

**NATUREZA E CULTURA:
AMÉRICA LATINA, MITOS E ESTEREÓTIPOS
NOS ESTADOS UNIDOS NAS DÉCADAS DE 20 E 30***

Fredrick B. Pike**

*Tradução: Augusto Zanetti****

Revisão técnica: Antônio Pedro Tota

Introdução

Neste ensaio descreverei algumas formas, freqüentemente ignoradas, por meio das quais os norte-americanos tentam perceber os latino-americanos – e, ao mesmo tempo, sugiro que uma transformação dessa percepção contribuiu significativamente para o período da política da Boa Vizinhança (1933-1945). Não pretendo, aqui, sustentar que percepções e atitudes que se modificam possam ser consideradas como os fatores principais no estabelecimento da política da Boa Vizinhança. Qualquer pessoa que se interesse pelas determinações fundamentais dessa política deveria concentrar-se em considerações econômicas e fatores ligados à esfera da segurança nacional. Mesmo assim, um fenômeno intelectual – no fundo, psicológico – de transformação nas percepções e nos estereótipos entre os norte-americanos foi responsável por boa parte do entusiasmo com o qual passaram a celebrar o que acreditavam tratar-se de uma nova maneira de se relacionar com a América Latina.

O eixo central deste ensaio sugere que, em suas relações hemisféricas, e a partir da perspectiva que se estabeleceu ao norte do Rio Grande, os Estados Unidos geralmente estão relacionados à cultura, enquanto a América Latina liga-se à natureza. De um lado, simbolizando a cultura capitalista dos ianques – caracterizada por sua luta para subjugar a selvageria e a natureza –, temos o homem branco, quase sempre representado pela figura de Tio Sam. De outro lado, simbolizando a América Latina, temos as figuras de

índios, negros, mulheres, crianças e até a população de pobres excluídos: grupos que, por hipótese, jamais puderam ostentar o ímpeto capitalista para controlar, dominar e superar a natureza.

Nas próximas páginas, por algum tempo, a América Latina vai praticamente desaparecer de nossa discussão. Antes que reapareça, será necessário considerar com certo cuidado a nova perspectiva das atitudes em relação à natureza e às “pessoas naturais” que se manifestou nos Estados Unidos durante as décadas de 20 e 30. Só então será possível considerar como essas atitudes, revisadas, puderam ser projetadas para o Sul – e produzir um novo tipo de visão das populações que se situavam abaixo do Rio Grande.

A inversão dos estereótipos relacionados à natureza e ao natural nos Estados Unidos: as décadas de 20 e 30

As pessoas que defendiam os valores tradicionais nos Estados Unidos e que, geralmente, costumavam associar a cultura com progresso, desenvolvimento e crescimento – e a natureza com formas de primitivismo e um tipo de evolução que acabou sendo irremediavelmente interrompido –, sempre tiveram que acertar contas, de tempos em tempos, com o desafio de vários tipos de contracultura, cujos seguidores, predominantemente jovens, dedicavam-se a inverter os valores clássicos, fazendo da natureza uma instância superior à cultura. Os momentos em que essas formas de contracultura atingem seu apogeu costumam testemunhar uma melhoria nas relações entre os Estados Unidos e a América Latina; estimulada pelo fato de que, em tais períodos, estereótipos tradicionalmente negativos da América Latina começam a se transformar em valores positivos. Nunca essa inversão de valores dos estereótipos norte-americanos a respeito da América Latina assumiu proporções tão dramáticas como na fase da política da Boa Vizinhança de Franklin D. Roosevelt. Certas elaborações da década de 20, entretanto, contribuíram significativamente para preparar o terreno para os triunfos da contracultura entre os anos de 1933 e 1945.

Nos Estados Unidos, fantasias de revitalização e de profunda transformação – que envolviam a inversão da ordem antiga pela exaltação dos perdedores e humilhação dos vencedores – puderam florescer melhor nos extremos opostos da prosperidade da velha

ordem. O sistema capitalista é mais vulnerável a desafios quando revela sintomas de colapso, como na década de 30, ou quando exibe o mais vigoroso sucesso, como na década de 20 – e, mais uma vez, na de 60.

