Ao final do século XIX, as imagens da Europa e dos Estados Unidos na América Latina passaram por um processo de profunda revisão, pois elementos externos e internos à América Latina propiciavam um ambiente de profícuas discussões intelectuais e, ao mesmo tempo, a produção de antinomias que permaneceram no cenário intelectual latino-americano até meados do século XX.

Externamente, a crise dos grandes impérios europeus ao longo do século XIX, notadamente o espanhol, sugeria o estabelecimento de um “vazio de poder” que incentivaria o processo de independência das colônias espanholas remanescentes na América Latina, ao mesmo tempo em que a intervenção norte-americana no Caribe, principalmente na Independência Cubana, em 1898, afetava o equilíbrio internacional de poder entre Norte e Sul nas Américas. A política de isolacionismo internacional norte-americana ao longo do século XIX estava

direcionada apenas ao Velho Mundo e nunca subentendeu, efetivamente, qualquer desinteresse dos Estados Unidos de liderarem todo o continente americano, como claramente demonstraram a Doutrina Monroe e a noção de Destino Manifesto. Enquanto a guerra entre Espanha e Estados Unidos pela independência cubana, em 1898, projetava uma imagem negativa dos norte-americanos junto à opinião pública latino-americana – mesmo que seus governos tenham se declarado, em sua totalidade, neutros diante do conflito – correntes hispano-americanistas revalorizaram a antiga metrópole, contribuindo para a minimização da desconfiança que os povos latino-americanos nutriam da Espanha desde a época de suas independências nacionais, no início do século XIX.

Desta forma, enquanto a vitória norte-americana sobre a Espanha, em 1898, significava, no cenário mundial, a elevação dos Estados Unidos à categoria de grande potência mundial, ao sul do rio Grande, a esta imagem, somou-se o temor da substituição da influência européia pela norte-americana, o que levou vários intelectuais latino-americanos a assumirem sua herança cultural espanhola e a declararem que a agressão norte-americana deveria ser sentida por toda a América Latina. Leopoldo Zea, por exemplo, afirma que

“Foi dentro do contexto da agressão à Espanha pelo imperialismo emergente que a inteligência latino-americana considerou [o fato] como uma agressão a toda a América Hispânica, a América, cujo sangue e cultura se

enraizavam na nação agredida” (ZEA apud BERNECKER, 2000: 37).

Por conseguinte, no seio da intelectualidade latino-americana, o conflito potencializou uma “discussão racial” que já vinha sendo travada desde a metade do século XIX, tanto nas Américas (norte e sul), quanto na Europa, e que confrontava imagens e representações tecidas a respeito tanto da “raça latina” quanto da “raça anglo-saxônica”. Desta forma, os latino-americanos, que vinham atribuindo a sua “raça” um estigma de inferioridade em face de seus malogros na obtenção da pacificação política e militar de suas lideranças e de seu atraso infra-estrutural, econômico e social – vide Sarmiento e seu *Facundo* –, poderiam ser levados a confirmarem, para si mesmos, e em virtude da derrota espanhola em 1898, a superioridade da raça anglo-saxônica. A postura dos intelectuais latino-americanos que adotaram essa interpretação e passaram a admirar os Estados Unidos e a indicar a adoção do modelo norte-americano de desenvolvimento político, econômico, social e cultural foi chamada, pela historiografia, de *nordomania*.

Por outro lado, também se produziu nessa época uma inversão de dicotomias que aproximou o hispano-americano de suas raízes étnico-culturais, levando muitos intelectuais a reprovarem a cultura e a política imperialista norte-americana. Os pensadores hispano-americanos voltaram-se, então, para a defesa da identidade cultural de raiz espanhola que, para eles, seria um diferencial positivo aos hispano-americanos frente à cultura materialista e utilitarista norte-

americana (CAGIAO VILA, 1996). Entre estes intelectuais, incluem-se o uruguaio José Enrique Rodó, o venezuelano Rufino Blanco Fombona, o argentino Manuel Ugarte, o peruano José Santos Chocano, o argentino José Ingenieros, o mexicano José Vasconcelos, o dominicano Pedro Henríquez Ureña e o equatoriano Gonzalo Zaldumbide, entre outros (BERNECKER, 2000: 38-39). Estes intelectuais propuseram uma mudança de atitude no homem latino-americano de tal modo a sufocar seu sentimento de inferioridade, pessimismo e angústia diante do “gigante do Norte”, emoções de uma época em que proliferavam os diagnósticos sobre a condição “patológica” e “enferma” do continente (AINSA, 2000: 45). No *post-scriptum* d’*O labirinto da solidão*, Octávio Paz (1984) traça um perfil muito claro deste “jogo de espelhos” praticado pelos intelectuais e que marcou as últimas décadas do século XIX e a transição para o século XX:

“É verdade que esta relação de oposição [entre Estados Unidos e América Latina] poderia ser fecunda, se a força de um dos interlocutores e a angústia do outro não toldassem e viciassem o diálogo. De qualquer modo, o diálogo é difícil: mal se baixa o nível informativo e quantitativo, a conversação entre norte-americanos e latino-americanos se transforma num arriscado andar em círculos, entre equívocos e miragens. A verdade é que não são diálogos, são monólogos: nunca ouvimos o que o outro diz ou, se ouvimos, sempre acreditamos que diz outra coisa. Nem mesmo a literatura e a poesia escapam deste enredo de confusões. A maioria dos poetas e escritores

norte-americanos ignora ou diminui a cultura ou o homem latino-americano [...] As visões que nós, latino-americanos, temos dos Estados Unidos são descomuns e quiméricas: para Rubén Darío, o primeiro Roosevelt [Theodore] era nada mais, nada menos, que uma encarnação de Nabucodonosor; a primeira coisa que ocorreu a Jorge Luis Borges, quando visitou o Texas, foi escrever um poema em homenagem aos defensores do Álamo. Exageros da cólera, da inveja ou da subserviência: para nós, os Estados Unidos são, ao mesmo tempo, e em contradição, Golias, Polifemo e Pantagruel” (PAZ, 1984: 220).

No Uruguai, entre o final do século XIX e o início do século XX, um jovem escritor de vinte e poucos anos parecia ter o biotipo e o comportamento paradigmáticos deste pensador latino-americano pessimista e angustiado acima caracterizado por Octávio Paz. Solitário, tímido, de aparência descuidada, andar frouxo, rosto pálido, braços caídos, mãos frias, “como mortas, que ao dá-las pareciam escorrer” (ZUM FELDE, 1987b: 50), Rodó era, em vida, o que propôs em *Ariel* e em suas demais obras: uma síntese superior de antinomias. Sua mensagem para o homem latino-americano era otimista, vigorosa, convincente, amparada em profundas reflexões e vastas leituras, e seu tom era moralizante e magistral. Ele rejeitou o pessimismo e o decadentismo da época; adotou uma postura de harmonia entre os diferentes e entre as diferenças, criticando e elogiando os Estados Unidos, especificando o que deveria ser valorizado na cultura-mãe espanhola (“Alma Mater”) e o que a ex-metrópole deveria aprender com seus filhos; fundindo estilos literários e defendendo o primado da estética; e

synthetizando doutrinas, como o positivismo, o naturalismo, o espiritualismo e o idealismo, sem ser dogmático. A esta proposta de uma nova postura latino-americana de equilíbrio de antinomias, fundamentada no ensaio *Ariel* (1900), dá-se aqui o nome de “arielismo”<sup>36</sup>.

Depois de sua publicação, *Ariel* repercutiu rapidamente pela América Latina e logo em seguida alcançou leitores na Europa, sobretudo na Espanha, na França e na Itália. Comentários e resenhas foram publicados em revistas e jornais. Professores e intelectuais passaram a reclamar, para Rodó, uma espécie de “cidadania latino-americana”, não somente uruguaia, enquanto em seu país de origem ele era homenageado publicamente como um porta-voz das qualidades do país mundo afora, entronizado, como uma “estátua de mármore”, no cenário intelectual, intitulado “Maestro”, epíteto que se difundiu fora do Uruguai e que o acompanhou até o final de sua vida. Esta fama imediata significou-lhe, ao mesmo tempo, o reconhecimento de seu talento precoce diante da intelectualidade latino-americana e européia (ele tinha apenas 29 anos de idade quando publicou *Ariel*) e a garantia de um espaço no cenário político e partidário uruguaio, o que o levou a dividir sua atenção entre o Parlamento e a produção intelectual.

Contudo, ao longo do século XX, o arielismo foi moldado de acordo com interesses específicos das dezenas de intelectuais que discutiram e difundiram sua obra, de tal modo que sua proposta foi reduzida, muitas vezes, a apenas um ou outro de seus conteúdos. Portanto, antes de discutir as imagens

---

<sup>36</sup> As imagens tecidas pela historiografia latino-americana a respeito do arielismo, bem como uma crítica a essa imagem, serão discutidas à frente, ainda neste capítulo.

tecidas sobre o arielismo e sobre seu criador, é imprescindível analisar o que nos diz este “espírito” chamado *Ariel*.

## **2.2. *Ariel*: um chamado à juventude da América.**

Rodó divide seu ensaio em seis seções e o inicia de maneira bastante peculiar. Um professor, a quem todos seus alunos apelidaram de Próspero, reúne seus pupilos para dar uma aula, escolhendo como ambiente uma sala em que domina a escultura de Ariel, o espírito ideal da obra de Shakespeare. Ao seu redor, os alunos atentos esperam ansiosos pelas palavras animadoras e contundentes do mestre.

Para começar, Rodó conecta uma série de adjetivos a Ariel: império da razão, parte nobre e alada do espírito, entusiasmo generoso, espiritualidade da cultura, graça da inteligência e término ideal a que ascende a seleção humana, corrigido dos vestígios de Caliban. Na verdade, Rodó está elogiando a juventude que está a sua frente, que deve dar valor a si mesma e à vida, pois esta seria a renovação da vida: “O espírito da juventude é um terreno generoso onde a semente de uma palavra oportuna costuma gerar, em pouco tempo, os frutos de uma imortal vegetação” (RODÓ, 1957: 203).

Desta forma, caberia à juventude o papel de promover a evolução das idéias, de fazer com que o racionalismo e a inteligência predominem, que a sociedade se espelhe na Grécia helênica onde, num mesmo dia, os atenienses, por exemplo, eram atletas nos esportes, oradores nos palanques e cidadãos nas

assembléias. Porque foi na Grécia onde nasceram a arte, a filosofia, o pensamento livre, a curiosidade da investigação e a consciência da dignidade humana. O professor Próspero sonhava com

“[...] o surgimento de gerações humanas que devolvam à vida um sentido ideal, um grande entusiasmo, nas quais o sentimento seja um poder, nas quais uma vigorosa ressurreição das energias da vontade afugente do fundo das almas, com heróico clamor, todas as covardias morais que se nutrem no seio da decepção e da dúvida” (RODÓ, 1957: 206).

Mas também existiam as dúvidas e as dores da juventude que deveriam ser enfrentadas, e não reprimidas como quiseram alguns. A juventude deveria se envolver nesta luta, transformá-la, se preciso fosse, em ação, para que um fim maior fosse atingido: a evolução da idéias na América Latina, em todos os sentidos, promovendo uma verdadeira renovação cultural. Mas isto não deveria ocorrer por meio de uma importação pura e simples de idéias. O que Próspero (que podemos também chamar de Rodó) pregava é que o elemento latino-americano se desenvolvesse sem que lhe fossem impostos obstáculos, para que atingisse um desenvolvimento cultural similar ao europeu, não necessariamente idêntico. A juventude latino-americana deveria, para ele, passar a ter maior voz ativa:

“Sempre considerei vão o propósito daqueles que, constituindo-se em alertas vigias do destino da América, em guardiões de sua tranqüilidade, quiseram, com temeroso receio, sufocar, antes que a nós chegasse, qualquer ressonância da dor humana, qualquer eco vindo de literaturas estranhas que, triste ou insanamente, pusesse em perigo a fragilidade de seu otimismo. Nenhuma sólida educação da inteligência pode se fundamentar no isolamento ingênuo ou na ignorância voluntária. Todo problema proposto ao pensamento humano pela dúvida, toda sincera recriminação que, do seio do desalento e da dor, se lance a Deus ou à Natureza, têm o direito de chegar à nossa consciência e de serem enfrentados por nós [...] acredito ver exprimir-se, por toda parte, a necessidade de uma ativa revelação de forças novas; creio que a América necessita enormemente de sua juventude” (RODÓ, 1957: 207; 208).

Rodó também notou que, no desenvolvimento da sociedade latino-americana, a juventude poderia tomar rumos diferentes, em outros termos, vocações diferenciadas poderiam e deveriam surgir. Porém, um espírito de união deveria ser mantido vivo. O ser humano deveria *ser* humano. E um dos fatores que promoveriam a desunião da juventude seria uma atitude utilitarista. O professor Próspero alerta a juventude contra os perigos da limitação dos espíritos, critica a especialização das fábricas que estreita a inteligência e a solidariedade, levando à dispersão.

Além disso, para ele a educação vigente àquela época e o costume relegavam as civilizações ao automatismo de uma atividade material. A busca da razão seria a meta do homem, que deveria buscar a harmonia através de uma atitude de simplicidade. Como realizar tal intento? Buscando a introjeção desses valores para dentro da consciência, para o centro da razão, enfim, para o mais profundo interior, salvaguardando-os do utilitarismo exterior e de suas pressões. Com isso, o autor indica que, apesar do meio ser contrário à meditação e ao raciocínio lógico, dever-se-ia guardar sempre um espaço de tempo para se cultivar o que o ser humano tem de mais pessoal, para que ele se tornasse um ser de razão semelhante a do ateniense antigo. Isso em todas as vertentes. Em outros termos, o homem não deveria limitar suas conclusões a si mesmo, deveria mostrar ao conjunto da sociedade o resultado de suas abstrações, uma vez que o homem é um ser social que necessita viver em comunidade. Enfim, deveria romper as barreiras do individualismo utilitarista e expor seus sentimentos de maneira que a sociedade compartilhasse consigo dúvidas e anseios que a abstração pudesse fazer surgir.

Um exemplo dado pelo professor Próspero é o de uma lenda a respeito de um rei patriarcal do Oriente, cuja bondade se fazia notar a todos aqueles que adentrassem o seu reino. Tudo ele compartilhava com aqueles que estavam a sua volta, desde o seu despertar matutino até os seus jantares suntuosos. Nem eram necessários guardas, pois que as portas estavam abertas a todos aqueles que precisassem de uma palavra de conforto ou mesmo de um bem material indispensável. Porém, possuía o rei uma sala secreta com alguns de seus

pertences mais pessoais e, principalmente, calma e silêncio o bastante para que ele esquecesse a confusão alegre do exterior, para que ele se agarrasse ao mais infinito de sua alma. Ali ele meditava e pensava sobre as coisas mais variadas, mas o resultado desta abstração não era socializado. Portanto, por trás de uma fachada de liberdade e igualdade, existia no rei um sentimento de individualidade que proibia que seus súditos tivessem acesso aos seus sentimentos mais humanos, que proibia até o acesso a essa sala ideal para meditação e pensamento. Temos, portanto, um sistema que, na verdade, não passa de um individualismo. Dirigindo-se aos seus pupilos, conclui Próspero:

“E preservando-vos contra qualquer mutilação de vossa natureza moral, aspirando à harmoniosa expansão de vosso ser em todos os sentidos nobres, pensai, ao mesmo tempo, que a mutilação mais fácil e freqüente é, no caráter atual das sociedades humanas, a que obriga a alma a se privar desse gênero de vida interior, onde encontram seu ambiente próprio todas as coisas delicadas e nobres que, expostas às intempéries da realidade, são calcinadas pelo hálito da paixão impura e proscritas pelo interesse utilitário: a vida de que fazem parte a meditação desinteressada, a contemplação ideal, o ócio antigo, o impenetrável recinto do meu conto!” (RODÓ, 1957: 213).

Na seqüência, Rodó esclarece sua concepção de beleza. Diz que o sentimento do belo é o primeiro a ser atacado pelo utilitarismo. Aqui entende por sentimento do belo a harmonia, o bem, a misericórdia e a virtude. Dever-se-ia ter

o entendimento exato do que é beleza íntima. E apegando-se ao exemplo deixado por Jesus – para aproximar-se da tradição cristã arraigada no seio da sociedade latino-americana, e conseqüentemente de sua juventude, e ao legado deixado pela antiga civilização grega –, afirma que a moralidade humana ideal deveria aliar a cultura helênica ao puro cristianismo do Evangelho:

“A originalidade da obra de Jesus, com efeito, não reside na aceção literal de sua doutrina - visto que ela pode ser inteiramente reconstituída sem se sair da moral da Sinagoga, rastreando-a desde o *Deuteronomio* até o *Talmude* -, e sim em ter tornado sensível, com sua pregação, a poesia do preceito, isto é, sua beleza íntima [...] A perfeição da moralidade humana consistiria em infiltrar o espírito da caridade [cristã] nos moldes da elegância grega. E esta suave harmonia conquistou, no mundo, uma passageira realização. Quando a palavra do cristianismo nascente chegou, com São Paulo, ao seio das colônias gregas da Macedônia, à Tessalônica e a Filipos, o Evangelho, ainda puro, difundia-se na alma daquelas sociedades refinadas e espirituais, nas quais o selo da cultura helênica mantinha uma encantadora espontaneidade de distinção, sendo possível crer que os ideais mais elevados da história iriam se realizar para sempre” (RODÓ, 1957: 215).

Próspero buscou mostrar aos seus alunos que uma das principais virtudes do ser humano deveria ser o bom gosto, entendido aqui como

discernimento e bom senso. Esta conclusão, a primeira vista, parece estranha. Poder-se-ia perguntar: por que tratar da beleza quando a finalidade última de sua proposta seria pregar um mundo de razão, não-utilitarista? O que pretende o autor é, através de exemplos os mais próximos possíveis, demonstrar a interação entre cultura e democracia, salientar como o cultivo de todas as faculdades interiores possibilitariam um melhor entendimento da democracia. Segundo ele, “na alma que tenha sido objeto de uma estimulação harmoniosa e perfeita, a graça íntima e a delicadeza do sentimento do belo formarão uma unidade com a força e a retidão da razão” (RODÓ, 1957: 216).

Somente após todas essas argumentações, Rodó inicia a crítica ao utilitarismo, que ele vê como um destruidor da natureza e ampliador da noção de bem-estar material. O utilitarismo teria se difundido universalmente graças ao triunfo das idéias democráticas. Estas são vistas como mediocrizantes da humanidade. Em outros termos, Rodó é contra a noção vigente de democracia, que nivelava por baixo as capacidades humanas. Na busca de uma igualdade de condições para todos, o utilitarismo podou a genialidade dos melhores e mais dotados: “Ao dogmatismo do senso vulgar eles [utilitaristas] chamarão de sabedoria; à mesquinha aridez do coração, de gravidade; à plena adaptação ao medíocre, de juízo saudável; e ao mau gosto, de despreocupação viril” (RODÓ, 1957: 221). Com isso, queria ele dizer que os gênios intelectuais não encontram no utilitarismo um meio ideal para o desenvolvimento de suas habilidades. Ele era a favor de uma democracia em que se dê a todos os mesmos fundamentos, as mesmas condições iniciais, mas que depois desse maiores incentivos àqueles que

se sobressaíssem. Ele é contra o que chama de “império do individualismo medíocre.” Para ele,

“Governar é povoar, em primeiro lugar assimilando, e, a seguir, educando e selecionando. Se o surgimento e o florescimento das mais elevadas atividades humanas na sociedade, atividades que determinam a alta cultura, requerem, como condição indispensável, a existência de uma população densa e numerosa, é precisamente porque essa importância quantitativa da população, dando lugar à mais complexa divisão do trabalho, possibilita a formação de fortes elementos dirigentes que efetivem o domínio da *qualidade* sobre o *número*. A multidão, a massa anônima, não é nada em si mesma. A multidão será um instrumento de barbárie ou de civilização conforme careça, ou não, do coeficiente de uma elevada direção moral” (RODÓ, 1957: 220).

Rodó defendia, portanto, as minorias de pensar superior, valorizando a hierarquia do pensar e do "amar". Para ele, o sistema em funcionamento atacaria tudo aquilo que é superioridade material e prosperidade econômica, empreendidas por superioridades intelectuais. Nota-se em Rodó um caráter notadamente elitista, já que chega a afirmar que uma possível revolução não poderia ceder aos caprichos das multidões, inaptas espiritualmente e intelectualmente para terem voz de comando.

Ele ainda vai afirmar, de maneira pessimista, que o princípio utilitarista de democracia estaria tão arraigado em nossa sociedade latina que seria impossível se rebelar. Portanto,

“[...] só cabe pensar a educação da democracia e em sua reforma. Cabe pensar que, progressivamente, se encarnem, nos sentimentos do povo e em seus costumes, a idéia das subordinações necessárias, a noção das superioridades verdadeiras e o culto consciente e espontâneo de tudo o que multiplica, aos olhos da razão, a cifra do valor humano” (RODÓ, 1957: 223).

Seus conceitos de educação, cultura e democracia estão bem claros no trecho que se segue:

“A emulação, que é o mais poderoso estímulo entre todos os capazes de intensificar a vivacidade do pensamento, bem como das demais atividades humanas, precisa da igualdade no ponto de partida, para que possa se produzir, e ao mesmo tempo da desigualdade como objetivo final, a qual dará vantagem aos melhores e mais capazes. Apenas um regime democrático pode conciliar em seu seio essas duas condições da emulação, desde que não degenerem em igualitarismo nivelador e se limite a considerar como belo ideal de perfeitabilidade uma futura equivalência dos homens, com sua ascensão ao mesmo grau de cultura” (RODÓ, 1957: 224).

Nos segmentos finais do seu ensaio, a crítica ao utilitarismo norte-americano se intensifica e toma sua forma. Aliás, ele acredita existir uma “nordomania”, ou seja, o utilitarismo viria se propagando e seu exemplo de falsa grandeza e força avançava nos espíritos dos dirigentes e intelectuais latinos, fascinados pela falsa impressão de vitória. A América correria o risco, à época em que *Ariel* foi produzido, de se deslatinizar por conta própria. Criticando a importação de idéias e defendendo que não pode ocorrer uma imitação unilateral, e sim uma reciprocidade de interesses das raças, Rodó afirma:

“[...] não vejo glória no propósito de desnaturalizar o caráter dos povos - seu gênio pessoal - para lhes impor a identificação com um modelo estranho a que sacrifiquem a insubstituível originalidade de seu espírito, nem na crença ingênua de que se possa alguma vez obtê-lo com procedimentos artificiais e improvisados de imitação [...] O cuidado com a independência interior - a da personalidade, a do discernimento - é uma forma fundamental de respeito próprio” (RODÓ, 1957: 227-228).

O autor não nega as qualidades norte-americanas, que são a lógica, as grandes obras, o trabalho, a energia individual e a educação de todos. Afirma não amar os americanos, mas admirá-los pela sua originalidade, audácia e vontade ferrenha. Porém, o norte-americano não teria herdado da pátria mãe Inglaterra o domínio da meditação interior e da sensibilidade, o que fez com que o norte-americano, ao querer sempre mais, sentisse um vazio interior. Os Estados Unidos

seriam como uma grande fogueira apagada, um monte de combustível que carecia da fagulha que acendesse tal potencial. “Pródigo em suas riquezas,[...] o norte-americano conseguiu adquirir plenamente com elas a satisfação e a vaidade da magnificência suntuária, mas não conseguiu adquirir a nota seleta do bom gosto. A verdadeira arte só pode existir em tal ambiente a título de rebelião individual” (RODÓ, 1957: 232). Os Estados Unidos seriam imediatistas, não teriam tradição, seriam egoístas, e ignorariam a arte e a beleza. Na guerra por eles empreendida contra a ignorância, o que eles teriam conseguido seria uma semicultura universal e uma castração da sabedoria do gênio. Nisto tudo, até a religião serviria como auxiliar a tal sistema, dando força, por exemplo, à legislação penal. E o pior de tudo é que esta conduta utilitarista assumiu em tal país uma expressão nacional.

Para ele, os norte-americanos não possuíam a "amabilidade" para educarem o mundo a sua maneira. Eles não conseguiam fazer frente aos europeus no âmbito cultural. E o que Rodó apresenta como primordial é fazer como faziam os antigos: promover a união entre o útil e o ideal. O espiritual e o material poderiam ajudar-se mutuamente. Este poderia dar condições para que aquele fosse melhor desenvolvido, de maneira pacífica e harmoniosa. Mas, segundo o professor Próspero, os Estados Unidos estariam distantes de tal união. Contudo, longe de demonstrar mágoa para com aquele país, Rodó diz aos seus alunos para que esperassem por sua melhoria:

“No fundo de seu declarado espírito de rivalidade em relação à Europa, há um menosprezo ingênuo e a profunda

convicção de estarem destinados a obscurecer, dentro de um curto prazo, a superioridade espiritual e a glória européias, cumprindo-se, uma vez mais, nas evoluções da civilização humana, a dura lei dos mistérios antigos, em que o iniciado matava o iniciador [...] Esperemos que o espírito daquele titânico organismo social, que até hoje se reduziu apenas à vontade e à utilidade, algum dia também seja inteligência, sentimento, idealidade (RODÓ, 1957: 235; 237)”.

A aula está terminando e o professor precisa inculcar na cabeça de seus discípulos o que ele considera como uma civilização ideal: “Uma grande civilização, um grande povo - na acepção que tem valor para a História - são aqueles que, ao desaparecer materialmente no tempo, deixam para sempre vibrante a melodia surgida de seu espírito e fazem persistir na posteridade seu legado imorredouro” (RODÓ, 1957: 238). No que se refere às grandes cidades, elas não necessariamente delimitam a grandeza de uma civilização. Mesmo que a maioria dos grandes gênios tenham vindo das grandes cidades, o mais importante seria uma concepção não utilitária de vida. É isto que demonstraria o que é realmente uma grande civilização. E, no que se refere às grandes cidades e aos grandes heróis latinos, como Sarmiento, Rivadávia e Moreno, caberia à juventude o papel de impedir que sua memória caísse no torpor, caberia à juventude salvar o pensamento que, fora de perigo, propagar-se-ia naturalmente entre as mentes abertas e se desenvolveria graças aos jovens mais bem dotados intelectualmente.

Cabe ainda salientar o otimismo presente em Rodó. Para ele,

“Todo aquele que se consagre a difundir e defender, na América contemporânea, um ideal desinteressado do espírito - arte, ciência, moral, sinceridade religiosa, política de idéias - deve educar sua vontade no culto perseverante do porvir. O passado pertenceu inteiramente ao braço que combate; o presente pertence, também quase por completo, ao rude braço que nivela e constrói; o futuro - um futuro tanto mais próximo quanto mais enérgico o pensamento e a vontade dos que por ele anseiam - oferecerá a estabilidade, o cenário e o ambiente para o desenvolvimento das faculdades superiores da alma” (RODÓ, 1957: 240).

E os jovens a quem Rodó (Próspero) se dirigia poderiam nem chegar a ver tal América instituída, mas não deveriam, por isso, esmorecer. Eles teriam de pensar que poderiam ser os precursores imediatos de uma América ideal e que seriam lembrados por todo o sempre por esta atitude de abnegação. A evolução de um pensamento voltado para as riquezas interiores do homem faria com que “o grupo se torne multidão e reine” (QUINET apud RODÓ, 1957: 240). A nobreza da alma estaria em relegar ao futuro um bem que você mesmo talvez não pudesse usufruir.

“A melhor obra é a que se realiza sem as impaciências do êxito imediato; o mais glorioso esforço é o que coloca a esperança além do horizonte visível; a abnegação mais pura é a que se nega no presente, não só a compreensão dos louros e a honra ruidosa, mas também a voluptuosidade

moral que se deleita na contemplação da obra consumada e no término seguro” (RODÓ, 1957: 241).

A juventude a quem se dirigia deveria ser como o personagem Ariel, da obra *A Tempestade*, de William Shakespeare: razão e sentimento superior, perfectabilidade, idealidade, ordem na vida, nobre inspiração do pensamento, bom gosto na arte, heroísmo na ação, delicadeza nos costumes, o imortal protagonista. Como na obra, Ariel deve fazer o que lhe mandam e muito mais por vontade própria. Ariel é o espírito que derrota o que há de Caliban em cada um de nós e que ocorre prontamente ao chamado de Próspero.

A aula então termina e, já na rua, um aluno reflete sobre as palavras do professor: “Enquanto a multidão passa, eu observo que, mesmo que ela não fite o céu, o céu a fita. Sobre sua massa indiferente e obscura, como terra do sulco, do alto desce algo. A vibração das estrelas se assemelha ao movimento das mãos de um semeador” (RODÓ, 1957: 244).

### **2.3. As imagens e os mitos elaborados sobre José Enrique Rodó pela historiografia.**

O ensaio *Ariel*, publicado pela primeira vez em 1900, é a obra mais conhecida de Rodó, de tal maneira que o conjunto de suas idéias recebeu a alcunha de arielismo. Na época em que *Ariel* foi escrito e publicado, a obra serviu como uma espécie de clarim para fazer ressurgir o idealismo. O ensaio de Rodó

evocava um espírito latino-americano que foi logo identificado com a razão. Além disso, como *Ariel* contém uma crítica muito forte contra o utilitarismo e a “mediocridade democrática” dos Estados Unidos, foi relativamente fácil aos intelectuais latino-americanos delimitarem uma base para defender e diferenciar sua América Latina. A poderosa federação do Norte da América passaria a ser combatida intelectualmente no hemisfério Sul, e não apenas engrandecida pelos “nordomaníacos”.

Como já foi dito anteriormente, *Ariel* surgiu também como uma resposta à derrota da Espanha frente aos Estados Unidos numa guerra colonial ocorrida em 1898, tornando-se um símbolo de um latino-americanismo definido pela primeira vez. A juventude intelectual da América Latina passou a se identificar muito mais com a antiga metrópole, Espanha, do que com a relativamente nova nação norte-americana. Soma-se a isso a situação de Cuba e de Porto Rico que acabaram, após se libertar da Espanha, caindo na órbita de influência norte-americana, o que lhes causou sérios problemas. O momento histórico, a atualidade dos temas nele tratados e as tendências do pensamento latino-americano justificam a grande popularidade alcançada pelo ensaio. É também amplamente defendida a sua influência junto à *geração de 45*, conjunto de intelectuais uruguaios que discutiram os rumos do país após o término da Segunda Guerra Mundial e manifestaram sua preocupação diante da influência

política e cultural norte-americana na América Latina, claramente manifestada desde então<sup>37</sup>.

