

# A presença do pensamento de José Enrique Rodó e de Carlos Vaz Ferreira na primeira época dos *Cuadernos de Marcha*: interpretação crítica e ressignificação de tópicos fundadoras<sup>1</sup>

Cristiano Pinheiro de Paula Couto<sup>2</sup>  
Ana Lize Brancher<sup>3</sup>

*Un hecho pasado puede continuar desenvolviéndose y  
transfigurarse en la conciencia.*  
José Enrique Rodó

**Resumo:** Ao longo do século XX, o periodismo político-cultural latino-americano nucleou ideias e programas políticos difundidos no pensamento das elites culturais do subcontinente. Publicação fundada em 1967, tendo circulado até 1974, os *Cuadernos de Marcha* abraçaram a divisa de Pompeu – *navigare necesse, vivere non necesse*. Criados por Carlos Quijano (1900-1984), como uma extensão do semanário *Marcha*, defenderam um socialismo democrático com raízes em modelos nacionais. Ambas as publicações surgiram em Montevideu. Antigo membro do Partido Nacional, particularmente de sua fração social-democrata, Quijano abandonou a política oficial e criou no periodismo uma “nova forma” de fazer política. Herdeiro do *principismo liberal* e zeloso seguidor das ideias de José Enrique Rodó (1871-1917) e de Carlos Vaz Ferreira (1872-1959), deixou nos *Cuadernos* a marca de um pensamento crítico independente. Este artigo tem como objetivo o estudo do modo pelo qual o revisionismo histórico dos *Cuadernos* apropriou e ressignificou conceitos-chave de Rodó e Vaz Ferreira.

**Palavras-chave:** pensamento latino-americano, periodismo político-cultural, Uruguai.

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão modificada de outro publicado nos anais eletrônicos da terceira edição das Jornadas Bolivarianas, “Teoria Social e Eurocentrismo: a insurgência do pensamento crítico”, evento organizado pelo Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA), da UFSC, em Florianópolis, entre os dias 20 e 24 de novembro de 2006. Os anais estão disponíveis em: <<http://www.iela.ufsc.br/cd2006/>>. Ambos os textos constituem fragmentos, com acréscimos e revisões, do nosso estudo “*Cuadernos de Marcha* (Primeira Época, Montevideu, 1967-1974): uma ‘trincheira de ideias’ desde o Uruguai para o mundo”, referenciado na bibliografia.

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde desenvolve o projeto intitulado: *Intelectuais e exílios: diáspora do pensamento crítico latino-americano e resistência democrática em revistas político-culturais (1978-1984)*, financiado pela Capes. E-mail: cristianopp@gmail.com.

<sup>3</sup> Professora Dr<sup>a</sup>. da Universidade Federal de Santa Catarina. Credenciada na Pós-Graduação em História da UFSC. Discute principalmente os seguintes temas: História Social, História da América Latina, História e Literatura. E-mail: brancher@mbox1.ufsc.br.

**Abstract:** Throughout 20<sup>th</sup> century, Latin American cultural magazines nucleated ideas and political programs spread within the subcontinental cultural elite's thought. A publication started in 1967, the *Cuadernos de Marcha* embraced Pompeu's maxim – *navigare necesse, vivere non necesse*. Created by Carlos Quijano as an extension of the weekly independent cultural magazine *Marcha*, *Cuadernos* defended the democratic socialism rooted in national models. Both *Marcha* and its *Cuadernos* appeared in Montevideo. Former member of the National Party, particularly of its social-democrat faction, Quijano left the official politics path and created in the cultural magazines a “new way” of making politics. Heir of the Uruguayan *principismo liberal* and a zealous follower of José Enrique Rodó's and Carlos Vaz Ferreira's ideas, he left the mark of independent criticism in the *Cuadernos*. This article aims at investigating how the historical revisionism of the *Cuadernos* has assimilated Rodó's and Vaz Ferreira's main concepts.

**Keywords:** Latin American thought, cultural Magazines, Uruguay

### **Breve enquadramento teórico-metodológico**

A abordagem teórico-metodológica deste artigo situa-se na intersecção de um conjunto de horizontes teóricos interdisciplinares que abarca a história política renovada, a história social das ideias, a história dos intelectuais, a sociologia da cultura e os estudos literários e culturais. A pluralidade de enfoques que daí deriva vai ao encontro de uma renovação do pensamento historiográfico que contesta a ideia de um saber privilegiado capaz de proporcionar um discurso científico unitário e indefectível, como Carlos Altamirano (2007) expressa, evocando as provocações de Bronislaw Baczko:

Pode-se dizer, por exemplo, como faz Bronislaw Baczko, que o tempo da ortodoxia caducou e que assim se abre, “afortunadamente”, uma nova época, “a época das heresias ecléticas”. Contudo, quer a celebremos, quer a imaginemos apenas como um estado provisório que está em busca de um paradigma ou de uma nova síntese, o fato é que não se pode ignorar essa pluralidade de enfoques teóricos, de recortes temáticos e de estratégias de investigação que animam hoje as disciplinas relativas ao mundo histórico e social, entre as quais a História Intelectual (ALTAMIRANO, 2007, p.9).

Por um lado, desde uma perspectiva internalista, a História Intelectual “privilegia certa classe de fatos – em primeiro lugar, os fatos do discurso –, porque eles dão acesso a uma

decifração da história que não pode ser obtida por outros meios e proporcionam pontos de observação únicos sobre o passado” (ALTAMIRANO, 2007, p.11). A Teoria do Discurso Social (ANGENOT, 1998) oferece aportes teóricos importantes para esta proposta de estudo, pois dá suporte à análise de *ideologemas* presentes no entramado dos discursos, ou ideias-texto, provindos do periodismo político-cultural.

Por outro, desde uma perspectiva externalista, a História Intelectual, ao apropriar-se de enfoques e conceitos difundidos na Sociologia da Cultura e na Antropologia, como a noção de *campo intelectual* (BOURDIEU, 1974) e a ideia de *aldeia intelectual* (GEERTZ, 1983), busca delinear tanto o perfil sociológico dos produtores de bens e artefatos culturais, ideológicos e intelectuais, como perquirir o modo pelo qual esses produtores constroem representações de si mesmos e as estratégias por meio das quais se inserem nesse *campo*.

Entre as *estructuras elementares da sociabilidade*, “as revistas são um lugar precioso para a análise do movimento das ideias” (SIRINELLI, 1996, p.249). Em clave benjaminiana, a revista “es una pieza central tanto en la reproductibilidad técnica de relatos, programas y discursos, como en el fortalecimiento o debilitamiento de su auratización” (MORAÑA, 2003 *apud* ROCCA, 2004, p.9). “Hijas de la modernidad” (PATIÑO, 2006), “laboratorios de ideas” (SARLO, 1992, p.14) e *locus* privilegiado de sociabilidade, as revistas podem oferecer ao pesquisador, seja como fonte, seja como objeto de investigação, a oportunidade de aceder a um espaço, uma instância de construção e desconstrução de discursos e símbolos, de revisão crítica, consagração de valores, constituição de cânones, produção e reprodução de ideias, quando não de expurgos, animosidades e truculências, um espaço, um “entrelugar” que reflète a sensibilidade<sup>4</sup> social e cultural de uma época:

[...] ninguna historia cultural o literaria podría prescindir – a riesgo de cortar un riquísimo tejido de religaciones – del recorrido por ese “entrelugar”, esa multiplicidad de fragmentos que es más que la suma de todos ellos y cuya riqueza habilita una lectura compleja de una sensibilidad social y cultural de una época (PATIÑO, *Op. cit.*).

## FORMADORES DE GERAÇÕES

---

<sup>4</sup> O historiador chileno Eduardo Devés Valdés define a sensibilidade como o estado de ânimo compartilhado pelas pessoas de uma época. Tanto no terreno da análise de Devés Valdés, como no espaço em que se circunscribe nossa proposta de estudo, o conceito de sensibilidade aparece associado sempre a grupos de intelectuais e surge também vinculado às redes de sociabilidade formadas por esses intelectuais e às instâncias de consagração que favoreceram a repercussão de suas ideias, principalmente às revistas político-culturais, em cujos manifestos e linhas de conduta estão consubstanciadas as suas visões de mundo, em última análise, as suas sensibilidades, ora expressas nas suas percepções estéticas, ora nas suas concepções políticas. Cf. DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *Pensadores chilenos en el debate de fin de siglo*. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile, 1999, p.19.

A mensagem de José Enrique Rodó<sup>5</sup> para a juventude latino-americana, seus *discours aux jeunes gens*, para usar a expressão de Carlos Real de Azúa, foi uma “profissão de fé”. Ariel de Rodó recorda os antigos fundadores de religiões, como Zaratustra, de Nietzsche. Campeão das coisas do espírito, embora tenha sido algumas vezes criticado por seu enfoque europeizante e intelectualista, Rodó foi extremamente bem-sucedido na tarefa de conquistar prosélitos. Os “sermões laicos”, com efeito, são instrumentos ideológicos de primeira grandeza, porque têm apelo emocional e, ao mobilizarem as paixões, impelem à ação. Imbuídos de fórmulas retóricas e pincelados com os corantes fortes da eloquência, logram muito sucesso naquilo que os gregos chamavam de “captação de benevolência”. Conforme Ximena Espeche,

El uruguayo Rodó había publicado en 1900 el ensayo *Ariel*. Allí proponía una condición de lo americano afincada en lo latino, en el espíritu (de allí esa referencia al shakespeariano “Ariel” de *La tempestad*), opuesto a lo sajón y a su “materialismo” calibanesco. Y que, además, obtendría influencia tanto uruguayaya como continental en la primera década del siglo XX y, ya entrados los años 20, sería tomado como bandera en el marco de las reformas universitarias (2009, p. 124).

O pensamento latino-americano iniciou o século XX com o ensaio *Ariel*, de Rodó, publicado em 1900. Inspirado no seráfico personagem de *A tempestade*, peça escrita por Shakespeare, o *Ariel* rodoniano exprime o desinteresse moral, a majestade poética, o sopro absoluto e enlevado das artes. Por seu forte acento identitário, mas inequivocamente europeísta, gerou muitas controvérsias.<sup>6</sup> Poucos anos antes, em 1891, o poeta cubano José

---

<sup>5</sup> **José Enrique Rodó** (Montevideu, 15 de julho de 1871 – Palermo, 1º. de maio de 1917), escritor, acadêmico e político, iniciou sua atividade intelectual em periódicos escolares, nos quais publicou seus primeiros estudos críticos e algumas poesias. Junto com amigos, fundou a *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (1895-1897). Em 1898, foi nomeado professor de Literatura na Universidade de Montevideu, e, em 1900, diretor da Biblioteca Nacional, abandonando, em 1901, a docência para dedicar-se à política. Foi eleito deputado em 1902 e 1908. Entre seus principais escritos destacam-se *El que vendrá* (1896), *La vida nueva* (1897), *Rubén Darío* (1899), *Ariel* (1900), *Liberalismo y jacobinismo* (1907), *Motivos de Proteo* (1908), *El mirador de Próspero* (1914). Postumamente foi publicado também *El camino de Paros, andanzas y meditaciones*, escritos entre 1916 e 1917. Cf. Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Madrid: Espasa Calpe, Tomo LI, 1926, p.1217-1218.

<sup>6</sup> O *Dicionário de Ciências Sociais*, de forma sumária, apresenta o verbete Arielismo da seguinte forma: “Em seu significado básico, o *ariélismo* é uma doutrina de superação individual com tendência para estimular na juventude as virtudes do estudo, do trabalho, da vontade, do entusiasmo e, acima de tudo, do idealismo (compreendido no sentido literal do termo)”. Tendo apresentado o conceito, o dicionário expõe, ainda, cinco formas como o arielismo manifesta-se, descrevendo cada uma delas. Restringir-nos-emos apenas a elencá-las: a) O arielismo como unidade humanista latino-americana; b) O arielismo como anti-imperialismo; c) O arielismo como ensaísmo; d) O arielismo como ideologia burguesa ou aristocratizante; e) O arielismo como dilema dos intelectuais da América Latina. Cf. *Dicionário de Ciências Sociais* (Benedicto Silva, coordenação geral). Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986, p.82.