Quando o sucesso do capitalismo parecia mais escandaloso e auto-sustentado, muitos dos que se beneficiavam com o sistema pareciam prontos a admitir que sua contínua febre de abundância poderia ser tomada como algo assegurado. Mesmo se fosse conduzido por piloto automático, o sistema continuaria multiplicando sua abundante e farta produção. Desse modo, as pessoas poderiam relaxar, imitando o estilo de setores sociais anteriormente desprezados – e secretamente invejados – por serem ineficientes e improdutivos; só assim poderiam aprimorar a qualidade de suas vidas permitindo-se gratificações anteriormente rejeitadas na perseguição obsessiva de maior bem-estar material. Além disso, com o sucesso automático do capitalismo considerado algo garantido, as desigualdades sociais que acompanharam seu desenvolvimento poderiam, acreditava-se, ser anuladas de maneira indolor. Ao mesmo tempo, todos que buscavam compulsivamente crescimento constante, e que haviam sido úteis para o processo de desenvolvimento, poderiam também ser descartados nas pilhas de lixo da história. Dadas as abundantes indicações de prosperidade na década de 20, não é nem um pouco surpreendente que a alienação dos intelectuais em relação à ética burguesa acabou se tornando cada vez mais evidente. Ao mesmo tempo, essa alienação era alimentada pela desilusão ocidental, cada vez mais generalizada, com os valores tradicionais e com as convicções que restaram da Grande Guerra. Através de toda a década que Carl Van Vechten definiu como os “esplêndidos e embriagados anos 20”, muitos artistas e intelectuais manifestaram sua alienação recorrendo à décima oitava emenda e muitas vezes a tudo que pudessem recorrer entre as convenções estabelecidas.¹

Os anos 20, evidentemente, não foram um período de sucesso econômico ininterrupto para os Estados Unidos. Sob o verniz de uma década de afluência, diversão e bebida, a década de 20 fervilhava de inquietude e tensão. Metade da população vivia na pobreza, e abundavam atos de violência trabalhista e escandalosas violações de direitos civis. Acima de tudo, como Geoffrey Perret demonstrou num estudo abrangente, os anos 20 foram um período de profundas transformações e rupturas de continuidade acompanhadas pelos sentimentos de euforia e ansiedade que certas transformações sempre provocam.² Ainda assim, os sintomas de mal-estar não passaram de pequenas cicatrizes no corpo político americano da década de 20. Na década seguinte, essas cicatrizes tornaram-se tumores ameaçadores. Assim, em muito pouco tempo, o capitalismo democrático deslizou do trauma provocado pelo sucesso para um outro, provocado pelo

fracasso. Dessa crise sobreveio a tentativa de se repudiar a cultura, ligada intimamente nos Estados Unidos com o capitalismo e seus valores, e de se iniciar novamente outra busca do bem-estar por um retorno às origens da vida, um retorno à natureza.

A partir de 1920, a contracultura começou a desafiar as atitudes tradicionais, não só em relação à natureza externa, mas inclusive em relação à natureza interior de cada um – em outras palavras, em relação ao reino psíquico que, frequentemente, classifica-se como o inconsciente. Mais que esferas separadas, esses dois reinos da natureza sempre estiveram intimamente ligados em nossos processos intelectuais.³ Desse modo, quando a tendência geral da época passa a encorajar atitudes puritanas em relação à natureza interior e a enfatizar a necessidade de controle do superego, tais atitudes geralmente costumam ser projetadas para o mundo externo e costumam, também automaticamente, tentar submeter grupos mais próximos da natureza aos freios da cultura. De modo análogo, quando certos grupos tendem a retornar à sua natureza interior, a se libertarem de coerções e, na terminologia popularizada pela contracultura, “se soltarem”, todos passam a encarar de forma mais favorável pessoas naturais e exigirem sua liberação da opressão do mundo cultural.