Rodó trabalhou com algumas metáforas e tipologias que já vinham sendo utilizadas por intelectuais europeus, adotando os personagens da obra de William Shakespeare, *A Tempestade*, e seguindo o modelo de discussão de um de seus mestres, Ernest Renan, que em 1878 publicara *Caliban*. A diferença básica está, principalmente, nas conclusões a que chegaram as duas obras. Na obra de Renan, Caliban triunfa sobre Ariel e Próspero se resigna com a vitória. Para Renan, Próspero pode viver pelo menos um tempo sob o governo de Caliban e, quem sabe um dia, chegar a dirigi-lo. Rodó não quis aceitar semelhante conclusão e adotou a postura do personagem Próspero para si mesmo, diante de seus alunos, representando-se como um corajoso organizador de cultura, postando-se como um herói civilizador. À juventude latino-americana atribuiu as características do personagem Ariel, representando seu espírito jovial, curioso, idealista, interessado em cultura e disposto a ser guiado pelo mestre Próspero. Finalmente, caracterizou a todos aqueles que apresentam uma postura utilitarista e excessivamente pragmática o estigma do personagem Caliban, o canibal avesso à cultura, o bárbaro selvagem que se afastou definitivamente das raízes culturais européias, somente interessado em conquistas materiais. Daí a sua associação à cultura norte-americana ao longo do século XIX e no início do século XX, ao qual se somou a forte imagem marcada pelo imperialismo.

---

<sup>37</sup> Fazem parte desta geração Roberto Ibáñez, Emir Rodríguez Monegal, Arturo Ardao e Carlos Real de Azúa.

Esses arquétipos continuaram sendo utilizados por outros pensadores no século XX, como lembra Octávio Ianni na “Apresentação” à edição brasileira de *Ariel* publicada pela editora da Unicamp em 1991: “em 1969, Aimé Césaire, o escritor da Martinica, publica *Uma Tempestade*. Alguns anos depois [1971], Roberto Fernández Retamar, poeta e ensaísta cubano, publica *Caliban* [onde hostiliza Rodó com a alcunha de ‘escritor colonial’]. Em seguida, o historiador norte-americano Richard Morse também entra no debate antigo e contemporâneo com *O Espelho de Próspero*” (IANNI, 1991: 11).

Roberto Fernández Retamar defendeu a idéia de que, diante deste arquétipo de personagens shakespearianos, os latino-americanos melhor se identificariam com Caliban, que com o Próspero colonizador europeu aprendera o idioma que se dispõe a expressar, desta forma simbolizando o resultado do choque de culturas que aqui se processou, e que gerou, inclusive, o processo de mestiçagem, que relegou uma fisionomia específica ao latino-americano. Nesta tipologia, Ariel ainda é identificado com a intelectualidade do continente, a quem restaria, apenas, duas opções: resignar-se a Próspero ou comprometer-se com Caliban. Percebe-se que Fernández Retamar reduz o caráter protagônico dos intelectuais, supervalorizando o papel do conjunto social e defendendo sua aproximação ao socialismo, como fizera Cuba, única forma de evitar que a história do continente se paralisasse ante as dúvidas de Ariel face às duas opções acima expostas (DOMINGUES, 2003: 27). Emir Rodríguez Monegal, em defesa de Rodó, criticou duramente a obra de Roberto Fernández Retamar, *Calibán*, afirmando que sua crítica carecia de substância por ter sido produzida sem que

Fernández Retamar tivesse tido contato direto tanto com o ensaio de Rodó quanto com seu contexto continental (RODRÍGUEZ MONEGAL, 1985: 167).

Ao longo do século XX, críticas positivas e negativas sobre o Rodó e seu pensamento se alternam no cenário intelectual latino-americano. Como seria de se esperar, a grande maioria dos intelectuais uruguaios neste período denotam uma visão extremamente favorável a respeito de Rodó, mesmo que em alguns momentos façam alguma ressalva ao seu pensamento, com o intuito mais de colaborar para sua melhor compreensão e do que de criticá-lo duramente. Rodó é situado, juntamente com outros intelectuais uruguaios, como um daqueles ilustres cidadãos que proporcionaram ao país, àquela época, um lugar de honra no cenário da intelectualidade americana (ZUM FELDE, 1939: 32). É também comum encontrar, ao lado do nome de Rodó, o epíteto de “Maestro da América”, e ao lado de seu pensamento, os epítetos de “Mensagem” e “Evangelho”. Carlos Real de Azúa, em seu artigo intitulado “El problema de la valoración de Rodó” (1975), analisa como Rodó foi recebido pela historiografia ao longo do século XX.

O respeitado intelectual uruaio Alberto Zum Felde, ao mesmo tempo em que descreve exemplarmente a importância de Rodó para os uruguaios, quando comenta o enterro do ensaísta no Uruguai, depois que seus restos haviam sido trasladados da Itália, deixa-se levar, em outros momentos, pelo “gigantismo” de sua imagem, para, logo em seguida, analisar que o fôlego da “Mensagem” rodoniana havia perdido força após as duas grandes guerras mundiais. Como se pode ver nos trechos a seguir, na obra *Proceso intelectual del Uruguay. La generación del novecientos* (1987b):

“Seu cadáver foi velado na explanada da Universidade, entre tochas e cânticos funerários. Suspenderam-se as atividades normais da cidade, o exército rendeu-lhe honras máximas, a multidão rodeou respeitosa o túmulo; e em discursos e editoriais da imprensa, o autor de *Ariel* foi proclamado o mais significativo valor intelectual do continente, outorgando-lhe, por antonomásia, o título de *mestre da juventude da América*” (ZUM FELDE, 1987b: 43).

“[...] consagrou-se Rodó como o mais profundo pensador e o mais perfeito estilista das letras latino-americanas; *Ariel* é proclamado o evangelho intelectual da juventude do continente [...] Finalmente, dá-se seu nome a associações, revistas, praças públicas. Do ponto de vista histórico, a glória continental de Rodó é um fato indiscutível e definitivo” (ZUM FELDE, 1987b: 44).

“[...] para a mentalidade americana, de 1900 a 1930, mais ou menos, o espírito de Rodó era seu próprio espírito e o sentido de sua obra era o próprio sentido da cultura; suas virtudes eram suas mesmas virtudes e seus defeitos seus mesmos defeitos; Rodó era seu intérprete e seu signo” (ZUM FELDE, 1987b: 45).

“Mas a geração que chegou depois da tempestade de ambas as guerras mundiais começou a sentir certos vazios nos fundamentos do livro [*Ariel*] e suas concepções já não resultam suficientes” (ZUM FELDE, 1987b: 85).

Em outra direção, Carlos Martínez Moreno opta por criticar os políticos e a sociedade uruguaia do início dos noventa, porque eles não teriam dado o devido valor a Rodó: “[...] era o país que, com voz presunçosa, mencionava Rodó (quando na verdade desacreditava de suas crenças parlamentares e o esquecia no melancólico desterro até uma morte siciliana) enquanto seguia buscando, acompanhando e reverenciando seus caudilhos urbanos e rurais, como Batlle, Herrera [...]” (MARTÍNEZ MORENO, 1971: 408).

Em outra obra, *La Literatura del Uruguay* (1939), Alberto Zum Felde consegue transformar crítica em desculpa quando afirma que Rodó só não foi maior e não conseguira ter sua mensagem perdurando para além das guerras mundiais em virtude da época em que vivia, para Zum Felde carente de substância e pragmatismo, virtudes para ele necessárias para formação de um revisor de conceitos e criador de novas filosofias (ZUM FELDE, 1939: 105). É interessante notar que parte da historiografia latino-americana salienta, pelo contrário, que o excesso de pragmatismo e de fundamento positivista é o que teria levado Rodó a defender, em suas obras, uma postura mais idealista do homem americano. Infelizmente, Zum Felde, nessa obra, não deixa claro qual realidade lhe serviu de base para descomprometer Rodó frente às críticas que postumamente recebeu.

A análise de Zum Felde a respeito do limitado alcance da obra de Rodó junto à intelectualidade latino-americana ao fim da Segunda Guerra Mundial não é compartilhada por José G. Antuña, em sua obra intitulada *Un panorama del espíritu*, publicada inicialmente em 1950, em comemoração ao

cinquentenário de *Ariel*. Este pensador uruguaio é considerado um dos maiores especialistas em Rodó e foi um de seus discípulos mais fervorosos, o que explica o tom de reverência ao mestre e a seu pensamento. Ao longo da obra, ele rebate várias críticas que vinham sendo feitas desde o início do século sobre a mensagem de *Ariel*, ao mesmo tempo em que esmiúça os diferentes argumentos que Rodó, nas poucas páginas do ensaio, havia condensado. José G. Antuña afirma que, por volta de 1950, nem o tecnicismo norte-americano, nem o materialismo marxista (que avançava sob os auspícios da III Internacional) eram opções adequadas ou suficientes, para a juventude latino-americana, à doutrina arielista (ANTUÑA, 1969a: 96).

Curiosamente, essa visão não foi compartilhada por alguns pensadores marxistas, que conseguiram fundir elementos do pensamento rodoniano com seu pensamento e *práxis* revolucionários. É importante salientar que até mesmo no início do século XX, com a formação dos primeiros partidos socialistas, seguidos logo depois pelos partidos comunistas, na década de 1920, a juventude destes partidos fundira várias correntes de pensamento em voga na América Latina de então, como o pensamento de Marx e de Bakunin e o positivismo, que ainda resistia ao assédio da corrente idealista e espiritualista do início do século XX, que tinha em Rodó um dos seus principais nomes. Um dos grandes correspondentes e amigo pessoal de Rodó era Emílio Frugoni, líder socialista e sindical importante no primeiro batllismo:

“Frugoni, criador do Partido Socialista em 1905, teve naquele mesmo momento – fato esquecido – o apadrinhamento e o alento de Rodó, como os havia recebido anteriormente em sua iniciação poética. Fiel à mensagem de seu Próspero, declarou então o Maestro, enfrentando preconceitos sociais e religiosos: ‘Necessitamos de homens novos de entusiasmo e ideal; homens capazes de se apaixonarem por idéias e de converter este entusiasmo em vontade perseverante. Assim, haverá luz e força no espírito da juventude, mesmo quando a paixão do ideal se personifique no socialista Frugoni’<sup>38</sup>” (ARDAO, 1971: 423).

Segundo Eduardo Devés Valdés, o pensamento e a “onda de pensamento identitária” do início dos novecentos, liderados por Rodó, atingiram também, em certo momento, o marxismo peruano e o aprismo de José Carlos Mariátegui e Victor Raul Haya de La Torre, respectivamente. “Por mais que a gravidade ditatorial da prosa greco-romana de Rodó pareça agora estar mais de oitenta anos distante de nós, ela inspirou aqueles que estavam querendo tornar-se educadores, não de crianças, mas dos trabalhadores e dos camponeses” (MARTIN, 2001: 545). O marxista uruguaio Ariel Collazo, em um artigo intitulado “El Uruguay no es una excepción”, para a Revista *América Latina*, do Movimento Revolucionário Oriental, apegando-se ao mito de que a mensagem de *Ariel* é puramente antiimperialista<sup>39</sup>, afirma que “em 1900, nosso ilustre José Enrique Rodó publica seu *Ariel*, onde, com sua prosa incomparável, faz uma

---

<sup>38</sup> Sobre a fundação do Partido Socialista no Uruguai, ver D’ELÍA; MIRALDI (1984).

<sup>39</sup> Esta noção limitada do arielismo será melhor debatida à frente, ainda neste capítulo.

crítica penetrante do imperialismo, que resultou numa verdadeira profecia para o século que se iniciava” (COLLAZO, 1967: 8). Contudo, outro marxista, o cientista social uruguaio Carlos Rama (1965), não compartilha esta visão idealizada de Rodó. Pelo contrário, critica sua proposta culturalista e seu combate à busca de enriquecimento material, uma vez que, para Rama, cultura e riqueza material seriam interdependentes, o que explicaria porque os países mais desenvolvidos economicamente contribuem com as maiores criações intelectuais, mesmo que importando cérebros de várias partes do mundo para lá produzirem:

“As esperanças de José Enrique Rodó de que éramos pobres, mas ilustrados, de que os países subdesenvolvidos tinham, pelo menos, as virtudes de Ariel, seriam uma satisfação, mas a verdade não é assim. Cultura é sinônimo de riqueza, é uma espécie de flor que alcança sua plenitude graças aos meios econômicos e disponibilidades materiais. De nada vale ter talento, e a melhor boa vontade, quando essas virtudes se chocam cotidianamente contra a falta de meios” (RAMA, 1965: 22).

José G. Antuña funde a obra com seu criador, atribuindo a José Enrique Rodó todas as características positivas que já haviam sido atribuídas ao ensaio *Ariel*, claramente contrário à caracterização pessoal feita por Zum Felde sobre o próprio Rodó, como já se explicou anteriormente: “Esse homem [Rodó] é *Ariel*; a vontade e a força honrosas; exemplo de harmonia; otimismo fecundo, ação impetuosa; e *Ariel* é o ‘homem’” (ANTUÑA, 1969a: 134).

Ele também parece revestir o arielismo de uma aura de imperturbabilidade, reconhecendo a existência de críticas ao pensamento de Rodó na metade do século XX, mas depreciando-as, imediatamente. As críticas de “diletantismo filosófico, abstrações morais, etapa transposta de nossa história literária, bruma das generalidades”, feitas ao pensamento de Rodó e sem autoria reconhecida (como se o autor não quisesse divulgar as obras dos críticos de seu mestre), José G. Antuña rebate como sendo inflexíveis e sentenciosas (ANTUÑA, 1969a: 61). Paralelamente, ele salienta as opiniões daqueles que ainda vêm, por volta de 1950, a vitalidade do pensamento rodoniano:

“‘Rodó é nosso’, disse Germán Anciniegas, faz dez anos, durante a inauguração de sua estátua na cidade de Bogotá. Simpática reivindicação, a do mestre colombiano [percebe-se a positividade daquele que elogia o “mestre” Rodó], que confirma a vigência de Ariel. Reclamam-no, como a uma tradição comum da América, porque abriu sua cátedra para a juventude com o livro mais popular que conhecem os universitários de então [...]” (ANTUÑA, 1969a: 60).

Outro importante intelectual uruguaio, Gustavo Gallinal, adota um tom menos panegirista em *Letras Uruguayas* (1967), onde consegue situar a importância de Rodó tanto diante da realidade uruguaia do início dos noventa quanto da realidade latino-americana, ao mesmo tempo em que critica a capacidade de atuação política de Rodó e enaltece suas qualidades como

pensador, ao instilar nos corações americanos palavras como “ideal”, “desinteresse” e “ação”.

Este tom que equilibra críticas positivas e negativas sobre Rodó e sua obra, e que situa Rodó como um ator histórico bem como sua obra como também histórica<sup>40</sup>, foi acompanhado por outros pensadores latino-americanos, como Pedro Henríquez Ureña (1952), Arturo Ardao (1971), José Pedro Barrán e Benjamin Nahum (1987) e mais recentemente por Fernando Ainsa (2000), Charles Hale (2001) e por Antonio Mitre (2003), entre outros. Mas houve aqueles cuja crítica, definitivamente contundente, incomodou os “arielistas”, obrigando-os a se bater na defesa do velho mestre.

Um dos mais fervorosos discípulos de Rodó, segundo Emir Rodríguez Monegal (1985) foi o peruano Francisco García Calderón, com quem o Maestro, apesar de nunca ter tido a oportunidade de ter travado contato pessoal, mantinha intensa correspondência. García Calderón teria sido um dos poucos intelectuais a conseguir reconhecer a importância de certos elementos da ideologia de Rodó, como a “visão de uma América intelectual e unida; o rigor crítico na faina literária e no estilo; a cultura como herança que urge conquistar para poder, assim, preservá-la e transmití-la” (RODRÍGUEZ MONEGAL, 1985: 167). José G. Antuña concorda com esta posição a respeito de García Calderón, como se pode ver no trecho abaixo:

---

<sup>40</sup> Sobre o caráter histórico dos textos políticos ver John Pocock (2003).

“Sua admirável atitude magistral de publicista, de filósofo, de sociólogo, não necessita de nosso elogio; tampouco seus antecedentes de perfeito cavalheiro. Esse ‘liberticida arielista’ foi destituído de seu cargo diplomático pelo ditador Leguía; reincorporado, mais tarde à carreira, sua atitude ativa frente ao governo de Vichy lhe significou as amarguras da deportação e o comprometimento de sua saúde. Somente a pura e elevada posição moral pode inspirar o exemplo arielista diante da cultura, da justiça e da vida” (ANTUÑA, 1969a: 133).

Contudo, é importante salientar que García Calderón também teceu críticas a respeito de alguns elementos propostos pelo Maestro, como, por exemplo, o ócio nobre: “Rodó aconselha o ócio clássico em Repúblicas ameaçadas por uma abundante burocracia, o repouso consagrado à alta cultura quando a terra solicita todos os esforços” (GARCÍA CALDERÓN apud AINSA, 2000: 52). Também discordava de Rodó a respeito da importância de Batlle para o Uruguai, mesmo diante do reformismo mais jacobinista, além de possuir uma visão mais ampla a respeito do marxismo e das possibilidades do pensamento arielista adentrar terras norte-americanas. Segundo Rodríguez Monegal, esta amplitude de pensamento em García Calderón era resultado de suas viagens ao exterior, que lhe permitiam construir uma visão menos “limitada” do que a de seu mestre, cuja situação financeira não lhe permitia o mesmo.

“O discípulo tentou adaptar-se, é certo. Compreendeu, por exemplo, que o patriarca da democracia uruguaia, José

Batlle y Ordóñez, era (apesar de seu excessivo presidencialismo), um força de futuro. Rodó, que havia padecido na luta parlamentar os terríveis efeitos da democracia ‘dirigida’ de Batlle e de seus correligionários, jamais havia aceitado este ponto de vista. García Calderón também chegou a distinguir entre Marx, o teórico destrutivo (como ele o chamou) e Lênin, ‘o realizador violento’, como ele mesmo escreve. Rodó apenas havia conhecido o socialismo e o anarquismo em suas versões rioplatenses, e talvez tenha ido para o túmulo sem haver ouvido o nome de Lênin [...] García Calderón sabia que o futuro da América não podia acontecer somente com a superação idealista do modelo norte-americano [...] No que se refere aos Estados Unidos, García Calderón matizaria sua impressão ‘arielista’ depois de uma visita em 1909, quando chegaria a definir Nova York como ‘uma metrópole que está abandonando Calibán ou fazendo-o trabalhar todos os dias em favor do espírito’” (RODRÍGUEZ MONEGAL, 1985: 170).

Nessa mesma direção de García Calderón, mas com uma postura mais negativa, seguiu outro escritor peruano, Luis Alberto Sánchez, que caracterizou Rodó como um “espírito conservador das posições”; seu pensamento como “denso contrabando de vacilações e oportunismos”, “culto da oligarquia intelectual”, “preço dos deprimentes despotismos” e “cortesão do poder”; e os arielistas como “caudilhos bárbaros”, entre outras adjetivações (SÁNCHEZ apud ANTUÑA, 1969a: 118; 133). Contra Sánchez escreverá José G. Antuña (1969a). Outro severo crítico de Rodó é o ensaísta uruguaio Mario Benedetti, afirmando

que aquele não pertencia ao século XX, não teria inaugurado qualquer forma inusitada de compreender o papel da América Latina no cenário do pensamento latino-americano da época e que sua obra merecia, na verdade, um “enterro de primeira”:

“Rodó não foi alguém precoce [à frente de seu tempo], nem pretendeu sê-lo. É certo que penetrou no século XX, contudo o mais evidente é que o visitou como turista, inclusive com curiosidade e a capacidade de assombro de um turista inteligente; seu verdadeiro lugar, sua verdadeira pátria temporal, era o século XIX, e a ele pertencia com toda sua alma e com toda sua calma” (BENEDETTI apud AINSA, 2000: 41).

Esta falta de originalidade atribuída por Benedetti a Rodó também é compartilhada por Charles Hale (2001), que estende esta crítica para além do cenário intelectual latino-americano da época, afirmando que, a despeito do ritmo encantador de *Ariel* e de seu tom elevado e abstrato, carecia à obra originalidade literária, profundidade filosófica e uma análise social ou política específica. Hale também critica a falta de originalidade na visão que Rodó tinha da cultura norte-americana, para ele baseada na obra de Paul Groussac, *Del Plata ao Níagra*, de 1897, e no uso que faz, para ele tendencioso, das narrativas dos viajantes franceses (HALE, 2001: 384). Contudo, Hale reconhece que o grande fluxo de imigrantes europeus preocupou Rodó e que isto está presente em sua obra, o que nos sugere que Hale acredita que Rodó estava conectado com as questões sociais

da época, mesmo, mais uma vez, não tendo feito nenhuma análise social ou política mais contundente. Esta conexão de Rodó com os problemas de sua época, mesmo que suas respostas sejam caracterizadas como elitistas ou aristocráticas, aparece claramente na crítica que Eduardo Galeano apresenta em sua obra *O século do vento* (1998). Como de costume, sua análise precisa ser entendida em suas entrelinhas, mas é visível seu tom desabonador a respeito do papel de Rodó diante das questões sociais mais importantes do Uruguai na transição do século XIX para o século XX:

“O Mestre, estátua que fala, lança seu sermão às juventudes da América. José Enrique Rodó reivindica o etéreo Ariel, espírito puro, contra o selvagem Caliban, o bruto que quer comer. O século que nasce é o tempo dos quaisquer. O povo quer democracia e sindicatos; e Rodó adverte que a multidão bárbara pode pisotear os topos do reino do espírito, onde têm sua morada os seres superiores. O intelectual escolhido pelos deuses, o grande homem imortal, bate-se na defesa da propriedade privada da cultura. Rodó também ataca a civilização norte-americana, fundada na vulgaridade e no utilitarismo. Opõe a esta civilização a tradição aristocrática espanhola, que despreza o sentido prático, o trabalho manual, a técnica e outras mediocridades” (GALEANO, 1998: 26-27).

Criticando negativamente, defendendo e mitificando o arielismo e seu ideólogo ou adotando uma postura de equilíbrio entre uma e outra posição, a

historiografia e o pensamento latino-americano vêm discutindo a obra de Rodó ao longo do século XX e deste início de século XXI. Para além da positivação ou negação de seu impacto, objetivos e associações, outra discussão muito importante ainda a ser satisfatoriamente empreendida, e que este estudo visa a contribuir, é a do alcance da visão de arielismo especialmente nos historiadores que debateram a obra de Rodó ao longo desse período.

#### **2.4. Uma concepção insuficiente do pensamento de Rodó: arielismo como proposta antiianque**

Uma primeira e importante constatação a ser feita é a de que, para muitos historiadores, a mensagem mais importante deixada por *Ariel* – e para muitos a única a ser levada em consideração – e pelo conjunto do pensamento de Rodó, disposto também em seus muitos outros ensaios, críticas e correspondências, seria a crítica ao imperialismo e ao utilitarismo norte-americano e, por conseguinte, a crítica aos defensores do modelo norte-americano de desenvolvimento político, econômico, social e cultural, em outros termos, uma crítica “antiianque” aos “nordomaníacos”. Efetivamente, o que estes historiadores propuseram foi que a visão de americanismo, em Rodó, teria sido construída a partir da intenção de opor uma postura menos utilitarista, menos pragmática e mais idealista e equilibrada ao modelo impositivo, tecnicista, jacobino e antitradicionalista norte-americano. Em outros termos, o que temos é uma largamente difundida interpretação de que o arielismo não teve o seu embrião na

análise uma realidade latino-americana (e uruguaia) processada ao longo de séculos e que precisava ser superada, e sim a gestação a partir do momento em que a Doutrina Monroe e o Destino Manifesto se fortaleceram, na segunda metade do século XIX. Antonio Mitre salienta este limite no raciocínio desta corrente historiográfica, afirmando que o conflito entre tradição e mudança é o principal motivo do ensaio *Ariel* e que, longe de ser um debate importado da Europa, é uma discussão que brotou das próprias condições e contradições da região platina no último quarto do século XIX (MITRE, 2003: 104).

Aquela postura da historiografia baseou-se apenas em um dos elementos presentes em *Ariel*, e não no conjunto de seu pensamento, de tal forma que temos uma noção restrita, ou insuficiente, do arielismo nas discussões deste segmento historiográfico – composto inclusive por muitos “arielistas” –, que despreza ou minimiza a importância de outros elementos também presentes tanto em *Ariel*, quanto em suas outras obras.

Concordando com esta linha de raciocínio, Antonio Mitre, em *O dilema do centauro* (2003), procura, em um de seus capítulos, desvendar diferentes sentidos daqueles amplamente divulgados por essa corrente historiográfica:

“Os estudos mais representativos giraram em torno à natureza antiimperialista das idéias de Rodó e ao tema da identidade cultural – questão esta que se encontrava na agenda de um variado espectro de doutrinas e programas partidários. Nessa linha, o *Ariel* foi lido como uma espécie

de manifesto político destinado a despertar a consciência da intelectualidade jovem a respeito do perigo que a crescente influência norte-americana representava para os valores da tradição humanista do continente. Definida, assim, a causa da obra, a maior parte dos estudiosos dedicou-se à tarefa de desvendar os ‘verdadeiros’ propósitos do autor, a natureza das ‘teses antiimperialistas’ de *Ariel* e, por último, a fidelidade ou o falseamento do perfil espiritual da cultura latino-americana que ali se esboça” (MITRE, 2003: 104).

Octavio Ianni (1991) é um destes intelectuais que se renderam a esta visão parcial da obra de Rodó. E ele vai mais longe ao afirmar que *Ariel*, além de ter surgido apenas como um contraposição ao avanço imperialista e cultural norte-americano, teria defendido a tese de que as nações latino-americanas se beneficiariam melhor das contribuições européias, em virtude de suas heranças culturais. Onde está o espírito jovial e atrevido de Ariel nesta interpretação? Se entre Próspero (Europa) e Caliban (EUA) a América Latina deveria adotar o primeiro, onde se encaixa Ariel nesta análise, o mesmo *Ariel* que Ianni “apresenta”?

A visão de José Guilherme Merquior sobre o pensamento de Rodó parece igualmente limitada, quando ele afirma, por exemplo, que a resistência a batllismo, em 1915, encontrara um célebre representante no “verboso ensaísta” José Enrique Rodó, “apóstolo do ‘humanismo latino’ em guerra contra o ‘utilitarismo’ americano” (MERQUIOR, 1983: 251). Gerald Martin (2001), por

outro lado, parece não ignorar o “antiimperialismo espiritual” de *Ariel*, afirmando que “seu ataque [de Rodó] à barbárie cultural dos Calibans norte-americanos tipifica o pensamento latino-americano da época, em seu voluntarismo e idealismo incorrigíveis” (MARTIN, 2001: 524).

Alberto Zum Felde também foi seduzido, em alguns momentos de suas obras, por esta visão que determina que o arielismo nasceu como contraponto à supremacia norte-americana, reduzindo o arielismo a apenas um símbolo: arma espiritualista e idealista contra o pragmatismo e utilitarismo norte-americano. Zum Felde, é importante salientar, percebe que os símbolos do progresso da civilização americana já estavam latentes no seio de uma corrente da intelectualidade latino-americana desde antes da derrota espanhola em 1898, destacando o pensador e político argentino Domingo Faustino Sarmiento como um de seus mais destacados nomes. *Ariel* e Rodó são vistos como adversários dessa corrente:

“*Ariel* significa a reação contra essa corrente anterior, a qual ninguém havia ousado opor-se; e sua prédica sonhou a reivindicação da latinidade tradicional de nossas tendências. O *arielismo* se converteu, então, no verdadeiro hispano-americano por excelência, e Rodó em seu grande evangelista laico” (ZUM FELDE, 1939: 102).

Juan José Arteaga discorda de Zum Felde no tocante à idéia de que teria sido Rodó o primeiro a se bater contra aquela tendência nordomaniaca,

afirmando que Rubén Darío já vinha incentivando, antes de Rodó, uma clara corrente de pensamento antiianque na América Latina (ARTEAGA, 2000: 99). A este respeito concorda Jacques Joset, em *A Literatura Hispano-Americana* (1987: 47). Por outro lado, Arteaga delimita o nascimento desta corrente na derrota espanhola em 1898. Contra este limite, é importante lembrar que o intelectual brasileiro Eduardo Prado (1961), em 1893, no lançamento da obra *A Ilusão Americana*, já criticava a falta de polimento da sociedade dos Estados Unidos, bem como seu afã de buscar riqueza material, desbravando o continente americano e lutando contra todas as forças que a eles se opunham. Irleamar Chiampi salienta, em sua introdução à obra de Lezama Lima, *A expressão americana* (1988), que um justificado sentimento antiimperialista já vinha sendo alimentado na América Latina há mais de meio século e que *Ariel* teria sido idealizado em meio a este sentimento, a este “mito de que os Estados Unidos eram um mundo materialista e pragmático, carente de espiritualidade, de verdadeira essência humana” (CHIAMPI, 1988: 19-20). A derrota espanhola em 1898 não teria sido, então, o deflagrador do antiianquismo e antiimperialismo arielista, apenas um de seus incentivadores. Gustavo Gallinal também reconhece que as críticas de Rodó ao utilitarismo nasceram anos antes da publicação de *Ariel*, quando ele criticava aspectos do positivismo no jornal espanhol *Clarín* (1967: 326).

Robert Freeman Smith (2001) salienta que, nos anos 1920, o antiianquismo não somente era uma característica regular do pensamento e da discussão latino-americana, como também se tornara uma questão familiar nas

universidades norte-americanas, “onde se tornou parte do fervor emocional dos movimentos de reforma nacionalista” (SMITH, 2001: 649). Esta familiaridade com o antiianquismo não produziu, somente, adeptos, como também críticos fervorosos. No Peru, intelectuais civilistas progressistas, ligados principalmente ao corpo docente da Universidade de San Marcos, foram os arquitetos da reconstrução e modernização do Peru após a Guerra do Pacífico, escrevendo periodicamente em jornais e revistas, e participando frequentemente dos altos postos do governo peruano. Segundo Peter Klarén (2002), “eles eram racionalistas, materialistas e utilitários na tradição positivista, moderadamente anticlericais, firmemente contrários às tradições hispânicas ‘feudais’ da colônia e partidários da ‘modernização’ nacional” (KLARÉN, 2002: 327). Inspirados no modelo norte-americano, eles projetavam o desenvolvimento da indústria nacional peruana, uma democracia representativa limitada e uma educação técnica e científica, não-escolástica e não-idealista. Desta forma, segundo Klarén, o antiianquismo da obra de Rodó era um claro obstáculo às perspectivas deste grupo de intelectuais civilistas peruanos. Ainda segundo o autor, um destes civilistas teria sido, justamente, Francisco García Calderón, a quem, inversamente, Eduardo Devés Valdés (2000) atribui um relacionamento íntimo com o arielismo.