Martí havia escrito *Nuestra América*. “Os textos de Martí e Rodó foram lidos em toda a América Latina. Sua repercussão atingiu políticos, intelectuais, jornalistas, poetas e, sobretudo, estudantes universitários, que passaram a lutar contra as cátedras positivistas das Universidades latino-americanas” (WASSERMAN, 2004, p.63). Produto intelectual dos valores da Reforma Universitária que eclodiu em Córdoba, em 1918, e se espalhou pela América Latina, Carlos Quijano foi ardoroso defensor dos princípios de Vaz Ferreira, interpretados pelo timoneiro da barca de *Marcha* e dos seus *Cuadernos*, sempre na chave do nacionalismo latino-americanista e do anti-imperialismo.<sup>7</sup>

Embora haja distintas formas de situar-se o campo intelectual finissecular da América Latina no interior de uma terminologia aglutinadora<sup>8</sup>, há consenso em relação à influência da guerra hispano-americana, de 1898, sobre a *intelligentsia* do subcontinente. Enquanto a Espanha desmoralizada buscou, com a Geração de 1898, refúgio no revigoramento de seus mitos, o retorno ao Cid, os Estados Unidos irromperam como nova potência regional. Se na Espanha decadente a intelectualidade “combateu moinhos de vento” para recriar o brilho de uma Idade de Ouro há muito desvanecida, na “magna pátria” hispano-americana, para usar uma expressão de Rodó, o pensamento deu azo às interpretações identitárias, ao passo que tomou consciência da projeção do poder estado-unidense sobre o subcontinente, impulsionada pela ideologia do Destino Manifesto. Situa-se nesse contexto a publicação de *Ariel*. Conforme define o escritor e poeta cubano Roberto Fernandez Retamar, a derrocada espanhola e o despontar dos Estados Unidos como nova potência regional representaram o caldo de cultura da obra de Rodó e também do poeta Rubén Darío:

En otra parte he recordado que el “noventiocho” no es solo una fecha española, que da nombre a un complejo equipo de escritores y pensadores de aquel país, sino también, y acaso sobre todo, una fecha hispanoamericana, la cual debía servir para designar a un conjunto no menos complejo de escritores y pensadores de este lado del Atlántico, a quienes se suele llamar con el vago nombre de “modernistas”. Es el noventiocho – la visible presencia del imperialismo norteamericano en la América Latina – lo que, habiendo sido anunciado por Martí, da razón de la obra de un Darío o un Rodó (RETAMAR, 1971, p.21-22).

---

<sup>7</sup> Uma análise sucinta do desenvolvimento do pensamento identitário latino-americano e de seus “ideologemas”, como nacionalismo e anti-imperialismo, pode ser encontrada em: DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo veinte: entre la modernización y la identidad*. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Tomo I. 1.ed., Buenos Aires: Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.

<sup>8</sup> Arnoldo Mora Rodríguez, cuja percepção está afinada com o aporte tradicional da historiografia, postula o seguinte sobre essa inserção: “Nuestros pueblos empiezan a tomar la palabra, descubren su propia identidad y su propia capacidad creativa. Esto representa el movimiento literario llamado ‘modernismo’ que, visto así, debe ser considerado como nuestra primera revolución cultural” (RODRIGUEZ, 2008, p.XI).

Como quer que seja, o ensaio de Rodó manifestou uma mudança: rompeu com a filosofia de fim de século, que caricaturou, e sustentou uma nova opção. Rodó lançou as primeiras fundações, no campo intelectual latino-americano, para a “formulación de un modelo identitário de reivindicaciones, defensa e incluso exaltación de la manera propia de ser, la latina, por valores, idiosincrasia, cultura y etnia” (DEVÉS VALDÉS, 2000, p.29). O pensamento do ensaísta uruguaio está eivado de espiritualismo. Como “pregador laico”, Rodó pugnou contra o utilitarismo estado-unidense e nutriu reservas a certa forma de democracia. Quem sintetiza e condensa tudo isso é *Ariel*: aristocrático, diáfano e apolíneo, representa a beleza, a exaltação do sentimento, o triunfo do espírito. Expressa o embate entre as forças do espírito contra as potências “deletérias” do maquinismo liberadas pela sociedade industrial, encarnadas na figura de Calibán.<sup>9</sup>

Menos esteta e mais preocupado com os problemas da “filosofia pura”, o filósofo uruguaio Carlos Vaz Ferreira<sup>10</sup>, ainda que tenha vivido no mesmo ambiente ideológico e político de Rodó, fortemente influenciado pelo positivismo e pela primeira etapa do que se convencionou designar Uruguai batllista (1903-1933), desenvolveu um modo de pensar e sentir o mundo diferente, mas não incompatível com os valores rodonianos, do que não se deve concluir que o pensamento deste tenha sido aferradamente positivista ao passo que o de Vaz Ferreira tenha sido irredutivelmente refratário à influência da episteme dominante. Se Rodó pendeu mais para o idealismo, Vaz Ferreira buscou o equilíbrio: “Situado entre el positivismo y el idealismo, osciló entre ambos, sin adherir a ninguna de las dos corrientes, a la primera porque cerraba las cuestiones y a la segunda porque le faltaba fundamento en los hechos” (CLAPS, 1979, p.XLVII).

Enquanto o autor de *Ariel* foi um escritor de ideias cuja obra teve grande repercussão e prestígio na América Latina, o autor de *Lógica viva* não teve a mesma proeminência de seu conterrâneo fora do Uruguai. Seja como for, ambos influenciaram poderosamente a evolução cultural uruguaia. Ao lado de Varona, Deustua, Caso, Korn, Ingenieros, Vasconcelos e Molina,

---

<sup>9</sup> Optou-se pela forma acentuada do nome Calibán, de acordo com a grafia que aparece no *Diccionario de Ciencias Sociales* (verbete Arielismo). Para Fernandez Retamar, seria preciso fazer-se uma inversão na simbologia imaginada por Rodó, porquanto, de acordo com o atual presidente da mais importante instituição político-cultural cubana, *Casa de las Américas*, é Calibán quem melhor condensa a identidade latino-americana: “Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán” (*Op. cit.*, p.30).

<sup>10</sup> Carlos Vaz Ferreira (Montevideu, 15 de outubro de 1872 – 3 de janeiro de 1958), escritor, filósofo e acadêmico, estudou Direito e Filosofia. Dedicou-se desde jovem à docência. Formou parte do Conselho universitário e da Direção Geral de Instrução Primária. Foi *maestro de conferencias* da Universidade de Montevideu. Entre suas principais obras, estão: *Problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1908), *El pragmatismo* (1909), *Lógica viva* (1910).

Vaz Ferreira constituiu o seletto grupo de “fundadores” da filosofia hispano-americana (CLAPS, 1979, p.IX). Valendo-se de algumas observações de Mannheim, Manuel Claps, filósofo uruguaio e colaborador dos *Cuadernos*, sustenta que:

El pensamiento de Vaz Ferreira corresponde a un período de gran movilidad horizontal y vertical en la sociedad uruguaya que produce una crisis y una vacilación en la eterna y general validez de las propias formas de pensar. La movilidad vertical se convierte así en un factor decisivo para que las personas se vuelvan escépticas y experimenten incertidumbres respecto a su propia idea del mundo (CLAPS, 1979, p.X).

Procuraremos, ao longo deste artigo, fazer uma análise da qualidade da presença de traços dos pensamentos desses dois “formadores de gerações” nas textualidades da primeira época dos *Cuadernos de Marcha*. Publicação político-cultural que surgiu em Montevideu, em maio de 1967, com periodicidade mensal, tendo circulado até 1974, os *Cuadernos* apareceram como aprofundamento do projeto de periodismo independente levado a cabo pelo grupo de intelectuais reunido no semanário *Marcha* desde 1939. Conforme relata Hugo Alfaro (1985, p. 63), quando o semanário foi fechado pela ditadura militar, em 22 de novembro de 1974, sua tiragem aproximava-se dos 30 mil exemplares, com uma média de quatro leitores por exemplar, perfazendo um total de 120 mil leitores. Aproveitamos aqui para fazer uma breve descrição sobre os *Cuadernos de Marcha*. A tiragem inicial dos *Cuadernos* foi de 15 mil exemplares; Quijano preocupou-se em tornar a publicação acessível. Seu valor oscilou entre 25 e 360 pesos. Peirano Basso assinala que o público leitor dos *Cuadernos* esteve situado nos setores médios da sociedade uruguaia: “[...] son los profesores de enseñanza media, los estudiantes, los profesionales, los profesores universitarios, quienes constituyen el sector más importante de personas que leen los *Cuadernos*” (PEIRANO BASSO, 2001, p.111). A publicação manteve um formato uniforme ao longo de todo o período em que circulou: 19 cm de largura por 26,5 cm de altura. Mais de uma vez, seus editores expressaram orgulho com os sucessivos esgotamentos das tiragens do periódico de Montevideu e valorizaram a aceitação contundente dos 78 números dos *Cuadernos*. O número de páginas das edições oscilou entre 64 e 128. Ambas as publicações, *Marcha* e seus *Cuadernos*, foram fechadas pelo governo ditatorial de Juan María Bordaberry; entretanto, os *Cuadernos* ainda teriam novos avatares, em sua segunda e terceira épocas, respectivamente de 1979 a 1984, publicados no México durante o exílio de Quijano, e de 1985 a 2001, editados no Uruguai por Mercedes e Carlos Vargas Quijano. Hoje, o semanário uruguaio *Brecha*, fundado em outubro de 1985, reúne

alguns dos antigos colaboradores de *Marcha* e dos seus *Cuadernos*. *Brecha*, apesar de suas qualidades, não tem o fulgor que *Marcha* teve em seu momento.

Em outra circunstância, chamamos a atenção para o peso do arielismo na formação do pensamento de Carlos Quijano (PAULA COUTO, 2008, p.14). Estaria incompleta, no entanto, qualquer referência às *afinidades eletivas*<sup>11</sup> do diretor dos *Cuadernos*, se não fosse considerada também a influência fortíssima do antidogmatismo vazferreiriano na constituição da sua concepção de mundo. Com efeito, o pensamento de Vaz Ferreira, formado nas leituras de Henri Bergson, William James e Stuart Mill, foi um ingrediente substantivo na formação intelectual de Quijano e contribuiu muito para a construção de sua visão de mundo. Mas, afinal, o que é esse antidogmatismo adjudicado ao *maestro de conferencias* de Montevideú? Diríamos que se trata da atitude intelectual que defende a autonomia do pensamento como algo aberto e não cristalizado e que, por conseguinte, repudia o aprisionamento das ideias em fórmulas, dogmas e sistemas. Em consonância com essa atitude, consideramos que as seguintes palavras do filósofo alemão Lessing poderiam ter sido enunciadas por Vaz Ferreira: “Si el Todo poderoso tuviera en una mano la verdad y en la otra la investigación de la verdad, es la investigación de la verdad la que le pediría preferentemente” (STAËL, 1971, p.167). A predisposição de seu caráter inquiridor fez com que seu entusiasmo filosófico pendesse mais para a contínua formulação de perguntas em vez da apresentação de respostas categóricas inferidas da observação do real, nos moldes da episteme positivista.