De tempos em tempos, os hipotéticos guardiões da moralidade dos Estados Unidos registraram profunda apreensão sobre a natureza interior, vislumbrando sua essência menos como o palácio de um deus possível que como o covil de um demônio ardiloso. Entretanto, aproximadamente a partir da Primeira Guerra Mundial, muitas pessoas nos Estados Unidos iniciaram uma exploração do mundo interior, repondo em moda uma tendência do comportamento americano que só havia se manifestado periodicamente no passado. Muitos desses novos exploradores elegeram Freud como seu guia. Nos Estados Unidos, entretanto, algo estranho aconteceu ao conceito freudiano de inconsciente; algo que o próprio Freud já havia antevisto, não sem certa apreensão. Freud já havia advertido que os americanos, com sua insistência otimista em transformar o inconsciente em algo benévolo, acabariam, cedo ou tarde, comprometendo a aplicação de sua essência.⁴ Um dos fundadores da pesquisa parapsicológica nos Estados Unidos, Frederick Myers, já havia observado que o inconsciente, que preferia designar como o “ego subliminal”, poderia ser definido tanto como um “monte de absurdos” quanto como um “palácio de tesouros”, já que incluía tanto as excrescências da vida humana quanto a possibilidade de um desenvolvimento superior⁵. Enquanto o inconsciente freudiano parecia efetivamente, sob muitos aspectos, um monte de absurdos, que envolviam “impulsos instintivos, experiências esquecidas e desejos reprimidos”,⁶ os norte-americanos, em seu irrecuperável otimismo alimentado pelo Novo Mundo, pareciam predispostos, como o pró-

prio Myers, a definir o inconsciente como um palácio de tesouros. Em suas atitudes com relação ao inconsciente, muitos americanos tendiam a soar como junguianos, mesmo quando se consideravam freudianos. Desse modo, podiam exibir a intrepidez de seus antepassados ao confrontar a natureza selvagem sempre que mergulhavam nas profundezas de uma fronteira psíquica em busca de um renascimento.

Um setor desses pioneiros envolvidos pela “revolução introspectiva”⁷ dos anos 20 sempre que tentava atingir uma harmonia com o universo interior, logo descobria seu templo de introspecção no Museu de Arte Moderna de Nova York. Bem no início da década de 30, o Museu Guggenheim foi inaugurado como um segundo templo onde a arte abstrata era capaz de encaminhar seus espectadores, placidamente, até os perseguidos domínios da interioridade. De acordo com teorias então em voga, o abstracionismo havia conseguido se libertar dos objetos do mundo externo. Por isso, podia ganhar acesso ao domínio de uma natureza incorpórea, própria ao espírito humano e à órbita do universal. Archibald MacLeish era um dos que haviam celebrado a arte moderna em sua possibilidade de penetrar a “realidade mais profunda” da “imensidão da consciência individual”. Graças à arte moderna, ninguém mais era obrigado a suportar os limites impostos por uma racionalidade objetiva; todos podiam penetrar “não mais de modo secreto e subreptício, mas abertamente, naquele país interior”.⁸

A aspiração de se unificar com mundos interiores de natureza benévola foi projetada externamente como um desejo de união entre o homem e o tesouro de um ambiente selvagem. Na década de 20, um número cada vez maior de americanos retomou o projeto de Henry David Thoreau e Walt Whitman de unificarem a natureza selvagem e a civilização. A natureza deixou então de representar uma força selvagem subjúgável e domesticável, como costumava parecer para muitos americanos comprometidos com a ética capitalista. Ao invés disso, passou a revelar-se uma fonte de regeneração, à qual os homens deveriam se entregar ao compreender que a “união com a natureza... representa a união com o ser interior mais profundo de cada um”.⁹ Favorecido agora pela tecnologia do cinema, o culto do *cowboy* pôde assim florescer com novo vigor. Conforme era percebido pela década de 20, o *cowboy* com frequência havia se tornado a metáfora de uma íntima conexão com o mundo exterior, revigorante e rejuvenescedor. O espírito que perpassava a metáfora do *cowboy*, tal como floresceu nos anos 20, havia sido capturado no começo do século por Bulah Kirkland, que, sintomaticamente, era filha de um *cowboy* texano:

Acredito que poderia caminhar pelas ruas de qualquer cidade e apontar o verdadeiro cowboy, não por suas roupas, mas porque sempre se pode notar que ele possui um semblante muito aberto e boca e olhos quase inocentes. Não é inocente, é claro; mas vivendo ao ar livre, próximo à natureza, possui a vida saudável estampada em seu rosto. Seus vícios não deixam nenhuma ou quase nenhuma marca, porque a velha mãe natureza o mantém a seu lado a maior parte do tempo.¹⁰

Nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, os norte-americanos poderiam estar bem desconfiados, com alguma preocupação, de que em sua mania por progresso já tivessem comprometido a integridade da natureza, com seus miraculosos poderes restauradores. Talvez por isso tantos, no século XIX, tenham ficado tão abalados em relação às implicações materiais e espirituais da conquista do mundo natural e de seu eventual desaparecimento.¹¹ Foi então, em 1893, que Frederick Jackson Turner anunciou o fim das fronteiras. Quase ao mesmo tempo, Theodore Roosevelt e Frederick Remington juntaram-se ao lamento generalizado de que o Oeste não existia mais. O que mais lamentavam, suspeito, era que a consciência nacional não podia mais ser moldada pelos mitos da conquista permanente de uma fronteira sem fim do Oeste.

Entretanto, oásis em fronteiras ainda existiam, e os americanos adoravam descobri-los. O Novo México representava um oásis preferido por quase todos, e foi para lá que, no período da Primeira Guerra Mundial, Mabel Dodge Stern dirigiu-se, seguindo seu marido do momento, o artista Maurice Stern.¹² Tendo contribuído para tornar chique a psicanálise freudiana entre certos vanguardistas do Leste, Mabel, que, em 1923, casou-se com o índio do Taos, Tony Luhan, estava agora empenhada em apresentar as maravilhas saudáveis da natureza exterior, em seu estado mais puro, para um grupo de escritores e artistas da moda. Na verdade, logo no início do século, bem antes da chegada de Mabel, vários artistas já haviam começado a descobrir as glórias das paisagens do Taos e de Santa Fé¹³ – na maioria das vezes encorajados, ironicamente, por um dos grandes saqueadores e controladores da natureza, a Companhia da Estrada de Ferro de Santa Fé. Agora, enquanto a Primeira Guerra Mundial terminava, esses artistas eram acompanhados por uma comitiva de adeptos de uma volta à natureza. Entre eles figurava o amigo de Mabel Dodge Stern Luhan, o artista Andrew Dasburg. A respeito de seu encontro com o norte do Novo México, Dasburg escreveu: “Eu me sentia como se tivesse chegado ao Jardim do Éden; tudo era puro”.¹⁴

Os americanos que chegavam ao Novo México – e a incontáveis outras reservas de pureza – descobriram que a fronteira havia sobrevivido e que eles não seriam obrigados a abandonar a esperança nos pressupostos de sua mitologia. Eles também des-

cobriram que, como a natureza revigorante ainda podia ser encontrada em sua pureza virginal, pessoas naturais em harmonia com o universo exterior e interior também podiam ser descobertas, caminhando pela terra.¹⁵ Visitando a comunidade artística no Taos, o pintor Marsden Hartley experimentou “total alegria com os índios e suas danças... Ele sentiu-se revigorado pela proximidade com uma cultura que acreditava ser capaz de incorporar tanta pureza quanto a mais essencial das verdades”.¹⁶ Nos anos 20, no fundo, desdém e atitudes paternalistas foram substituídas por um deslumbramento romântico assim que multidões de visitantes, no México e no Arizona, começaram a assistir a danças cerimoniais dos índios pueblo e hopi, a desenvolver um tipo especial de afeto pelo artesanato e pela arte indígena e – como Mabel Luhan – a se apaixonar por manifestações de primitivismo nativo. Robert Henri e John Sloane, que, como membros do grupo de arte Ash Can, costumavam se inspirar em cenas do primitivismo urbano de Nova York, passavam agora a ser estimulados pela paisagem e pelos povos nativos do Sudoeste; e Dolly, a esposa de Sloane, chegou a recrutar escritores e artistas da Costa Leste numa ação vitoriosa para salvar a terra dos pueblos de ameaças impostas por leis do Congresso de tramitação iminente.¹⁷ Sloane e sua esposa também arranjaram uma exposição de arte índia em galerias de Nova York. E o respeito cada vez maior dedicado à arte nativa americana por colecionadores de renome culminou numa exibição, “A arte indígena nos Estados Unidos”, organizada em 1941 pelo Museu de Arte Moderna.¹⁸