Outro importante historiador a supervalorizar o caráter e a função antiimperialista e antiianque de *Ariel* foi Richard Morse, em *O espelho de Próspero* (1988). Criticando a leitura feita por Rodó sobre a obra *A Tempestade* de William Shakespeare, combate a imagem rodoniana de “velho e venerável”

mestre atribuída ao personagem Próspero (Europa/Rodó, na análise do ensaísta uruguaio), substituindo-a pela de “colonizador paranóico de uma ilha encantada” (Estados Unidos, na concepção de Morse). Richard Morse instala, sobre as “Américas do Sul”, um espelho, voltado para o Norte. Com isso, os Estados Unidos, ao olharem para o sul das Américas, poderiam reconhecer suas próprias enfermidades e seus próprios problemas (MORSE, 1988: 13). E sobre a obra de Rodó, a despeito de reconhecer que o arielismo contém outros temas (MORSE, 1988: 127), não os critica, positiva ou negativamente, à mesma proporção que o faz diante do antiianquismo rodoniano.

Seguindo outra linha de argumentação, mas igualmente seduzido pela supervalorização do caráter antiianque presente no arielismo, o filósofo chileno Eduardo Devés Valdés (2000), verifica que o pensamento latino-americano é marcado, desde o final do século XIX até hoje, por uma oscilação ou alternância, entre a busca por modernização e o reforço da identidade latino-americana frente aos modelos estrangeiros. Esse autor elege o que ele chama de “proposta modernizadora” e “proposta identitária” como sendo os tópicos fundamentais para o pensamento intelectual ao longo do período.

Grosso modo, a proposta modernizadora entende que os intelectuais, em um dado período, buscam solucionar o atraso político, econômico, social, científico e tecnológico das sociedades que representam por meio de um contato mais próximo com os exemplos das sociedades mais avançadas do mundo. Este contato se faria, preferencialmente, com a imigração de membros das sociedades avançadas do mundo para a América Latina. O resultado deste encontro seria uma

troca de experiências entre os imigrantes e as sociedades atrasadas latino-americanas, propiciando a formação de um caldo cultural e ideológico aberto às inovações. Em outros termos, uma sociedade mais cosmopolita catalisaria as modernizações necessárias. Intelectuais e políticos como Domingo Faustino Sarmiento, Juan B. Alberdí na metade do século XIX e os positivistas latino-americanos dos anos 1880-1890 seriam defensores desta proposta.

Em outra direção, a proposta identitária entende que não há sociedades mais ou menos avançadas, mas sociedades com ritmos próprios de desenvolvimento amparados em seus perfis culturais. Os intelectuais partidários desta proposta, assim, incentivam as sociedades que representam a fecharem-se às experiências estrangeiras no intuito de se aprofundarem no que realmente são, nos seus próprios valores culturais. Assim, a proposta identitária busca compreender a própria cultura por meio de uma perspectiva endógena. Na virada do século XIX para o século XX, o principal expoente desta proposta seria José Enrique Rodó, acompanhado de perto do Rubén Darío.

Ainda segundo Devés, o estudo da história das idéias, por meio da “teoria das redes”, permite-nos saber algumas coisas importantes: com quem andam os intelectuais; como circulam as idéias; qual o contexto ideológico onde se gera uma noção; porque alguns intelectuais são citados em dada época e outros não; possíveis comportamentos não-intelectuais dos membros da rede; enfim, a presença do intelectual na realidade. A teoria das redes não necessita que os intelectuais tenham atuação política destacada. Mais importante do que isto é a existência de vínculos que mostrem que entre eles havia conhecimento pessoal,

correspondência frequente, citação em obras recíprocas, participação em mesmas instituições, participação em campanhas, comentários recíprocos de livros (resenhas) e similaridade de idéias. Não é necessário que todas estas condições estejam presentes para a configuração de uma rede, mas o impacto e a transcendência de uma determinada rede subentendem sua presença. Sobre o arielismo, Devés salienta que fariam parte do núcleo de uma rede arielista de intelectuais os seguintes nomes: o ensaísta, periodista e político uruguaio José Enrique Rodó, o poeta nicaraguense Rubén Darío, o filósofo mexicano José Vasconcelos, o advogado e literato peruano José Riva Agüero, o advogado e ensaísta peruano Francisco García Calderón, o argentino Manoel Ugarte, o venezuelano Rufino Blanco Fombona e o literato uruguaio José G. Antuña.

Finalmente, para Eduardo Devés, *Ariel* é um manifesto contra o “calibanismo” positivista norte-americano que achataria, com seu utilitarismo, todos os seres humanos. Assim, o arielismo é visto como um chamado à cultura, à razão e ao sentimento. O projeto arielista, por conseguinte, de acordo com sua linha de raciocínio, seria

“[...] a formulação de um modelo identitário de reivindicação, defesa e, inclusive, exaltação, de uma maneira própria de ser, a latina, de valores, idiosincrasia, cultura e etnia diversa da defendida pela geração do fim do século XIX, que se definia pela nordomania, identificação com um modelo estrangeiro” (DEVÉS, 2000: 29).

Fica claro, portanto, que a teoria das redes intelectuais é um instrumento valioso para o estudo do conjunto de intelectuais de uma determinada época e lugar, mas não necessariamente para o estudo das idéias por eles professadas. Na verdade, a teoria das redes não é muito útil para a análise das idéias. Aliás, mesmo Devés parece concordar com isso. Enquanto ele retrata Rodó como o fundador de uma fase identitária no pensamento latino-americano de então, aqui se defende que Rodó discute uma realidade na qual atua política e socialmente, isto é, ele analisa os encaminhamentos políticos da reforma na América Latina, tendo no batllismo o ponto de partida para suas concepções.

A teoria das redes desenvolvida por Devés mostra o trânsito dos intelectuais em uma dada época e suas relações com outros intelectuais, mas não é suficientemente adequada para analisar as idéias porque cria a impressão de inevitável concordância de idéias entre os membros de uma dada rede, quando tal aproximação pode não ser tão definitiva. Veja-se, por exemplo, a postura de García Calderón diante do arielismo. Mesmo sendo considerado por Rodríguez Monegal um dos mais fiéis discípulos de Rodó, isso não significou sua concordância com todos os aspectos da mensagem do Maestro, como já se viu anteriormente.

Como se pôde ver, vários autores, em diferentes épocas, de várias correntes de pensamento e a partir de um leque de argumentações, supervalorizaram um dos componentes do arielismo: a crítica a um modelo externo, intitulado tanto de utilitarismo norte-americano, quanto de imperialismo, ianquismo, nordomania, entre outros termos. Há validade nessa construção acerca

do arielismo? Sem dúvida, uma vez que responde a uma importante questão para o pensamento latino-americano da transição do século XIX para o século XX: o impacto do modelo norte-americano no pensamento latino-americano. Porém, é preciso enxergar esta mesma época para além do confronto à nordomania. Assim, não se quer, aqui, negar categoricamente a presença deste (s) componente (s) no ideário de Rodó, que a historiografia chamou de arielismo e que teve no ensaio *Ariel* o seu principal fundamento. O que se pretende é salientar que o arielismo não é externo à realidade latino-americana, e muito menos a uruguaia, desde o seu mais embrionário nascedouro.

Com isso, reconhece-se o estímulo que a derrota espanhola para os Estados Unidos proporcionou, em 1898, para o avanço do arielismo, mas defende-se que suas raízes estão fincadas anos antes ou, até mesmo, décadas, tanto no processo histórico de superação do caudilhismo na Região Platina ao longo da segunda metade do século XIX, quanto do processo de formação intelectual e atuação político-partidária de Rodó entre as últimas décadas dos oitocentos e as duas primeiras dos novecentos. Rodó foi um pensador de sua época e lugar, e seu ideário reflete estes limites. Ele propôs a construção de uma identidade latino-americana respondendo aos problemas uruguaios e ao ritmo da modernidade em seu país, fortemente determinado pelo batllismo. Esta aproximação entre o batllismo e o arielismo não foi adequadamente formulada pela historiografia latino-americana porque ambos foram lidos como pertencentes a esferas diferentes: o primeiro à esfera da política, o segundo à esfera do pensamento intelectual. Neste trabalho, estas esferas se confundem, porque se

considera o processo de criação do pensamento político de Rodó como uma forma de agir político, em consonância com a metodologia contextualista.

## **2.5. Uma concepção ampliada de arielismo: um ideal ético de mediania**

Em *Ariel*, Rodó preocupou-se com a identidade cultural dos países latino-americanos, a educação moral e estética dos indivíduos, a relação entre os valores democráticos e as elites numa época em que o que ele entendia como mediocridade cultural “imposta” a alguns países assustava. Sem dúvida, uma das grandes preocupações de Rodó na virada dos novecentos é que a América Latina seguisse o caminho trilhado pelos Estados Unidos, que teriam abandonado suas raízes culturais de herança européia em busca de um constante processo de renovação, atrás de uma modernidade calcada apenas no que havia de mais novo nos âmbitos da ciência, da política, da economia, das letras, e aí por diante. Desta forma, os norte-americanos teriam se tornado excessivamente pragmáticos e utilitaristas, “calibanizando” a cultura, a razão e o sentimento, e inventado o mito de um país “sempre novo”, “à frente de seu tempo” – e se vangloriado disto. Assim, Rodó alerta a juventude latino-americana para os perigos de se seguir, a partir do início do século XX, o caminho trilhado pelos Estados Unidos no século XIX, já que a juventude seria o sujeito ideal para empreender as necessárias transformações estruturais da virada dos séculos, desde que orientada pelos mais sábios intelectuais que zelariam pela conservação dos mais caros símbolos

identitários da América Latina. Por conseguinte, à juventude caberia o papel de inovar, pois esta seria sua vocação, mas seguindo os conselhos de uma elite ilustrada aristocrática de inspiração européia (adepta, inclusive, do ideal de ócio nobre), que lhe ensinaria que a inovação e a modernização só seriam ideais se implementadas sobre bases culturais consolidadas anteriormente, sem o estabelecimento de um novo alicerce.

O tom empregado por Rodó é o da conciliação, chave para melhor compreender seu pensamento, situado numa América Latina marcada por um importante influxo imigratório que traz, da Europa, o germe da futura sociedade de massas latino-americana e a raiz de seu cosmopolitismo. Assim, para Rodó, é preciso encontrar um equilíbrio entre os anseios das novas forças sociais e a inviolabilidade da alta cultura. Segundo Antonio Mitre,

“[...] tocado pelo ideal ético da mediania, Rodó espera que a solução do conflito entre tradição e mudança na América Latina evite tanto o idealismo reacionário da Europa quanto o materialismo utilitarista dos Estados Unidos, de modo tal que a modernização inevitável se condense nos moldes da tradição cultural do continente” (MITRE, 2003: 119).

Rodó defendia ainda que o intelectual deveria comentar e analisar os problemas que afetam a comunidade, afirmando que a construção da identidade nacional não era tarefa apenas para técnicos em economia ou política, mas também para pensadores, defesa pioneira em sua época e lugar. Estes pensadores

seriam inspirados por altos ideais para explorar todas as nuances do espírito humano, defender a democracia e garantir que cada indivíduo atingisse a plenitude de seus talentos. E aqueles que a alcançassem seriam os mais capazes para assumir posições de liderança na sociedade. A respeito do ensino nos Estados Unidos, por exemplo, Rodó elogia, em *Ariel*, sua intenção moral de proporcionar a todos seus alunos um lugar na escola e de direcionar importantes investimentos para esta área. Também elogia a estimulação que era feita à curiosidade desta juventude, mas critica o sentido utilitário que é dado a esta curiosidade. Propõe, por outro lado, a adoção de um ensino elegante e clássico, aos moldes da antiga academia ateniense, a ser implementada a partir da versão francesa. Mas não é apenas quanto à educação que Rodó tece elogios aos norte-americanos. Seu espírito democrático (é importante lembrar que, à época, a democracia norte-americana excluía do protagonismo político e cultural diversos segmentos étnico-sociais), suas leis e sua história o atraem. O que mais incomodava Rodó era a direção que os Estados Unidos vinham tomando ao final do século XIX, principalmente após a Guerra de Secessão (1861-1865), quando a vitória do norte industrial impôs um modelo industrialista, utilitário e excessivamente pragmático a todo o país.

O ideal de mediania em Rodó se manifesta de diversas formas. Analisando suas bases filosóficas, por exemplo, verifica-se que ele conseguiu atrelar em seu ideário, de maneira harmoniosa, aspectos do positivismo e do idealismo, evitando desta forma qualquer dogmatismo e conseguindo ainda

elaborar uma mensagem forte o bastante para ser discutida como uma opção americana viável ao longo do século XX.

“A dualidade conflitual interna entre positivismo e idealismo, fenômeno geral na ensaística americana do último terço do século XIX e primeira década do século XX, que também é comum a outros escritores deste período, produz-se igualmente em Rodó; mas nele não apresenta os caracteres agudamente contraditórios de falsa posição como em outros, porque sua disciplina própria de equilíbrio, equanimidade e conciliação entre antinomias, e portanto, sua tendência ao ecletismo, abrem de antemão ampla fórmula de solução. Ainda que suas bases sejam positivistas, não professa o positivismo como sistema exclusivo; sempre mantém portas e janelas abertas ao humanismo tradicional, por onde as ‘idealidades’ da cultura entram e saem como se estivessem em suas próprias casas” (ZUM FELDE, 1987b: 81).

Tanto Arturo Ardao (1971) quanto Eduardo Devés (2000) reconhecem que o positivismo foi um dos grandes alicerces da formação intelectual de José Enrique Rodó. O aspecto do positivismo que o atraía era a ciência experimental e sua metodologia lógica. Para Rodó, a civilização ocidental se amparava tanto neste aspecto quanto na democracia, que por sua vez recebia poderosos fundamentos da própria ciência, vista também como fonte inesgotável de inspirações morais (ARDAO, 1971: 243). O positivismo também era fundamental, em sua concepção, para um contato mais íntimo com a realidade. E

como já foi visto no primeiro capítulo, o idealismo rodoniano se aproxima mais do sentido de “valor” do que de idéia, apontando para uma realidade e ao mesmo tempo aspirando por transcendê-la, não pragmaticamente, mas de modo desinteressado. Sua concepção de idealismo imbrica-se com suas noções de moral, ética e estética. E, segundo Alberto Zum Felde, uma vez que Rodó teve em Renan seu mais caro mestre, seu idealismo impregnou o arielismo de tal forma que se poderia dizer que o arielismo, visto por ele como “uma consciência latino-americana” (1987b: 58), expressou uma maior aproximação intelectual ao influxo cultural francês do que ao espanhol.

Outra tradição helenística que está sendo defendida por *Ariel* é a prática do ócio nobre, reivindicação que lhe valeu, em vários momentos da historiografia latino-americana do século XX, a acusação de pertencer a uma época bem anterior à sua. A imagem que Rodó alimenta é a de reservar-se ao homem um tempo necessário para que ele possa “filosofar”, para que ele dialogue com os mestres da cultura e desenvolva uma espiritualidade que o complete enquanto ser humano. Percebe-se em Rodó, na verdade, uma defesa do espírito contemplativo, que não se escravize no império do capitalismo selvagem emergente no mundo daquela época e que “obrigava” o homem a se tornar cada mais profissional e, por conseguinte, cada mais especialista em apenas um tipo de saber ou experiência. Isto limitaria a integral formação da personalidade do homem. De fato, esta defesa do ócio nobre se adequou perfeitamente ao seu próprio estilo de vida, uma vez que ele, precocemente, isolou-se por dias e dias nas bibliotecas “abandonadas” do Ateneu de Montevideú idealizando seu *Ariel*.

Também se evidencia no incômodo que ele sentia ao ser obrigado a exercer uma atividade remunerada para prover sua subsistência, uma vez que ele não possuía fartos recursos que lhe permitissem viver “apenas” de sua arte. É claro que Rodó conseguiu transformar suas principais atividades remuneradas, o jornalismo e a política partidária, em arte, por meio de textos e discursos magistralmente elaborados, onde argumentação e estilo atingiram impressionante refinamento.

Relacionada a sua crença na importância do ócio nobre está sua defesa das minorias seletas e sua crença nas hierarquias intelectuais contra as tendências niveladoras da democracia moderna. As palavras de Juan Marichal em *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana 1810 - 1970*, ilustram bem a importância que nosso autor dá às minorias intelectuais:

“Trata-se, portanto, de chegar a uma nova sociedade fundada na liberdade, mas tendo, como princípio fundamental, que a minoria intelectual seja a única capacitada para dirigir a sociedade. Isto impõe uma obrigação aos jovens intelectuais: participar das tarefas políticas da democracia. Assim, novamente, haveria confluência entre ação e pensamento, e a Universidade seria uma intermediária muito eficiente entre ‘Caliban’ y ‘Ariel’” (MARICHAL, 1978: 84).

Rodó também parece ter desenvolvido esta crença a partir das palavras de Miguel de Unamuno e de outros pensadores espanhóis da transição dos

oitocentos para os novecentos, que também eram a favor de uma minoria intelectual (JULIÁ, 1997: 166). Falando a Unamuno, Rodó declara:

“Grande interesse me suscitou seu anúncio de uma campanha próxima em prol da supremacia intelectual e do governo dos melhores e mais cultos. Nenhum tema pode ser mais simpático do que esse para quem, como eu, tem lutado e luta ao pé de uma bandeira semelhante nestas democracias as quais, todavia, têm que se formar” (RODÓ apud MARICHAL, 1978: 86).

Finalmente, do encontro de sua defesa ao ócio nobre com sua defesa das minorias seletas nasce a sua crítica ao utilitarismo nivelador norte-americano. Em outros termos, sua concepção a respeito desse utilitarismo somente foi adequadamente formulada e expressa em *Ariel* após Rodó ter disposto as vantagens do ócio nobre e da existência das hierarquias intelectuais, o que boa parte da historiografia latino-americana parece ter ignorado.

O ideal de equilíbrio, em Rodó, está presente até mesmo na adoção de um estilo literário que leva em consideração um sentido superior de ética. Para o ensaísta uruguaio, as idéias somente seriam adequadamente transmitidas se houvesse estilo na obra literária. Conclui-se que, no discurso rodoniano, o estilo é um veículo indispensável para a difusão das idéias. Seu estilo é sua ética (AINSA, 2000: 51). Em Rodó há a permanência de elementos do parnasianismo em meio às regras do modernismo, que ele tenta sofisticar.

Outra síntese a que Rodó consegue chegar, esta determinante para o Uruguai da virada do século XIX para o século XX, é a respeito da antinomia cidade-campo. O enorme fluxo imigratório europeu nas últimas três décadas do século XIX, a grande influência das obras dos principais intelectuais europeus da época e os impulsos mais radicais do reformismo batllista, orientados para a capital do país (BARRÁN; NAHUM, 1984: 52), influenciaram a sociedade de Montevideu de tal forma que suas crenças e práticas eram mais próximas das européias do que das americanas. Enquanto isso, o interior do país ainda vivia sob o jugo dos caudilhos locais, alijada de cultura, de ciência, de direitos e de participação política, como uma sociedade “semibárbara”. Rodó acredita que estas duas sociedades deveriam ser unidas sob um mesmo projeto de futuro, cada uma contribuindo com elementos importantes para a construção de uma sociedade que, adiante, uniria mudança e conservação, raízes culturais e impulso modernizador equilibrado.

Vivendo em um país onde o pessimismo diante da política, da dependência econômica e do atraso social vinha sendo superado em meio a uma política reformista de tom radical, o que levava muitos intelectuais e até mesmo a sociedade a se dividir entre aqueles que estavam muito entusiasmados com a mudança vertiginosa que era prognosticada pelos batllistas e os que estavam em dúvida a respeito da eficiência de tal reformismo, Rodó conseguiu descobrir as virtudes inerentes a cada uma destas atitudes diante da realidade. Ele conclui que um caráter superior ideal seria formado tanto pelo entusiasmo, pelo heroísmo e pela criatividade dos fanáticos, como pela benevolência, amplitude de espírito e

cultura renovada e renovável do cético. Esta síntese propiciaria o surgimento de um indivíduo (e de uma sociedade) dotado de um entusiasmo equilibrado pela tolerância e de uma curiosidade pelos ideais alheios (AINSA, 2000: 51).

Diante de tantos exemplos de antinomias sintetizadas, é praticamente impossível não concordar com a constatação a que chega Alberto Zum Felde, sobre Rodó, *Ariel* e o arielismo:

“A característica mais fundamental e típica da mentalidade de Rodó – em *Ariel* e seus livros posteriores – o que pode ser a chave de sua filosofia, é a constante norma de conciliação e equilíbrio entre as antinomias, atitude e critério dos quais resulta sua livre posição crítica, à margem de todo doutrinário exclusivo, de todo sistema hermético, uma forma de ecletismo ou de síntese, que lhe permite conjugar, harmonicamente, os elementos díspares e resolver teoricamente os conflitos. Assim, concilia helenismo e cristianismo, positivismo e idealismo, tradicionalismo e renovação, progresso técnico e cultura humanística, igualdade democrática e aristocracia espiritual, europeísmo e americanismo, agnosticismo e religiosidade, etc. Esta forma de conciliação dialética, aplicável e aplicada a todos os conflitos da filosofia e da vida, é o mais formal e característico do arielismo, já que essa prédica dos valores espirituais da cultura – que é o que aparece em primeiro lugar como sua característica preponderante e o que determinou seu êxito histórico – é também o resultado desse ecletismo de sua norma dialética, posto que não o propõe *em lugar* do outro, seu contrário, o

utilitarismo pragmático, o culto do progresso técnico, e sim como sua prioridade, que tem que se equilibrar com aquele – cuja necessidade reconhece -, e cujos males – males de sua exclusividade – aspira corrigir. Não é este contra aquele, e sim este e aquele, harmonicamente equilibrados em uma síntese superior” (ZUM FELDE, 1987b: 70).

Para finalizar esse capítulo, resta apenas um aspecto a ser mencionado. No tocante às suas concepções religiosas, Rodó era um agnóstico defensor do liberalismo religioso, pois ao mesmo tempo em que defendia a completa laicização do Estado, era avesso às medidas políticas que tolhessem a liberdade de crença. Ele defendeu um espírito de conciliação humanista entre o ideal moral de cristianismo e o esteticismo pagão. Em outras obras ele melhor expressará suas concepções acerca de liberalismo e da importância do cristianismo para as sociedades latino-americanas, o que será melhor discutido no próximo capítulo desta tese.

## Capítulo III

### Para além de *Ariel*

Como se viu anteriormente, a concepção historiográfica a respeito do “arielismo” adotou, como base original e fundamental do pensamento de José Enrique Rodó, a publicação, em 1900, do ensaio *Ariel*. Contudo, convencionou-se acreditar que toda “lição” ou “mensagem” que fluía deste ensaio sintetizava seu pensamento a respeito de variados temas, como se ali tivessem encontrado a sua forma ideal e final. Na verdade, apesar do ensaio abordar quase todos os temas que Rodó discutiu ao longo de toda a sua vida, muitos deles encontrariam maior substância ou desenvolvimento em outras obras do ensaísta. De acordo com o que ele mesmo acreditava ser o processo de formação de um pensamento, percebe-se um refinamento de suas concepções ao longo dos anos, um maior detalhamento do seu processo de raciocínio, argumentação e exposição, de tal forma que o ensaio de 1900, apesar do impacto que causou, deve ser interpretado mais como um primeiro e importante momento de discussão de seu ideário, e não como a forma mais acabada de discussão de todos os temas por ele tratados.

Dois destes temas receberam contornos mais elaborados em outras obras do ensaísta e merecem destaque porque refletem a influência tanto da realidade uruguaia quanto da realidade latino-americana sobre o processo de

formação das idéias de José Enrique Rodó: são eles a discussão em torno do alcance e do teor do liberalismo no Uruguai (quando ele confronta as noções de “liberalismo” e de “jacobinismo”) e suas concepções a respeito de um ideal de civilização latino-americana, em outros termos, seu “americanismo”. Outro tema recorrente em seus trabalhos, sua concepção a respeito do que seria a “verdadeira” democracia, estabelece um elo claro de ligação entre aqueles dois temas, e deve ser igualmente destacado.

É claro que suas obras discutiram vários outros assuntos, como: a inutilidade das guerras e seu prejuízo à juventude (escritos sobre a Primeira Guerra Mundial); a necessária superação do positivismo e a multiplicação das escolas literárias (*El que Vendrá*, de 1896); a importância do sentimento de dor para o processo de formação do caráter (*Los Nuevos Motivos de Proteo*, obra póstuma publicada em 1932); a importância da Universidade na formação intelectual de um povo (escritos parlamentares); os métodos por meio dos quais o exercício da crítica (literária ou filosófica) obteria melhores resultados (*Rubén Darío*, de 1899); a transformação consciente e orientada da personalidade em busca de um padrão de comportamento e de moral ideais (*Los Motivos de Proteo*, de 1909); a importância da estética e do belo em todas as esferas da produção humana, não apenas nas artes ou na produção literária (tema que aparece em várias obras, principalmente em suas críticas literárias), entre outros temas. Também é importante destacar que alguns desses objetos de estudo foram apresentados, por Rodó, em associação àqueles dois principais temas que abaixo serão analisados e discutidos, como elementos que sofisticaram a discussão ao

redor da polêmica entre liberalismo e jacobinismo no Uruguai e a sua concepção do “americanismo”.

### **3.1. O liberalismo uruguaio e o jacobinismo do batllismo entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX**

O discurso liberal na América Latina do final do século XIX foi permeado de princípios ideológicos oriundos tanto de análises da realidade latino-americana da época quanto de modelos importados da Europa. Professava-se que o modo de vida europeu representava o paradigma a ser atingido, salientando-se o que de melhor havia na Europa em confronto com o que de pior havia na América Latina. Este confronto de imagens foi marcado, principalmente, pela dicotomia “civilização ou barbárie”, onde a positividade do primeiro termo reside em representar a negação do segundo termo. Assim, ao mesmo tempo em que os intelectuais europeus partidários deste discurso enalteciam o modelo de vida europeu confrontando-o com a instabilidade generalizada que marcou os países latino-americanos após suas independências nacionais, intelectuais latino-americanos que adotaram tal perspectiva fizeram crer que o futuro da América Latina residia na importação de modelos prontos, mesmo que isto significasse anular práticas e tradições específicas latino-americanas ou, em outros termos, mesmo que o latino-americano tivesse que anular a sua própria identidade cultural.

Levando-se em consideração a história de guerras civis intestinas entre bandos armados que posteriormente virariam partidos (como no Uruguai), ou mesmo a enorme influência da Igreja Católica nos insipientes Estados nacionais latino-americanos pós-independência (como no México), que ainda assistiram à disputa pelo controle do poder Executivo entre aqueles que eram favoráveis ou contrários às lições do Iluminismo (leia-se liberais e conservadores), tem-se um quadro propício à legitimação e idealização de um modelo estrangeiro de desenvolvimento político, econômico, social e cultural. Finalmente, se a esse quadro for somada a força do imperialismo britânico e, ao final do século XIX, o fortalecimento do imperialismo norte-americano, o que se verifica é que havia um ambiente propício, no seio da intelectualidade latino-americana, para o estabelecimento de propostas de futuro que miravam o continente europeu e os Estados Unidos em um misto de admiração e medo. Tal perspectiva levou, por exemplo, ao fortalecimento daquela corrente de intelectuais latino-americanos aos quais a historiografia batizou de *nordomaníacos* e dos quais já se tratou anteriormente.

Esse discurso intelectual latino-americano ao longo do século XIX conectava um ideal de civilização ao ambiente urbano, à revolução americana, à inteligência, à lei e à democracia, confrontando-o com a idéia de barbárie. Esta, identificada ao meio rural, era representada pelo poder pessoal do caudilho, que não respeitava qualquer lei; pela concentração de riquezas e de terras, que impossibilitava à grande massa, e até mesmo aos setores médios da população, qualquer possibilidade real de ascensão social; e pela produção agropecuária

voltada para o mercado externo, que relegava a esses países uma condição de subalternidade na divisão internacional de trabalho e no avanço industrial em curso principalmente na Europa e nos Estados Unidos.

Também é importante salientar que, uma vez que América Latina tentava superar esta condição bárbara ao longo do século XIX, atrelou-se ao discurso liberal a capacidade de ser um instrumento para a superação desta situação, isto é, o discurso liberal foi visto como um elemento crucial para a fundação de Estados-nação que superassem a sua condição colonial, num processo de fundação de sociedades que, racionalmente, optariam por espelharem-se em modelos mais avançados. Desta forma, a análise racional da realidade e a superação racional das dificuldades passaram a ser vistas como essenciais no discurso liberal latino-americano da segunda metade do século XIX, supervalorizando o papel da postura racional frente à postura emocional para se enfrentar os dilemas e contradições da sociedade latino-americana. Posteriormente, os críticos do liberalismo argumentariam que o componente emocional do ser humano é um elemento a ser defendido e desenvolvido porque ele completa o ser humano, permitindo-lhe preservar e incentivar o que acredita fazer bem à alma, e não apenas ao progresso, ao enriquecimento ou à ciência.

Por outro lado, esse discurso liberal do final dos oitocentos na América Latina conseguiu fundir, ao mesmo tempo, a idéia de democracia com a de hierarquização social, de uma forma bastante curiosa. Legitimou-se uma ordem social minoritária por meio da razão: nesse discurso, defendia-se a tese de que a grande massa precisava ser governada por indivíduos especiais, que

submeteriam seus anseios pessoais aos interesses do bem comum, e eles passariam a representar, na verdade, toda a humanidade. Estes grandes gênios redefiniriam a ordem social como sendo o regime da razão, metaforizada na cidade e no europeu (PANIZZA, 1989). Verifica-se, então, que se postulava um regime democrático que minimizava a atuação política das grandes maiorias.