Deter-nos-emos, também, na análise da manifestação do idealismo rodoniano na trama discursiva dos *Cuadernos*. De início, o idealismo comumente atribuído ao pensamento de Rodó tem um sentido muito próximo àquele que se encontra na definição dada por Madame de Staël, em seu livro *Alemania*, para quem o idealismo tanto entre os alemães como entre os gregos expressa “el culto de la belleza” (*Ibid.*, p.70). Não seria arriscado presumir que, enraizado no pensamento de Platão, logo abrigado no regaço do cristianismo, irrigando mais

---

<sup>11</sup> Embora apareça aqui com uma acepção estritamente metafórica, apenas para estabelecer propositados nexos ideológicos e intelectuais, a expressão *afinidades eletivas* historicamente foi empregada em diferentes âmbitos. Conceito surgido no terreno dos estudos da Química, no século XVIII, na forma *afinidades químicas*, com o objetivo de explicar a tendência não aleatória que certos elementos têm de realizarem combinações entre si sob determinadas circunstâncias, subsequentemente entrou na ordem do discurso intelectual novecentista. Foi empregado pelo escritor alemão, Johann Wolfgang von Goethe, que o utilizou para dar título a um de seus conhecidos livros, *Die Wahlverwandtschaften*, cuja primeira edição data de 1809. Depois, em 1904, foi apropriado por Weber, que o revestiu com outro sentido, para expressar sua ideia de história e sua lógica para as ciências sociais. Como quer que seja, lembramos que a acepção que damos à expressão é apenas conotativa e informal, sem relações com o sentido original do conceito e com o uso que lhe foi dado posteriormente por Goethe, na Literatura, e por Weber, na Sociologia. Para uma revisão aprofundada da presença desse conceito no pensamento de Weber, vale consultar o seguinte artigo: HOWE, Richard Herbert. Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the bounds of pure reason. *The American Journal of Sociology*, Published by: The University of Chicago Press, vol. 84, n. 2, p.366-385, 1978.

tarde a filosofia alemã, o enlevo romântico, o utopismo e o transcendentalismo estadunidense, o idealismo, como filosofia da “consciência”, tenha jogado água no moinho da crítica ao capitalismo e à sociedade industrial. Ainda que Marx não tenha visto no movimento romântico nada além de um arroubo conservador, o influxo desse movimento exerceu um apelo irresistível em muitos marxistas heterodoxos. A mística revolucionária, envolvida pelo manto do sublime, não é apenas romântica, mas também, por “sinonímia”, visionária e idealista. Talvez não se possa encontrar um pensador da heterodoxia marxista que mais tenha envidado esforços para promover a dialética entre materialismo e idealismo do que José Carlos Mariátegui (LÖWY, 2005, p.106). Pensamos que a forma com que o *idealismo rodoniano* se manifestou no pensamento de Quijano e nos textos dos *Cuadernos* tem a ver com os desdobramentos dessa filosofia da “consciência” e com a estrutura de sentimentos que dela deriva.

Examinar aquilo que foi selecionado dos dois “maestros” uruguaios, Rodó e Vaz Ferreira, para figurar no conteúdo dos ensaios que compuseram os dossiês dos *Cuadernos* dedicados a eles é um possível meio de compreender como algumas das tópicas de seus pensamentos foram ressignificadas pelo grupo da publicação de Montevideu. Sabendo que o ato de escolher implica critérios de valoração, visualizar o delineamento que as reflexões sobre Rodó e Vaz Ferreira adquiriram no *corpus* textual dos *Cuadernos* pode ajudar a trazer elementos para um melhor entendimento do seu projeto político e cultural. Embasada na metodologia de Héctor Borrat, Peirano Basso (2001) observou a importância das ausências e recorrências de temas para o estudo dos propósitos dos *Cuadernos*:

El mero tratamiento o exclusión de determinados temas en cualquier publicación hemerográfica constituye un propósito en sí mismo [...] El estudio de los propósitos de los *Cuadernos de Marcha* no se limita a los enunciados que hacen desde ellos mismos, sino que debe complementarse con el análisis de por qué se eligen determinados tópicos, que en algunas oportunidades son tratados en más de dos números (PEIRANO BASSO, 2001, p.105).

No centenário de nascimento de Vaz Ferreira, foram publicados dois números consecutivos dos *Cuadernos*, o 63 e o 64, em julho e agosto de 1972, respectivamente, para celebrar a efeméride. Com Rodó, aconteceu o mesmo, mas houve um intervalo de quase cinco anos entre os números dedicados ao fino estilista e moralista uruguaio.

## O “Maestro” da juventude da América Latina

Investigar os marcos ideológicos que informam e cruzam os artigos publicados no primeiro número dos *Cuadernos*, de maio de 1967, dedicado ao escritor José Enrique Rodó, e a repercussão do pensamento rodoniano na compreensão política do “grupo de *Marcha*” é uma premissa para interpretar algumas categorias-chave afirmadas com insistência na linha editorial da publicação uruguaia, como nacionalismo e imperialismo. O nacionalismo propalado pelo projeto político do “grupo de *Marcha*” e, por conseguinte, irradiado nas análises dos *Cuadernos*, não tem nada a ver com o nacionalismo clássico ou conservador, conceito obturado e enervado, instrumento ideológico de coesão social que nega a luta de classes. O nacionalismo desse grupo é revolucionário<sup>12</sup>, ou seja, extrapola as fronteiras dos Estados nacionais para encontrar na “comunhão de destino” (BAUER, 2000, p.57), histórica e cultural latino-americana, a *Patria Grande* teorizada no começo do século XX por Manuel Ugarte, o único projeto capaz de promover a união dos povos da América Latina e fortalecer a sua soberania. Para Quijano, o nacionalismo revolucionário é inextricavelmente anti-imperialista:

Es el juego dialéctico de la vida y de la historia. Quisimos ser un país y nos esforzamos por serlo. A través de muchos años de callados y aun sangrientos sacrificios defendimos nuestras débiles fronteras. Ahora en tiempo de integraciones sin dejar de ser patria, la patria chica, debemos hacer con todos los otros, aquellos que dentro del continente afrontan el mismo desafío otra patria, la patria grande, fruto y prolongación de la revolución emancipadora, frustrada por la codicia ajena, la balcanización y la traición y miopía de las oligarquías nativas (QUIJANO, 1989, p.258).

A discussão sobre a Teoria da Nação tem suscitado numerosas controvérsias acadêmicas, políticas e religiosas, desde meados do século XIX. Ainda estando longe de abordar os múltiplos problemas que merecem atenção, mas para pontuar a importância da discussão sobre a nação, nos limitaremos a relacionar, entre os escritos dos teóricos, o que nos pareça necessário para embasar nossa análise e a referir brevemente distintas maneiras de ver, procurando assim, deliberadamente, evitar as controvérsias acadêmicas que compõem uma

---

<sup>12</sup> Para uma análise do conceito de nacionalismo revolucionário, realizada por um assíduo colaborador dos *Cuadernos*, conferir: REAL DE AZÚA, Carlos. *Tercera Posición, Nacionalismo Revolucionário y Tercer Mundo: una teoría de sus supuestos*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, v. III, Tomo I, 1996.

literatura que contempla, entre seus autores, renomados pesquisadores brasileiros e estrangeiros.<sup>13</sup>

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, o conceito de nação é dinâmico. Na realidade, o que é a nação?<sup>14</sup> O que seria identidade nacional? O debate não é novo, mas segue instigante e atual à medida que assistimos, hoje, como processos simultâneos, ao fortalecimento de nacionalismos e globalizações econômico-culturais impostas. Embora possa parecer uma ideia universal e determinante de nossos tempos, a nacionalidade não é uma característica inata do ser humano e não se manifesta como fenômeno sociocultural a-histórico e pré-político. Usualmente, costumamos pensar que uma nação é caracterizada por um povo em determinado território, sua língua, a religião cultivada, sua maneira de vestir-se e alimentar-se, suas relações sociais, sua organização jurídica. Ou simplesmente pela ideia de “pertencimento”. Apesar da inegável importância na História e na política mundiais, os teóricos do tema, sejam historiadores, sociólogos, sejam críticos literários, políticos, filósofos, não arriscam uma definição de nação. Para Eric Hobsbawm, “[...] os últimos dois séculos da história humana do planeta Terra são incompreensíveis sem o entendimento do termo ‘nação’ e do vocabulário que dele deriva. Mas o que, exatamente? Aqui está o mistério” (HOBSBAWM, 1990, p.11).<sup>15</sup> Da mesma maneira, para Benedict Anderson, “com efeito, a nacionalidade é o valor mais universalmente legítimo na vida política de nosso tempo” (1998, p.3). Apesar da importância histórica, a categoria “nação” parece rebelde a conceituações. Como acentua Gilberto Gimenez (1993, p.13-29), ao trabalhar a vertente política e a dimensão antropológica que envolve a nação em sua função política e psicossocial, a nação pode ser analisável como sociedade política em termos de “certa racionalidade jurídica e certa lógica de organização e legitimação do poder”, e ao mesmo

---

<sup>13</sup> É extensa a bibliografia sobre o tema, desde a Teoria Social Clássica em autores como von Treitschke, Émile Durkheim, Max Weber, até autores contemporâneos, dentre os quais Eric Hobsbawm, Edward Said, Benedict Anderson, chegando aos recentes debates que a globalização e o neoliberalismo têm suscitado a respeito de nação e nacionalismos, nas mais diversas áreas de conhecimento. No Brasil, os trabalhos de Caio Prado Junior, Florestan Fernandes, Raymundo Faoro, Octávio Ianni analisam a formação da nação e do Estado sob a ótica da Teoria Social. Na Antropologia, temos as investigações de Darcy Ribeiro. Ainda no sentido de acentuar a atualidade do tema, vale referir o ciclo de conferências ocorridas em 1999 no Rio de Janeiro e Curitiba, como parte das comemorações pelos 500 anos da chegada dos europeus, no qual cerca de 30 intelectuais nacionais e estrangeiros debateram a questão nacional sob os mais diversos enfoques. Cf. OLIVEIRA, Francisco et al. Ciclo de conferências *A invenção do Estado-nação – Brasil 500 anos do descobrimento: experiência e destino*. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 9 de set. a 29 de out. de 1999, impresso.

<sup>14</sup> Clássica pergunta formulada já no século XIX por Ernest Renan em “Qu’est-ce que c’est une nation?” (*apud* HOBSBAWM, 1990, p.12).

<sup>15</sup> Conforme demonstra Hobsbawm, ainda não havia, na Europa de inícios do século XIX, uma teoria que desse conta de estabelecer o que seria uma nação.

tempo como uma comunidade *sui generis* a qual, para ser analisada, requer uma “psicoantropologia do imaginário”, uma vez que, sob o ângulo antropológico, a nação se apresenta como uma “comunidade imaginada”, invisível e anônima, construída segundo o modelo da família, da etnia e da comunidade religiosa.