A associação entre índios e latino-americanos, percebida como um exemplo comum das maravilhas rejuvenescedoras do primitivismo, é um dado central para a próxima seção deste ensaio. Antecipando esse ponto, gostaria de chamar a atenção, agora, para o fato de que, durante uma exposição que percorreu várias cidades dos Estados Unidos em 1930, os críticos enalteceram tanto a arte indígena quanto a mexicana por sua espontaneidade, vitalidade e autenticidade.¹⁹ As duas escolas de arte mereceram aplausos por romperem várias camadas de cultura, revelando, com simplicidade, quais eram as bases do natural.

A principal animadora de todo esse processo foi Mary Austin, a filósofa, naturalista, mística, feminista, autora, editora e crítica que se estabelecera em Santa Fé em 1924. Ela esperava que, do Sudoeste americano e do México, pudesse surgir uma “reafirmação da cultura artesanal e de dramas folclóricos” que recuperaria um “ritmo americano” autêntico, originado de índios que vivessem em proximidade com a natureza, adulterada pelos ritmos artificiais de uma época mecânica²⁰.

Enquanto isso, antropólogos juntaram-se aos artistas e aos escritores na reavaliação de americanos nativos. Franz Boas e vários de seus estudantes salientaram a vitalidade psicológica e social de culturas tribais. O culto do primitivo, frequentemente, passou a ser associado à escola de pluralismo cultural, liderada por Boas, que começou durante a virada do século a minar os pressupostos do darwinismo social e de uma ampla variedade de deterministas raciais. Desafiando o velho paradigma científico, Boas e seus adeptos elogiavam os resultados da mistura de raças e recusavam a hipótese de que culturas evoluíam através de fases determinadas da selvageria para o barbarismo e, em seguida, para a civilização, como Lewis Henry Morgan sustentava. Cada cultura, no interior da multiplicidade de culturas do mundo, era considerada “uma forma integrada de vida”. Embora culturas anacrônicas “pudessem basear-se em ‘tradições diferentes’ e num diferente ‘equilíbrio de emoção e razão’, elas ainda assim poderiam ser ‘tão valiosas quanto nossas próprias culturas’”. A desilusão com os valores da sociedade capitalista, individualista e contemporânea encontrava-se muitas vezes implícita na visão do pluralismo cultural.²¹ Mesmo quando anunciavam sua neutralidade na avaliação de culturas, muitas vezes os pluralistas culturais descartavam por completo qualquer objetividade, registrando sua preferência pelos pré-modernos em detrimento dos modernos. Desse modo, Edward Sapir “confessava abertamente sua predileção pela ‘cultura autêntica’ dos indígenas americanos a despeito da civilização ‘espúria’ da América moderna”. Elogiando a “cultura inerentemente harmônica e ‘equilibrada’ dos indígenas americanos, Sapir a contrastava com o híbrido espiritual de fragmentos contraditórios” que passava por cultura entre americanos modernos.²²

De modo análogo, um assistente social frustrado, chamado John Collier, fascinou-se também com o indígena. Collier, que trabalharia como Comissário de Questões Indígenas por praticamente todo o período da administração de Franklin D. Roosevelt, encaminhou-se para o Novo México em 1920, aceitando um convite de Mabel Dodge, quase-Luhan, que o levou a abandonar seus planos originais de buscar a natureza e a autenticidade no México. Entre os índios pueblo do Novo México, Collier acabaria descobrindo o sentido de comunidade ou agrupamento (isto é, a *Gemeinschaft*, segundo a definição de Ferdinand Tönnies, então em moda) e, além disso, certa noção de harmonia que, segundo ele, havia sido destruída pelo materialismo, mas que deveria ser reintegrada na vida tradicional se os Estados Unidos algum dia pretendessem superar as limitações da vida burguesa.²³