No Uruguai, tanto José Batlle y Ordóñez, quanto José Enrique Rodó defenderiam o governo dos melhores. E ambos, em diferentes momentos de suas vidas, manifestariam seu desapontamento frente às escolhas da grande massa, notadamente quando importantes decisões político-eleitorais lhes desagradavam. Mas, enquanto para Rodó os melhores eram, também, os mais instruídos, os mais cultos, os mais preparados (inclusive moralmente falando), para Batlle os melhores seriam os mais competentes executores. E isto pode ser verificado nas palavras que o próprio líder batllista publicou, em 19 de maio de 1919, nas páginas de *El Día*:

“Acaba de se dizer que o que se deseja é o governo de todos pelos melhores e se agrega que os melhores são os que estão nas mais altas posições sociais. Quem é capaz de assegurar isto? Os melhores estão disseminados por toda República. Podem estar nas altas posições oficiais, mas também estão na choça do camponês e no obscuro barraco do operário. A história nos ensina que os que têm ocupado as mais altas posições não têm sido sempre os melhores, e que têm estado longe de sê-lo. E nos demonstra também que os melhores têm sido, quase sempre, propagandistas

que haviam saído das fileiras obscuras do povo para realizar ideais novos e desconhecidos para os que acima se encontravam. Nós, a esta fórmula de governo do povo pelos melhores, temos outra fórmula a opor. Não é o governo de todos pelos melhores o que nós desejamos: é o governo de todos, mas por si mesmos e pelos melhores executores de sua vontade” (BATLLE Y ORDÓÑEZ apud CLAPS; LAMAS, 1982: 229).

O pensamento liberal uruguaio ao final do século XIX inscreveu outra importante identificação ao sentido de razão, em certa medida até mesmo superando a tradicional dicotomia “civilização ou barbárie”. Houve uma filiação entre razão, civilização e espaço público-estatal. Quem teria sido o responsável por tal fusão? Segundo Francisco Panizza (1989), o fortalecimento do Partido Colorado no Uruguai já a partir do final da década de 1880 e sua ascensão ao controle do poder Executivo (que só perderia em 1958) geraram tal identificação. Isto ocorreu porque o Partido Colorado, a esta época, redefinia-se como um partido que representava, principalmente, os interesses urbanos, em especial os dos segmentos sociais da capital, Montevideú. Com isso, a responsabilidade pelas dificuldades econômicas do país recaía, neste discurso liberal do Partido Colorado, sobre seus oponentes, os membros da elite tradicional blanca, que representava os interesses dos grandes estancieros uruguaio de então e ainda advogava pela manutenção de uma ordem social baseada no compadrio, na violência e no poder autocrático. Por meio das propostas de reformas liberais racionais dos colorados, o Uruguai deveria desenvolver-se enquanto civilização,

e, uma vez que o partido se tornasse hegemônico, tal perspectiva estaria garantida, mesmo que fosse conduzida de cima para baixo.

Juan Rial (1980) delimita o alcance do liberalismo uruguaio no século XIX. Segundo ele, o modelo de desenvolvimento uruguaio promovido pelas autoridades era

“[...] elitista-liberal, pois as decisões eram tomadas por um grupo reduzido dentro dos marcos ideológicos do liberalismo, que tratavam para que o Estado não tivesse uma ingerência sobre a atividade econômica para além de assegurar a ordem e a segurança, para que os indivíduos tomassem decisões livremente. Mas o liberalismo não foi mais longe. Em uma sociedade primitiva, muito distinta da avançada Europa Ocidental, onde se originaram estas idéias liberais, sua adoção suporia políticas extremas, perigo que não estavam dispostas a aceitar as elites dirigentes. Sua atitude básica foi conservadora, transformando o liberalismo, mediante uma ‘aculturação pervertida’, em uma posição conservadora, ao estarem estas idéias ‘fora de seu lugar’” (RIAL, 1980: 341).

Também é importante salientar que o liberalismo de inspiração européia e norte-americana que adentrou o Uruguai ao longo do século XIX teve, como um de seus principais incentivadores, a Universidade de Montevideú. Fundada em 1849, sob o amparo de uma corrente liberal ligada ao pensamento religioso da época, mas que desprezava os dogmas absolutos do catolicismo, logo

a Universidade de Montevideu consolidaria sua postura de defesa absoluta da liberdade de consciência, emancipando-se precocemente da tutela tanto da Igreja, quanto do Estado, apesar de sua dependência econômica frente a este. Desde suas cátedras de Filosofia, Economia Política, Direito Natural e Direito Constitucional, a Universidade passou a irradiar, além do liberalismo religioso, outras formas de liberalismo, como o econômico e o político. E as bases filosóficas deste liberalismo difundido pela Universidade de Montevideu eram, principalmente, as importadas do pensamento inglês, francês e norte-americano. De acordo com Maria Blanca París de Oddone (1958), a Universidade de Montevideu conseguiu formar um espírito autônomo à margem da instabilidade política e dos partidos da época, apesar de políticos profissionais ligados aos dois partidos tradicionais uruguayos terem feito parte do Conselho da Universidade. Também contribuiu para esta independência o caráter policlassista do quadro discente da Universidade, uma vez que alunos oriundos tanto dos segmentos mais ricos da sociedade (como os grandes estancieiros), quanto trabalhadores mais humildes da capital ajudaram a formar uma elite intelectual que representava diferentes segmentos sociais.

Quando o batllismo assume o poder no Uruguai a partir de 1903, este movimento político reformista já se tornara a principal facção no seio do Partido Colorado e, certamente, identificava-se com o liberalismo colorado que acreditava na busca de uma civilização racional por intermédio de uma nova visão do espaço público-estatal, onde a intervenção, pelo alto, de grandes líderes racionais, garantiria o sucesso de tal empreitada. Mas o batllismo não se resignou meramente a adotar esta concepção de liberalismo colorado, incorporando uma

dicotomia que ajudou, inclusive, a formular ou a fortalecer aqueles tradicionais mitos uruguaios de superioridade<sup>41</sup> frente ao outro: o contraste entre as “nações novas” e as “nações velhas”. O destino da América Latina não deveria ser, para os liberais do batllismo, reproduzir o processo histórico e a realidade europeia de então. Em outros termos, inicia-se um processo de negação da dicotomia “civilização ou barbárie”, ou, então, uma redefinição de papéis, em que a civilização ideal estaria por ser construída no Uruguai e na América Latina (se todos os seus países seguissem o exemplo uruaio), e não na reprodução da civilização europeia àquela época, assolada por divisões históricas e por um processo de esfacelamento de grandes impérios que instabilizou a Europa. Livres para experimentar quaisquer novas fórmulas para se atingir uma melhor existência social (mesmo que se tomasse como exemplos modelos europeus), os latino-americanos deveriam se livrar do passado, da tradição, de qualquer hierarquização social mais rígida, da guerra e do militarismo (REAL DE AZÚA, 1964: 39).

“O que o batllismo faz é articular esta dicotomia ‘nações novas’/ ‘nações velhas’ em um sentido que não poderia ser previsto pelos intelectuais liberais dos noventa. E o consegue a partir de sofisticação da forma como concebe, em uma dimensão temporal, a relação ‘América/Europa’. A primeira ruptura da linearidade estava dada pela recém mencionada percepção da Europa não como um ‘futuro a

---

<sup>41</sup> Os principais mitos de superioridade uruguaios da época, viam o país como: a “Suíça latino-americana”, o “laboratório do mundo”, a “Atenas do Prata”, a “democracia perfeita”, o “país pequeno, mas rico”, entre outros mitos.

seguir’, mas sim como ‘um passado a evitar’. Isso, sem dúvida, era consistente com as desconfianças que os discursos fundacionais do liberalismo demonstravam contra a tradição. A segunda, todavia, inverte mais radicalmente esta linearidade: o futuro, representado pela Europa, é também ‘algo a se evitar’. Os conflitos sociais que se desenvolviam na Europa desde o começo do século aparecem, aos olhos desta nova versão de liberalismo, como novas e potencialmente mais perigosas formas de fragmentação social. Mas, diante delas, as ‘nações novas’ têm, ao menos potencialmente, a possibilidade de suturá-las no espaço público, isto é, no espaço da razão, mediante uma ação política antecipatória. Mas, assim como os ‘preconceitos’ e a ‘barbárie’ do caudilhismo do século XIX estavam vazios de recursos à razão, os antagonismos sociais do futuro somente seriam controláveis na medida em que pudessem ser submetidos a estes recursos” (PANIZZA, 1989: 39).

Carlos Real de Azúa (1964) não consegue distinguir esta especificidade do batllismo, bem como sua situação intermediária entre os liberais do final do século XIX e os conservadores do início do século XX, identificando-o como um modelo do pensamento liberal-progressista latino-americano preso à dicotomia “civilização ou barbárie”. Ele também situou o pensamento e a prática política de José Batlle y Ordóñez dentro da corrente nordomaníaca, resultado de sua “falta de conhecimento das condições americanas e da natureza e significação do imperialismo” (REAL DE AZÚA, 1964: 104).

Afirma ainda que Batlle teria pensado na hipótese de solicitar ajuda aos Estados Unidos na guerra civil que empreendeu com o caudilho Aparício Saravia em 1904. Na verdade, a posição de Real de Azúa reflete a sua contrariedade frente ao comportamento obsessivo do reformismo batllista, o que aproxima suas reflexões as que José Enrique Rodó passou a divulgar já a partir de 1906, quando este passou a criticar contundentemente o que ele chamou de “jacobinismo” batllista. A posição de Real de Azúa pode ser verificada na análise que Gerardo Caetano e José Rilla fizeram de *El impulso y su freno* (1964), sua obra mais importante a respeito do batllismo:

“[...] desde a linha colorado-conservadora, o batllismo havia herdado, para Real [de Azúa], o pior do otimismo dicotômico sarmientino (civilização e barbárie, liberdade e autocracia); havia herdado os vestígios do liberalismo progressista com tudo o que este implicava de univocidade, de simplificação fácil e sectária, de intolerância, de impositividade; havia herdado, digamos provisoriamente, tudo o que causava mais desgosto a Real de Azúa no avanço da modernização ocidental: entre outras coisas, ‘o desprezo pela tradição e pela hierarquização social’” (CAETANO; RILLA, 1987: 109).

Estas causas de desgosto a Real de Azúa, somadas ao ritmo desenfreado das reformas institucionais propostas pelo batllismo a partir do controle do aparelho estatal, foram fatores essenciais tanto para o gradual afastamento de Rodó das fileiras do batllismo, das quais fizera parte por um breve

período de tempo, antes que essa facção do Partido Colorado se tornasse um verdadeiro “partido do Estado”, quanto para sua crítica ao liberalismo batllista. E o elemento que catalisou esse afastamento e essa crítica foi o discurso liberal anticlerical do batllismo, extremamente vigoroso já a partir de 1903, no início do primeiro mandato presidencial de José Batlle y Ordóñez.

### **3.2. O anticlericalismo uruguaio na transição do século XIX para o século XX e a posição radical do batllismo sobre o tema**

O discurso anticlerical do batllismo refletia intensamente o processo de secularização e laicização do Estado levado a cabo pelo liberalismo uruguaio e que ganhou força a partir da segunda metade do século XIX. Entre os principais argumentos em contrário à Igreja Católica, estavam: seu apoio ao absolutismo político; a vida monástica do clero; a acumulação da mão-morta, que segundo a argumentação liberal anticlerical causava danos à economia de um país; entre outros. Uma série de medidas tomadas por administrações liberais a partir da segunda metade do século XIX denota a força da mensagem anticlerical do liberalismo uruguaio de então: a secularização dos cemitérios (1861), a educação comum (1877), o registro civil (1879), a obrigatoriedade do matrimônio civil (1885), entre outras. Segundo José Guilherme Merquior (1983), o choque entre a burguesia urbana secularizada e a Igreja ultramontana dirigida pelos jesuítas fez desaparecer, no Uruguai, o catolicismo liberal, já a partir da presidência blanca de Bernardo Berro (1860-1864). Desta forma, na virada do século XIX para o século

XX, os intelectuais progressistas uruguaios, entre os quais José Batlle y Ordóñez, que já se definiam como anticaudilhistas e antimilitares, também passaram a se identificar como anticatólicos (MERQUIOR, 1983: 249).

Durante os primeiros anos de governo do batllismo, esse processo de secularização foi acelerado, com as seguintes leis e medidas: laicização da assistência pública (1906); supressão da referência a Deus ou ao Evangelho nos juramentos de aceitação de mandato parlamentar (1907); a lei do divórcio por justa causa ou por mútuo consentimento (1907); a lei do divórcio pela vontade única da mulher (1913); a laicização integral do ensino público (1909); a supressão do latim no ensino secundário (1910); supressão das honras oficiais em atos religiosos e a laicização do Código Militar (1911); entre outras. A proximidade das datas ilustra bem o impulso reformista anticlerical do batllismo, principalmente nas duas primeiras décadas do século XX.

O liberalismo anticlerical do batllismo conheceu momentos emblemáticos. Em 1919, por exemplo, uma lei secularizou os feriados religiosos: “o Dia de Reis, 6 de janeiro, converteu-se em ‘Dia das Crianças’; o Dia da Virgem, 8 de dezembro, em ‘Dia das Praias’; o Natal, 25 de dezembro, em ‘Festa da Família’; a Semana Santa, em ‘Semana do Turismo’” (ARDAO, 1962: 398). Esse anticlericalismo liberal tornou-se tão arraigado no seio da sociedade uruguaia de então que o termo “liberalismo” era usado, na maioria das vezes, unicamente em seu sentido anticlerical. Tal conotação foi perdendo força a partir da metade da década de 1920, quando o impulso anticlerical do batllismo perdeu vigor.

O nítido anticlericalismo batllista chocou a sociedade católica uruguaia do início dos novecentos. Enquanto os socialistas revolucionários elogiavam o batllismo no tocante a esta defesa pela laicização de todas as instituições do país, a oposição conservadora o atacou ferozmente, chegando a acusar Batlle y Ordóñez de ser ateu (o que não era verdade). Esta polêmica levantada logo nos primeiros anos de governo batllista acompanhou Batlle y Ordóñez e seus aliados pelo resto de suas vidas. O periódico católico *El Bien* foi um dos mais ferozes opositores a Batlle e um dos veículos a qualificá-lo de socialista. Em julho de 1910, quando Batlle já havia manifestado o seu desejo de concorrer a um novo mandato presidencial, o editorial deste veículo católico de comunicação exprimiu todo seu temor diante da “funesta” perspectiva do líder colorado voltar a ser presidente:

“O socialismo não cabe entre nós e, no entanto, o afã de ditar leis de caráter socialista é sintomático no grupo predominante [...] Não é, pois, o aspecto político da candidatura do senhor Batlle o que origina a resistência católica, é seu significado religioso e social: o perigo que este representa para a estabilidade do princípio cristão e a franca ameaça que representa para os interesses morais que a Igreja tutela. [Sua candidatura era] uma ameaça de sérias perturbações na ordem social e religiosa. [Batlle era] a personificação do princípio liberal e anti-religioso e a entidade capaz de esgrimir seu ódio à Igreja como arma de reformas sociais e religiosas que [...] arrastariam o país a

profundas e lamentáveis perturbações” (apud BARRÁN; NAHUM, 1980: 437; 436).

Para um movimento político que afirmava somente acreditar nas orientações da razão, as oposições blanca e católica simbolizavam o que havia de mais “conservador”, “retrógrado” e “reacionário” no Uruguai. Três dias antes das eleições de 30 de julho de 1916, o diário batllista *El Día*, em um tom irreverente, comentou o programa de governo do Partido Nacional (blanco) com a seguinte nota: “Múmias, votem!” (apud BARRÁN; NAHUM, 1985: 219). O contra-discurso do batllismo foi mais forte na década de 1910, quando também se intensificou a crítica dos setores mais conservadores da sociedade ao batllismo. O reformismo radical do segundo mandato presidencial de Batlle y Ordóñez criou juízos de valor negativos acerca daqueles que o atacavam, de tal forma que:

“[...] ser advogado das grandes empresas estrangeiras, a coroação ‘lógica’ de uma carreira liberal, converteu-se em demérito [...] Ser latifundiário, blanco e católico se tornou uma espécie de compêndio do ‘mal’, ao invés de ser o que sempre havia sido: um testemunho pessoal de êxito [...] que merecia as máximas honras sociais. Um homem que reunisse todas essas condições somente merecia dos batllistas radicais a ironia, às vezes cruel” (BARRÁN, NAHUM, 1985: 221).

Para os setores conservadores mais abastados da sociedade uruguaia (em especial os estancieiros), este contra-discurso do batllismo radical parecia tão

perigoso quanto sua política trabalhista e seu estadismo, visto que para estas camadas sociais esse contra-discurso afrontava diretamente o sistema de valores admitidos naquela época, que por sua vez era, também, uma questão de ordem estabelecida (BARRÁN, NAHUM, 1983b)

José Pedro Barrán e Benjamin Nahum (1980) afirmam que a vertente jacobino-libertária do batllismo foi o elemento mais original de sua ideologia e o que o diferenciou de quaisquer outros reformismos latino-americanos de então. Ainda segundo estes historiadores, a inquieta elite conservadora teria visto, no reformismo batllista, um claro sinal da influência do anarquismo, visível, segundo ela, no manifestado anticlericalismo do batllismo:

“A propaganda anticlerical de *El Día* [principal periódico do batllismo] nestes anos não se diferenciou significativamente daquela habitual nos periódicos libertários mais violentos. O tom exaltado, a ridicularização dos dogmas e das mais altas personalidades da Igreja – como o Papa -, e a denúncia de ‘irregularidades’ na vida privada dos sacerdotes eram exatamente iguais às dos panfletos anarquistas [...] As posições anarquistas encontraram em Batlle um terreno fértil, por sua luta juvenil contra o santismo<sup>42</sup> e sua desconfiança frente ao Exército em virtude da atitude hostil da maioria do oficialato em sua gestão de governo. Junto à massa, essa identificação do inimigo com o sacerdote, o militar, o capitalista e o latifundiário cheirava, de longe, a uma

---

<sup>42</sup> Referência à ditadura militar do General Máximo Santos (1880-1886).

crença generalizada nos novecentos entre os setores populares montevidéanos, crença alimentada pelos imigrantes ‘rebeldes’, a permanente propaganda anarquista e a experiência vivida quando as greves eram reprimidas” (BARRÁN; NAHUM, 1980: 45; 46).

Em diferentes momentos posteriores, o batllismo foi conclamado a discutir a profundidade de seu anticlericalismo, cujas raízes remontam à já citada influência do cientificismo europeu e do positivismo do século XIX. A população do interior do Uruguai, contudo, representada politicamente pelo tradicional Partido Nacional, não conseguia diferenciar “liberalismo” de “jacobinismo”, “anticlericalismo” de “ateísmo”, “batllismo” de “socialismo”. Este é, sem dúvida, um dos motivos pelos quais o batllismo nunca conseguiu significativo respaldo eleitoral no chamado “Uruguai profundo”, o interior agropecuarista dominado pelos grandes estancieros super-representados politicamente pelo Partido Nacional. Enquanto isso, as massas urbanas de Montevideú, notadamente os operários e demais trabalhadores alfabetizados, minimizaram suas críticas ao anticlericalismo face às importantes conquistas sociais e trabalhistas propiciadas pelo ideário reformista e em virtude do processo de secularização e laicização de diferentes estruturas, principalmente do ensino, impactante, sobretudo, na capital e demais cidades uruguaias.

A iniciativa anticatólica do batllismo atuou em várias direções. Durante o primeiro mandato de Batlle y Ordóñez (1903-1907), por exemplo, a Comissão Nacional de Caridade e Beneficência, formada por uma apertada

maioria de liberais anticatólicos escolhidos “a dedo” por Batlle y Ordóñez, voltou seus olhos para o trabalho das enfermeiras nos hospitais, em sua maioria freiras católicas. Mesmo sendo funcionárias públicas, que recebiam inclusive salário do governo, elas não se furtavam a utilizar sua influência moral e espiritual sobre os enfermos para induzí-los a assistirem à missa e a confessarem. A Comissão proibiu que elas mantivessem essa prática e foi saudada, enfaticamente, pelo diário batllista *El Día*.

Outra reforma anticatólica bastante polêmica foi o projeto de lei do divórcio de 1905, de autoria de Carlos Oneto y Viana. O governo argumentava que homens e mulheres se beneficiariam com a possibilidade de solicitar o divórcio, aqueles quando acreditassem na insustentabilidade do casamento e estas quando maltratadas pelos maridos, podendo elas, inclusive, ficar com os filhos e uma pensão. A maioria das mulheres uruguaias era contra tal lei, pois acreditavam que os homens poderiam dispensá-las tão logo delas “se aproveitassem” e também que o número de filhos ilegítimos aumentaria no país, o que causaria problemas na disputa pela herança entre os filhos legítimos e os ilegítimos. Para os católicos, o casamento era indissolúvel pela vontade de Deus e o divórcio ameaçaria os fundamentos da instituição familiar. Estes argumentos eram rebatidos pelos liberais, para quem a lei do divórcio estimularia o casamento e diminuiria o número de ilegítimos. Além disso, para eles o que estava em jogo era a liberdade de consciência, já que a influência moral da Igreja ainda era forte no Uruguai e o casamento era um de seus alicerces. Para os liberais, o casamento

era um contrato entre duas partes humanas e poderia ser dissolvido quando estas partes acreditassem não ser mais possível viverem juntas.

Uma petição com 93.000 assinaturas de mulheres católicas contrárias ao divórcio foi apresentada à Câmara, um número maior do que o de votantes (todos homens) nas eleições gerais de 1905. Os debates parlamentares e por meio da imprensa foram acalorados, já que a grande maioria dos nacionalistas era contrária à lei do divórcio, assim como muitos setores liberais do Partido Colorado, que não acreditavam que seu liberalismo pudesse ir “tão longe”. Meses se passariam discutindo, quase que diariamente, o projeto de lei (VANGER, 1992).

Esta postura anticlerical provocou a reação dos setores mais conservadores da sociedade, ainda fortemente influenciados pelo poder simbólico e eleitoral da Igreja Católica. Até mesmo os intelectuais agnósticos mais conservadores reagiram contra esse impulso do batllismo, entre os quais José Enrique Rodó, que protagonizou um virulento ataque ao anticlericalismo do batllismo quando medidas reformistas proibiram a exibição de símbolos religiosos em repartições públicas, como imagens de santos e crucifixos, inclusive nas Santas Casas de Misericórdia, configurando-se no mais emblemático ataque ao liberalismo anticlerical do batllismo. Para Rodó, o verdadeiro liberalismo deveria respeitar qualquer manifestação religiosa por ser neutro diante de qualquer igreja. Para ele, a atitude do batllismo se configurava, na verdade, em um claro jacobinismo, principalmente por sua clara aversão à Igreja Católica (ARTEAGA, 2000: 132).

Em julho de 1906, José Enrique Rodó já gozava de notoriedade nacional e internacional como “homem de letras” e ideólogo, graças à repercussão que o ensaio *Ariel* havia alcançado. Nesta época, ele estava afastado das principais discussões parlamentares e jornalísticas por estar envolvido na redação de outra obra, intitulada *Los motivos de Proteo*. Contudo, quando o deputado batllista Eugenio Largamilla apresentou uma moção perante a Comissão Nacional de Caridade e Beneficência Pública no sentido de se ordenar a retirada dos crucifixos dos Hospitais do Estado e demais prédios públicos, a atenção de Rodó voltou-se para a arena política. Esta proposta foi defendida pelos batllistas com o argumento de que um Estado laico não poderia exibir os símbolos de apenas uma dada religião em prédios públicos, pois isto seria um desrespeito às demais religiões e uma afronta à liberdade religiosa (de inspiração francesa). Tão logo a medida foi aprovada pela Comissão e posta em vigor, Rodó levantou-se como uma das vozes mais ferozes contra a medida.

“De qualquer ponto de vista que se considere, a resolução da Comissão de Caridade parece injustificada e deplorável. Não reivindica nenhum direito, não restitui nenhuma liberdade, não põe limite a nenhum abuso. E, em troca, fere a mesma instituição em cujo nome se assenta, retirando dela o selo visível que recordava seu altíssimo fundamento histórico: que insubstituívelmente concretizava o espírito do benefício que ali se dispensa, em nome de uma lei moral que não deixou de ser a essência de nossa civilização, de nossa legislação e de nossos costumes. E fere a consciência

moral, interessada em que não se menospreze nem se interrompa a homenagem devida às figuras veneradas que são luz e guia para a humanidade; homenagem que se é um essencialíssimo dever de justiça e gratidão humanas, é, também, para a educação das multidões, um poderoso meio de sugestão e de ensino objetivo [...]” (RODÓ, 1957: 253-254).

Um dos elementos mais interessantes a respeito do papel do ensaísta uruguaio nesta contenda é o fato de que ele foi indiretamente levado a esta posição graças aos batllistas e ao jornal *La Razón*. Escrevendo ao diretor do jornal e seu amigo pessoal, Juan Antonio Zubillaga, suas impressões a respeito da medida, Rodó abriu um debate público sobre o radicalismo batllista frente à questão religião/Estado, que na carta chamou de “jacobinismo”. Nesta correspondência, Rodó defende que aquilo que os batllistas estavam implementando sob o epíteto de “liberalismo” seria, outrossim, um “jacobinismo” cerceador dos direitos e liberdades que prometia assegurar. Falando ao amigo, ele diz:

“[...] falta exatidão à maneira como você qualifica a resolução [...] ao chamá-la de ‘ato de extremo e radical liberalismo’. Liberalismo? Não: digamos melhor, ‘jacobinismo’. Trata-se, efetivamente, de um ato de franca intolerância moral e histórica, absolutamente inconciliável com a idéia de elevada equidade e de amplitude generosa que está incluída em toda legítima aceitação do

liberalismo, quaisquer que sejam os epítetos com que se refira ou extreme a significação desta palavra [...] Minha concepção de seu alcance, na esfera religiosa [...] abarca toda a extensão que se possa medir pelo mais decidido amor à liberdade” (RODÓ, 1957: 249).

As opiniões de Rodó tornaram-se públicas quando Juan Antonio Zubillaga publicou a carta recebida na edição de 5 de julho de 1906 do jornal *La Razón*. Quem acabou respondendo a ele, e de maneira indireta, foi outro deputado batllista anticatólico, Pedro Díaz, que em uma conferência no Centro Liberal em 14 de julho do mesmo ano atacou, perante o público, o ponto de vista de Rodó sobre a retirada dos crucifixos, tornado público por *La Razón*. Uma vez que Rodó não esteve presente à conferência, ele teve que esperar a publicação da mesma para poder responder a Pedro Díaz. E isto se deu sob a forma de um artigo que foi dividido em 9 partes (chamadas pelo autor de “contra-réplicas”) e publicado em *La Razón* ao longo de oito dias do mês de setembro de 1906 (dias 4, 5, 7, 8, 11, 12, 13 e 14).

É interessante notar que Rodó, logo no início de sua primeira contra-réplica, afirma que responde relutantemente à réplica feita por Pedro Díaz na mencionada conferência e que desejava até que sua participação na agitação de idéias promovidas ao redor do assunto tivesse acabado na “exposição serena de seu juízo” (RODÓ, 1957: 254). Mas a complexa forma por ele adotada para responder a Díaz sugere o oposto. O discurso construído nas várias contra-réplicas é rebuscado, erudito, repleto de alusões a filósofos e pensadores cujas

opiniões não eram plenamente dominadas pela maioria da camada instruída uruguaia. Suas referências a Díaz são “respeitosas demais”, sugerindo até mesmo certa arrogância, como se fosse um professor convencido de sua extrema capacidade e que, pressionado por um aluno, responde de tal maneira a lhe impedir a manutenção da discussão. Rodó responde a cada opinião proferida por Díaz em sua conferência, quase frase por frase.

“Não é que não seja para mim um prazer quebrar uma lança com inteligência tão reflexiva e espírito tão culto como os que me comprazo reconhecer, desde já, em meu adversário de ocasião; mas confesso que, um tanto desenganado sobre a eficácia virtual da polêmica como meio de aquilatar e depurar idéias, havia me contentado em deixar persistir, frente a frente, minha argumentação e sua réplica<sup>43</sup>, para que, por suas próprias virtudes, abrissem caminho nos espíritos dotados da rara qualidade de modificar sinceramente seus juízos ou preconceitos pela influência do raciocínio alheio [...] Deter-me-ei perante todas as fases da questão encarada pelo doutor Díaz, e ainda perante algumas outras; e o seguirei, passo a passo, em todas as evoluções e giros, e voltas e revoltas de sua habilidosa argumentação; pelo qual haverão de me desculpar de antemão se abuso, com mais extensão e por mais dias que fora o meu desejo, da afetuosa hospitalidade deste diário” (RODÓ, 1957: 254-255).

---

<sup>43</sup> Respectivamente a carta remetida a Juan Antonio Zubillaga e publicada por este em *La Razón* em 5 de julho de 1906 e a conferência de Pedro Díaz no Centro Liberal em 14 de julho de 1906.

Seja pela complexidade da argumentação e do discurso de Rodó ou por quaisquer outros motivos, Pedro Díaz não respondeu a nenhuma das contra-réplicas do ensaísta. Emir Rodríguez Monegal, em seu prólogo a *Liberalismo y jacobinismo*, discute porque Díaz não teria levado a cabo a discussão a partir da publicação das contra-réplicas de Rodó. Ele afirma que para Díaz era impossível sustentar a discussão no plano ideológico e doutrinário estabelecido por Rodó em suas contra-réplicas, onde este examinava a polêmica retirada dos crucifixos dos Hospitais do Estado em seus fundamentos éticos e até filosóficos. Para Rodríguez Monegal, a conferência de Díaz e suas críticas à primeira carta de Rodó publicada por Zubillaga tinham ambições políticas, de política religiosa, já que a questão da retirada dos crucifixos seria uma arma de persuasão e propaganda do anticlericalismo batllista (RODÓ, 1957: 248). Talvez Díaz tenha ido longe demais ao utilizar a argumentação anterior de Rodó para amparar sua conferência sobre laicização do Estado, ferindo o ego insuflado do ensaísta de *Ariel*, não acostumado a ser confrontado por alguém que não era considerado um intelectual de expressão no Uruguai. Apesar da dimensão alcançada pela “discussão”, ao que parece não havia hostilidade pessoal entre os dois “contendores”.