A própria origem das nações é tema bastante controverso. Há autores que defendem as nações como criações divinas (SCHLEIERMACHER e HERDER *apud* GUIBERNAU, 1997, p.57-58); outros sustentam que a nação e o nacionalismo são fenômenos modernos (HOBSBAWM, *Op. cit.*; ANDERSON, 1989); há os que veem a emergência das nações já na Idade Média<sup>16</sup> (GUIBERNAU, 1997, p.59); há autores que entendem que a nação é um fenômeno social que pode aparecer em todas as etapas da história (Samir Amin *apud* SOLER, 1980, p.18-19). Podemos assim inscrever a construção da ideia de nação como fenômeno de longa duração e de extrema atualidade.<sup>17</sup>

Nessa complexidade de variantes e pensando na construção do conceito, o que nos sustentaria, então, como nação? A ideia de pertencimento? O modelo segundo certa racionalidade jurídica e certa lógica de organização do poder proposto pelo Estado? Sob a ótica do Estado, ao trabalharmos a construção da nação no Brasil e demais países latino-americanos, não podemos deixar de lado questões como a forma particularmente violenta pela qual o Estado, ao longo de sua história, tem se estruturado e submetido suas populações. Atendendo a interesses internos e externos do capitalismo, na América Latina, desde os processos de independência, o Estado tem dotado seus agentes de uma violência muito característica.<sup>18</sup>

O nacionalismo associou-se a outras matrizes do pensamento latino-americano. Ora apresentou-se como plataforma identitária, ora associou-se à chave modernizadora. Um bloco de conceitos insinuou-se por dentro de suas brechas. Engastados na plataforma identitária, primeiro o arielismo rodoniano e, um pouco mais tarde, o indigenismo e o socialismo foram ingredientes que conferiram grande vigor ao nacionalismo. Marchetada na chave

---

<sup>16</sup> Para esta autora, “a estrutura dentro da qual a consciência nacional e a noção de pátria evoluiriam na Europa estava estabelecida por volta do ano 1100”.

<sup>17</sup> Um panorama do atual debate, com as diferentes abordagens teóricas, pode ser visto em BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. Lamentavelmente, o organizador não incluiu nessa coletânea a temática sob o ponto de vista da América Latina, a nosso ver imprescindível num debate “globalizado” sobre as questões nacionais.

<sup>18</sup> A título de exemplo, pensamos nas ditaduras militares que se instalaram no governo dos Estados latino-americanos entre os anos 60 e 80 do século XX. A esse respeito, ver CALELLO, Hugo. *Terrorismo de Estado y violencia psíquica*. Caracas: Trópikos, 1987. Do mesmo autor, *Los verdugos de la democracia*. Caracas: Alfadil Ediciones, 1988. Ver também SOLER, Ricaurte. *Op. cit.*

modernizadora, a noção de substituição de importações animou muito as políticas desenvolvimentistas no Brasil, com forte acento nacionalista. São cruzamentos a serem estudados em outra circunstância. Por hora, restringir-nos-emos à análise da produção do vínculo entre arielismo e nacionalismo no *corpus* das edições dos *Cuadernos* dedicadas a Rodó, a que nos referimos acima.

A ideia de nação para Rodó é bastante clássica, portanto, conservadora. Ainda que o nacionalismo identitário gravado no arielismo rodoniano tenha sido latino-americanista, não superou a concepção clássica. Não cremos que seja arriscado afirmar que essa aparente contradição tenha relação com o eurocentrismo e com o que Walter Mignolo definiu como “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2001, p.9-54). No pensamento de Quijano e de alguns colaboradores dos *Cuadernos*, como Real de Azúa, o entendimento sobre o conceito de nacionalismo adquiriu um viés mais insurgente, na medida em que beberam na fonte da crítica marxista. Embora uma análise mais detida sobre as considerações de Marx sobre esse conceito não faça parte de nossos objetivos neste artigo, cumpre lembrarmos que o marxismo é uma filosofia da história, por excelência, internacionalista, ou seja, por princípio avessa ao nacionalismo. Pois bem, apesar de conhecermos a associação inextricável entre nacionalismo e anti-imperialismo no pensamento de Quijano, não pensamos que sua visão da América Latina como “nação de repúblicas” tenha ido muito além daquilo que Bolívar defendeu. Evidentemente, o pensamento de Bolívar também está situado nos marcos de um contexto temporal e geopoliticamente determinados, isto é, os novecentos na América Latina e sofreu o influxo do parteiro das revoluções burguesas: o Iluminismo triunfante e sua cosmologia pretensamente universalista. Portanto, apesar da crítica que Quijano fez ao nacionalismo conservador em sua qualidade de instrumento ideológico de coesão social, não vemos em seu pensamento uma percepção do nacionalismo que tenha ultrapassado os valores modernos e a racionalidade iluminista ocidental. Não importa. Talvez, como sugeriu Mignolo, seja mais interessante vermos na obstinada busca do “novo” que supera o anterior, o “novo” que deixa atrás a “tradição”, o “passado”, o “velho”, o esquema consubstancial da ideia de “modernidade” e “una de las estrategias por las cuales la ‘colonialidad’ quedo oculta, disfrazada como tradición, como lo pasado, como lo viejo” (*Ibid.*, p.30, 31 e 48). O que nos interessa é percebermos como essa tradição – o nacionalismo – foi apropriada, criticada, subvertida e revestida de novos significados pelos intelectuais contestatários que escreveram nos *Cuadernos*. Veremos que caráter teve o nacionalismo em suas análises.

A publicação de um número monográfico dedicado especialmente a Rodó menos do que acidental é sintomática. A retomada das teses do autor de *Ariel* pelo “grupo de *Marcha*”, em plena década de 1960, não é de forma alguma uma operação singela ou fortuita. Trazer à superfície os imperativos morais que o ciclo de *Proteu* rodoniano traduz e retomar o antiutilitarismo e a aversão à *nortemania*, postulados encarnados nas teses defendidas em *Ariel*, implicava, naquele contexto, sérios desdobramentos políticos. Delinear o traçado lógico que assinala a ligação entre essas teses e os enunciados dos colaboradores dos *Cuadernos* sobre a política internacional na segunda metade da década de 1960 é um pressuposto para se entender as linhas de força que tencionam as ideias desses colaboradores a respeito da realidade política em suas múltiplas dimensões.

O número 1 dos *Cuadernos de Marcha* apresenta, em seu sumário, uma relação de seis artigos: *El ciclo de Proteo*, de Roberto Ibañez; *Otros motivos de Proteo*, de José Enrique Rodó; *Rodó y nuestra América*, de Leopoldo Zea; *La idea de tiempo en Rodó*, de Arturo Ardao; *El problema de la valoración de Rodó*, de Carlos Real de Azúa; e ainda *El maestro de la juventud de América*, de Eugenio Petit Muñoz. Em seu conjunto, esses artigos estudam os principais temas presentes no pensamento rodoniano.

No primeiro artigo, *El ciclo de Proteo*, o poeta Roberto Ibañez debruça-se sobre o conjunto da obra literária de Rodó e sobre seus ensaios de natureza antropológica e sociológica. Ibañez, ao comentar três textos que antecederam a publicação, em 1909, de *Motivos de Proteo* – quais sejam: *La vida nueva*, de 1897; *Rubén Darío*, de 1899; e *Ariel*, de 1900 – chama a atenção para a anunciação dos temas característicos da obra do escritor uruguaio:

[...] el destino moral de una generación, el deber de la milicia intelectual y la visión de América como “una sola patria” (así en *Ariel*) o a la decidida afiliación a la psicología de profundidades, con la creencia en “la multiplicidad del alma”, la teoría de “los personajes interiores” y el advenimiento de Glauco (así en *Proteo*), sin hablar del “sentimiento de la personalidad”, móvil primero y última clave en el mensaje total de Rodó (1967, p.9).

Depois de fazer esses apontamentos, Ibañez desenvolve sua análise da obra rodoniana, fazendo referências a conceitos extraídos dos textos do escritor uruguaio, para mais uma vez voltar a apresentá-los sob a primazia do paradigma da autonomia e da autodeterminação dos povos da América Latina, não sem deixar escapar a oportunidade de lançar uma crítica a

interpretações confusas do pensamento rodoniano, interpretações com vieses essencialmente culturalistas:

Si en una fase de su prédica – la de *Proteo* – “propone un utópico y acrónico paradigma salvador” – según el decir de Gaos – en ese paradigma vibra y se insinúa, como el viento en el dibujo de las ondas, la circunstancia hispanoamericana. Pero en la otra fase tal circunstancia (tanto en *Ariel* como en *El mirador de prospero*) es obvio y directo objeto del mensaje, resuelto en un designio: la promoción del carácter de nuestros pueblos, etapa primera, no exclusiva, de su destino soberano: porque éstos, sólo conquistando su propia personalidad e independencia moral y espiritual – y ése es el propósito explícito – podrán conquistar – y ésa es la virtualidad implícita – lo que precipitados comentadores no vieron ni entendieron: la plena independencia política, social y económica. Sólo se habilitan para la libertad quienes, alma adentro, llegan a conocerse y definirse (1967, p.18).

No artigo *Rodó y nuestra América*, o filósofo mexicano Leopoldo Zea reporta-se à guerra hispano-americana, de 1898, para elucidar o pano de fundo histórico do qual o ensaio *Ariel* emergiu. Seu comentário – inserido em um texto que se propõe discutir as teses de Rodó em sua obra dirigida à juventude da América Latina – procura sintetizar as forças históricas que influenciaram a escritura desse ensaio. Zea, analisando o vazio de poder resultante das guerras de independência na América Latina, particularmente no Caribe, aponta para o ocaso da Espanha e para o surgimento de uma nova potência na região:

España, la España combatida por los próceres de la libertad latinoamericana y sus pueblos, ha sido nuevamente expulsada por el ansia de libertad de otro pueblo de las Antillas; pero para caer, de inmediato, en otra nueva sujeción. Simplemente, la poderosa nación sajona en América, los Estados Unidos, ocupan el “vacío de poder” que deja España. “Un vacío” que la poderosa nación considera necesario llenar para la realización de su destino en el continente y el mundo. Latinoamérica, pese a su ya vieja pugna con la madre patria, no puede menos que ver con pena y desconfianza la aparición de un nuevo poder en América (1967, p.59).

O filósofo mexicano não esconde sua admiração por Rodó e pela mensagem que o seu célebre ensaio libertário expressa com tanto fervor, empregando palavras fortes e carregadas de sentimento reverente:

El sueño; pero el sueño con posibilidades de realización, encarna en la gran figura creada por Rodó, precisamente en 1900, en el mismo principio del siglo de la esperanza: *Ariel*. El espíritu y su idealismo; el espíritu e idealismo propio del hombre de esta América. No más ideales educativos que lejos de formarnos nos deforman. No más imitaciones de un mundo que es ajeno con descuido de lo que nos es propio. El mundo del poderoso Calibán no es el de *Ariel*. Rodó se opone a “la América deslatinizada”, a la América ajena a su destino, el destino que, de una manera u otra le ha marcado su propia e ineludible historia. Esta contra la “nordomanía”, que malgasta esfuerzos en inútil empeño por ser lo que no podemos ser (1967, p.60).

Em um texto mais objetivo, *El problema de la valoración de Rodó*, Carlos Real de Azúa busca desvelar as parciais e os comprometimentos ideológicos do escritor uruguaio, apresentando diferentes correntes críticas ao seu pensamento. Segundo Real de Azúa, despontam no horizonte dessas críticas o ataque ao eurocentrismo desenfreado que se depreende dos postulados arielistas: “El americanismo telúrico no pudo dejar de ver en todo el arielismo un subproducto europeizante y urbano, esencialmente intelectualista e irrevocablemente marginal a toda inflexión profunda, radical, auténtica de un mundo en busca de sus formas y expresión idóneas” (1967, p.77). Real de Azúa não interrompe aí o inventário do enfrentamento acérrimo contra as ideias de Rodó:

Entre los ingredientes de Rodó, su clasicismo, su desinterés, su énfasis en la contemplación, su hostilidad a “lo vulgar”, su intelectualismo fueron muy cuestionados y varias discordias en torno a los célebres pasajes sobre los Estados Unidos y a lo contraproducente de la lección de Próspero se filian en esta orientación (1967, p.77).

Embora compartilhe, como parece deixar transparecer, muitas dessas críticas a Rodó, Real de Azúa não se restringe a trazer a lume somente ressalvas ao escritor platino. Preocupa-se igualmente em mapear aspectos que lhe parecem mais construtivos:

La partitura antiestadunidense de *Ariel* sigue inspirando devociones pese a su sustancial arcaísmo y a lo peligroso que resulta ver tan borrosamente a nuestro adversario. Más respetables son los esfuerzos por apoyar una “tradición Rodó”, la busca de un sustrato tradicional y clásico para nuestra cultura. Ciertos momentos del mejor D’Ors, la actitud de Torres García, la efusiva acción de Esther de Cáceres tienen relación con ella (1967, p.77).