Inclinado a julgar todos os indígenas pelas singulares comunidades pueblo, Collier estereotipou o norte-americano nativo como um ser coletivista, vibrando em uníssono

com os ritmos da natureza, e tendendo a superar, graças à sua integridade inata, toda uma visão de vida atomista. Collier esperava reforçar a preferência significativamente fundamental do indígena por formas comunitárias de organização e sustentar desse modo um tipo de vida que serviria como uma semente que poderia, eventualmente, ajudar a transformar toda a vida nos Estados Unidos. Obviamente, Collier tinha muito em comum com os indigenistas latino-americanos das décadas de 20 e 30, que tendiam a estereotipar seus americanos nativos como uma casta naturalmente coletivista, em parte por seu espírito de união com o universo, e que só conseguiam atribuir os sintomas ocasionais de competitividade agressiva dos indígenas aos efeitos nocivos de uma cultura capitalista intromissora.

Três anos depois que Collier iniciou seu caso de amor com o norte do Novo México e seus índios, Robert Herrick passou brevemente pela mesma situação. Conhecido por suas novelas encenadas nas ruas de Chicago, que enfatizavam o materialismo sujo e a cobiça que viciavam a cultura americana, Herrick descobriu um antídoto para tudo isso nas comunidades indígenas do Taos, que havia visitado em 1923. Um dos agrupamentos indígenas que chegara a conhecer particularmente bem foi descrito como “a mais civilizada comunidade americana” na qual já havia vivido. “Sacrificando todos os confortos e o luxo da vida moderna, os indígenas preservaram sua civilidade e sua identidade interior”. Levando vidas que respeitavam leis “profundamente inconscientes”, os indígenas permaneciam em contato direto com suas tradições. Igualmente sensíveis às variações naturais que os circundavam, nenhum deles buscava alívio nos bens com os quais “o homem branco havia congestionado sua vida”. Eram capazes, por tudo isso, de ensinarem uma grande lição a seus conquistadores brancos. Além disso, Herrick identificara nas aldeias hispânicas do Novo México quase o mesmo espírito que prevalecia entre os indígenas. Os habitantes hispânicos dessas aldeias haviam “misturado seu sangue” em suas casas primitivas, distribuídas por agrupamentos organizados que se “harmonizavam com a natureza”. Mesmo os poucos rancheiros brancos “não faziam quase nada para perturbar a harmonia de tudo...”²⁴ A maioria dos compatriotas de Herrick, explorando na época as maravilhas do México, havia descoberto nas aldeias rurais daquele país o mesmo tipo de harmonia e serenidade que Herrick havia apontado no Novo México. Antecipando mais uma vez a associação entre a percepção dos indígenas e dos latino-americanos, gostaria de enfatizar, aqui, que os expatriados norte-americanos que viviam no México durante os anos 20 aplicavam com frequência sobre sua população mestiça e indígena os mesmos estereótipos que seus concidadãos nos Estados Unidos começaram a aplicar sobre os índios pueblo.

Alguns norte-americanos, desgostosos com vários aspectos da civilização moderna, começaram a procurar sua libertação não entre as culturas dos *pueblo* do Novo México, mas entre os índios das planícies. Com seus projetos visionários, suas danças do sol e suas cerimônias, os índios da planície revelavam-se exemplo de um povo que havia escapado da alienação por uma renovação constante com a transcendência. Na verdade, visões de rejuvenescimento estavam no âmago do culto indígena que floresceu nos anos 20. A maçonaria oferecia um estímulo significativo para tal culto, bem como a moda indigenista na América Latina.²⁵ Influências maçônicas podiam ser encontradas na base da fundação da Sociedade dos Índios Americanos. Numa edição de 1925 do relatório da Sociedade, o *American Indian Tepee*, Dr. Thomas M. Stewart (o “Urso Negro”), um membro não-indígena da Sociedade, escreveu:

Hoje, filosofias ocultistas ensinam que sob nossos olhos novas raças estão começando a se formar, e que é na América que essa transformação irá ocorrer, e que ela, na verdade, já se iniciou... Através de lendas e tradições da pele vermelha, poderemos gentilmente ajudar a manter vivos os grandes ideais dos antigos ensinamentos, dos quais o indígena participou tanto no período de Atlantis quanto em épocas posteriores.²⁶