Ainda a respeito da passividade de Díaz diante das contra-réplicas de Rodó, podemos aludir outras duas possibilidades. Uma vez que seu pai estava muito doente (vindo a falecer logo em seguida), ele não teria tido ânimo ou tempo para enfrentar uma discussão com Rodó. Esta explicação, defendida por alguns analistas de *Liberalismo y jacobinismo*, não parece ser suficiente. Outra resposta poderia ser encontrada analisando-se o perfil partidário dos dois contendores e a

própria dinâmica da facção batllista do Partido Colorado. Tanto Díaz quanto Rodó eram batllistas em 1906, além de defensores da laicização do Estado. O choque se dava quanto ao alcance deste anticlericalismo. Além disso, a facção batllista do Partido Colorado estava se firmando no controle do Executivo e vinha ganhando adeptos no Legislativo, de tal maneira que uma cisão interna entre os aliados à posição mais extremada de Díaz ou Largamilla (entre os quais figurava o próprio presidente Batlle y Ordóñez), e os aliados à posição mais moderada de Rodó, desgastaria a facção, que tinha projetos de se firmar não apenas como a dominante no Partido Colorado, mas estabelecer-se como a voz dominante no país. Se somarmos a isso o respeito angariado por Rodó, principalmente após a publicação de *Ariel*, poderíamos aludir alguma orientação “superior” para que Díaz não levasse adiante a discussão da polêmica retirada dos crucifixos. E uma vez que a contenda ganhou o cenário nacional por meio de *La Razón*, a sociedade uruguaia seria alertada não apenas de uma possível cisão na facção batllista, mas também do radicalismo das propostas batllistas no tocante à temática religiosa e, por conseguinte, às demais temáticas.

O anticlericalismo batllista era um dos temas que mais apaixonavam a população montevideana e o “debate” teve clara repercussão também tanto entre os batllistas como entre seus adversários. O deputado “nacionalista” blanco José Pedro Ramírez, por exemplo, aplaudiu Rodó abertamente e o partido católico, por meio do monsenhor Soler, arcebispo de Montevidéu, felicitou-o publicamente como a um “aliado inesperado que chega de um campo rival”. Contudo, também houve manifestações contrárias às opiniões de Rodó, e duas das mais importantes

vieram do meio acadêmico, de dois de seus amigos pessoais, Victor Pérez Petit e Carlos Reyles<sup>44</sup>. Ao longo dos anos, Rodó foi angariando a repulsa da liderança do movimento batllista que estava no comando do Executivo, e isto lhe significou obstáculos políticos e pessoas.

Ao final de 1906, Rodó compilou todas as contra-rélicas e sua carta original a Juan Antonio Zubillaga em uma obra por ele intitulada de *Liberalismo y jacobinismo*<sup>45</sup>. Somou ainda outra carta como Apêndice, esta endereçada ao amigo D.R. Scafarelli, autor de *El Mártir del Gólgota*, comentando esta obra e retomando a discussão anteriormente travada. Portanto, o texto da conferência de Pedro Díaz não está contido na obra *Liberalismo y jacobinismo*.

### **3.3. “Liberalismo” e “jacobinismo”, por José Enrique Rodó**

Na obra *Liberalismo y jacobinismo* (1906), o termo liberalismo é empregado por José Enrique Rodó principalmente no âmbito da esfera religiosa, no intuito de defender sua livre prática que, para ele, estava sendo prejudicada pelo anticlericalismo radical do governo batllista, especialmente a partir daquele ano. Rodó era um pensador agnóstico preocupado em preservar os rituais católicos no Uruguai. Colocou-se contra as medidas do batllismo nessa área não por acreditar piamente em Deus ou no Cristo, mas por repudiar todas as formas

---

<sup>44</sup> Victor Pérez Petit era advogado e escritor de diversas obras, além de diretor dos jornais *El Orden* e *El Tiempo*. Juntamente com Rodó foi fundador e redator da *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*. Carlos Reyles era um escritor, ensaísta e mestre de cerimônias da Universidade de Montevideú, oriundo de família rica. Ambos tiveram suas obras muito elogiadas pela crítica da época (SCARONE, 1937: 377; 416).

<sup>45</sup> Originalmente publicada, em Montevideú, pela editora La Anticuaria..

de extremismo ou jacobinismo, como ele nomeia a posição anticlerical do batllismo. Rodó identificava como jacobina essa a atitude do governo de José Batlle y Ordóñez com relação à presença simbólica e temporal da Igreja Católica não somente nas instituições públicas uruguaias, mas também no seio da cultura nacional. Rodó defendia a laicização do Estado, porém acreditava que a conscientização da população a respeito dos ritos e símbolos religiosos deveria ser feita lentamente, por meio de um ensino ilustrado, e não pela imposição de decretos. Afirmava também que as medidas anticatólicas do batllismo ameaçam o espírito da caridade<sup>46</sup>, para ele a principal contribuição dos ensinamentos de Jesus Cristo para a humanidade, de tal maneira que ameaçar os símbolos católicos poderia ameaçar também a manifestação espontânea da caridade e de outros elevados ideais morais dela decorrentes.

Na transição do século XIX para o século XX, em plena busca por paradigmas de desenvolvimento político, econômico, cultural e ideológico para a América Latina, Rodó propõe, em *Liberalismo y Jacobinismo*, o ideal de caridade como um gatilho para a transformação do homem, a fim de se atingir a perfeição da moralidade humana. Com uma linguagem rebuscada, acadêmica e científica, ele faz referências a diversos pensadores e filósofos, desde a Grécia Antiga, para sustentar a sua idéia de que Cristo seria o símbolo da verdadeira caridade humana, aquela oferecida não apenas aos que fizeram o bem, mas também para os que fizeram o mal. Além disso, principalmente nas contra-réplicas e no

---

<sup>46</sup> A origem histórica da caridade é o tema mais recorrente em toda a obra. Em *Liberalismo y Jacobinismo*, Jesus Cristo é visto como um grande homem, não como uma divindade, e os símbolos católicos representariam parte importante da matriz da identidade coletiva latino-americana.

Apêndice, Rodó critica aqueles que haviam retirado do cristianismo a sua alegria vital ou perseguido toda beleza intelectual dos ensinamentos do Cristo. Percebe-se claramente, mais uma vez, que sua defesa no primado da estética foi incorporada a todos os temas por ele discutidos.

Seguindo a trilha do escritor e idealista francês Ernest Renan, autor de *Calibán*<sup>47</sup>, a respeito do cristianismo, Rodó afirma que a presença de fins espirituais é mais importante do que fórmulas políticas para o suprimento das necessidades da humanidade. Pensa, por exemplo, na “virtude” como um dos fins espirituais mais importantes para a humanidade, entendida como “ideal que guia a atividade prática”. Em outros temas, afirmava que as idéias seriam os agentes morais que transformariam o homem. Este, transformado, empreenderia as mudanças nos demais níveis necessários (na política, na economia, nas artes, nas ciências, etc.). Consequentemente, o homem transformado seria uma espécie de mestre para os demais, transmitindo aquelas idéias com uma linguagem nova e eficaz, uma vez que ele compreenderia o que se passava na cabeça de quem o estaria ouvindo por já ter passado pelos mesmos dilemas anteriormente. E o símbolo máximo desta transformação, para Rodó e para Renán, mais uma vez seria o Cristo histórico, humanizado.

É por isso que Rodó se opôs à retirada dos crucifixos dos Hospitais do Estado e demais dependências públicas. Mesmo não acreditando na divindade de

---

<sup>47</sup> Ernest Renán é considerado a maior referência intelectual de Rodó por todos aqueles que estudam o ensaísta uruguaio. Segundo Antonio Mitre, é Renán quem, na obra *Calibán*, lança o ataque contra o ingresso das massas populares ao primeiro plano da atividade social e política. William Kornhauser teria qualificado este pensamento de “vertente aristocrática”, da qual fariam parte também Kierkegaard, Nietzsche, Le Bon, Ortega y Gasset, entre outros. Todos eles teriam reagido, desde as mais variadas perspectivas ideológicas e filosóficas, aos diversos aspectos da experiência revolucionária europeia no ao longo do século XIX.

Jesus, ele o qualifica como “criador da caridade”, “reformador moral” e “benfeitor da espécie” por estender os princípios morais da compaixão, caridade e perdão não somente àqueles que fazem o bem a outrem, mas também para aqueles que imputaram perdas e dores. Jesus histórico teria sido, para Rodó, diferente dos demais profetas da tradição judaico-cristã e mesmo dos filósofos gregos, ao pensar aqueles princípios morais universalmente, e não nacionalmente. Assim, pode-se estabelecer a seguinte analogia: retirar a imagem simbólica do Cristo dos prédios públicos poderia prejudicar o processo de transformação dos uruguaios rumo à perfeição moral. Em *Liberalismo y jacobinismo*, o cristianismo aparece como mobilizador dos sentimentos generosos, necessários à proposta de homem/humanidade plenos defendida pelo autor.

Enfim, ele propõe a integração entre os sentimentos generosos do homem (cujo modelo seria o Cristo histórico) e o mais nobre patrimônio intelectual da humanidade de origem grega (ciência, arte, investigação metódica, valorização da beleza, etc.). O ideário clássico, sem o cristianismo, seria ineficaz na busca da perfeição humana. E o cristianismo, sem o ideário clássico, não seria capaz de organizar o homem em civilizações e propiciar o progresso geral da humanidade, a despeito dos altos princípios morais que ele poderia vir a ter.

Suas acepções a respeito dos termos “liberalismo” e “jacobinismo” são de inspiração francesa, mas expressas em virtude de uma conjuntura específica: a decisão da Comissão de Caridade pela retirada dos crucifixos das Santas Casas de Misericórdia no Uruguai, em 1906. Assim, os termos “liberalismo” e “jacobinismo” são discutidos em referência ao universo da

religião. Rodó questiona: qual a lógica de “uma comissão de caridade que expulsa do seio das casas de caridade a imagem do criador da caridade – daquele que a trouxe ao mundo como sentimento e como doutrina”? (RODÓ, 1957: 250). Ele também responde:

“É a lógica do jacobinismo, que assim leva às construções idealistas de Condorcet ou de Robespierre e aos atropelos iníquos da intolerância revolucionária [...] [Tais construções,] geometricamente regulares no terreno da abstração e da fórmula, conduzem aos mais absurdos extremos e às mais irritantes injustiças, quando transportadas à esfera real e palpitante dos sentimentos e atos humanos” (RODÓ, 1957: 250-251).

Assim, o jacobinismo batllista estaria promovendo a injustiça em seu afã de tudo mudar rapidamente, seguindo fórmulas importadas (contrárias ao pensamento dos intelectuais aristocratas franceses defendidos por Rodó). O que seria para Rodó, naquela conjuntura de laicização das instituições públicas, um liberalismo de “boa lei” e digno do “sentimento do direito de todos”? Seria impedir que se sugerisse aos enfermos das Santas Casas a adoração da imagem de Cristo ou que se impusesse qualquer rito religioso obrigatório a ela associada. Isto seria, para ele, respeitar a “imunidade das consciências” (RODÓ, 1957: 251). Por outro lado, “jacobinismo” (e “intolerância”) seria acreditar que a consciência de um enfermo estaria prejudicada ao não se retirar das paredes o símbolo.

Sobre o significado do crucifixo, Rodó argumenta que apesar do homem erigir estátuas para seus grandes homens, nem todos veneram tais símbolos. Cada um seria livre para decidir sobre isso. Mas quando a consciência coletiva (de um povo, ou, no caso, da humanidade) consagra tal imagem, esta consciência deverá prevalecer sobre toda dissonância individual:

“Os povos erigem estátuas, em lugares públicos, a seus grandes homens. Entre os milhares de pedestres que diariamente passam em frente a essas estátuas, forçosamente haverá muitos que, por sua nacionalidade, ou por suas doutrinas, ou então por circunstâncias e caprichos exclusivamente pessoais, não venerarão tais estátuas, e mesmo talvez experimentarão diante delas a mortificação do sentimento ferido, da convicção contrariada. Quem se atreveria a sustentar que isto poderia ser motivo para que a admiração e a gratidão das coletividades humanas fossem condenadas a uma ridícula abstenção de toda forma pública, de toda homenagem ostentável? O que a consciência de um povo consagra – e, ainda mais, o que a consciência da humanidade consagra – como juízo definitivo e sanção perdurável, terá sempre o direito de impor-se sobre toda dissonância individual, para as manifestações solenes da rememoração e da glória” (RODÓ, 1957: 252).

Segundo Rodó, aqueles enfermos que acreditavam na divindade de Cristo teriam seu espírito renovado e sua recuperação acelerada ao visualizarem a

imagem, referência aos sofrimentos de Cristo para a salvação da humanidade. Aqueles enfermos que não acreditavam na divindade de Jesus veriam, por meio da mesma imagem, um grande exemplo de abnegação e amor, e também se sentiriam reconfortados. Ninguém perderia nada com a presença dos crucifixos nas instituições públicas, principalmente nas casas de saúde. Em suma, Rodó não via qualquer vantagem ou benefício na retirada dos crucifixos das Santas Casas de Misericórdia.

Desta forma, ele qualifica de jacobinos tanto os indivíduos que, para os feitos do presente, defendem o lema da “intolerância contra a intolerância”, quanto àqueles que, para as coisas e sentimentos do passado, seguem a regra da impiedade histórica e desrespeito às tradições e crenças básicas de outras gerações. Afirma ainda que a veneração de grandes figuras é também um elo de solidariedade entre gerações e deveria ser respeitada (RODÓ, 1957: 252-253). Para Rodó, o respeito à tolerância havia sido o principal ensinamento do século XIX:

“O sentido da obra intelectual do século XIX é, em suma, a tolerância; mas não somente a tolerância material, a que protege a imunidade das pessoas, a que se refere aos direitos e liberdades consignáveis nas constituições e nas leis, como também, e principalmente, a tolerância espiritual, a que corresponde às relações das idéias entre elas mesmas, a que as faz comunicarem-se e alterarem influências e estímulos, além de compreenderem-se e ampliarem-se reciprocamente: a tolerância afirmativa e

ativa, que é a grande escola de amplitude para o pensamento, de delicadeza para a sensibilidade, de perfeitabilidade para o caráter” (RODÓ, 1957: 283-284).

Ao final da obra *Liberalismo y jacobinismo*, Rodó sistematiza suas acepções a respeito dos dois termos. Liberalismo para ele seria o pensamento livre que implica em algo muito maior do que uma simples obsessão anti-religiosa<sup>48</sup>. Este livre pensamento seria o resultado de uma educação interior alcançada por poucos (mais uma vez o ideal de hierarquização social e da liderança dos mais capacitados se faz presente). Estes deveriam estender e melhorar a educação e a instrução das massas não para se chegar a uma maioria de livres-pensadores – uma vez que o aristocrata e elitista intelectual em Rodó acreditava que a efetiva e real liberdade de consciência seguiria sempre sendo privilégio dos espíritos mais “enérgicos e penetrantes” – mas para se assegurar a grande parte da sociedade uma relativa liberdade de pensar. Contrário à liberdade de pensamento seria

“[...] tudo aquilo que busca sufocar dentro de uma fórmula pré-estabelecida a espontaneidade do juízo pessoal e do raciocínio próprio; tudo o que signifique um molde imposto de antemão para reprimir a livre atividade da própria reflexão” (RODÓ, 1957: 286).

---

<sup>48</sup> Rodó, em outras obras, deixa claro que entende o liberalismo para além da polêmica religiosa, mas mesmo assim privilegia a acepção religiosa de liberalismo em todas elas.

Por outro lado, a característica essencial do espírito jacobino, para Rodó, seria a ineficaz intolerância para compreender outra posição de espírito que não a sua, incapaz de reconhecer o sentido humano da realidade:

“O jacobinismo não é somente a designação de um partido famoso que deixou impresso seu caráter histórico na direção da demagogia e da violência. O jacobinismo é uma forma de espírito, magistralmente estudada e definida por Taine em *Orígenes de la Francia contemporánea* [...] A idéia central, no espírito do jacobino, é o absolutismo dogmático de seu conceito de verdade, com todas as irradiações que deste absolutismo partem para a teoria e para a conduta. Assim, em sua relação com as crenças e convicções dos outros, semelhante idéia implica, forçosamente, a intolerância: a intolerância inepta para compreender outra posição de espírito que a própria [...] E como aptidão igualmente inconciliável com sua índole, falta ao jacobinismo o sentido humano da realidade, que ensina a esquecer os procedimentos abstratos da lógica quando se trata de orientar-se no campo infinitamente complexo dos sentimentos individuais e sociais, cujo conhecimento será sempre a base angular de todo propósito eficaz e educação e reforma” (RODÓ, 1957: 281-282).

O jacobinismo não conseguia deixar de lado os procedimentos abstratos da lógica no trato com o complexo campo dos sentimentos individuais e sociais ou, em outros termos, não lidaria bem com o sentido humano da realidade.

Para Rodó, o jacobinismo, enquanto doutrina e escola, seria um pseudo-liberalismo cuja psicologia se identificaria com a psicologia das seitas por seu

“[...] mesmo fundo dogmático; mesma aspiração ao domínio exclusivo da verdade; mesmo apego à fórmula e à disciplina; mesmo menosprezo à tolerância [...]; mesma mescla de compaixão e ódio para o crente ou para o não-crente” (RODÓ, 1957: 282).

### **3.4. O jacobinismo e a democracia no Uruguai do batllismo**

Durante o período em que o tom reformista do batllismo foi mais radical no Uruguai (entre 1903 e 1916), vários políticos de ambos os partidos tradicionais e intelectuais ligados aos setores mais conservadores da sociedade manifestaram seu repúdio ao reformismo, que eles consideravam a “exaltação das mais desenfreadas paixões demagógicas”, entre os quais os colorados José Enrique Rodó e Pedro Manini Rios e o nacionalista blanco Luis Alberto de Herrera. Ao longo do século XX, vários historiadores se propuseram a defender, a criticar ou a aprimorar esta perspectiva, também rodoniana, a respeito do radicalismo das propostas do batllismo, de tal forma que as expressões “batllismo” e “jacobinismo” compartilham páginas em muitas obras. Também o fizeram para além da esfera religiosa, de modo que é possível verificar os limites da concepção rodoniana de “liberalismo” e de “jacobinismo”.

José Pedro Barrán e Benjamin Nahum (1980) se preocuparam, por exemplo, em distinguir o discurso reformista radical do batllismo, publicado principalmente pelas páginas de *El Día*, e a atuação prudente e bem medida de Batlle e de seu gabinete. Mas lembram também que muitas vezes Batlle decidia-se por escrever nas páginas de seu diário sob pseudônimo, utilizando um tom radical que não se atrevia a repetir nas mensagens ao Parlamento. Sobre o radicalismo do reformismo batllista, os autores concluem:

“O tom jacobino era a roupagem do reformismo. Essa roupagem cumpriu duas funções: por um lado, o tom jacobino e libertário atuou como o grande aglutinador entre o elenco político reformista e parte importante da massa popular montevideana; por outro, os ‘excessos’ doutrinários assustaram as classes conservadoras tanto ou mais que os circunspectos atos de governo” (BARRÁN; NAHUM: 1980: 49-50).

Francisco Panizza, por exemplo, defende que apesar de possuir uma visão jacobina da sociedade, ao defender “a idéia de que a ordem social se construiria a partir de um centro de racionalidade e, como tal, ordenador da sociedade” (PANIZZA, 1989: 40), o batllismo se diferenciava dos exageros neo-absolutistas de “outros jacobinismos”, permanecendo dentro da tradição liberal democrática, a despeito de sua visão jacobina da sociedade. E isto era possível uma vez que a existência de um centro racional de constituição política da ordem social - no caso o Partido Colorado, revigorado desde a última década do século

XIX pelo racionalismo de sua facção batllista e no controle do poder Executivo desde então – não seria algo novo imposto pelo batllismo quando este assumiu a Presidência da República em 1903, mas sim uma tradição uruguaia, apenas mantida ou resgatada pelo batllismo.

De acordo com Panizza, quando se confirmou o sucesso da estratégia política do batllismo de ocupar, individualmente, o espaço político anteriormente ocupado pelo conjunto do Partido Colorado, submetendo as demais facções do partido ao seu projeto para o próprio partido e para o governo, esta conquista e esta estratégia se inscreveram dentro da tradição deste partido e, portanto, dentro da “complexa história de relações pessoais, tradicionais e formas de institucionalização em que estava articulado” (PANIZZA, 1989: 40). Além disso, uma vez que dentro do partido conviviam diferentes projetos políticos, o batllismo fortaleceu-se perante os demais e conseguiu o seu apoio, ao menos entre o século XIX e o século XX, resgatando aquelas tradições que eram comuns a todas as facções do Partido Colorado, como a própria dicotomia “civilização ou barbárie” e a passionalidade no agir político.

Panizza ainda estabelece uma clara diferenciação entre o que efetivamente propunha Batlle e o batllismo, isto é, uma espécie de “democratização da razão”, conduzida desde cima pelo “partido do Estado”, e o que defendia o pensador liberal setecentista inglês Edmund Burke. O discurso batllista mais precoce identificava “razão” não tanto como oposição à “ignorância”, mas sim como contraparte a “preconceito”, atitude que para o batllismo permeava o pensamento político e religioso das elites mais

conservadores da sociedade, não das grandes massas. Desta forma, a luta contra os preconceitos se convertia em uma luta contra a injustiça. Caberia ao Estado, por meio de seus líderes ilustrados, o papel de propiciar essa “democratização da razão” e, conseqüentemente, a submissão de todos os preconceitos e favoritismos políticos e sociais tradicionais, uma vez que, com conotações roussounianas, o batllismo acreditava que a opinião da maioria seria a opinião “verdadeira”. O Estado seria, deste modo, uma ferramenta niveladora que estabeleceria a igualdade social. E a ascensão social seria possível pela garantia, a todos os indivíduos, das mesmas oportunidades, que se sobressairiam frente aos demais pelo próprio mérito pessoal, pensado em termos de virtude intelectual (BARRÁN; NAHUM, 1980: 40). Ainda segundo Francisco Panizza,

“É fácil perceber a relação entre a ‘democratização da razão’ e instituições tais como o plebiscito, forma típica de constituição da ‘vontade geral’. Indicador desta relação é não somente a ênfase posta por Batlle na instituição plebiscitária, como também seu apoio à jornada de oito horas, com o argumento chave de que a redução da jornada de trabalho permitiria aos trabalhadores educarem-se para participar, como cidadãos, na vida política” (PANIZZA, 1989: 41).

Em outra direção, para Edmund Burke uma nova ordem social deveria ser fundada por meio de um pacto entre a ordem tradicional e os princípios liberais. Tal proposta foi seguida, com variantes progressistas e conservadoras,

por outros intelectuais de sua época, como Tocqueville e Jefferson. Para Burke, a habilidade da razão individual era insuficiente para o abarcamento da complexidade das relações sociais. Ele também não acreditava na eficácia política das teorias que desprezam a realidade política e social de uma nação, reivindicando, outrossim, a importância da tradição, “não como defesa do irracionalismo, mas sim como uma forma de razão prática coletiva acumulada e depurada pelo tempo, também sustentada por uma variedade de instituições secundárias tais como a Igreja, os órgãos de poder locais, as hierarquias sociais ‘naturais’, etc.” (PANIZZA, 1989: 36). Na verdade, enquanto o pensamento de Rodó se aproximava das concepções de Burke, o pensamento de Batlle seguia em outra direção.

Para Rodó, o sistema democrático proposto pelo impulso liberal era compatível com os valores da tradição latino-americana, inclusive com sua herança cristã. De fato, a ligação entre a herança cristã e a democracia seria tão fundamental que esta seria perfeitamente alcançável pelos países da região, uma vez que a tradição cristã facilitaria a sua implementação na América Latina. Mais uma vez salientando o ideal da mediania, José Enrique Rodó defenderá uma fórmula sintetizadora para a América Latina, onde a tese seria o temor oligárquico por transformações e sua defesa pela manutenção das tradições latino-americanas (mesmo as excludentes) e a antítese seria o desejo por profundas transformações, encarnada na corrente nordomaníaca. Em suas análises sobre o cenário uruguaio, o jacobinismo batllista cumpria essa função de antítese, mesmo

não sendo, integralmente, nordomaniaco, uma vez que frequentemente pregava a superioridade das instituições liberais européias.

Podemos verificar que as análises de Rodó estão profundamente enraizadas em uma análise complexa da realidade uruguaia e latino-americana. Mas uma leitura de sua capacidade de análise da realidade por intermédio, apenas, do estudo do ensaio *Ariel*, não oferece todos os subsídios para que se comprove esta capacidade. Somente analisando-se suas outras obras, principalmente seus outros textos políticos, é que se tem um perfil claro do intelectual interagindo com sua realidade e suas contradições. Gustavo Gallinal concorda com esta deficiência presente em *Ariel* quando afirma que, apesar do ensaio ter nascido sob inspiração de graves preocupações pelos destinos morais da América Latina, “em vão buscaríamos em *Ariel* ecos do ambiente em que foi concebido” (GALLINAL, 1967: 340). Os historiadores que analisaram o pensamento de Rodó a partir, única e exclusivamente, do ensaio *Ariel*, afirmaram que Rodó era um idealista que estava criando uma identidade e uma doutrina para a América Latina, não percebendo ser ele um ator respondendo aos problemas de sua época, agindo e escrevendo sobre os encaminhamentos políticos da reforma na América Latina. Concordando com as análises de John Pocock (2003) a respeito do caráter histórico dos textos políticos, deve-se lembrar que estes são produtos de um ator que sente em sua própria carne a conjuntura que lhe é mais próxima e dialoga suas formulações com intelectuais que são de sua geração ou compõem seu círculo de correspondência. Portanto, no processo de elaboração de suas idéias de civilização, Rodó responde muito mais aos contextos históricos

uruguaio e latino-americano do que aos ideais norte-americanos ou europeus de civilização.

A conjuntura política, social, partidária e intelectual do Uruguai é importante para a análise da construção de um ideal de civilização pelo pensador porque o ator (e analista) em Rodó responde aos problemas uruguaio e ao ritmo e métodos adotados pelo reformismo batllista em seu próprio projeto de modernização para o Uruguai, rejeitando-os em determinados aspectos. É importante lembrar que Rodó não é um tradicionalista avesso e reativo à mudança. Pelo contrário, ele é um conservador que aceita as mudanças com algumas reservas e atua para conservar algumas estruturas sociais, culturais e políticas que ele julga essenciais ao uruguaio e, conseqüentemente, ao latino-americano. Desta forma, mudança e conservação trabalham juntas no ideal rodoniano de construção de uma civilização moderna.

Rodó percebe, claramente, que a elite conservadora agropecuária platina havia se acomodado em sua posição de detentora da riqueza do país, afastando-se da política uma vez que, tradicionalmente, seus interesses eram aqueles primeiramente atendidos por todo e qualquer agrupamento político que assumisse o poder. Isso teria diminuído sua capacidade de mobilização no início do século XX, como podemos ver Rodó salientando quando discute a demora do Partido Nacional em lançar candidatura presidencial própria em 1907:

“[...] chegando a data da eleição, [o Partido Nacional], sem candidatura própria, teria que buscá-la, não para obter seu

triunfo, não para promover, sequer, ao seu redor, um movimento de simpatias e entusiasmos populares, mas simplesmente para perder o voto, isto é: para dar forma a uma atitude negativa, esta atitude não pode ter outro significado que o de uma resistência estéril, injustificada como protesto moral e inábil como recurso político” (RODÓ, 1957: 1023).

Além disso, Rodó visualizou claramente que as massas urbanas estavam crescendo vertiginosamente nesta região, resultado tanto do processo imigratório quanto da concentração de terras, que expulsou grandes contingentes de camponeses para as cidades. Quando os caudilhos foram pacificados e os países platinos começaram a investir em infra-estrutura ligada à produção agropecuária, com vistas a melhor situarem seus produtos primários no mercado internacional, novas ondas de camponeses migraram do campo para as cidades, lá encontrando um ambiente em rápido processo de transformação modernizadora, que tinha nos ideais liberais europeus e norte-americanos as suas bases filosóficas. Rapidamente, as reivindicações da massa urbana instabilizaram o tecido social, uma vez que não encontravam ressonância em nenhum grupo de políticos tradicionais nesses países.

No Uruguai, o que se seguiu a essa conjuntura, típica do final dos oitocentos, foi o surgimento de um grupo de políticos liberais dispostos a ocupar esse espaço político criado pelo desinteresse dos oligarcas na atividade política e pelos anseios da grande massa urbana em ebulição. Todas as condições eram favoráveis para que o batllismo se tornasse, a partir do controle do Partido

Colorado e a partir da Presidência da República, o movimento político que conduziria essa massa em meio a um processo de transformação institucional radicalmente modernizadora, que ele impulsionava. O contra-discurso oligárquico demorou a ser formulado, e José Enrique Rodó, apesar de contrário ao imobilismo e à negação oligárquica da democracia, acabou assistindo suas críticas ao jacobinismo batllista serem postas a serviço do contra-discurso oligárquico. Este, na verdade, somente viria a se organizar solidamente a partir do segundo mandato presidencial de Batlle y Ordóñez, entre 1911 e 1915. Na mesma direção de Alexis de Tocqueville, Rodó acreditava que o avanço da democracia era algo inevitável, próprio à evolução da civilização ocidental. Mas diante da necessidade premente de controlar uma volátil massa urbana, postulava que o estabelecimento de uma democracia de voto popular deveria ser contrabalançado pela autoridade dos “espíritos moralmente superiores”, livremente consentida pelos governados. Segundo Antonio Mitre (2003),

“[...] a tarefa consiste em harmonizar ‘dois impulsos históricos que têm comunicado à nossa civilização seus caracteres essenciais’: a tradição cristã e o pensamento clássico. Da primeira, será necessário recuperar o espírito igualitário que a anima, purificando-o ‘de seu ascético desprezo pela seleção espiritual e pela cultura’, e do segundo, as noções referentes à existência de uma ordem hierárquica, sem, no entanto, cair no seu ‘aristocrático desdém pelos humildes e fracos’” (MITRE, 2003: 115)<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Os trechos entre aspas simples foram retirados, por Antonio Mitre, do ensaio *Ariel*.