Reportamo-nos ao último artigo do número inaugural dos *Cuadernos de Marcha*, para constatar que, em oposição a todas as reservas de Real de Azúa, o que mais ressona das prédicas rodonianas no projeto político do “grupo de *Marcha*” é inelutavelmente a posição refratária frente às históricas pretensões estado-unidenses na América Latina. Esse é o ponto mais recorrente ao longo de todo o número inaugural dos *Cuadernos*. Eugenio Petit Muñoz, no artigo *El maestro de la juventud de América*, garimpando um texto de 1915, publicado no editorial de *El Telégrafo*, a cuja redação Rodó esteve vinculado, ilustra emblematicamente o repúdio histórico dos colaboradores do periódico de Montevideú à política externa dos Estados Unidos. Não é à toa que Arturo Ardao via em Carlos Quijano um sucessor direto de Rodó. Com o título *Cuestiones internacionales. ¿Intervención en México?*, o texto de Rodó

não é parcimonioso ao denunciar a interferência estado-unidense nos assuntos domésticos dos países latino-americanos. Diz, entre outras coisas:

La política internacional de los Estados Unidos del Norte tiene antecedentes conocidos, en cuanto a su ingerencia en las cuestiones domésticas de los pueblos de este Continente. El propósito de intervención que ahora se insinúa, resultaría en cualquier caso lógico y consecuente con esa orientación histórica de la política norteamericana, pero para los demás pueblos del Nuevo Mundo – consultados con oficiosidad – se presenta la ocasión de resolver si los toca cooperar, directa o indirectamente, al desenvolvimiento de una norma internacional que tienda a establecer, en América, algo como una tutela protectora y filantrópica de los fuertes y ordenados sobre los débiles y revoltosos (*apud* MUÑOZ, 1967, p.92).

Em junho de 1971, no ano em que se celebrava o centenário de nascimento de Rodó, veio a lume o número 50, outro exemplar dedicado ao autor de *Ariel*. Nele há uma nota, cuja autoria não é indicada, que volta a reforçar a importância dos postulados rodonianos no embasamento do projeto político dos *Cuadernos*:

El primer número de *Cuadernos* (mayo de 1967) estuvo dedicado a Rodó, de cuya muerte se cumplían cincuenta años. La aparición del número cincuenta de *Cuadernos* coincide con el centenario del nacimiento de Rodó. Aquel Cuaderno, totalmente agotado desde hace tiempo, y éste que hoy editamos, descubren nuevos horizontes al análisis y la exégesis de la obra de Rodó. Pero, además, separados entre sí por más de cuatro años, revelan, sin quererlo, que esa obra sigue siendo, aun en nuestros tiempos convulsionados y revolucionarios, una cantera cuya riqueza no se ha agotado (s/a, 1971, p.3).

Há muito conteúdo concentrado nessa breve nota. Diríamos que há três características que se destacam: a efeméride, regada pelo refrão laudatório; a sugestão explícita da ressignificação da obra de Rodó; e a defesa da atualidade e vigência das ideias rodonianas. Exaltação aqui não denota compreensão acrítica e assimilação incondicional do que é improdutivo, mas valorização do que se considera fecundo, do que, estando em sintonia com o projeto editorial dos *Cuadernos*, poderia irrigar o estudo e o entendimento da realidade uruguaia e latino-americana. A frase que conclui a nota faz referência à obra de Rodó como uma fonte de riquezas que não se exauriu e que, visitada com a percepção dos tempos revolucionários, testemunhados e seguidos com atenção por *Marcha*, poderia lançar luz sobre os desafios do Uruguai e da América Latina. A sugestão de que a vigência do pensamento rodoniano no tempo histórico dos *Cuadernos* é uma revelação que surge por obra do acaso é bastante frágil. O leitor despreocupado aceitaria candidamente a proposição, sem retrucar. Não é um acidente, porém, que faz essas ideias planarem pelo tempo para recaírem

arrebataadoramente sobre o solo que recobre o substrato espesso das enunciações que costumam as análises da publicação uruguaia. Adrede, elas vêm pousar nos textos dos *Cuadernos*.

Entusiastas do “evangelho intelectual” que inaugurou o pensamento latino-americano no século XX, arielistas fervorosos, os timoneiros da barca que singrou os mares do periodismo independente na América Latina, movidos pelo lema “navegar é preciso, viver não é preciso”, colheram nas ideias rodonianas a matéria-prima de suas reflexões; tanto daquelas que incidiram sobre temas políticos, como daquelas que se preocuparam com questões culturais. Mais do que apenas revelar a atualidade da obra de Rodó, a publicação espaçada de dois números dedicados ao autor de *Ariel* mostra a incidência contínua de seu pensamento no firmamento ideológico dos *Cuadernos* e o esforço de seus articulistas para ressignificar as suas tópicas mais sintonizadas com esse firmamento: o imperialismo estado-unidense, o nacionalismo e o latino-americanismo.

Na contracapa do número dedicado ao centenário de nascimento de Rodó, está impresso um pequeno parágrafo escrito por Arturo Ardao a respeito de seu livro *Rodó, su americanismo*, publicado pela Biblioteca de Marcha para figurar na coleção *Los nuestros*. Filósofo e historiador das ideias, Ardao foi um intelectual de muito prestígio, tanto no Uruguai como na América hispânica. No Brasil, sua obra ainda é pouco conhecida e estudada. Colaborou em *Marcha* ao longo de toda a existência do periódico. Não foi apenas um colaborador *ad hoc*. Ao lado de Quijano, Julio Castro e Real de Azúa, o filósofo formou o

cerne do que chamamos “grupo de *Marcha*”.<sup>19</sup> Vale a pena, por conseguinte, sair ao encalço de alguns vestígios de seus textos porque é provável que eles possam revelar muitos traços da visão de mundo que orbitava ao redor da razão de ser do periódico uruguaio. O parágrafo ao qual fazemos referência deixa transparecer a percepção de Ardao daquilo que, em Rodó, era prioritário para esse “grupo”:

Como queda expresado aquí, es éste un libro dedicado a Rodó, pero en Rodó, sólo a su *americanismo*; o lo que también podría llamarse, como se ha llamado, su *milicia americanista*. Esta milicia movilizó su pluma desde que empezara a manejarla hasta el final de su existencia. Lo comprometió, además, hasta el punto que ella aportó a su personalidad de escritor uno de sus rasgos más salientes (*Cuadernos de Marcha*, 1971, grifos nossos).

É uma observação passageira, mas nela se esconde algo mais duradouro, um princípio que norteou algumas gerações de intelectuais da América Latina e conduziu a prédica de *Marcha* e de seus *Cuadernos*; referimo-nos ao *americanismo*. Vale notar que o conceito carece de precisão, e Ardao não deixou de perceber as incongruências que o cercam. Em 1989, quase vinte anos mais tarde, no prólogo a um conjunto de escritos de Quijano, chamou a atenção aos desencontros que existem no entorno do conceito que na nova circunstância preferiu definir como *latino-americanismo*: “En cuanto al concepto en sí de ‘latinoamericanismo’, existen diversos malentendidos [...]” (ARDAO, 1989, p.XVII). Apesar de fazer referência a “diversos malentendidos”, detém-se em apenas dois deles: no que deu

---

<sup>19</sup> **Arturo Ardao** (Barriga Negra, Lavalleja, 27 de setembro de 1912 – Montevideu, 22 de setembro 2003), filósofo uruguaio pouco conhecido no Brasil, foi historiador do pensamento latino-americano com grande prestígio na América Latina hispânica. Doutor em Direito e Ciências Sociais pela Universidad de la República (Udelar), em Montevideu, foi professor de várias universidades latino-americanas. De 1968 a 1972, foi Membro do Conselho Central da Udelar e Decano da Faculdade de Humanidades e Ciências da mesma universidade. Formou parte da Delegação do Uruguai na Assembleia da Unesco (Paris, 1958) e da Delegação da Udelar por Convênio com a Unesco (Paris, 1967). Entre suas obras, destacam-se: *Espacio e inteligencia* (1976), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950), *España en el origen del nombre América Latina* (1992) e *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (1980).

**Carlos Real de Azúa** (Montevideu, 15 de março de 1916 – 16 de julho de 1977), crítico e ensaísta uruguaio, cujo interesse temático abarcou a teoria e a crítica literária e diferentes campos das ciências sociais, foi uma testemunha penetrante de seu tempo, do nacional e do latino-americano. Sua produção intelectual é prolífica, tendo escrito livros e artigos em diversos periódicos. Entre suas obras, estão: *España de cerca y de lejos* (1943), *El patriciado uruguayo* (1961), *El impulso y su freno* (1964), *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo* (1964), *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?* (1984).

**Julio Castro** (Paraje La Cruz, Florida, 13 de novembro de 1908 – sequestrado no dia 1º de agosto 1977, durante a última ditadura militar uruguaia, permanece desaparecido) foi precursor, no Uruguai, de um pensamento pedagógico de corte social, que situou a Pedagogia no âmbito concreto da sociedade e de seus problemas. Dedicou-se à análise das condições socioeconômicas e educativas do espaço rural uruguaio, bem como da realidade latino-americana. Preocupou-se particularmente com o fenômeno do imperialismo estado-unidense na América Latina e com suas consequências sobre a cultura. Entre suas obras, estão: *Vida de Basilio Muñoz, hombre de ayer, de hoy y de mañana* (1938), *El analfabetismo* (1940), *El banco fijo y la mesa colectiva. Vieja y nueva educación* (1942), *La Escuela Rural en el Uruguay* (1944), *Cómo viven “los de abajo” en los países de América Latina* (1949), *Tenencia de la tierra y reforma agraria* (1965).

origem ao tradicionalmente chamado *americanismo* e naquele tipo de *latino-americanismo* que compreende toda e qualquer ideia de solidariedade e união dos países americanos situados ao sul dos Estados Unidos. De acordo com Ardao, o primeiro disseminou a ideia equivocada de que “el latinoamericanismo remonta a la época de la emancipación [...]” (ARDAO,1989, p.XVIII), enquanto o segundo difundiu um falso entendimento, visto que deixou de explicitar o fundamento essencial do conceito. Que fundamento é esse? Ardao, obstinado, responde à indagação em dois momentos. Sobre o primeiro mal-entendido, apresenta estas considerações:

La verdad es distinta. Respecto a lo primero en su significado propio, el latinoamericanismo no vino a dar sus primeros pasos, como sentimiento y pensamiento, sino en los lustros iniciales de la segunda mitad del siglo pasado; ni la generación independentista ni la que le siguió, tuvieron idea de él (ARDAO, 1989, p.XVIII).

Algo fica suspenso. O argumento parece incompleto. A lacuna, porém, foi deixada propositalmente, como um recurso de elocução. Ao partir para as considerações a respeito do segundo mal-entendido, as duas respostas entrelaçam-se e dão concatenação ao raciocínio de Ardao:

Respecto a lo segundo: surgió y se desarrolló el latinoamericanismo como forma de conciencia y unión de una nacionalidad grande, para resistir la expansión avasalladora de Estados Unidos; hasta entonces, el viejo americanismo, a secas, había sido de liberación, afirmación y defensa frente a España – y en ciertos momentos a otros países europeos, con algunas recurrencias en aquellos mismos lustros – mientras que a partir de entonces, el grande y nuevo peligro a enfrentar en común es el de “la otra América” (ARDAO, 1989, p.XVIII).