Outros americanos brancos, desiludidos com a cultura moderna, descobriram no estilo de vida dos negros, não no dos índios, o modelo ideal de renascimento por uma volta à natureza. Os negros sempre foram considerados uma projeção do inconsciente que constituía certo amontoado de absurdos psicológicos.²⁷ Na década de 20, entretanto, os negros começaram a granjear aplausos como repositórios valiosos de uma energia primal e de um espírito irreprimível, e inclusive como um povo feliz, que se comportava de forma idêntica ao de uma comunidade, a ponto de nunca perderem sua integridade como conjunto. Perto do fim da década, “o Negro estava na moda”, de acordo com o escritor negro Langston Hughes;²⁸ florescia a Renascença do Harlem, e a cultura negra oferecia uma visão de comunidade que era praticamente uma utopia erótica. George Gershwin e outros compositores tentaram revitalizar a música clássica incorporando elementos de música negra folclórica, *jazz* e *blues*. Curiosamente, no entanto, foi um romeno, Constantin Brancusi, que em sua escultura de 1928, “A negra branca”, melhor captou a visão de uma nova humanidade formada por uma síntese de contenção branca e exuberância negra. Durante o movimento da contracultura, nos anos 60, Norman Mailer tratou do mesmo simbolismo num ensaio celebrado sobre o negro branco.

Para a geração perdida dos anos 20, o escritor Jean Toomer revelou-se particularmente eficaz ao utilizar as imagens do retorno da civilização a um substrato negro para

qualquer forma de renascimento psicológico ou social, que associava tanto com um tipo infantil de inocência quanto com certa exuberância: “Estou convencido”, escreveu Toomer, “de que, sob condições apropriadas, é inteiramente possível erradicar o falso verniz da civilização com suas inibições artificiais, seu egoísmo, sua vulgaridade cruel e seu comportamento empostado. Adultos podem ser reeducados e se tornarem crianças antes que a civilização se aproprie de seus instintos subconscientes mais profundos”.²⁹ No negro infantil e impermeável à alienação, Toomer – que tinha sangue negro, embora preferisse muitas vezes passar por branco – descobriu o emocionalismo vital e o ritmo cósmico que outros americanos sedentos de certa integridade espiritual haviam descoberto entre os indígenas³⁰.

A idéia de se renascer numa época de inocência pré-capitalista e de se tornar, mais uma vez, “tão natural quanto crianças” – idéia que tanto havia seduzido Toomer – contribuiu, nos anos 20, para o culto da criança. A romantização da criança, assim como a sentimentalização do índio e do negro, manifestava o espírito anticapitalista que pairava um pouco abaixo da superfície de tudo numa época em que, paradoxalmente, o dinheiro era glorificado. Juntamente com a reavaliação de crianças, índios e negros, surgiram novas atitudes em relação às mulheres.

Embora o assunto seja pródigo em inconsistências (na medida em que o uso de estereótipos é sempre desconcertantemente inconsistente e excepcionalmente tolerante com o princípio de contradição), as mulheres são freqüentemente associadas, ao menos de uma perspectiva masculina, com a natureza.³¹ Elas são descritas como introspectivas e intuitivas, como extra-rationais – isto é, como um gênero que opera tanto acima como além da razão, geralmente relacionada à cultura masculina e ao *logos*, entendido como um conceito oposto ao de *eros*. Para usar os termos sobre os quais Albert Hirschman escreveu de maneira tão eloqüente,³² as mulheres são vistas como as “paixões”, em contraste com os “interesses” calculistas que comprovadamente provocam mais empatia entre os homens. Além disso, mesmo quando se releva o paradoxo de sua natureza passional, as mulheres são geralmente retratadas como passivas, dedicadas, e muito mais dispostas à abnegação e à amizade que à competição e ao individualismo; elas representam o repouso, o esteio e a tranquilidade (como na idéia do “Eterno Feminino”, em Goethe), em contraste com a ação, o dinamismo e o movimento; elas representam o *Yin* oposto ao *Yang*; elas representam a terra esperando ser penetrada pelo sol masculino.