Concluindo, pode-se dizer que, para Rodó, a democracia seria um ideal presente na consciência coletiva da sociedade latino-americana, em virtude de seu espírito igualitário de fundo cristão e de sua necessidade em se ter uma ordem hierárquica que controle os excessos e os abusos individualistas. Este ideal, para ele, inspirava a sociedade latino-americana desde antes de sua independência nacional frente à Espanha e deveria ser fortalecido no início do século XX, principalmente no Uruguai, quando o jacobinismo batllista ameaçava esses dois componentes essenciais ao ideal de democracia que, há anos, e muito longe de virar realidade, inspirava e guiava a América Latina.

### **3.5. O americanismo de Rodó**

O discurso americanista de unidade cultural latino-americana e de solidariedade supranacional ganhou força entre o final do século XIX e o início do século XX. Isto se deveu, em grande parte, ao momento político vivido pela América Latina, quando se buscavam, interna e externamente, modelos e soluções para os diversos problemas que a região enfrentava. O imperialismo norte-americano parecia mais agressivo do que o britânico, que fora mais marcante ao longo do século XIX, e o processo de transformações modernizadoras, em curso em vários países latino-americanos sob os auspícios das filosofias liberais importadas da Europa e dos Estados Unidos, instabilizava a estabelecida e conservadora hierarquia social, conseqüentemente abalando o

tecido social, já conturbado pelo grande fluxo de imigrantes europeus que adentraram a América Latina a partir da década de 1870 e pelas idéias anarquistas e socialistas que eles trouxeram consigo.

Além da conjuntura política, econômica e social vivida pela América Latina, é importante salientar que os intelectuais latino-americanos passaram a travar contatos múltiplos por meio de revistas, diários, mútuo envio de obras, reuniões em congressos, redações, cafés, entre outras formas. Isso propiciou a criação de um espaço simbólico onde as diversas experiências singulares e nacionais destes letrados se encontravam, amalgamando-se em uma perspectiva hispano-americana que impulsionou o espírito de confraria que caracteriza o movimento intelectual latino-americano das primeiras décadas do século XX (ZANETTI, 1994). Esta confraria de intelectuais americanistas foi claramente apresentada por Hugo Achugar:

“Nas primeiras décadas do século XX, acumularam-se em número particularmente destacável uma série de ensaios que constituem um núcleo dessemelhante, mas fundamental, do discurso americanista. Logo após os múltiplos artigos e ensaios de José Martí, cujas idéias foram reunidas em *Nuestra América* e em *Conferencia Monetaria Internacional* (1891), sucedem-se: *Continente enfermo*, de Zumeta (1899); *Ariel*, de Rodó (1900); *Nuestra América*, de Bunge (1904); *Nuestros indios*, de González Prada (1905); *Pueblo enfermo*, de Arguedas (1909); *El porvenir de América Latina*; de Ugarte (1910); *La evolución social y política de Hispano América*, de

Blanco Fombona (1911); *Los dos peligros de América*, de Castellanos (1911); *La creación de un continente*, de García Calderón (1913); *Visión de Anáhuac (1519)*, de Reyes (1915); *Eurindia*, de Rojas (1924); *La raza cósmica*, de Vasconcelos (1925); *La utopía de América*, de Henríquez Ureña (1925); *Indología*, de Vasconcelos (1926); *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, de Henríquez Ureña (1926); a publicação de *Amauta*, por Mariátegui (1926); *El sentido americano de la democracia*, de Vallenilla Lanz (1926); *os 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui (1928); *Ainsi parla l'oncle*, de J. Price Mars (1928); *Hispano-américa, posición crítica*, de Mariano Picón Salas (1931), *¿Adonde va Indoamérica?*, de Haya (1935); *El pueblo continente*, de Antenor Orrego (1939); *Fundamentos de la historia de América*, de O'Gorman (1942); *Última tule* (1942) e *Tentativas y orientaciones* (1944), de Reyes; *De la conquista a la independencia*, de Picón Salas (1944); *Las corrientes literarias de América hispana*, de Henríquez Ureña (1945 em inglês e 1949 em espanhol)” (ACHUGAR, 1994: 642-643).

Ao longo de suas obras, e principalmente nos ensaios consagrados a Bolívar, Montalvo e a Juan María Gutiérrez, reunidos em *El Mirador de Próspero* e publicados depois de *Ariel*, podemos perceber no pensamento de Rodó um dos aspectos fundamentais do americanismo: a necessidade de discutir e projetar um futuro para a América Latina diferente daquele projetado para a América do Norte e para a Europa.

“A idéia dominante, o propósito tenaz, ainda que desigualmente realizado, que infunde caráter e unidade à obra literária da geração de Juan Maria Gutiérrez é a reivindicação de uma autonomia intelectual; é o anseio de imprimir às primeiras tentativas de uma literatura americana selo particular e distinto, que fosse como a sanção e o alarde da independência material, complementando a liberdade de pensamento com a liberdade de expressão e forma” (RODÓ, 1957: 692).

Assim, as sociedades latino-americanas deveriam reconhecer nas demais o que elas não eram, e neste jogo de espelhos descobrir o que elas realmente eram. Também é possível distinguir aspectos significativos de seu americanismo em ensaios anteriores a *Ariel*, como, por exemplo, no segundo tomo de *La vida nueva*, dedicada a Rubén Darío, onde ele “escreve sobre a necessidade de buscar uma arte americana que fosse verdadeiramente livre e autônoma” (AINSA, 2000: 53). Nesta obra, ele explica que não se trataria de impedir categoricamente a entrada de modelos importados da Europa ou dos Estados Unidos, nem, por outro lado, adotá-los integralmente. O que Rodó sugere é a importância de um processo de redefinição do papel do intelectual no continente, que deveria buscar sua própria identidade cultural por meio de uma melhor articulação dos foros de discussão da intelectualidade latino-americana.

*La vida nueva: Rubén Darío* (1899) é uma crítica literária da obra *Prosas profanas* (1888), de autoria de Rubén Darío. Na crítica, Rodó examina a

obra sob variados pontos de vista, evidenciando em três partes (reflexão geral, comentário, balanço e distinção) os métodos da aproximação crítica. É que Darío, em *Prosas profanas*, ensina a amplificar e transladar a poesia em crítica, ou a linguagem da imagem em linguagem da idéia. Mas o tom adotado por Rodó é mais o de explicação do que o de análise. Ao concluir seu estudo da obra de Darío, Rodó afirma que a renovação poética do americano, em curso, chegaria mesmo a fecundar também a poesia da “pátria mãe” Espanha<sup>50</sup>. Seu estudo sobre *Prosas profanas* teve grande repercussão entre os intelectuais de sua época e até mesmo Rubén Darío utilizou, após autorização, a crítica de Rodó para a 2ª edição (1901) de sua própria obra.

Rodó, mesmo reconhecendo a existência de uma cultura universal claramente ocidental, e que tinha grande força na América Latina, propõe a formulação de uma identidade cultural latino-americana verdadeiramente original e supranacional, de tal modo que os limites de “sua pátria cultural e espiritual” seriam os mesmos limites do continente latino-americano, incluindo o Brasil<sup>51</sup>. A personalidade cultural latino-americana deveria ser buscada, como não poderia deixar de ser, na recuperação dos valores hispânicos e das reminiscências da tradição clássica no continente. Estariam incluídos, nesta recuperação de valores, os ideais de caridade e igualdade cristãs, o humanismo clássico e a vigilância

---

<sup>50</sup> Em 1899, Rodó comentou da seguinte forma o impacto que a viagem de Darío à Espanha poderia causar entre a juventude espanhola: “O poeta viaja, agora, rumo à Espanha. Encontrará um grande silêncio e um dolorido estupor [...] Talvez, no seio dessa juventude que dorme, seu chamado possa ser o signo de uma renovação; talvez possa ser saudado [...] como os príncipes que, no conto oriental, trazem de remotos países a fonte que jorra ouro, o pássaro que fala e a árvore que canta” (RODÓ, 1957: 187).

<sup>51</sup> Para Susana Zanetti, nos demais americanistas da época “tal perspectiva é hispano-americana: os vínculos com o Brasil eram ainda escassos e não se pressentia um [sentimento de] pertencimento comum com o Caribe que não falava espanhol” (1994: 492).

frente ao utilitarismo e à sociedade de massas (AINSA, 2000: 54). Deve-se destacar, ademais, que Rodó propunha a formulação de uma personalidade latino-americana por meio da recuperação de sua tradição racial mais cara: a grande tradição greco-latina. Pode-se inclusive afirmar que seu americanismo repousa no conceito mais universal de tradição.

Desde a fundação da *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (1895-1897), Rodó já salientava que a tradição deveria ser vista como uma força que ampara o homem em seu caminho rumo ao futuro, e não como uma sujeição supersticiosa a um conjunto de regras absolutas e obsoletas. Em suma, a tradição seria o elo de ligação entre o passado e o futuro latino-americanos. Caberia também aos movimentos literários preservar as tradições:

“Deve-se reconhecer, [...] no movimento que se esforça para manter a inspiração das tradições e os usos nativos na literatura dos povos da América, um fundo de oportunidade que o faz forte e prestigioso. Ele não nos dará a fórmula de uma cultura literária que abrace todas as exigências naturais de nossa civilização, todas as aspirações legítimas de nossa mente, mas pode ser um elemento necessário e fecundo dentro da unidade de uma literatura modelada em um conceito mais amplo, e pode significar, em certo limite, uma inspiração regeneradora que fortaleça, com o culto da tradição e o sentimento de nacionalidade, a consciência dos povos debilitados pelo cosmopolitismo e negligentes na devoção da história” (RODÓ, 1957: 768).

Sua introdução ao universo da crítica literária se deu como fundador e principal redator da *Revista*, aos 24 anos de idade. Nela, Rodó proclamou alguns dos princípios fundamentais de sua política literária: preservar a continuidade da cultura hispânica e ocidental; manter vivo o interesse pela literatura contemporânea de língua espanhola; e desenvolver uma sensibilidade alerta para as inovações do pensamento e da arte, principalmente do pensamento francês. Os temas mais recorrentes em seus ensaios na *Revista* foram o modernismo e o americanismo, que estão implícitos em quase todos os ensaios e explícitos em muitos deles. E, à exceção dos ensaios *El que vendrá*, *La novela nueva* e daqueles outros que ajudaram a compor *El Mirador de Próspero*, nunca Rodó chegou a reeditá-los. Também é importante salientar que seus ensaios na *Revista* garantiram-lhe reconhecimento tanto no país como fora dele, mesmo antes da publicação de *Ariel*.

Um dos obstáculos para a formulação daquela personalidade latino-americana desejada era, para Rodó, a imaturidade do artista americano, que ele discute em *Los motivos de Proteo* (1909). Ao abandonar sua obra antes que ela atingisse a maturidade, o artista americano impedia que os frutos mais belos de seu pensamento viessem à tona, privando a América Latina deste alimento importante para a consolidação de sua identidade cultural. Entretanto, analisando cuidadosamente a realidade social em que vive o artista americano, Rodó chega à conclusão de que é a necessidade de sobrevivência material o fator que leva o artista americano a abandonar o ofício da arte, pobremente remunerado em

virtude da pouca importância que a sociedade latino-americana atribui ao seu valor.

Rodó também alertou para o risco de se seguir o ritmo das multidões, uma vez que elas poderiam governar as vontades e sensibilidades individuais, sufocando o gênio criativo:

“Quando você se agrega, nas ruas, a uma multidão arrebatada pelo impulso da paixão, sente que, como a folha suspensa no vento, sua personalidade acabará a mercê daquela força avassaladora. A multidão, que com seu movimento material lhe conduz adiante e fixa o ritmo de seus passos, governa, de igual maneira, os movimentos de sua sensibilidade e de sua vontade. Se alguma condição de seu caráter natural atrapalha para que coopere ao que, em certo momento, o monstro pede ou executa, essa condição desaparece, inibida. É como uma distração ou um encantamento de sua alma. Sairá, depois, do seio da multidão; voltará a seu interior; e quiçá se assombrará com o que clamara ou fizera” (RODÓ, 1957: 318-319).

*Los motivos de Proteo* é uma vasta obra que vinha sendo escrita por Rodó desde 1898, elaborada e posteriormente publicada no intuito de complementar o ensaio *Ariel*. Nela, além de estudar questões éticas, ele analisa as transformações da personalidade humana, acabando por revelar a sua própria personalidade, em uma espécie de autobiografia espiritual repleta de citações do Evangelho de São Marcos e de parábolas. Em *Los motivos de Proteo*, Rodó

trabalha três questões principais: a transformação consciente e orientada da personalidade, estudando elementos da parte subconsciente da mesma, como a questão da vocação, destacada pelo autor (ele também salienta que as viagens ao exterior são importantes na formação da personalidade); a convicção, que disciplina a alma; a vontade, como força necessária para a transformação. Enfim, por meio de um tom didático e moral voltado para os jovens da América (como em *Ariel*), Rodó sugere um método de ação para a vida que ampararia uma evolução criadora, tendo como base a educação ilustrada.

Um dos limites mais destacados do americanismo rodoniano foi negar a relevância de se recuperar a herança indígena para o Estado-nação latino-americano de então, moderno e civilizado, pelo menos em suas primeiras obras, como no ensaio *El americanismo literario*, de 1895. Posteriormente, em seu ensaio sobre Montalvo, pensador peruano de então que também discutia o americanismo, Rodó nele destaca sua sensibilidade e sua formação cultural, que o distinguiria, inclusive, de Sarmiento, e lhe propiciaria uma melhor capacidade de entender o seu próprio povo. Mas é interessante notar que Rodó não estende estes elogios a toda a coletividade indígena quíchua peruana, que para ele há muito perdera contato com o que de mais belo e significativo havia na cultura incaica. Em seu ensaio sobre Montalvo (1913), Rodó

“[...] nos apresenta uma imagem dos quíchuas como uma população que já não sabia pensar, que havia perdido a consciência de sua própria história e de sua própria cultura e que estaria reduzida a uma condição pouco melhor que a

bestial. Segundo esta leitura, seria uma coletividade de ‘índios tristes’, que haviam caído na amnésia e na passividade mais grotesca, disposta, em qualquer momento, a beijar as mãos de quem os açoitem” (BROTHERSTON, 2000: 67).

Percebe-se que a óptica rodoniana a respeito da situação das comunidades indígenas americanas é claramente etnocêntrica. Rodó não consegue perceber o outro porque não teve, inclusive, contato com o outro. Já se afirmou, no primeiro capítulo desta tese, que ele não possuía vastos recursos que lhe permitissem empreender as “viagens de conhecimento” que ele tanto valorizava. Desta forma, a única forma de ele se colocar na pele do outro (do indígena) seria tomar contato com a população e a cultura indígenas da região platina, e principalmente do Uruguai, de onde tinha poucas condições materiais de sair. Mas é aí que reside um problema fundamental: a população indígena quase desaparecera da Argentina e, virtualmente, tinha sido aniquilada no Uruguai. Por isso, Rodó teve pouco ou nenhum contato original com indivíduos da etnia indígena, e o mesmo se pode dizer a respeito de seu contato com a cultura indígena.

O americanismo de Rodó não está fundamentado, apenas, na recuperação da tradição greco-latina, que fraternalmente uniria todos os povos da América. Ele também recupera a tradição espanhola e expressa a firme convicção de que a América Latina e a Espanha seriam eternamente ligadas. Com isso, o americanismo rodoniano acredita no potencial espanhol de se renovar, à

semelhança da América Latina, preservando os mais caros valores de sua (ou nossa) “raça” greco-latina.

Por fim, Emir Rodríguez Monegal, na Introdução Geral à edição das Obras Completas de José Enrique Rodó, resume muito bem o alcance dessa recuperação de tradições que o americanismo rodoniano promove:

“Rodó vê a realidade americana com olhos enriquecidos pela história, e a história é, para ele, uma linha de tradição que vem desde a longínqua e exemplar Grécia, através da Roma Imperial, do cristianismo, através de Castela, descobridora e civilizadora, através dos feitos memoráveis de nossa independência, até o momento atual da América. Nessa visão integradora, nada falta. Nem sequer as rivalidades de nossos caudilhos. Eles também integram a tradição; eles também, de maneira obscura e, às vezes, negativa, enriquecem essa tradição. Tudo cabe nesta visão. Tudo cabe porque tudo se integra na força viva do passado, que atua sobre o presente para criar o futuro” (RODRÍGUEZ MONEGAL apud RODÓ, 1957: 104).

Percebe-se, claramente, que José Enrique Rodó preocupou-se com a preservação da tradição em várias de suas obras, nelas trabalhando diferentes aspectos a serem resguardados numa época que solicitava urgentes modernizações que poderiam colocar em risco essa tradição. Mas é sempre importante lembrar que Rodó não era um reacionário avesso a quaisquer mudanças. Ciente da necessidade de amplas mudanças em diferentes esferas do

poder e da sociedade uruguaia da transição do século XIX para o século XX, ele aceitou um determinado papel no processo de modernização conservadora que se instalou no Uruguai a partir da ascensão do batllismo ao poder: ser um intelectual orgânico à causa da conservação, atuando politicamente para frear tanto os excessos reivindicativos das massas e quanto o jacobinismo do batllismo, bem construindo seu pensamento em consonância com esta atuação política. O lugar de Rodó nessa “revolução passiva” em curso no Uruguai das duas primeiras décadas do século XX é um o tema central do próximo capítulo.

## Capítulo IV

### O lugar de José Enrique Rodó na revolução passiva

#### uruguaia

#### 4.1. Uma reflexão em torno ao gramscismo e ao contextualismo

O debate em torno da modernização reformista por que passou o Uruguai sob a égide do batllismo recebe contornos novos quando o cabedal teórico gramsciano, ambientado por Antonio Gramsci em suas análises sobre o *Risorgimento* italiano, é traduzido, menos pontualmente e de forma mais cautelosa, para as diferentes realidades latino-americanas da transição do século XIX para o século XX e suas primeiras décadas, à maneira indicada por José Aricó em *La cola del diablo* (1988). Conceitos como o de “revolução passiva”, “hegemonia”, “bloco histórico”, “intelectuais orgânicos”, entre outros, permitem não somente a análise do processo de modernização, como também do processo de reprodução de elementos dominantes sob o moderno (AGGIO, 1999). Desta forma, os conceitos desenvolvidos ou aprimorados por Antonio Gramsci, quando traduzidos à realidade uruguaia do período do batllismo, permitem uma análise vigorosa tanto das relações entre o Estado batllista e a elite econômica uruguaia da época, como do impacto do projeto ideológico reformista do batllismo sobre a

estrutura econômica e social do país, e ainda do protagonismo dos intelectuais orgânicos ligados aos diferentes interesses políticos, econômicos, sociais e culturais da época.

O conceito de bloco histórico envolve toda a sociedade, formada pela articulação da infra-estrutura econômica com as superestruturas jurídicas, políticas, culturais e ideológicas. A articulação entre estas esferas é intermediada pelos intelectuais, organicamente ligados às elites dirigentes destas esferas e que utilizam os aparelhos privados de hegemonia – como as universidades, as escolas e os meios de comunicação de massa – para a busca de consenso. Os intelectuais atuam, em meio ao bloco histórico, no *front* cultural, já que é o domínio das superestruturas o que permite que as transformações sejam incentivadas e implementadas de maneira eficiente e sem grandes distúrbios. Garante-se também que os setores subalternos da sociedade, pressionados pelas relações de produção que lhes são desvantajosas, mantenham-se afastados do controle do processo de mudança. Com isso, o que se efetiva é um processo de modernizações reformistas, já que as mudanças são implementadas “do alto”, evitando-se assim que o processo de modernização fuja do controle do projeto político hegemônico. Este processo também subentende a conservação de determinados signos e práticas políticas, econômicas, sociais e culturais caros às elites dirigentes e aos intelectuais que as representam. Desta forma, o que se verifica, a longo prazo, é um processo que transforma e conserva, isto é, uma “revolução passiva”. O centro do projeto político de transformação é ocupado pela sociedade civil, formada por órgãos sociais coletivos responsáveis pela elaboração e difusão de ideologias ou, em

termos gramscianos, pelos aparelhos privados de hegemonia. Estes aparelhos atuam diretamente sobre a formação e controle da opinião pública e são geridos pelos intelectuais orgânicos, que disputam o monopólio da opinião pública, protagonizando a organização da cultura na própria base das relações superestruturais.

Deve-se deixar claro, ademais, que hegemonia é a capacidade que um grupo demonstra para dirigir política e culturalmente todos os demais segmentos sociais. Para que esta hegemonia seja alcançada, é preciso que seu projeto político adquira o *status* de forma de governo e de Estado. Contudo, para que isso ocorra é preciso que se atinja uma situação de consentimento e equilíbrio entre os diversos interesses que apóiam esse projeto político. Um grupo hegemônico terá mostrado grande capacidade de direção política quanto maior for o consenso atingido. Quando a hegemonia de um grupo político dirigente é suplantada por um novo projeto que se torna hegemônico, tem-se o fim de um bloco histórico e o início de outro, suportado por esta nova hegemonia. Este processo seria ininterrupto, isto é, do interior de cada bloco histórico brotaria um novo projeto político que futuramente tornar-se-ia hegemônico, pondo fim a este bloco histórico e inaugurando um novo. Mas para que um bloco histórico ceda lugar a outro, é preciso que tenha ocorrido uma “crise orgânica” em seu interior ou, em outros termos, que tenha havido uma ruptura entre a infra-estrutura e a superestrutura. E isto acontece quando a superestrutura ideológica não mais consegue acompanhar, ou representar, o ritmo evolutivo da infra-estrutura ou quando o segmento dirigente fracassa politicamente. Quando isto acontece, os

segmentos subordinados rompem com o projeto outrora hegemônico, e conseqüentemente com os intelectuais que o suportavam, de tal forma que se abre um espaço para o fortalecimento de alguma das contra-hegemonias vigentes, que ao ocupar o espaço deixado pela hegemonia outrora dominante, torna-se, ela mesma, uma nova hegemonia e funda um novo bloco histórico.

Para que o discurso do grupo dirigente mantenha-se hegemônico, é preciso que ele tenha uma ampla capacidade de adaptar estímulos contrários aos seus. Assim, os estímulos transformadores mais radicais, ditos revolucionários ou, até mesmo, jacobinos, em um discurso hegemônico são acompanhados por estímulos à manutenção da ordem vigente. Esse processo, em que se verificam transformações dentro de uma continuidade, foi intitulado como “revolução passiva”, situação em que os intelectuais atuam política e socialmente (VIANNA, 1997). O conceito de revolução passiva expressa, ao mesmo tempo, positividade e negatividade, uma vez que em seu curso, ao mesmo tempo, promove-se a modernização e a democratização social mas sob anuência das elites, que atuam para conservar “a tese na antítese” (VIANNA, 1997: 77).

Pelo que acima foi exposto, percebe-se, claramente, que o conceitual gramsciano a respeito do protagonismo dos intelectuais na intermediação entre a superestrutura ideológica e a infra-estrutura econômica, realizada por meio dos aparelhos privados de hegemonia aos quais os intelectuais seriam orgânicos, destaca, principalmente, as maneiras por meio das quais os intelectuais buscariam tornar suas posições hegemônicas ou, em outros termos, superar às dos demais intelectuais em uma “guerra de posições”, sem tiros, mortos ou ferimentos (a não

ser em alguns egos), travada por meio de ferramentas de convencimento, fornecidas pelo preparo intelectual e pela argúcia, e empregadas nos aparelhos privados de hegemonia.

“A guerra de posição não consiste em um movimento tácito para a preparação de uma guerra final de movimento: é nela que se desmontam os nexos internos do Estado com a sua sociedade, desamparando-o de suas ‘reservas políticas’, como também se cumpre o processo de internalização de uma nova ‘vida estatal’, quando, então, quebra-se por dentro o Estado anterior, inviabilizando-o nas suas funções de garantidor da reprodução social” (VIANNA, 1997: 57).

Por outro lado, verifica-se que o cabedal gramsciano não abarca, satisfatoriamente, o conteúdo destas posições, bem como o contexto em que estas foram produzidas. Consequentemente, faz-se necessário o imbricamento do cabedal gramsciano com um método de análise destas posições que permita visualizá-las no cenário em que foram elaboradas e em que viveram e atuaram os intelectuais que as defenderam e as propuseram. Acredita-se que o uso da metodologia contextualista desenvolvida por Quentin Skinner (1996) e por John Pocock (2003), abordagem que vem sendo muito bem aceita como um efetivo meio de se estudar as idéias no contexto histórico em que foram produzidas, supriria adequadamente esta necessidade (EISENBERG, 2000).

Skinner e Pocock acreditam, em direção semelhante à de Gramsci, que os textos teóricos são produzidos por pessoas com motivações próprias, com a intenção de comunicar-se com uma determinada audiência, em um determinado contexto histórico e lingüístico. A respeito do caráter histórico dos textos, principalmente dos textos políticos, Pocock salienta que estes são produtos de um ator humano, que reage à conjuntura que lhe é mais próxima e formula suas concepções em resposta ao resultado deste embate, verificando suas formulações com intelectuais que fazem parte de seu círculo de correspondência (POCOCK, 2003). Assim, a metodologia contextualista oferece subsídios importantes para a análise tanto das intenções que subjazem os ensaios de José Enrique Rodó quanto daquelas que se declararam de forma altissonante em suas correspondências pessoais, escritos jornalísticos e discursos parlamentares. Até mesmo a mudança gradual de posicionamento político de Rodó frente ao batllismo poderá ser melhor analisada se houver um imbricamento entre as concepções gramscianas de “revolução passiva” e “guerra de posições” e a metodologia contextualista de Skinner e Pocock, uma vez que se poderia compreender tanto seu porquê quanto o pragmatismo de seu discurso.

A conjuntura política, partidária e intelectual do Uruguai entre o final do século XIX e o início do século XX é importante para a análise da construção de um ideal de civilização por José Enrique Rodó, uma vez que tanto seu protagonismo político quanto sua produção analítica respondem ao ritmo e aos métodos adotados pelo reformismo batllista em seu próprio projeto de modernização para o Uruguai, rejeitando-os por fim. É importante lembrar que

Rodó não foi um tradicionalista avesso e reativo à mudança. Pelo contrário, ele é um conservador que aceita as mudanças com certas reservas e atua para conservar algumas estruturas sociais, culturais e políticas que ele julga essenciais ao uruguaio e, conseqüentemente, ao latino-americano. Desta forma, mudança e conservação trabalham juntas no ideal rodoniano de construção de uma civilização moderna.

As enormes transformações nas instituições sociais porque passavam o Uruguai entre o final do século XIX e o início do século XX alteraram a vida política da sociedade uruguaia de então. A estabilização política e social empreendida pelos governos militares uruguaio a partir da segunda metade da década de 1870; o acentuado influxo imigratório europeu; o aprimoramento da economia agropecuária exportadora por meio da implementação de modernas técnicas de produção; o surgimento de partidos e associações operárias; o desenvolvimento da imprensa; e a impactante política de combate ao analfabetismo, alteraram o modo de vida uruguaio, principalmente nas cidades, e levaram os intelectuais, também atores políticos em sua época, entre os quais Batlle y Ordóñez e Rodó, a justificarem as novas instituições sociais. Ao longo das primeiras décadas do século XX, percebe-se a transformação conceitual destas justificações, uma vez que o reformismo batllista continuou impulsionando o estabelecimento de novas instituições sociais que precisavam ser explicadas pelos intelectuais de então, tanto aqueles orgânicos ao batllismo quanto aqueles orgânicos às posições conservadoras contra-hegemônicas.

Por conseguinte, verifica-se claramente a efetiva participação de determinados teóricos nos eventos políticos de seu tempo. Segundo Ângela Alonso, processo similar aconteceu no Brasil no final do período imperial brasileiro, mais especificamente na década de 1870, quando era impossível distinguir “intelectuais” de “políticos”, e esta sobreposição das elites intelectuais e políticas era verificável nas carreiras públicas de muitos intelectuais ao final do período imperial brasileiro.

“Se ainda se quiser falar de duas esferas, seria preciso incluir em ambas as mesmas pessoas. Tanto os autores de ‘obras filosóficas’ desenvolveram atividade política contínua quanto os ‘políticos’ escreveram interpretações com base em recursos doutrinários. Não tomar isso em conta significa decepar parte do objeto: a atividade política dos ‘intelectuais’ ou a atividade intelectual dos ‘políticos’” (ALONSO, 2002: 31).

Mas é preciso, por outro lado, distinguir o pensamento político sistemático de um intelectual das suas práticas discursivas. Como atores políticos, os intelectuais justificam suas ações e decisões por meio de práticas discursivas que mobilizam teorias para resolverem problemas práticos e especulativos gerados por opiniões, ações e práticas políticas.

“Se aceitamos o postulado da abordagem de Skinner e Pocock de que teorias devem ser entendidas como práticas

sociais, então, temos que estudar as conexões entre estas teorias e as práticas discursivas onde mudanças conceituais efetivamente ocorrem, quais sejam, práticas de justificação de agentes políticos [...] Agentes políticos raramente podem permanecer calados, o que faz da produção de justificações uma atividade complementar necessária à sua ação. Aliás, podemos dizer que este imperativo da justificação é o que diferencia a ação política de outros tipos de ação social. Às vezes, estas justificações não passam de desculpas grosseiras que mal dissimulam os interesses do agente; outras vezes, porém, a justificação pode assumir formas mais sofisticadas, como, por exemplo, máximas adaptadas de alguma visão de mundo moral ou religiosa” (EISENBERG, 2000: 17).

O Uruguai do batllismo é um excelente lugar e momento para se analisar como diferentes agentes políticos produziram diferentes práticas discursivas, resultado do choque de opiniões, ações e práticas políticas conflitantes que o contexto histórico, político e intelectual gerava.

#### **4.2. Bloco histórico e hegemonia batllista em meio à revolução passiva uruguaia (1903-1958)**

Entre 1903 e 1958, o Uruguai conheceu um período de sua história fortemente marcado pelo impulso reformista do batllismo, caracterizado por muitos historiadores e intelectuais, tanto à época, quanto posteriormente, como

uma forma jacobina de modernizar o país. O batllismo, enquanto movimento político hegemônico no seio do Partido Colorado a partir do final do século XIX, inaugurou no início do século XX uma nova maneira de fazer política ao conseguir articular os interesses das variadas elites dirigentes do país sob uma mesma bandeira, cujas cores anunciavam a necessidade de mudanças, o ímpeto para implementá-las e a prudência para se evitar que os setores subalternos da sociedade tomassem para si o controle do processo de transformação.