À primeira vista, o que se percebe é que o filósofo uruguaio pretendeu refinar o conceito de latino-americanismo ao investigar todas as suas nuances e ao mostrar que cada uma delas proporciona uma interpretação bastante diversa das outras. Aqui ele adota a atitude de um historiador no instante em que tenta observar um objeto em todos os seus matizes. Sua intenção é examinar esse objeto com uma percepção crítica; procura desvelá-lo por dentro e por fora ao mesmo tempo. Ao fim e ao cabo, no entanto, sua análise deixa de ser imparcial, uma vez que acentua as qualidades do latino-americanismo que ele quis estabelecer como marco histórico da ideia pela qual Quijano e sua geração pugnaram.

Em 1910, Rodó, escritor de fama continental, representava o Uruguai na comemoração do centenário da independência do Chile. Nessa ocasião, expôs seu credo latino-americanista. A citação que segue é, em sua concisão, como a semente ou núcleo genético de toda uma das

direções fundamentais – a referente à unidade dos povos da América Latina – do que seria mais tarde o latino-americanismo defendido pelo “grupo de *Marcha*”. Como uma mônada, concentra uma corrente inteira de pensamento:

Cabe levantar, sobre la patria nacional, la patria americana, y acelerar el día en que los niños de hoy, los hombres del futuro, preguntados cuál es el nombre de su patria, no contesten con el nombre de Brasil, ni con el nombre de Chile, ni con el nombre de México, porque contesten con el nombre de América. Toda política internacional americana que no se oriente en dirección a ese porvenir y no se ajuste a la preparación de esa armonía será una política vana o descarriada (RODÓ *apud* MAMONTOV, 1971, p.68).

Em 1917, em seu último ano de vida, quando era colaborador da revista argentina *Caras y Caretas*, na cidade de Palermo, na Itália, Rodó formulou da seguinte maneira a ideia de latino-americanismo, que era o seu próprio programa espiritual:

Desarrollar en sí mismo el sentimiento de ciudadano de América. Tender por todos los medios a que en la conciencia de los pueblos latinoamericanos arraigue profundamente la idea de nuestra América como una fuerza unificada, como un alma indivisible, como una patria verdadera y única. Todo nuestro futuro consiste en esa meta; todo lo que de alguna manera se oponga a ella o impida su realización total será un error y engendrará toda clase de desgracias (RODÓ *apud* MAMONTOV, 1971, p.71).

Ao publicar um artigo de um ensaísta eslavo sobre Rodó e ao traduzi-lo integralmente para o espanhol, a direção dos *Cuadernos* fazia muito mais que uma mera seleção de enfoques, ou seja, construía a sua própria narrativa sobre o pensamento rodoniano e reforçava positivamente aqueles traços que considerava mais consonantes com a sua linha editorial.

Roberto Ibañez, estudioso da obra de Rodó, participou dos dois números dos *Cuadernos* dedicados ao autor de *Ariel* e foi responsável por uma vultosa compilação de textos do escritor uruguaio. No centenário de nascimento de Rodó, foi publicada nos *Cuadernos* uma entrevista com Ibañez, que, naquela ocasião, havia terminado de organizar um volume com mais de quinhentas páginas, cujo conteúdo compreendeu: *Otros motivos de Proteo* e *Bosquejos para los nuevos motivos de Proteo*. O objetivo da entrevista não foi somente discorrer sobre aspectos desse volume, mas também lançar indagações sobre traços da personalidade de um dos escritores que encetaram o pensamento latino-americano no século XX. Uma das interrogações feitas a Ibañez é de especial interesse para a análise que se pretende levar a cabo aqui. Referimo-nos àquela a respeito da consciência que tinha Rodó acerca do imperialismo dos Estados Unidos. Ao ser questionado sobre essa consciência, assim

responde Ibañez, reafirmando o que já havia observado anos antes, em maio de 1967, no número inaugural dos *Cuadernos*:

– Creo que, en *Ariel*, cuando aún la palabra *imperialismo* no había logrado auge cabal, resalta la milicia de Rodó contra la expansión avasallante de EE.UU. El uruguayo quiso, ante todo, asegurar la custodia consciente del propio carácter o “genio personal” o alma o ser colectivo: como básica fianza de inmunidad frente a la penetración estadounidense. Ese afán de garantizar la independencia espiritual y moral de nuestra América – insisto –, era hito previo para asegurar la independencia económica y política de estos pueblos contra la absorción agresiva o solapada del Norte prepotente (1971, p.19).

Ao que Ibañez define como “afán de garantizar la independencia espiritual y moral de nuestra América”, S. P. Mamontov, no artigo que encerra o número 50, acrescenta que a compreensão do conceito de anti-imperialismo em Rodó deve estar associada à interpretação da sua crítica aos Estados Unidos, uma vez que, segundo Mamontov, Rodó nunca mencionou esse conceito diretamente:

Por antimperialismo de Rodó se interpreta, generalmente, su crítica de los Estados Unidos y de aquellas nefastas influencias en el orden cultural que emanan y siguen emanando de este enorme país imperialista; *Ariel* se convirtió en la obra más antimperialista de Rodó. Resulta natural que en aquella época en que el imperialismo, al dar sus primeros pasos, no había podido cristalizarse en sus formas actuales. Rodó no lo nombrara nunca directamente. Pero como eminente intelectual latinoamericano percibió infaliblemente el peligro que se avecinaba (1971, p.70).

Talvez tenha acontecido algum erro de revisão textual, que não foi percebido pela direção dos *Cuadernos*, quando foram publicados, no mesmo número, dois artigos com informações discordantes. Fazemos referência à uma citação de Rodó, recolhida por Ibañez em texto de Julio Lago, utilizada para fundamentar suas ponderações sobre a consciência do autor de *Ariel* a respeito do conceito de imperialismo de acordo com a qual, ao contrário do que Mamontov supunha, o escritor uruguaio teria mencionado “explicitamente” o conceito: “Yo también he querido combatir el imperialismo del gran pueblo norteamericano [...]. Defender nuestra idiosincrasia, nuestra personalidad, es defender nuestra independencia” (RODÓ *apud* IBAÑEZ, 1971, p.19).

Seja como for, o que importa aqui não é tanto averiguar se Rodó teria ou não mencionado explicitamente o conceito de imperialismo, mas, sim, perceber como a sua prédica contra a influência dos Estados Unidos na América Latina surgiu nas enunciações dos articulistas dos *Cuadernos de Marcha*. De Rodó, o “grupo de *Marcha*” procurou ressaltar sua aversão e denúncia à “nordomania” e ao utilitarismo desenfreado estado-unidense, sua prédica

latino-americanista e sua defesa da união do subcontinente. Gostaríamos, por fim, de chamar a atenção para a relação não excludente entre o pensamento rodoniano e o socialismo, sustentada por Arturo Ardao. Sobre Rodó, o historiador uruguaio das ideias diz: “No fue socialista; pero saludó al naciente socialismo rioplatense, en las personas de los líderes uruguayo y argentino, Emilio Frugoni y Alfredo Palacios, como reacciones idealistas, es decir, como reacciones contra Calibán” (1971, p.35). Ardao lembra também que Rodó, como legislador, em seu estudo *Del trabajo obrero en el Uruguay*, havia manifestado que “el programa mínimo del Partido Socialista argentino, en el que están comprendidos los tópicos fundamentales de la legislación del trabajo, constituía un ideal aceptable y digno de fijar la atención de los hombres de gobierno” (RODÓ *apud* ARDAO, 1971, p.35). O influxo do socialismo em Rodó foi, portanto, somente indireto e não se manifestou como aspecto medular de suas reflexões. As bases sociais propícias para a gestação dos postulados socialistas ainda não haviam amadurecido na América Latina do começo do século XX: “Las ideas marxistas y socialistas en tales condiciones aún no encontraban en América Latina una amplia base social y por lo general se mezclaban con el anarquismo; eran interpretadas en forma tergiversada y sin tener en cuenta las condiciones locales” (MAMONTOV, 1971, p.66). Arriscamo-nos em afirmar que, para o “grupo de *Marcha*”, socialismo e arielismo não foram forças que se anularam, não foram ideias polarizadas.

Acreditamos que não interessa muito circunscrever o marco exato em que surgiram na América Latina as análises marxistas propriamente ditas. Não temos tanto interesse em fazer uma classificação restritiva. Talvez para os apegados tenazmente à taxonomia de Lineu essa classificação pudesse ser muito útil. Os *Cuadernos* situaram as ideias do autor de *Ariel* no interior de posições próprias de um intelectual burguês, o que, em nosso entender, se pensamos nas conferências de Sartre no Japão, é quase uma redundância, já que, como referiu o filósofo francês, “o intelectual é um produto da burguesia” (SARTRE, 1994, p.41). Mamontov evita “monumentalizar” o pensamento do escritor uruguaio; não coloca as ideias de Rodó em um leito de Procusto tentando vinculá-las ao marxismo:

No era marxista; pertenecía a su clase y representaba a la sociedad étnica cultural romana; por lo tanto evaluaba y criticaba al imperialismo no desde posiciones proletarias, sino desde las posiciones del intelectual burgués y del representante de la civilización clásica. De modo que la posición de Rodó puede ser calificada de antimperialismo espontáneo ético-moral o antimperialismo cultural del primer período, con un matiz nacionalista (1971, p.70).

Mesmo que Rodó não tenha sido um marxista, cremos que o seu pensamento, assim como o de José Martí e o de Rubén Darío, representou o substrato fértil em que mais tarde foi possível germinar aquilo que Michael Löwy<sup>20</sup> definiu como marxismo latino-americano. Mamontov destaca a íntima ligação de Rodó com a geração que lhe seguiu, munida já de instrumentos de análise de extração marxista:

Como uno de los primeros antimperialistas, con todas las salvedades del caso, Rodó, junto con Martí, inicia el movimiento antimperialista en la literatura y cultura latinoamericana, que, en las luchas sociales del siglo XX, unificó a muchos latinoamericanos eminentes, al margen de sus tendencias y partidos políticos. La literatura antimperialista de todos los géneros es muy rica en Latinoamérica, y en ese aspecto José Enrique Rodó está íntimamente ligado con los representantes de la generación posterior, provista ya de una filosofía marxista de vanguardia y de una experiencia de lucha contra el imperialismo en su etapa más madura: Ponce, Ingenieros, Mariátegui, Contreras y muchos otros (1971, p.70).

***“Elaboremos nuestro propio vino”***

*La metafísica es legítima; más que legítima, constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia.*

Carlos Vaz Ferreira

Passaremos às considerações a respeito dos números dos *Cuadernos* dedicados a Vaz Ferreira. Devemos começar com uma observação que tange exatamente o antidogmatismo do filósofo uruguaio. Em texto produzido para a publicação de Montevidéu e traduzido do francês por Arturo Ardao, Alain Guy, filósofo de Toulouse, abre o primeiro número dos *Cuadernos* dedicado a Vaz Ferreira, sublinhando a crítica do autor de *Lógica viva* a todos os sistemas de pensamento enrijecidos:

En el fondo del método de Vaz Ferreira, el espíritu crítico lanza sus miradas vigilantes; el maestro no quiere ser engañado por nada y prefiere confesar que lo Real nos sobrepasa muy a menudo, antes que mal dogmatizar a sabiendas, y desembocar en callejones sin salida o aun en catástrofes (1972, p.3).