Para que o batllismo conseguisse tal articulação, foi necessário que seus intelectuais, a maioria dos quais também políticos profissionais<sup>52</sup>, produzissem um discurso que assinalava a importância do consenso entre as diferentes forças políticas, econômicas e sociais, para que o Uruguai superasse a instabilidade que marcara o século XIX e que impedia a consolidação de uma melhor posição uruguaia no âmbito do capitalismo internacional. O discurso do batllismo encontrou ressonância também entre variados membros da oposição conservadora<sup>53</sup>, pois a eleição de José Batlle y Ordóñez à Presidência da República, em 1903, fora envolvida em uma aura de imperiosa necessidade diante do discurso tradicionalista dos caudilhos rurais uruguaios, avessos à modernização de suas produções agropecuárias, aos investimentos maciços na

---

<sup>52</sup> José Enrique Rodó, em um discurso parlamentar sobre a condição dos catedráticos na Universidade, em 22 de maio de 1902, já aludia a esta possibilidade de o intelectual confundir-se, no Uruguai, com o político: “[...] em nosso país o catedrático da Universidade pode ser, frente aos atos do poder público, periodista, tribuno, propagandista, homem político; sempre foi assim e isto continuará acontecendo em nosso país” (RODÓ, 1957: 1047).

<sup>53</sup> Esta oposição conservadora é entendida como aquela que aceita a mudança, mas exige a conservação de determinados traços do sistema anterior e a preservação de elementos e práticas culturais arraigadas no seio da sociedade. Portanto, é uma postura diferente daquela manifestada por uma oposição tradicionalista, esta entendida, aqui, como aquela avessa e reativa à qualquer mudança.

melhoria da infra-estrutura social e a qualquer mudança no modo de vida tradicional do país, isto é, no *status quo*.

É compreensível, portanto, que variados segmentos sociais e políticos tenham dado seu apoio inicial ao batllismo, principalmente no primeiro mandato presidencial de Batlle y Ordóñez (1903-1907), uma vez que logo no início de seu governo, em 1904, enfrentara e sufocara a tentativa caudilhesca de Aparício Saravia de tomada de poder. Evidentemente, o batllismo, facção hegemônica no seio do Partido Colorado, encontrou oposição política entre os membros do Partido Nacional, mas o discurso de concórdia e ampla participação de todas as forças políticas e econômicas alardeado por várias facções partidárias, inclusive pelo batllismo, reduziu o ímpeto dessa oposição, nesse período. Além disso, diferentemente do Partido Colorado, o Partido Nacional não havia assistido a renovação de suas práticas e de seus quadros políticos, de tal forma que grande parte da elite econômica e política conservadora do país, mesmo filiada ao Partido Nacional, estava acostumada a ter seus anseios rapidamente atendidos por qualquer que fosse o grupo dirigente nacional. Apesar do discurso reformista do batllismo já ser largamente conhecido, acreditava-se que José Batlle y Ordóñez iria governar para os setores conservadores da sociedade, cujos líderes encontravam-se tanto nas fileiras do Partido Nacional quanto do Partido Colorado. É possível afirmar que a direção do Partido Nacional subestimou o impacto do movimento político batllista no seio do seu grande adversário. Em outros termos, os nacionalistas não acreditavam que a tradição conservadora do Partido Colorado, mesmo sendo este um representante dos interesses dos

segmentos urbanos, fosse sucumbir ao ímpeto reformista de uma de suas facções, não importasse qual a estatura de seu líder ou o poder de convencimento de seus intelectuais.

Também é importante lembrar que o discurso reformista do batllismo foi se radicalizando ao longo dos anos. Isto pode ser visto, por exemplo, comparando-se o teor dos projetos batllistas no primeiro mandato presidencial de Batlle y Ordóñez (1903-1907) com os do seu segundo mandato presidencial (1911-1915), quando a oposição conservadora reagiu vigorosamente ao alcance deste reformismo. Como já se disse anteriormente, a proposta mais polêmica do segundo mandato de Batlle teve como tema a implantação de um sistema colegiado de governo no país, uma vez que os intelectuais do batllismo defendiam que a Presidência única levava a governos despóticos ou incompetentes. Nesse período, Rodó já havia se postado ao lado dos segmentos políticos e sociais contra-hegemônicos e o seu discurso reflete esta filiação. Em uma carta enviada à Comissão Colorada Anticolegialista do departamento de Cerro Largo, escrita em Montevideu em 28 de fevereiro de 1916, mas publicada no jornal *El Telégrafo*, em 4 de março do mesmo ano, Rodó afirmaria:

“A tradição histórica da República e a tradição histórica do Partido Colorado rechaçam a suposição de que o regime da Presidência individual tenha que acabar fatalmente em despótico personalismo e manifestam que, quando esse regime esteve unido à vontade do bem e à aptidão para o governo – sem as quais todas as instituições são frustrantes

-, não foi dado espaço para que se duvide de sua essencial virtualidade [...] O excesso de autoridade pessoal é, indubitavelmente, o perigo a que tende por natureza o poder Executivo; mas esse perigo seria fácil de se evitar, sem a necessidade de retirar da Presidência a condição essencial de sua individualidade, se fosse levantado o conceito de autonomia ministerial, se fossem estendidas às intervenções do Parlamento no desempenho de funções executivas e, muito particularmente, se fosse assegurada a independência do próprio Parlamento e, por conseguinte, a realidade de sua existência e seu poder, eliminando-se a nebulosa pressão dos governos no ato fundamental da soberania” (RODÓ, 1957: 1039; 1040).

Este lento processo de incremento da posição reformista do batllismo impediu o rápido estabelecimento de uma oposição conservadora organizada, uma vez que a face mais jacobina do reformismo batllista demorou para mostrar-se por completa. Também é válido salientar que todos os presidentes da República eleitos entre 1903 e 1958 foram membros do Partido Colorado, e praticamente todos eles saíram das fileiras de sua facção batllista, mesmo aqueles que diminuíram o ritmo das reformas ou interromperam suas implementações, como foram os casos de Feliciano Viera (1915-1919) e Gabriel Terra (1931-1938), respectivamente.

A partir da consolidação do batllismo como movimento político hegemônico no seio do Partido Colorado no início do século XX, seu projeto ideológico estabeleceu uma ligação visceral entre sua elite dirigente e os

segmentos subordinados da sociedade, de tal forma que o apoio popular ao batllismo garantiu sua força política até o final da década de 1950. Assim, por meio das categorias gramscianas é possível afirmar que a consolidação do projeto ideológico batllista no seio de seu partido e a consolidação de sua facção como grupo hegemônico no controle do poder Executivo garantiram o surgimento de um bloco histórico que perdurou até 1958. O apoio popular ao batllismo foi posto à prova em diferentes momentos, pois o reformismo batllista lentamente foi encontrando a oposição de uma elite intelectual conservadora que passou a utilizar a mesma ferramenta utilizada pelo batllismo para convencer o conjunto social da validade de suas posições: os veículos de comunicação de massa, primeiramente os jornais diários e, posteriormente, o rádio, cujo controle estava nas mãos das lideranças político-partidárias do país.

O período entre 1903 e 1933, conhecido pela historiografia uruguaia como “primeiro batllismo”, assistiu ao nascimento e fortalecimento da hegemonia batllista, uma vez que o apoio popular ao batllismo foi intenso, garantido por meio de intensa campanha de convencimento levada a cabo pelos jornais. Mas o mesmo período também conheceu o fortalecimento do discurso contra-hegemônico da elite conservadora do país em uma direção menos reacionária do que anteriormente, no século XIX, grupo avesso ao ritmo de implantação de reformas proposto pelo projeto hegemônico batllista.

“[...] as classes conservadoras, entre 1880 e 1911, lutaram para limar os elementos mais ásperos da luta entre blancos

e colorados e tiveram como norte obter a paz interna para assegurar o gozo pacífico de suas fortunas. Esta forma de militância política - porque o era - conduziu-os para que atuassem por sobre os partidos tradicionais e somente esporadicamente, quando sentissem o risco de uma guerra civil. Mas, desde a segunda Presidência de Batlle, iniciada em 1911, os partidos políticos começaram a refletir os interesses sociais para além da luta pelo governo, e essa mesma luta passou a ter, por conseguinte, uma dimensão social. Por isso as classes conservadoras mudaram sua anterior indiferença por uma participação ativa epidêmica, notória para os contemporâneos, de militância política, protagonizada por seu setor rural, aquele que já havia atuado na política no século XIX e que mantinha, por isso, certos vínculos com os partidos que agora deviam aparecer sob novas formas, uma vez superadas a guerra civil e a figura do caudilho militar” (BARRÁN; NAHUM, 1986: 85).

É interessante notar, ademais, que esse discurso contra-hegemônico não teve força o bastante para inviabilizar, definitivamente, o projeto hegemônico batllista, mesmo que tenha conseguido convencer a sociedade que o ritmo das reformas implementadas, principalmente, a partir da segunda presidência de José Batlle y Ordóñez, poderia por em risco todas as conquistas sociais que o reformismo havia proporcionado entre 1903 e 1915. Isto é claramente visível na derrota do batllismo nas eleições para a formação de uma Assembléia Nacional Constituinte em 1916 e pela reação do presidente batllista Feliciano Viera, que

diante de tal derrota anunciou que o Estado reavaliaria seu projeto de implementação de reformas, para que ele adquirisse um ritmo mais confortável não apenas aos segmentos subalternos da sociedade, mas principalmente para as elites conservadoras interessadas na manutenção de vários símbolos e práticas políticas, sociais e culturais arraigadas no seio desta elite. Esta derrota do batllismo em 1916 significou, antes de mais nada, um momento de reflexão para o grupo dirigente, que aprimorou seu discurso e orientou seus políticos e intelectuais orgânicos no sentido de buscarem criar novas relações com os intelectuais orgânicos à causa conservadora, na verdade sofisticando a capacidade de consenso do discurso hegemônico batllista.

O símbolo máximo deste aprimoramento do discurso batllista com novas táticas de consenso foi a Constituição uruguaia de 1918. Apesar da já mencionada derrota batllista em 1916, a contra-hegemonia conservadora não atacou todas as propostas do reformismo, apenas aquelas que foram consideradas alheias às tradições políticas e sociais do país. Desta forma, o discurso hegemônico batllista inicialmente firmou posição na defesa da implementação de uma de suas mais polêmicas propostas, a implementação do sistema colegiado de governo Executivo, em substituição ao governo Executivo exclusivo do presidente da República. Mas seus intelectuais, atuando junto à opinião pública e ao discurso contra-hegemônico por meio dos aparelhos privados de hegemonia e dos discursos parlamentares, conseguiram converter a derrota batllista de 1916 em vitória parcial, uma vez que a Constituição de 1918 implementou um sistema de governo híbrido, onde a implementação do sistema colegiado de governo não

significou a substituição da figura do presidente da República, mas sim a convivência dos dois sistemas, criando-se um Executivo bicéfalo.

Além disso, a nova Constituição previa a co-participação dos partidos políticos tradicionais não apenas na formação daquele colegiado, como também em todas as esferas do poder Executivo e do poder Legislativo, uma vez que novas regras eleitorais garantiam, às minorias eleitorais, representação política em todos os níveis, a despeito de vitórias expressivas das facções políticas ligadas ao grupo hegemônico. Assim, mesmo que a Presidência da República tenha sido ocupada, entre 1903 e 1958, por políticos batllistas, à oposição conservadora, reunida ao redor das facções mais conservadoras dos Partidos Colorado e Nacional, “reservou-se” um espaço de representação política. José Enrique Rodó questionou parlamentarmente as dimensões desse espaço reservado à oposição ao grupo hegemônico e chegou à conclusão de que este espaço não atendia a todas as facções opositoras ao mesmo tempo (RODÓ, 1957). Como ele, outros intelectuais orgânicos à contra-hegemonia conservadora passaram a “vigiar” de perto os arroubos batllistas por reformas, mas não conseguiram obstaculizar definitivamente o projeto hegemônico, de tal maneira a impedir que o bloco histórico batllista viesse por terra, pelo menos até 1958. O período entre 1919 e 1933 assistiu a essa co-participação dos dois partidos tradicionais no poder Executivo, fenômeno que gerou mitos no país que perduraram durante décadas, como a imagem de “Atenas do Prata”.

Assim, o discurso contra-hegemônico conservador não conseguiu, durante o primeiro batllismo, desestruturar o bloco histórico fundado sob a égide

do batllismo. Este bloco viria a ruir apenas no período conhecido como “segundo batllismo”, entre 1942 e 1958, quando depois de nove anos de ditadura e redução acentuada do ritmo das reformas implementadas por Gabriel Terra<sup>54</sup>, o projeto hegemônico batllista “puro”, anterior a sua reformulação consensual pós-1916, foi acenado como única solução para retomar o crescimento do país e para ampliar a participação de todos os segmentos sociais depois de anos de ditadura terrista.

Desta forma, a mobilização da opinião pública garantiu o retorno ao poder, em 1942, do grupo dirigente batllista, mas não a refundação do bloco histórico, uma vez que o projeto ideológico hegemônico batllista não fora completamente substituído por um novo discurso hegemônico durante a ditadura de Gabriel Terra, visto que ele e seu sucessor e cunhado, Alfredo Baldomir (1938-1942), eram ambos oriundos das fileiras do batllismo<sup>55</sup>. Curiosamente, foi a recuperação daquele projeto reformista anterior a sua reformulação o que levou à ruína o bloco histórico batllista. Ao recuperar um projeto ideológico formulado

---

<sup>54</sup> Gabriel Terra governou entre 1931 e 1938. Contudo, o período entre 1931 e 1933 é considerado um mandato “legal”, já que fora eleito democraticamente sob os auspícios dos aparelhos batllistas de hegemonia e sob anuência de seu grupo dirigente. Ao fechar o Congresso Nacional em 1933, Terra realizou um golpe de Estado em seu próprio governo, acreditando que o sistema de governo bicéfalo era incapaz de lidar com as novas contingências produzidas pelos reflexos da crise internacional de 1929 no Uruguai. Para ele, a existência de um sistema colegiado de governo e de um presidente da República dificultava a tomada de rápidas medidas para se evitar que o país naufragasse naquele turbulento período. Então, em 1933, Gabriel Terra encerrou aquele período de co-participação dos partidos políticos tradicionais no governo, mas não afastou, completamente, a oposição nacionalista blanca do poder. Pelo contrário, afastou os batllistas do poder, para quem era tão caro o sistema colegiado de governo.

<sup>55</sup> Ao longo do primeiro batllismo (1903-1933), houve um intenso fracionamento dos partidos políticos tradicionais e mesmo de suas facções, que passaram a se dividir em listas eleitorais. Assim, no seio do Partido Colorado, passaram a existir várias sub-facções ou listas batllistas, tendo como principais a Lista 15, comandada pelo sobrinho e herdeiro político de José Batlle y Ordóñez, Luis Batlle Berres, e a Lista 14, comandada pelos três filhos de José Batlle y Ordóñez, mas que nunca conseguiram alcançar a projeção política de seu primo. Alfredo Baldomir, em 1942, também infringe um golpe de Estado em seu próprio governo e cria as condições necessárias para o retorno da elite batllista à direção do poder Executivo.

em consonância com uma realidade anterior, o grupo dirigente batllista pós-1942 perdeu parte de sua capacidade de convencimento da mesma opinião pública que promovera seu retorno ao poder. A não-adaptação do projeto ideológico batllista a partir de 1942, nos mesmos moldes da adaptação pós-1916, tornou o discurso hegemônico batllista estranho aos ouvidos da opinião pública. Assim, percebendo essa falta de sintonia, o discurso contra-hegemônico conservador, que havia sido mantido próximo ao poder pela política de co-participação dos partidos políticos impulsionada pela Constituição de 1918 e pela necessidade terrista de amplo apoio às suas medidas anti-reformistas, ganhou força novamente, e desta vez não encontrou um adversário capaz de rever o teor de seu discurso ou de promover uma efetiva estratégia de convencimento frente às forças contra-hegemônicas que ganhavam cada vez mais a simpatia popular. Finalmente, em 1958, depois de anos de crise econômica pós-Segunda Guerra Mundial, agravada em 1955, o discurso contra-hegemônico conservador conseguiu convencer os setores subalternos da sociedade a respeito da caducidade do projeto reformista batllista. Com isso, nas eleições gerais de 1958, o batllismo sofreu uma impressionante derrota nas urnas, arrastando consigo a demais facções do Partido Colorado que não haviam conseguido formular um projeto contra-hegemônico tão eficiente quanto o projeto contra-hegemônico do Partido Nacional, mesmo porque a facção batllista tivera tamanha dimensão no seio de seu partido que impossibilitara a gênese de qualquer discurso contra-hegemônico que pudesse lhe fazer frente.

Assim, em 1958, o bloco histórico inaugurado pelo batllismo em 1903 encontrou um fim amargo. Sua longa duração deveu-se a um processo dialético

sem síntese, onde os impulsos da modernização liberal foram imbricados aos anseios pela conservação, de tal modo que ocorreu no período uma revolução passiva, que tolheu os aspectos mais radicais ou jacobinos da modernização liberal e os aspectos mais reacionários do tradicionalismo, criando um ambiente propício para o exercício político-social dos intelectuais conservadores, que juntamente com a sociedade civil e os setores subalternos da sociedade, acreditavam nas reformas liberais, mas as esperavam em um ritmo condizente com a cultura política uruguaia, ainda fortemente marcada pelos signos do século anterior.

Analisando a expansão do imaginário liberal no Uruguai do batllismo, Francisco Panizza oferece outros subsídios para a constatação de que ocorreria uma revolução passiva no Uruguai sob a égide do batllismo. Ele compara o discurso de José Batlle y Ordóñez, conhecidamente liberal e jacobino, com o de Julio Herrera y Obes, intelectual e político colorado claramente conservador e antijacobino. Suas conclusões claramente orientam a compreensão da história uruguaia do batllismo como uma revolução passiva, quando foi possível a coexistência tanto do liberalismo quanto de seus limites:

“Em síntese, personificadas por razões de economia narrativa nas figuras de Batlle e Herrera, temos duas possibilidades de expansão do imaginário liberal e de conseguinte criação de seus “outros” imaginários. Pela primeira possibilidade, a razão seria portadora de uma promessa igualitária e democrática, mas sob a condição de

que se aceitasse como parte dela sua apropriação pelo Estado e a violência real, ou simbólica, que em seu nome se cometeria às resistências a seu caráter fundacional. Pela segunda, restabelece-se a vigência legítima das acumulações culturais diferenciadas, nas quais têm lugar formas populares dessas acumulações, identificadas, em outra tradição, com a barbárie que marcava os limites da ordem social. Mas isso sob a condição de que se incorporem, junto a estas formas, as hierarquias e desigualdades sobre as quais elas se fundam, sob a aparência de continuidade. Que nenhuma destas duas tradições tenha conseguido eliminar a outra, mas pelo contrário, e com distinto grau de vigência social, tenham passado a constituir o Uruguai moderno, talvez explique a vigência do liberalismo e também de seus limites” (PANIZZA, 1989: 43).

Rodó foi um intelectual em meio a essa revolução passiva, e suas obras refletem esta conjuntura de mediania entre a conservação e a mudança (MITRE, 2003: 105). Mesmo levando-se em consideração o fato de que este ideal de mediania já está presente em seu ensaio de 1900, *Ariel*, sua atuação como intelectual orgânico durante os primeiros anos de batllismo sofisticou este ideal, de tal forma que sua defesa pelo equilíbrio de antinomias foi ganhando vigor ao longo deste período e aparece melhor desenvolvida tanto em seus ensaios posteriores a *Ariel* quanto em seus escritos políticos e parlamentares.

### **4.3. O protagonismo político de Rodó e a contextualização de seu discurso em meio à revolução passiva uruguaia**

O pensamento político de José Enrique Rodó formou-se durante a década de 1890, paralelamente ao processo de consolidação do Partido Colorado no poder e sua reformulação em direção às propostas de sua mais influente tendência da época, o batllismo. Como já se viu nos capítulos anteriores, José Enrique Rodó fez parte da juventude colorada cooptada pelo batllismo no final do século XIX e que apostou neste movimento político como sendo a única solução realmente bem estruturada para a consecução das modernizações estruturais tão necessárias ao país naquela época. O ambiente político uruguaio daquela época estava sendo bombardeado por inúmeras propostas e modelos de modernização, mas num país que estava se livrando dos últimos resquícios das lutas caudilhescas que dominaram o cenário nacional durante todo o século XIX, os projetos de modernização política e social de cunho liberal democrático, oriundos de intensas reflexões da chamada “geração do Ateneu” sobre ideologias importadas da Europa ou dos Estados Unidos, foram aqueles que melhor sintetizaram a expectativa nacional pela implementação organizada de reformas estruturais que modernizassem o país.

Rodó acreditava, juntamente com a maioria dos intelectuais e políticos da época, que somente uma ampla esfera de discussão político-democrática poderia promover a esperada modernização do país e, ao mesmo tempo, proporcionar a aliança das várias forças políticas, econômicas e sociais do país ao

redor deste mesmo objetivo. Em 10 de fevereiro de 1898, escrevendo para o jornal *El Orden*, diria Rodó:

“A obra santa da nova paz necessita ser consagrada [...] pelo início de um grande período parlamentar, que projete luz, e não sombras e ignomínia, sobre a vida política da República; necessita ser consagrada pela aproximação aos melhores cidadãos [...] no seio de uma Assembléia que nos ressarça de tão prolongada suspensão da verdade representativa e na qual reconheçamos o cérebro e o coração da República” (RODÓ, 1957: 1006).

Dirigindo-se ao Partido Nacional em 25 de junho de 1902, por meio das páginas de *El Día*, Rodó alertou ao partido rival a necessidade de se respeitar a inviolabilidade do espírito de tolerância, o respeito aos direitos de todos e, principalmente, o pacto da co-participação dos partidos políticos tradicionais no poder, compromisso assumido por colorados e nacionalistas blancos em 1897 (RODÓ, 1957: 1019-1020). Em seu discurso parlamentar sobre a obtenção de uma paz permanente entre os partidos, no dia 6 de abril de 1903, Rodó afirmou que a co-participação já era uma idéia “incorporada definitivamente na consciência pública, e que não poderia faltar, e não faltaria jamais, em qualquer política que não fosse mesquinha, reacionária e estreita” (RODÓ, 1957: 1056). Contudo, Rodó também se dirigiu ao próprio Partido Colorado, alertando-o para que não abusasse do poder que possuía e que assumisse sua responsabilidade

social na luta pelo voto livre, pelo fim da fraude eleitoral e pelo fim do recurso à violência como meio de se conquistar mais poder (RODÓ, 1957: 1013).

O discurso liberal modernizador do batllismo, que se tornara hegemônico no seio do Partido Colorado ao final da década de 1890 empolgou-o, como acontecera com outros intelectuais ligados às demais facções do partido. Esse discurso, que propunha a parcimônia e a ampla participação de todas as forças políticas em direção a um futuro promissor e diferenciado no conjunto das nações hispano-americanas, conclamava a nação para a criação de um porvir que desse à juventude motivos para se orgulharem de seus pais e elementos para impulsionarem o Uruguai, no século XX, rumo a um progresso sem precedentes, no país e na América Latina. Projetando sobre a juventude uruguaia o mesmo papel protagônico que solicitara à juventude latino-americana em *Ariel*, Rodó afirmará, em seu discurso pela unificação do Partido Colorado, publicado no jornal *El Día*, de 22 de janeiro de 1901:

“Era à juventude que cabia pronunciar a primeira palavra e comunicar o primeiro impulso para a realização do pensamento que nos inflama em entusiasmos, porque sempre foi privilégio do espírito jovem o dom das generosas iniciativas; era a juventude que devia tomar em suas mãos e fazer ondular sobre todas as dissidências do presente a bandeira que simboliza as glórias comuns do passado, porque a tradição destas glórias atesta que essa bandeira flandulou sempre com honra e com altivez quando foi confiada às mãos da juventude” (RODÓ, 1957: 1012).

A defesa da razão como instrumento para se atingir este sonho encontrou em Rodó um interlocutor empolgado com as promessas do batllismo, mas ao mesmo tempo ciente das necessidades de se implementar mudanças a partir de uma realidade nacional, não importada, de tal maneira que se fizesse uma tradução dos ideais liberais e modernizadores à realidade uruguaia de então, ainda marcado por signos de continuidade com a ordem social estabelecida.

Esta postura conservadora de José Enrique Rodó encontrou ressonância em outros jovens intelectuais e políticos uruguaios da virada do século XX, mas não se configurou imediatamente em um discurso contra-hegemônico porque o batllismo ainda não mostrara todo seu afã por mudanças e pela superação de quaisquer elementos que conectassem o país ao século que findava. Assim, quando em 1900 Rodó publicou seu ensaio mais famoso, *Ariel*, seu ideal de civilização para a América Latina propunha um equilíbrio entre o desejo e a busca pelo moderno e a necessidade pela conservação de elementos profundamente arraigados na sociedade, proposta que encontrava eco nos discursos e trabalhos dos intelectuais orgânicos ao batllismo que, no início do século XX, estavam utilizando-se de todo seu arsenal de convencimento para fortalecer a hegemonia do seu projeto ideológico. O pensamento político de Rodó, portanto, encontrava no Uruguai da primeira década do século XX, seu contexto de criação, levando-se em consideração, ainda, que a situação sócio-econômica de Rodó não lhe permitira empreender viagens para tomar contato com outras realidades sociais que não a uruguaia. Estas outras realidades lhe

chegavam apenas por intermédio dos livros ou da correspondência que mantinha com pensadores de outros países que também estavam preocupados com o destino de suas pátrias.

Contudo, não se pode afirmar que Rodó tenha sido, em qualquer momento de sua vida, um intelectual orgânico ao projeto ideológico do batllismo. Outrossim, pode-se afirmar que Rodó também nunca representou o discurso reacionário de boa parte da elite tradicional agropecuarista uruguaia avessa a quaisquer alterações na ordem social vigente. O pensamento político conservador de Rodó desnudou-se paralelamente ao fortalecimento de correntes de pensamento conservadoras em meio aos dois partidos tradicionais, que aceitavam e até incentivavam o processo de modernização, mas questionavam o teor de algumas propostas do projeto político reformista hegemônico bem como o ritmo das transformações em curso.

Entre 1900, ano de publicação de *Ariel*, e 1917, ano da morte de Rodó, não ocorreram cruciais transformações na construção de seu ideal de civilização latino-americana, mas mudanças conceituais importantes ocorreram em suas práticas discursivas, já que, como agente político, afastou-se gradualmente do projeto ideológico reformista batllista, até se postar, inclusive, como um dos mais altissonantes intelectuais contra-hegemônicos do Uruguai da década de 1910. Era preciso justificar tal afastamento e as mudanças conceituais em suas práticas discursivas refletem este contexto.

Alguns momentos de sua atuação política refletem muito bem a possibilidade das práticas discursivas superarem, em profundidade de análise, o

que anteriormente fora teorizado, por refletirem o contexto do agente histórico e político, que não pode ficar alheio aos debates e opiniões que são lançados à arena pública de discussões. O radicalismo anticlerical do batllismo no primeiro mandato presidencial de Batlle y Ordóñez (1903-1907), por exemplo, impulsionou a construção de um discurso rodoniano orientado à prática e que recorreu a ideologias em discussão, na época, para sua sustentação de que a postura do batllismo, diante daquele tema, configurar-se-ia antes num jacobinismo do que num exemplo ideal de liberalismo, contexto e construção discursiva já analisados nos capítulos anteriores.

Outro exemplo de como a prática discursiva de um intelectual e ator político pode complementar suas construções teóricas mais fundamentais seria a reação de Rodó diante do chamado contra-hegemônico conservador pelo recurso às armas para frear o ritmo e o teor das reformas empreendidas por Batlle y Ordóñez em seu segundo mandato presidencial (1911-1915). Se o reformismo não podia ser detido pelas vias normais, uma vez que o batllismo consolidara-se no poder e angariara amplo apoio às suas propostas, a oposição conservadora propôs publicamente que o Exército interviesse para promover o fim da inquietude social que, segundo o discurso contra-hegemônico, tomava conta do país. Seria de se esperar, de acordo com o que Rodó já publicara sobre o tema, que este chamado às armas fosse rechaçado pelo pensador, que já manifestara seu apoio à primazia do debate político, partidário e democrático na resolução das diferenças políticas entre as forças políticas e sociais vigentes no país. Contudo,

de acordo com José Pedro Barrán e Benjamin Nahum, Rodó postou-se ao lado do discurso contra-hegemônico conservador nesta questão:

“[...] velhos colorados independentes, opostos a Batlle desde antes de 1913, entre os quais Antonio Bachini e José Enrique Rodó, em especial, estavam dispostos a impulsionar o Exército à rebelião, e o fato teria real periculosidade pois certos testemunhos aludem a uma maioria riverista [uma das facções não batllistas do Partido Colorado] entre a oficialidade” (BARRÁN; NAHUM, 1986: 172).

Enfim, o contexto histórico uruguaio entre a última década do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX promoveu a discussão de importantes temas e a elaboração de teorias por diversos intelectuais uruguaiois que, como José Enrique Rodó, reagiram a esse contexto e produziram discursos orientados à prática, alguns dos quais rudimentares, outros extremamente sofisticados como os de Rodó. Como indivíduos do seu tempo, esses intelectuais não puderam permanecer alheios às propostas e problemas que eram impulsionadas, a partir do Estado, pelo grupo hegemônico no poder, o batllismo, e pelo choque se suas opiniões com as dos projetos contra-hegemônicos, que eles mesmos também impulsionavam. Assim, estes intelectuais não apenas criaram ideologias, como também atuaram junto ao conjunto social como formadores de opinião, a partir de atuação destacada em variados aparelhos privados de hegemonia onde suas práticas discursivas eram amplamente divulgadas. Rodó foi

um destes intelectuais, que reagiu ao seu tempo e lugar, produzindo, a partir de sua experiência de vida no Uruguai do batllismo, um pensamento político, que somou forças ao discurso contra-hegemônico conservador uruguaio, e um ideal de civilização que propunha, ao latino-americano, um vivo interesse pelo novo em equilíbrio com um crucial respeito pelo passado. Nesse processo histórico onde conservação e mudança caminharam lado a lado, encontra-se não somente o contexto do protagonismo político-social de Rodó, mas também o contexto que lhe inspirou na formulação dos principais elementos de seu pensamento político e teórico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos anos, José Enrique Rodó foi visto pela historiografia como um intelectual preocupado em fazer oposição ao processo de modernização, ou pelo menos a alguns de seus aspectos, desafiando-o por meio de sua defesa da necessidade de se preservar elementos tradicionais da cultura latino-americana, essenciais para a configuração do sentimento de identidade e de pertencimento tão caro às sociedades latino-americanas de então. Também foi retratado, em muitos momentos, como o proponente de um modelo de desenvolvimento nitidamente inspirado nos exemplos europeus de então, principalmente em virtude de sua formação cultural clássica, de sua declarada simpatia ao idealismo renano e pelo fato de reservar poucas páginas em seus ensaios à análise da cultura indígena autóctone latino-americana.

Pode-se dizer, outrossim, que tais posições da historiografia latino-americana a respeito do pensamento de Rodó foram construídas depois de profundas análises de seus ensaios em contraste com as correntes de pensamento mais influentes de sua época, como o liberalismo, o positivismo, o idealismo, o espiritualismo e o marxismo, entre outras. Desta forma, o pensamento de Rodó, também conhecido por “ariélismo”, sempre foi visto como uma alternativa latino-americana a estas correntes de pensamento oriundas da Europa, que viria a sintetizar elementos de todas elas para melhor representar o pensamento latino-americano, tão exposto às influências filosóficas estrangeiras.

Contudo, também é fato que poucos historiadores das idéias analisaram o processo de formação do pensamento rodoniano para além das influências filosóficas que sofrera. Em outros termos, seu pensamento foi visto por seus principais analistas muito mais como uma síntese de idéias do que como uma construção formulada a partir da realidade em que vivia. Apenas poucos historiadores e literatos uruguaios, que conheciam muito bem a história do Uruguai na transição do século XIX para o século XX, conseguiram relacionar, e mesmo assim parcialmente, o ideário rodoniano com o momento político, social e intelectual por que passava o país naquela época. Foi com o intuito de contribuir para o enriquecimento deste ponto de vista que este trabalho foi desenvolvido.

Analisar o pensamento de Rodó, simplesmente, como uma síntese de posições filosóficas importadas é negar que, no processo de formação de um pensamento, podem-se relacionar as experiências obtidas no agir político e social com as formulações oriundas de outros lugares – e, portanto, construídas a partir de outras realidades – e discutidas amplamente no seio da intelectualidade latino-americana, como nos lembra a metodologia contextualista desenvolvida por Quentin Skinner e John Pocock. A adoção deste método não nos permite, é verdade, negar verticalmente todas as construções estabelecidas pela historiografia a respeito da ideologia rodoniana, e nem seria esta a intenção. O que se pretendeu aqui foi enriquecer um ponto de vista que permite conceber o intelectual também como ator político, que atua para que as transformações ocorram e que constrói seu pensamento a partir de sua análise deste processo de transformações, isto é, a partir da realidade em que atua e que o cerca. Deste

modo, o pensamento também é ação, dirigida para a prática política e social nas múltiplas esferas de interesses com as quais se relaciona, dialoga, representa ou critica.

Também é importante salientar que o contextualismo permitiu uma certa dinamização do processo de formação do pensamento rodoniano, de tal modo a romper com a premissa de que seu mais influente ensaio, *Ariel*, publicado originalmente em 1900, contenha todos os argumentos que algum dia já defendeu Rodó, e em sua forma acabada. Esta é, na verdade, uma das principais limitações daquelas análises que visualizaram o conteúdo filosófico do ensaio, exclusivamente, como uma reação do pensamento latino-americano ao imperialismo norte-americano. Assim vista, a obra teve superestimadas suas críticas ao pragmatismo e ao utilitarismo da cultura norte-americana, em contraposição às suas outras formulações presentes no mesmo ensaio, como a defesa do ócio nobre, do ideal de mediania, a positivação do espírito de curiosidade norte-americano e seu conseqüente incentivo às ciências e à educação, entre outras. Por este ponto de vista, tão logo cessasse o estímulo que o levava a criticar os Estados Unidos (no caso, a intervenção norte-americana na independência de Cuba, em 1898), reduzir-se-iam suas críticas à sociedade norte-americana, que não mais seriam abordadas pelas demais obras do autor.

Mas o que aconteceu foi o oposto. Sem dúvida, o momento da Guerra entre Estados Unidos e Espanha pela independência de Cuba representou um momento propício para a formulação, por parte de Rodó, de suas análises comparativas sobre duas culturas, uma de base greco-latina e outra de raiz anglo-

saxônica. Além de ser influenciado por esta conjuntura específica, suas análises viriam a contribuir para o debate em torno de qual modelo de desenvolvimento político, econômico e social seria o ideal para a América Latina de então. Contudo, um estímulo semelhante vinha se estabelecendo a partir da esfera político-partidária uruguaia, da qual Rodó fazia parte como um jovem intelectual firmemente envolvido com o processo de reformulação interna do Partido Colorado ao final do século XIX. Este estímulo em prol da modernização generalizada das estruturas políticas, econômicas e sociais, e que teve no batllismo seu mais importante propulsor, encontrava, no país, um cenário político e cultural avesso a rápidas transformações, resultado de anos de instabilidade político-partidária e de guerras civis motivadas pela falta de consonância entre as propostas de blancos nacionalistas e colorados. Assim, quando Rodó advoga em prol de um modelo que equilibre modernização e conservação, defesa já presente em *Ariel*, sua argumentação é convincente porque subjaz ao ensaio um “conhecimento de causa”, certamente não a causa cubana, que Rodó apenas conhecia por sua interlocução com intelectuais latino-americanos, mas a causa da discórdia resultante da ineficácia do diálogo entre blancos nacionalistas e colorados durante décadas. A última década do século XIX procurou estabelecer um tipo de consenso entre estes dois partidos que não era considerado ideal por Rodó, uma vez que sob a presidência do colorado Júlio Herrera y Obes estabeleceu-se uma frágil trégua entre as duas legendas, que evitavam, inclusive, propor mudanças para não se afrontarem mutuamente.

Porém, as mudanças eram necessárias, principalmente levando-se em conta o aluvião imigratório de origem européia que o país conhecera desde a década de 1870, que não apenas elevava exponencialmente o número de habitantes do país, principalmente nas cidades – com destaque para a capital, Montevideu –, como também trouxera da Europa os germens dos movimentos de trabalhadores que preocupavam as elites econômicas do país. Formou-se, no Uruguai, uma cultura de massa que não podia ser ignorada, como demonstram a política de alfabetização levada a cabo pelas administrações coloradas do final do século XIX e o aumento significativo na estrutura e na tiragem dos jornais vendidos diariamente no país. O tipo de consenso pregado pelo coloradismo tradicional, cujo principal representante era Júlio Herrera y Obes, paralisava o país, porque ao mesmo tempo em que não resolvia as tradicionais divergências entre colorados e nacionalistas blancos, não lidava com esse fenômeno social que poderia vir a significar, num futuro próximo, o início de uma era de protestos insolúveis, talvez, até mesmo, de revoluções sociais.

Este cenário político uruguaio, diferentemente do estímulo externo, continuará influenciando a construção do pensamento rodoniano. É por isso que Rodó retoma constantemente, em seus ensaios posteriores a *Ariel*, as mesmas problemáticas, sofisticando cada vez mais sua análise e neles incorporando tanto elementos analíticos resultantes de seu agir político no cenário uruguaio quanto novas ideologias formuladas mundo afora, principalmente na América Latina, com quem mantinha contato graças às correspondências constantes com intelectuais de outros países.

A exemplo do que estava acontecendo na Europa, no Uruguai também crescia o movimento operário de inspiração socialista e Rodó se preocupava com os destinos do país nas mãos de “selvagens sem a rica cultura de inspiração européia”. É por isso que o batllismo lhe seduziu, num primeiro momento, por representar uma elite ilustrada no comando do país, empenhada em levar “justiça social” ao restante da sociedade. E, como elite, determinaria o que deveria ou não ser desejado pelo restante da população. O Estado de Bem-Estar Social pregado pelo batllismo agradava a Rodó, principalmente pelo uso da força para limitar o “abuso de reivindicações” do movimento operário. Com esta posição Rodó jamais deixou de concordar. Entretanto, não se pode considerar Rodó como um tradicionalista, reacionário à mudança. Como já se esclareceu anteriormente, Rodó foi mais um conservador que aceitava e desejava a mudança, reconhecendo inclusive a cultura de massa em gestação no país, mas negando aos segmentos sociais subalternos o controle do processo de transformações, que deveria permanecer nas mãos dos mais capacitados intelectual e moralmente.

Além disso, Rodó também apoiou a consolidação do processo de discussão democrática empreendido pelo batllismo. As guerras civis, tão criticadas por ele ao longo de sua obra por destruírem o espírito alegre de uma juventude condenada às armas, deveriam ser superadas pela instituição de um tribunal parlamentar, exclusivo a pouco ilustrados, como para ele deveria ser. Ele acreditava na construção de uma elite dirigente para o país, forte o bastante para lidar com os desafios que se descortinavam ao final do século XIX, uma elite que tivesse suficiente respaldo político e social para implementar as necessárias

modernizações e força para controlar as dissidências políticas e o afã revolucionário das massas. Nesse sentido, Rodó defendeu o fortalecimento da facção batllista do Partido Colorado, que representava, no início do século XX, um movimento de modernizações reformistas com aquelas características que ele esperava de uma elite política. É por isso que, inicialmente, ele fará parte deste movimento, como um intelectual orgânico e um ator político da revolução passiva que seria posta em curso no país com a subida ao poder de José Batlle y Ordóñez, um líder que simbolizava, naquela época, força, caráter e consenso.

Porém, quando a elite batllista tentou se apropriar, única e exclusivamente, das principais esferas do poder político, Rodó se postou junto à defesa da democracia, ou da democracia representativa dos interesses últimos de uma elite intelectual. E esta elite, apesar da grande modernização sofrida pelo Uruguai, mantinha-se fiel a muitas estruturas do antigo Uruguai, como a crença na importância da Igreja Católica, na política e na sociedade. Neste ponto, o ensaísta uruguaio, como parte dessa elite intelectual, opõe-se ao batllismo. Portanto, segundo Rodó, a juventude latino-americana deveria ser o veículo propulsor de mudanças, mas não por meio das armas, e sim de uma rica cultura ilustrada. A democracia deveria vencer. E esta se obteria por meio do consenso e da discussão política, e não da revolução operária socialista ou da imposição “ditatorial” e “jacobina” de reformas políticas, sociais e morais. A revolução passiva uruguaia necessitava dos seus atores para seguir adiante no mesmo prumo. Ela não seria, pois, uma obra do tempo, como acreditaram intelectuais

como Tocqueville e Croce em algumas de suas modalidades no século XIX europeu.

## FONTES

I) Fonte documental:

RODÓ, José Enrique. *Obras Completas*. Edição, introdução, prólogo e notas de Emir Rodriguez Monegal. Madri: Aguilar, 1957.

II) Intelectuais e políticos contemporâneos a José Enrique Rodó que abordam a realidade uruguaia e latino-americana:

ANTUÑA, José G. *Un panorama del espíritu. El "Ariel" de Rodó*. Tomo I. Montevidéo: Barreiro y Ramos, 1969a (Colección de Clássicos Uruguayos. Biblioteca Artigas del Ministerio de Cultura; vol.136).

\_\_\_\_\_. *Un panorama del espíritu. El "Ariel" de Rodó*. Tomo II. Montevidéo: Barreiro y Ramos, 1969b (Colección de Clássicos Uruguayos. Biblioteca Artigas del Ministerio de Cultura; vol.137).

GALLINAL, Gustavo. *Letras Uruguayas*. Montevidéo: Barreiro y Ramos, 1967 (Colección de Clássicos Uruguayos. Biblioteca Artigas del Ministerio de Cultura; v.125).

RAMIREZ, Juan Andres. *Dos ensayos constitucionales*. Montevidéo: Barreiro y Ramos, 1967 (Colección de Clássicos Uruguayos. Biblioteca Artigas del Ministerio de Cultura; v.118).

SCARONE, Arturo. *Uruguayos Contemporâneos*. Nuevo Diccionario de Datos Biográficos y Bibliográficos. Montevidéo: Barreiro y Ramos, 1937.

SOCA, Francisco. *Selección de Discursos*. 3 Tomos. Montevidéo: Barreiro y Ramos, 1972 (Colección de Clássicos Uruguayos. Biblioteca Artigas del Ministerio de Cultura; vols.142-144).

## BIBLIOGRAFIA

ACHUGAR, Hugo. La hora americana o el discurso americanista de entreguerras. IN: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palabra literatura e cultura*. Emancipação do discurso. Volume II. São Paulo: Memorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 1994, p.635-662.

AGGIO, Alberto. *Frente Popular, radicalismo e revolução passiva no Chile*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 1999.

AINSA, Fernando. Ariel, uma leitura para o ano 2000. IN: ETTE, Ottmar; HEYDENREICH, Titus (Eds.). *José Enrique Rodó y su tiempo: Cien años de "Ariel"*. Madri: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2000, p.40-55 (Lateinamerika-studien; 42).

ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento*. A geração 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ARDAO, Arturo. *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*. Montevidéo: Rosgal, 1951.

\_\_\_\_\_. *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevidéo: Universidad de la Republica, 1971.

\_\_\_\_\_. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevidéo: Universidad de la República, 1962.

ARES PONS, Roberto. Blancos y colorados. IN: REAL DE AZÚA, Real (Sel.) *El Uruguay visto por los uruguayos* (antologia). Tomo II. Montevidéo: Centro Editor de América Latina, 1968, p.54-60 (Coleção Capítulo Oriental; 37).

ARICÓ, José. *La Cola del Diablo: el itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Ponto Sur, 1988.

ARTEAGA, Juan José. *Uruguay: breve historia contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000 (Colección Popular).

BALBIS, Jorge et. all. *El primer batllismo*. Cinco enfoques polémicos. Montevidéo: CLAEH/Ediciones de la Banda Oriental, 1985 (Colección argumentos; 2).

BARRÁN, José Pedro & NAHUM, Benjamin. El batllismo uruguayo y su reforma 'moral'. IN: *Desarrollo Económico*. Buenos Aires, v.23, nº89, abril-junho 1983b, p.121-135.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. El Uruguay del Novecientos. Tomo 1. 2ª edición. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1979.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. Un dialogo difícil. 1903-1910. Tomo 2. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1980.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. El nacimiento del batllismo. Tomo 3. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1981.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. Las primeras reformas, 1911-1913. Tomo 4. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1983a.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. La reacción imperial-conservadora, 1911-1913. Tomo 5. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1984.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. Crisis y radicalización, 1913-1916. Tomo 6. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1985.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. Lucha política y enfrentamiento social, 1913-1916. Tomo 7. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1986.

\_\_\_\_\_. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. La derrota del batllismo, 1916. Tomo 8. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1987.

BARRÁN, José Pedro. La democracia política y el Uruguay batllista: un diálogo difícil (1903-1933). IN: MELÓN, Julio Cesar & PASTORIZA, Elisa (eds.). *Los caminos de la democracia, alternativas y prácticas políticas (1900-1943)*. Buenos Aires: Biblos, 1996, p.39-53.

BENEDETTI, Mario. El intelectual en la transformación. IN: *El escritor latinoamericano y la revolución posible*. Buenos Aires: Alfa Argentina; México: Nueva Imagen, 1977, p.113-122.

BERNECKER, Walther L. El fin de siglo en el Río de la Plata: intereses internacionales y reacciones latinoamericanas. IN: ETTE, Ottmar; HEYDENREICH, Titus (Eds.). *José Enrique Rodó y su tiempo: Cien años de "Ariel"*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2000, p.15-39 (Lateinamerika-studien; 42).

BETHELL, Leslie. Ideas políticas y sociales, 1870-1930. IN: *Historia de América Latina*. América Latina: Cultura y sociedad 1830-1930, n.8. Barcelona: Editorial Crítica; Grã-Bretanha: Cambridge University Press, 1991.

BOBBIO, Norberto (org.). *Diccionario de política*. 9ª ed. Brasilia: Editora da Universidade de Brasilia, 1997.

\_\_\_\_\_. *Os intelectuais e o poder*. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: Ed. da Unesp, 1997 (Biblioteca básica).

BROTHERSTON, Gordon. La América de José Enrique Rodó. IN: ETTE, Ottmar; HEYDENREICH, Titus (Eds.). *José Enrique Rodó y su tiempo: Cien años de "Ariel"*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2000, p.58-71 (Lateinamerika-studien; 42).

CAETANO, Gerardo; RILLA, José. *Historia contemporanea del Uruguay*. De la colonia al Mercosur. Uruguay: Editorial Fin de Siglo, 1994.

\_\_\_\_\_. Real de Azúa y la Historia: el método, los temas, las hipótesis. IN: *Revista Uruguaya de Ciencias Sociales*. Montevideo, Centro Latinoamericano de Economía Humana, vol.12, n.2, 1987, p.89-112 (Cuadernos del CLAEH; 42).

CAGIAO VILA, Pilar. La imagen de España en América: el caso uruguayo. IN: *Historia y presente en América Latina*. Valência: Fundación Bancaixa, 1996, p.205-236.

CHIAMPI, Irlemar. Introdução: a história tecida pela imagem. IN: LEZAMA LIMA, José. *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.15-41.

CLAPS, Manuel A.; LAMAS, Mario Daniel. Algunos aspectos de la estructura ideológica del batllismo. IN: *Investigación Económica*. México, v.41, n.162, outubro/dezembro 1982, p.219-265.

COLLAZO, Ariel. El Uruguay no es una excepción. IN: *América Latina*. Revista teórica del Comité Ejecutivo del Movimiento Revolucionario Oriental (MRO). N.2, Montevideo, 1967, p.7-34.

CUEVA, Agustín. *O desenvolvimento do capitalismo na América Latina*. Tradução de Carlos A. Machado. São Paulo: Global, 1983 (Temas; 1).

D'ELÍA, Germán; MIRALDI, Armando. *Historia del movimiento obrero en el Uruguay*. Desde sus orígenes hasta 1930. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1984.

DEVÉS VALDÉZ, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Tomo I. 1ª edição. Buenos Aires: Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.

\_\_\_\_\_. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). Tomo II. Mimeo.

DOMINGUES, José Maurício. *Do Ocidente à Modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000 (Humanitas).

FERRARI, Francisco de. *Los ideales del batllismo*. Estudio sobre la actualización del Programa del Partido. Montevidéo: Agrupación de intelectuales y universitarios colorados batllistas, 1962.

FEUER, Lewis S. *Los Movimientos Estudiantiles*. Las revoluciones nacionales y sociales en Europa y el Tercer Mundo. Buenos Aires: Paidós, 1971 (Biblioteca Mundo Moderno; v.44).

GALEANO, Eduardo. *Memória do Fogo 3: o século do vento*. Tradução de Eric Napumuceno. Porto Alegre: L&PM, 1998.

GIUDICE, Roberto B.; GONZÁLEZ CONZI, Efraín. *Batlle y el batllismo*. Montevidéo: Imprenta Nacional Colorada, 1928.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GROMPONE, Antonio M. *La ideología de Balle*. Montevideú: Arca, 1962.

GUIRAL, Jesús C. *Ideologías políticas y filosofía en el Uruguay*. Montevideú: Nuestra Tierra, 1969.

HALE, Charles. As idéias políticas e sociais na América Latina, 1870-1930. IN: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. De 1870 a 1930. Vol. 4. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001, p.331-414.

HALPERIN DONGHI, Túlio. *História da América Latina*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

HAYA DE LA TORRE, Victor Raul. *El antiimperialismo y el APRA*. Santiago: 1936.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *Ensayos en busca de nuestra expresión*. Buenos Aires: Raigal, 1952.

\_\_\_\_\_. *Historia de la cultura en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947 (Colección popular; 5).

HOBSBAWN, Eric J. *A Era dos impérios: 1875-1914*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOBSBAWN, Eric J. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octávio. Apresentação. IN: RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1991, p.7-12 (Coleção repertórios).

JOZEF, Bella Karacuchansky. *História da literatura hispano-americana*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

JULIÁ, Santos. Protesta, liga y partido: tres maneras de ser intelectual. IN: ARBAT, Teresa Carnero (ed.). *El reinado de Alfonso XIII*. Madrid: Ayer, 1997, p.163-192.

KLARÉN, Peter P. As origens do Peru Moderno, 1880-1930. IN: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. De 1870 a 1930. Vol. 5. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002, p.317-376.

LARRAÍN IBÁÑEZ, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello, 1996.

LEZAMA LIMA, José. *A expressão americana*. Tradução, introdução e notas de Irlemar Chiampi. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LINDAHL, Göran. *Batlle, fundador de la democracia*. Montevidéo: Arca, 1971.

\_\_\_\_\_. *Batlle: la Segunda constitución, 1919-1933*. Montevidéo: Arca, 1977.

MANINI RIOS, Carlos. *Anoche me llamó Batlle*. Montevidéo: Letras, 1970.

\_\_\_\_\_. *La cerrillada*. Montevidéo: Letras, 1973.

\_\_\_\_\_. *Una nave en la tormenta*. Montevidéo: Letras, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Política Uruguaya. IN: *Temas de Nuestra América*. 10ª edição. Lima: Amauta, 1988. p.135-137 (Colección Obras Completas de José Carlos Mariátegui, vol.12).

\_\_\_\_\_. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

MARICHAL, Juan. De Martí a Rodó: el idealismo democrático (1870-1910). IN: *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana 1810-1970*. Madrid: Fundación Juan March y Ediciones Cátedra S.A., Crítica Literária, 1978, p.69-90.

MARTÍ, José. *Nossa América*. São Paulo: HUCITEC, 1983.

MARTIN, Gerald. A literatura, a música e a arte da América Latina, 1870-1930. IN: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. De 1870 a 1930. Vol. 4. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001, p.489-578.

MARTÍNEZ MORENO, Carlos. Crepusculo en Arcadia: la institucionalidad y su derrumbe a la uruguaya. IN: BENVENUTO, Luis et.al. *Uruguay Hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, p.405-455.

MERQUIOR, José Guilherme. *O argumento liberal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983 (Coleção Logos).

MINETTI, Santiago P. Rodó y la unidad de América. IN: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Tomo 68, n°270, abril-junho 1985, p.407-410.

MITRE, Antonio. *O dilema do centauro – ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003 (Coleção Humanitas).

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero*. Cultura e idéias nas Américas. Tradução de Paulo Neves / apresentação de Antonio Candido. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NAHUM, Benjamin. *La época batllista: 1905-1929*. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998 (Historia Uruguaya; 8).

NAHUM, Benjamin et. al. *Crisis política y recuperación económica: 1930-1958*. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998 (Historia Uruguaya; 9).

ODDONE, Juan Antonio. La formación del Uruguay moderno, c. 1870-1930. IN: BETHELL, Leslie (ed.) *Historia da America Latina*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.

\_\_\_\_\_. *La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico-social*. Buenos Aires: EUDEBA, 1966.

PANIZZA, Francisco. El liberalismo y sus "otros": la construcción del imaginario liberal en el Uruguay (1850-1930). IN: *Revista Uruguaya de Ciencias Sociales*. Montevidéo, Centro Latinoamericano de Economía Humana, vol.14, n.2, 1989, p.31-44 (Cuadernos del CLAEH; 50).

PARÍS DE ODDONE, Maria Blanca. *La Universidad de Montevideo*. Montevidéo: Editora de la Universidad de Montevideo: 1958.

PAZ, Octavio. *O Labirinto da Solidão e post scriptum*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984 (Clássicos Latino-Americanos).

PEIXOTO, Martín. El debate político en el Uruguay. IN: *Revista Uruguaya de Ciencias Sociales*. Montevidéo, Centro Latinoamericano de Economía Humana, vol.12, n.3, 1987, p.59-68 (Cuadernos del CLAEH; 43).

PENDLE, George. Revolução e reforma social. A estrutura social tradicional. IN: *História da América Latina*. Lisboa: Ulisseia, s/d, p.215-249.

PÉREZ ANTÓN, Romeo. El parlamentarismo en la tradición constitucional uruguaya. IN: *Revista Uruguaya de Ciencias Sociales*. Montevidéo, Centro

Latinoamericano de Economia Humana, vol.14, n.1, 1989, p.107-133 (Cuadernos del CLAEH; 49).

PINTOS, Francisco R. *Battle y el proceso historico del Uruguay*. Montevidéo: Cláudio Garcia y Cia., s/d.

PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra literatura e cultura*. A situação colonial. Volume I. São Paulo: Memorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. *América Latina: palavra literatura e cultura*. Emancipação do discurso. Volume II. São Paulo: Memorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

\_\_\_\_\_. *América Latina: palavra literatura e cultura*. Vanguarda e modernidade. Volume III. São Paulo: Memorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

POCOCK, John G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003 (Clássicos; 25).

POMER, Leon. *As independências na América Latina*. 13ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1981 (Tudo é história; 1).

POMER, León (org.). *Sarmiento*. São Paulo: Ática, 1983 (Grandes cientistas sociais; 35).

PRADO, Eduardo. *A ilusão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

PRADO, Maria Lígia Coelho. *A formação das nações latino-americanas*. 11ª edição. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da Unicamp, 1987 (Coleção Discutindo a História).

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RAMA, Carlos M. *Sociología uruguaya*. Montevidéo: Nuestro Tiempo, 1965.

REAL DE AZÚA, Carlos. *El impulso y su freno*. Três décadas de batllismo. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1964.

\_\_\_\_\_. El problema de la valoración de Rodó. IN: *Historia visible e historia esotérica (Personajes y claves del debate latinoamericano)*. Montevidéo: Arca/Calicanto, 1975.

\_\_\_\_\_. *El Uruguay visto por los uruguayos* (antología). Tomo I. Montevidéo: Centro Editor de América Latina, 1968 (Coleção Capítulo Oriental; 36).

\_\_\_\_\_. *El Uruguay visto por los uruguayos* (antología). Tomo II. Montevidéo: Centro Editor de América Latina, 1968 (Coleção Capítulo Oriental; 37).

\_\_\_\_\_. *Escritos*. Seleção e prólogo de Túlio Halperin Donghi. Montevidéo: ARCA, 1987.

\_\_\_\_\_. *La clase dirigente*. Montevidéo: Nuestra Tierra, 1969 (Nuestra Tierra; 34).

RIAL, Juan. Estilos de desarrollo y primacía urbana en Uruguay, 1852-1933. IN: *Revista de Índias*. Madrid, Instituto "Gonzalo Oviedo". Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Año 40, n°s 159-162, janeiro-dezembro 1980, p.337-395.

RODRÍGUEZ MONEGAL, Emil. Introdução Geral. IN: RODÓ, José Enrique. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1957, p.19-136.

\_\_\_\_\_. América/utopía: García Calderón, el discípulo favorito de Rodó. IN: *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, n°417, março 1985, p.166-171.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo. Civilizacion y barbarie*. Edição preparada por Luis Ortega Galindo. Madrid: Nacional, 1975 (Biblioteca de la Literatura y El Pensamiento Hispánicos).

SIERRA, Carmen de. El “Estado Batllista” y la ideología de clases medias en el Uruguay contemporáneo (primera mitad del siglo XX). IN: ANNINO, Antonio et.al. *América Latina: Dallo stato coloniale allo stato nazione*. 2 volumes. Turin: Università Degli Studi de Torino, Dipartimento de Studi Politici, 1987, p.898-912.

SIERRA, Geronimo de. Classes, sistema político e Estado no Uruguai do primeiro batllismo. IN BRUIT, Héctor H (org). *Estado e burguesia nacional na América Latina*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1985.

\_\_\_\_\_. Consolidação e crise do “capitalismo democrático” no Uruguai. IN: CASANOVA, Pablo Gonzalez (org.). *América Latina: história de meio século*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988, p.273-301.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMITH, Robert Freeman. Os Estados Unidos e a América Latina. 1830-1930. IN: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. De 1870 a 1930. Vol. 4. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001, p.609-650.

SOUZA, Marcos Alves de. *A cultura política do batllismo no Uruguai (1903-1958)*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2003 (Selo Universidade).

TABANERA, Nuria, ALCÁZAR, Joan del & CÁCERES, Gonzalo. *Las primeras democratizaciones en América Latina: Argentina y Chile, 1880-1930*. Valência: Tirant lo Blanch, Universitat de València, 1997.

TCACH, César. La reglas no escritas de la política de masas en el Río de la Plata: Argentina y Uruguay en perspectiva comparada. IN: *El siglo XX: balance y perspectivas*. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporanea. Espanha: Fundación Canada Blanch, 2000.

TOURAINÉ, Alain. *Palavra e sangue*. Política e sociedade na América Latina. São Paulo: Editora da Unicamp/Trajectoria Cultural, 1988.

VANGER, Milton I. *¿Reforma o Revolución?* La polémica Batlle-Mibelli. 1917. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1989 (Temas del Siglo XX; 40).

\_\_\_\_\_. *El país modelo. José Batlle y Ordóñez (1907-1915)*. Montevideo: Arca/Ediciones de la Banda Oriental, 1983.

\_\_\_\_\_. *José Batlle y Ordóñez. El creador de su época (1902-1907)*. 2ª edição corrigida. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1992.

VIANNA, Luiz Werneck. *A Revolução Passiva*. Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

VILLEGAS, Abelardo. *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1972.

ZANETTI, Susana. Modernidad y religación: una perspectiva continental (1880-1916). IN: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavra literatura e cultura*. Emancipação do discurso. Volume II. São Paulo: Memorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 1994, p.489-534.

ZUBILLAGA, Carlos. Breve panorama da imigração maciça no Uruguai (1870-1931). IN: FAUSTO, Boris (Org.). *Fazer a América*. 2ª edição. São Paulo: EDUSP, 2000, p.419-460.

ZUM FELDE, Alberto. *La literatura del Uruguay*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad, 1939.

\_\_\_\_\_. *Proceso intelectual del Uruguay*. De la colonia al romanticismo. Tomo 1. 5ª edición, Montevideo: Ediciones del Nuevo Mundo, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Proceso intelectual del Uruguay*. La generación del novecientos. Tomo 2. 5ª edición, Montevideo: Ediciones del Nuevo Mundo, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Proceso intelectual del Uruguay*. La promoción del centenario. Tomo 3. 5ª edición, Montevideo: Ediciones del Nuevo Mundo, 1987c.