Mais adiante, Guy, valendo-se de um comentário de Emilio Oribe sobre Vaz Ferreira, acrescenta que “el filósofo no ha buscado ‘enseñar a vacilar’, sino a prevenir contra la suficiencia en nosotros mismos” (VAZ FERREIRA *apud* GUY, 1972, p.5). O que há de mais significativo na sugestão de Guy é, parece-nos, a ideia de que o cerne da filosofia

---

<sup>20</sup> Cf. LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. Uma antologia de 1909 aos dias atuais. 2 ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

vazferreiriana encontra-se na sua compreensão dialética da realidade, amparada na consciência de que a busca da verdade faz-se dentro de um percurso sinuoso, que às vezes é trágico e dramático porquanto perpassa a contradição e sofre o apelo do negativo. Em Vaz Ferreira, portanto, “antes que la inclinación abusiva al sistema, se revela el espíritu inquisitivo, más allá de toda falsa simetría, con aguda percepción de las contradicciones, abierto a todos los interrogantes” (BUSTAMANTE, 1972, p.11). A nota mais alta da filosofia vazferreiriana, o traço de sua atitude intelectual e analítica mais celebrado pelos colaboradores dos *Cuadernos* é sua autonomia e amplitude de pensamento: “La intención de la lógica viva es la promoción de un nuevo modo de pensar, más amplio, más sincero, más comprensivo que el habitual, mediante la mostración de lo concreto, lo vivo del pensamiento que se agita por debajo del esquema verbal en que se formula para expresarlo” (ARDAO, 1979, contracapa). Antonio M. Grompone, ao mencionar um dos primeiros ensaios sobre psicologia escritos por Vaz Ferreira, publicado em 1895, identifica nas próprias palavras do filósofo uruguaio o critério de verdade que ele defendeu: “La mentira y la verdad no existen en realidad puesto que la posición de nuestro espíritu en la discusión de una cuestión cualquiera, depende únicamente del número de grados que puede avanzar en una contradicción alternativa” (VAZ FERREIRA *apud* GROMPONE, 1972, p.10). Em sua *Apología de Sócrates*, Platão atribui ao filósofo ateniense a máxima “Só sei que nada sei”.<sup>21</sup> O eco dessa sentença proferida por Sócrates pode ser visto nestas palavras de Vaz Ferreira:

Así como hay modos de conocer, hay modos de ignorar y son los que ponen de manifiesto la verdadera profundidad alcanzada por el pensamiento [...] Cuando un hombre ha leído y pensado mucho, sus maneras de no entender son infinitamente más profundas e inteligentes que sus maneras de entender. En realidad, son las únicas que miden la profundidad de su pensamiento. Pero no pueden expresarse con palabras [...] Enseñar a ignorar, si se toma sin paradojas, es tan importante como enseñar a saber (VAZ FERREIRA *apud* CLAPS, *Op. cit.*, p.XXX).

Parafraseando o reitor de Montevideu em uma de suas metáforas mais conhecidas – a do pensamento *fermental* –, Arturo Andrés Roig involuntariamente revela as interlocuções culturais subterrâneas que se estabeleceram ao longo do tempo e do espaço entre os países latino-americanos, interlocuções contrárias à reação provinciana. É possível perceber, na paráfrase de Roig, traços claros do programa antropofágico brasileiro e do pensamento ao mesmo tempo universalista e vernáculo do artista uruguaio Joaquín Torres García: “sea agrío o no el vino que hacen otros, no es el vino nuestro y la tarea que tenemos por delante es la de

---

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO. *Apología de Sócrates*. 1.ed., Tradutor: Andre Malta. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

asumir fermentalmente, con palabra vazferreiriana, toda la cultura de la humanidad, en lo que ella tiene de impulso creador, para crear nuestra propia cultura” (1972, p.8).

Seria um descuido a publicação de dois números dos *Cuadernos* em homenagem a Vaz Ferreira sem um de seus textos. Não foi o que ocorreu; assim como Rodó, que teve um de seus textos selecionado para fazer parte do número inaugural dos *Cuadernos*, Vaz Ferreira teve um ensaio sobre Nietzsche publicado no número 64. É curioso constatar que Quijano não publicou um número inteiro apenas com textos de seus conterrâneos, como o fizera com a publicação integral do *Martin Fierro*, o poema épico gaúcho, do argentino José Hernández, no número 65. Não sabemos a que deveríamos atribuir a omissão. Descobrir o motivo seria porventura proveitoso. Cremos que importava mais a Quijano o estudo e a interpretação dos dois “maestros” uruguaios do que a difusão de seus textos propriamente ditos. Quando aparecem, portanto, têm um sentido ilustrativo. O foco sempre está na análise desses textos, na atualização e ressignificação de suas ideias, na valorização de algumas tópicas de seus pensamentos. Retornamos tempestivamente ao Nietzsche visitado por Vaz Ferreira e perguntamos: o que o filósofo das marretadas, o caminhante solitário de Turim faz na publicação de Montevideú? Em meio a um crisol de textos, por que exatamente foi selecionado o ensaio sobre o inquieto filósofo alemão, se a referência a seu nome é praticamente insignificante ao longo dos 78 números dos *Cuadernos*? Supomos que uma efeméride para celebrar a obra de Nietzsche seria um pouco dissonante em meio ao cantochão anti-imperialista, nacionalista e latino-americanista entoado pelo projeto político do “grupo de *Marcha*”. Assim, causa certa surpresa encontrar justamente esse ensaio de Vaz Ferreira no militante periódico uruaio. O que se poderia esperar daí? Certamente não um texto embebido em fórmulas encomiásticas. Tampouco um libelo achincalhador. O que, então? Vaz Ferreira propõe-se selecionar as melhores castas de ideias do filósofo alemão, para absorver aquilo que presume ser capaz de fermentar o pensamento:

[...] lo que se conoce generalmente como filosofia de Nietzsche vale, en rigor, muy poco como verdad, como originalidad, como coherencia, y también en cuanto a valor moral; en cambio, la parte no sistematizada contiene riqueza y fecundidad casi incomparables. Y como lo resumible, y lo que se expone, se cita y se discute es lo sistematizado, se han seguido de aquí para el mismo pensador – y en general para el pensamiento y para la acción contemporáneos, por él tan influidos – errores y males (1972, p.44).

Pode-se inferir que Vaz Ferreira pretendeu ressaltar em Nietzsche aqueles traços que considerou originais e ricos em valor moral. Teria sido ele um “moralista”? Acreditamos que

sim. Como Rodó, foi um formador de gerações, um educador. Seu moralismo, contudo, não tem nada a ver com a verborragia edificante do púlpito; não é normatizador ou prepotente, mas libertário. É, em uma palavra, deontico. Segundo Vaz Ferreira, o filósofo das marretadas pertence àquela categoria comum de autores muito citados e pouco lidos, e, quando lidos, mal lidos. “¿Como se debe leer a Nietzsche? ¿cúal es el mejor uso de Nietzsche? y ¿cúal es el mejor Nietzsche?”, pergunta Vaz Ferreira. Sua resposta é, mais uma vez, direcionada ao abandono do que em Nietzsche é sistematizado: “Lo que quiero decir y lo que procuraré probar es que la mejor actitud hacia Nietzsche es dejar de lado en él lo sistematizado, esto és, las que corren como ideas de Nietzsche y estudiar y aprovechar el resto: la levedura para pensar” (1972, p.44). Mas, a propósito, que levedura é essa? É, segundo Vaz Ferreira, a forma como ele “veía tan completamente, tan profundamente, tan genialmente lo no de todo [...]” (1972, p.64). Mas, apegado à dialética, o reitor de Montevideú encontra na força de Nietzsche o desespero turbulento de uma perseguição ensandecida da verdade, que o conduziu infalivelmente ao abatimento e à destruição de si mesmo porque, ao se prender na negação, ele “se ilusionaba con lo contrario de lo que estaba examinando directamente, aunque eso otro no fuera más cierto ni mejor. Hasta creo yo que fue la explicación patológica casi fatal” (1972, p.64). Aí está a sedenta e vertiginosa busca da verdade que levou Nietzsche à loucura. A fragilidade dele, para Vaz Ferreira, conduzi-lo-á inexoravelmente à queda abissal no negativismo, que não lhe permitiu ver a face oposta daquilo que sondava nas crateras da condição humana. E isso pode ser percebido também no comentário do filósofo uruguaio sobre o *Zarathustra*: “Lo que nos da esa obra es, repito, la sensación genial de lo negativo, inferior, imperfecto o dudoso de todo: el arte, la ciencia, la moral, pero hay que tener en cuenta que con ese fondo es como se traza la acción desde luego, y aun como se piensa y se siente en la vida real” (1972, p.59).

Assim como anotamos, neste artigo, a crítica mencionada por Real de Azúa ao cariz europeizante e intelectualista de Rodó, devemos fazer alusão às ressalvas ao pensamento de Vaz Ferreira que foram publicadas nos *Cuadernos*. Do mesmo modo que as considerações críticas de Real de Azúa sobre Rodó são dissonantes em relação à orquestração que se executou na ordem do discurso predominante na publicação de Montevideú, em que se destacou a tendência laudatória, a crítica a Vaz Ferreira manifesta uma reserva isolada no conjunto de textos dedicados ao autor de *Lógica viva*. Como quer que seja, o questionamento das ideias tanto de Rodó como de Vaz Ferreira surge para confirmar a influência do

antidogmatismo vazferreiriano. O clamor pelo pensamento do reitor de Montevideu ganhou corpo nos *Cuadernos* como meio de sustentação de uma conduta intelectual e ética que primava pela autonomia do pensamento, como algo aberto e inacabado, sempre em oposição à estandardização do conhecimento e pelo pluralismo político, isto é, a favor da difusão democrática das mais diferentes ideias e expressões. Esse é o contexto de enunciação que permite, portanto, a publicação de um artigo hostil, na falta de melhor expressão, ao pensamento de Vaz Ferreira, cujo título, *Vaz Ferreira: sobre individualismo y socialismo*, ao referir uma inequívoca tensão, deixa entrever seu conteúdo controverso. Tendo por base conferências proferidas entre os anos de 1917 e 1920, intituladas *Sobre los problemas sociales*, pretendeu ser um esboço que insistiu em destacar os pontos de discrepância, as contradições no corpo das ideias de Vaz Ferreira:

En si mismo, el método cauteloso de avanzar teniendo en mano todos los posibles elementos de la situación aparece como inobjetable. Pero V. F. lo ha ensayado, quiéralo o no, a partir de una limitación previa que, en el interior de su propio círculo de ideas, es insubsanable. Nuestro autor ignoró, por lo pronto, que una cuestión histórico-social es ciertamente, por su índole, esas dos cosas al mismo tiempo: **social**, en cuanto esto alude a masas anónimas afectadas por un determinado sistema que las bloquea o las libera; **histórica**, en la medida en que el problema mismo surge en un punto bien preciso de la experiencia local y mundial, en un ápice en que se traban realidades e ideologías de las que el testigo que opta, justamente **porque** es un intelectual, tiene que darse cuenta con plenitud (PUCHET, 1972, p.45, grifos no original).

Podemos inferir dessa citação, parece-nos, a extração sartreana da argumentação de Puchet, para quem o intelectual, porquanto dotado de uma prodigiosa capacidade holística de observação e avaliação, não podia se refugiar olímpicamente em uma redoma de posições universalistas, como observador alheio e imparcial da realidade sócio-histórica. Na medida em que Puchet representa o intelectual como consciência histórica da sociedade – o que não deixa de reproduzir o discurso hegemônico afinado na cultura política de esquerda latino-americana do contexto em que emergiu sua enunciação –, a reclusão na torre de marfim, no círculo de ideias da subjetividade, constituía atitude objetável. Em outras palavras, considerando que a figura do intelectual, no registro argumentativo de Puchet, parece ser guardião de uma visão sinóptica da realidade, sua consciência “plena”, ao conviver com o intemperismo inevitável da história, deve estar comprometida, assumindo responsabilidades, sem “elevarse benévolamente sobre el drama de las situaciones concretas y sobre las astucias nunca inocentes de las ideologías dominantes” (1972, p.45). Testemunha ocular privilegiada da *facticidade*, no sentido que Heidegger deu a este termo, o intelectual não poderia, em suas

análises, descurar os dramas da vida fática.<sup>22</sup> Uma vez que o método vazferreiriano de esquadrihar a realidade carecia de um enfoque efetivamente orientado para questões sociais, ou melhor, tendo em conta que as considerações de Vaz Ferreira sobre temas sociais “ignoravam” o sentido estrito e determinante das implicações histórico-sociais sobre o agir e o pensar humanos, não poderiam, para Puchet, em um momento de perturbação e abalo, servir como referências para as novas gerações de intelectuais uruguaios. Ao contextualizar sua crítica, sublinhou aquelas que supôs serem as insuficiências das categorias de Vaz Ferreira:

Implícitamente, estas páginas ocupan un sitio: no podría ser de otro modo. Se publican en un momento en que el desasosiego y la conmoción, sobre todo entre los jóvenes intelectualizados, han alcanzado un ápice. Encarándose con un antecedente ideológico prestigioso, postulan que no está a la altura de los problemas que hoy nos sacuden. Le reprochan, en última instancia, no haber optado [...] en favor de los relegados; no haber sabido rehacer sus categorías para ponerse del lado de las mayorías postergadas, cuyo drama pide soluciones talladas a la escala de su largo infortunio (1972, p.60).

Puchet, por fim, procura matizar seu fervor crítico. Tenta conter, com escusas retóricas, o ímpeto dinamitador. Parece claudicar diante de um tabu. Remete-se a certa poética do ofício crítico com a intenção de isentar-se. Ao mesmo tempo em que revela algum desdém pela tradição, pretende pavimentar o caminho de seus pósteros. Esconjura o legado vazferreiriano, mas hesita em demolir uma figura totêmica da História Intelectual uruguiaia:

Pero la crítica tiene sus reglas, con frecuencia olvidadas. Su principio es la valoración cuidadosa, no el frenesí demoledor. Si la voz de Vaz Ferreira se nos ha vuelto casi inaudible, no por eso aspiramos a practicar ese ejercicio de canibalismo, que pronto se queda sin convicción y sin futuro, en que suele desembocar entre nosotros, apenas iniciada, la expresión de las discrepancias. Sepamos que no nos incumbe tanto ultimar a nuestros antepasados como orientarnos adecuadamente por nuestra parte, y ayudar a nacer, de vida viable, a quienes van a sucedernos (1972, p. 60).

O projeto intelectual e político dos *Cuadernos de Marcha* foi vertebrado pelo pensamento de Rodó e de Vaz Ferreira, o qual fertilizou a formação do conceito de história germinado em suas páginas e ajudou a plasmar a concepção de mundo de seus principais colaboradores. Enquanto o arielismo rodoniano, com sua acentuada nota idealista, está nas raízes do latino-americanismo, do nacionalismo revolucionário e do anti-imperialismo que se manifestou na ordem do discurso dos *Cuadernos*, o antidogmatismo vazferreiriano em vez de

---

<sup>22</sup> A facticidade em Heidegger é, a nosso ver, em termos sumários, a historicidade da condição humana; as ações e paixões humanas se desenvolvem sob o signo da história. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 1.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006. Interpelado sobre o que seria a ideia de estar “em situação”, conceito-chave em seu pensamento, Sartre reportou-se à facticidade heideggeriana.

ter sido um referente conceitual foi um paradigma de conduta intelectual marcado por um modo de pensar o real avesso a fórmulas, sistemas e ortodoxias. Pensamos que mais do que reproduzir ou multiplicar o conhecimento da obra desses dois autores, mais do que difundir os *Cuadernos* que lhes foram dedicados procuraram acima de tudo atualizar o pensamento de cada um deles, buscaram torná-los vigentes para o tempo histórico em que o periódico travava seus combates, tencionaram, poderíamos dizer, territorializá-los novamente, e com novo vigor, mas dessa vez na convulsionada América Latina dos anos 1960 e 1970.

### Referências bibliográficas

ALFARO, H. R. *Navegar es necesario*: Quijano y el Semanario Marcha. Uruguay: Ed. de la Banda Oriental, 1984.

ALTAMIRANO, C. Ideias para um programa de História Intelectual. *Tempo social*, São Paulo, v.19, n.1, p.9-17, junho de 2007.

ANDERSON, B. R. O'G. *Imagined communities*: reflections on the origin and spread of nationalism. 2.ed., London: Verso, 1991.

\_\_\_\_\_. *Nação e consciência nacional*. 1 ed., São Paulo: Ática, 1989.

ANGENOT, M. *Intertextualidad, interdiscursividad, discurso social*. (Traducido por la cátedra de teoría y crítica literaria). Inédito. Rosario, 1998.

ARDAO, A. Prólogo. In: QUIJANO, Carlos. *América Latina – Una nación de Repúblicas*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, v. 3, p.XVII-XLI, Tomo 1, 1989.

\_\_\_\_\_. Contracapa. In: VAZ FERREIRA, Carlos. *Lógica viva y Moral para intelectuales*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

BASSO, L. P. *Marcha de Montevideo y la formación de la conciencia latinoamericana a través de sus cuadernos*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 2001.

BAUER, O. A nação. In: BALAKRISHNAN, G. (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 6 ed., São Paulo: Perspectiva, 2007.

CALELLO, H. *Terrorismo de Estado y violencia psíquica*. Caracas: Trópikos, 1987.

\_\_\_\_\_. *Los verdugos de la democracia*. Caracas: Alfadil Ediciones, 1989.

CLAPS, M. Prólogo. In: VAZ FERREIRA, Carlos. *Lógica viva y Moral para intelectuales*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979, p.IX-XLVIII.

DEVÉS VALDÉS, E. *El pensamiento latinoamericano en el siglo veinte: Entre la modernización y la identidad*. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). 1 ed., Tomo I, Buenos Aires: Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.

\_\_\_\_\_. Pensadores chilenos en el debate de fin del siglo XIX. *Universum*, Talca, año 14, n. 14, Universidad de Talca, 1999.

ESPECHE, X. Tradición y modernidad en América Latina: Carlos Real de Azúa y sus análisis de relatos de viajes por Uruguay. *Aedos* (Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS), Porto Alegre, v. 1, n. 1, p.104-127, 2008.

FERNANDEZ RETAMAR, R. *Calibán*. Apuntes sobre la cultura en Nuestra América. 1 ed. México: Editorial Diogenes, 1971.

GEERTZ, C. The way we think now: toward an ethnography of modern thought. In: GEERTZ, C. *Local knowledge*. Further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, p.147-163, 1983.

GUIBERNAU, M. *Nacionalismo – o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GIMENEZ, G. Apuntes para una teoría de la identidad nacional. *Sociológica – Identidad nacional y nacionalismo*. México, año 8, n. 21, p.13-29, enero/abril de 1993.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 1 ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

HOBBSBAWM, E. J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. 5 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOWE, R. H. Max Weber's Elective Affinities: Sociology Within the Bounds of Pure Reason. *The American Journal of Sociology*, The University of Chicago Press, v. 84, n. 2, p.366-385, 1978.

LÖWY, M. *O marxismo na América Latina*. Uma antologia de 1909 aos dias atuais. 2 ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

\_\_\_\_\_. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55, p.105-116, dez. 2005.

MIGNOLO, W. (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. 1 ed., Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

MORA RODRÍGUEZ, A. *El arielismo: de Rodó a García Monge*. 1 ed., San José: EUNED, Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2008.

OLIVEIRA, Francisco et al. Ciclo de conferências *A invenção do Estado-nação – Brasil 500 anos do descobrimento: experiência e destino*. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 9 de set. a 29 de out. de 1999, impresso.

PATIÑO, R. Revistas literarias y culturales argentinas de los 80: usinas para pensar una época. *Letras argentinas*. Un nuevo comienzo. Revistas. Poesía. Teatro, España, v.?, n. 715-716, julio/agosto de 2006. Disponível em:

<<http://www.revistasculturales.com/articulos/37/insula/596/1/revistas-literarias-y-culturales-argentinas-de-los-80.html>>. Acesso em: 13 mar. 2010.

PAULA COUTO, C. P. *Cuadernos de Marcha (Primeira Época, Montevideu, 1967-1974): uma “trincheira de ideias” desde o Uruguai para o mundo*. 128p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2008.

PEIRANO BASSO, L. *Marcha de Montevideo y la formación de la conciencia latinoamericana a través de sus cuadernos*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 2001.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1 ed., Tradutor: Andre Malta, 2008.

QUIJANO, C. *América Latina – Una nación de Repúblicas*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, v.3, Tomo 1, 346p., 1989.

REAL DE AZÚA, C. *Tercera Posición, Nacionalismo Revolucionário y Tercer Mundo: una teoría de sus supuestos*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, v. III, Tomo I, 1996.

ROCCA, P. Por qué, para qué una revista (Sobre su naturaleza y su función en el campo cultural latinoamericano). *Hispanica*, Maryland, año 33, n. 99, p.3-19, dec., 2004.

SARLO, B. Intelectuales y revistas: razones de una práctica. Le discours culturel dans les revues latino-américaines de 1940 à 1970. *América – cahiers du CRICCAL* (Centre de Recherches Interuniversitaire sur les Champs Culturels en Amérique Latine), Presses de la Sorbonne Nouvelle, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, n.9/10, p.9-16, 1992.

SARTRE, J. P. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.

SIRINELLI, J-F. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p.231-269.

SOLER, R. *Idea y cuestión nacional latinoamericanas – de la independencia a la emergencia del imperialismo*. 2 ed., México, Siglo Veintiuno, 1986.

STAËL, M. de. *Alemania*. 2ed., Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1991.

WASSERMAN, C. Percursos intelectuais latino-americanos: “Nuestra América”, de José Martí, e “Ariel”, de José Enrique Rodó – as condições de produção e o processo de repercussão. *Diálogos*, DHI/UEM, v. 8, n.1, p.51-66, 2004.

### Fontes

ARDAO, A. “Rodó, su americanismo”. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 50, contratapa, junio de 1971 a.

\_\_\_\_\_. Del Calibán de Renan al Calibán de Rodó. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 50, p.25-36, junio de 1971 b.

BUSTAMANTE, N. R. Actualidad de Vaz Ferreira. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n.64, agosto de 1972.

ENCICLOPÉDIA Universal Ilustrada Europeo-Americana. Madrid: Espasa Calpe, 1926, Tomo LI.

GROMPONE, A. M. Carlos Vaz Ferreira. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 63, p.9-26, julio de 1972.

GUY, A. Un filósofo de todas las horas: Carlos Vaz Ferreira. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 63, p.3-6, julio de 1972.

IBAÑEZ, R. El ciclo de Proteo. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 1, p.7-52, mayo de 1967.

\_\_\_\_\_. En el primer centenario de Rodó. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 50, p. 15-24, junio de 1971.

MAMONTOV, S. P. José Enrique Rodó y la formación de la conciencia nacional de los pueblos latinoamericanos en el transito del siglo XIX al XX. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 50, p.63-80, junio de 1971.

MUÑOZ, E. P. El maestro de la juventud de América. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 1, p.81-92, mayo de 1967.

PUCHET, E. Vaz Ferreira: sobre individualismo y socialismo. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 63, julio de 1972.

REAL DE AZÚA, C. El problema de la valoración de Rodó. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 1, p.71-80, mayo de 1967.

ROIG, A. A. Elaboremos nuestro propio vino. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 63, p. 07-08, julio de 1972.

SILVA, B. (coord. geral). *Dicionário de Ciências Sociais*. 1 ed., Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986. 1422 p.

VAZ FERREIRA, C. Nietzsche. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 64, p.43-64, agosto de 1972.

ZEA, L. Rodó y Nuestra América. *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, n. 1, p.59-62, mayo de 1967.