Enquanto as qualidades passivas e dóceis que lhes são características costumam ser, por vezes, celebradas como a base da superioridade moral da mulher, não foram

essas as virtudes que o orgulho masculino mais pretendeu imitar. Nos anos 20, entretanto, alguns homens começaram a rever suas posições a respeito do individualismo agressivo do código capitalista e a respeito de uma ética masculina há tanto tempo celebrada – um fenômeno que parece ocorrer periodicamente entre os homens, aliás, mesmo no período pré-capitalista. Atormentados por um senso crescente de alienação, que a estrela nascente do marxismo havia tornado moda lamentar, os homens começaram a questionar os estímulos tradicionais para a conquista e a dominação; eles estavam prontos, em pelo menos alguns momentos, para se aproximarem da natureza e de pessoas que parecessem próximas a ela, incluindo as mulheres, em busca de um sentimento de comunidade, ao invés do de subjugação. Eles estavam até dispostos a acatar a advertência, feita no século XIX por Sarah Hale, de que a civilização não poderia ser salva a não ser que os homens se tornassem mais parecidos com as mulheres.³³

Vários sinais, além do surgimento do tipo da melindrosa, sugeriam que, nos anos 20, os Estados Unidos estavam se aproximando de uma cultura de inclinação mais propriamente andrógina. Num estudo de 1982, por exemplo, Alice Kessler-Harris relata que a década de 20 constituiu uma virada na história das mulheres: um número cada vez maior de mulheres começou a encontrar emprego em serviços sociais, em empresas e em novas profissões, e começou a sonhar em combinar o matrimônio com o trabalho pago.³⁴ A visão que James Oppenheim havia proclamado em seu drama poético, de 1910, *The pioneers* parecia na iminência de se tornar verdadeira aproximadamente uma década mais tarde. De acordo com Oppenheim, uma nova mulher estava surgindo, masculina em sua liberdade e em seu vigor e, no entanto, capaz ainda de ostentar a graça e a beleza da eterna feminilidade. Para se tornar digna de relacionar-se com essa nova mulher, “uma nova humanidade” teria que surgir, “tão heróica quanto a anterior, embora sem temer a ternura e a emoção”.³⁵

Como as imagens do papel e do destino das mulheres começaram a mudar, ao menos entre pessoas desiludidas com a cultura dos negócios, e inclinando-se com ansiedade para detectar a emergência de uma nova civilização, os pobres também começaram a ser vislumbrados sob uma nova luz. Embora já tivessem sido desqualificados como irremediáveis excluídos, os pobres começaram a surgir como vítimas inocentes, cuja ausência de egoísmo e cobiça, aliada à preocupação com a camaradagem e a partilha, acabou levando-os a serem explorados por um sistema cruel que glorificava a avareza e era, portanto, não só artificial como, na verdade, antinatural. Quando os anos 20 começaram, a mensagem do Evangelho Social que Walter Rauschenbush havia pregado, desde a publicação, em 1907, de seu livro *A cristandade e a crise social*, adquirira um

novo impulso. Essencialmente adeptos do adágio de Marx – “quanto mais se possui, menos se é” –, os evangelhistas sociais atacavam os controladores do poder e as instituições injustas através das quais, estrategicamente, vitimavam-se os pobres virtuosos. Para os evangelhistas sociais, parecia lógico que se dedicassem àqueles favorecidos por Cristo, os infantis, os passivos, os materialmente indiferentes, os “efeminados”, os pobres e os sofredores, como se representassem um salvador coletivo, a natureza encarnada, a força que poderia oferecer salvação para uma sociedade desvirtuada.³⁶ Era evidente que, nessa perspectiva, índios, negros, mulheres, crianças e pobres fossem reunidos e considerados como classes destinadas à elevação na nova ordem do mundo, pois, na ordem tradicional, eles haviam sido rejeitados como impróprios para experimentar a vida da cultura graças à sua proximidade com a natureza.

Em seu livro *O polegar do panda* (Nova York, 1980), Stephen Jay Gould tece comentários sobre o julgamento antropológico que prevalecia na virada do século XX e que determinava, anatomicamente (graças, supostamente, a seus cérebros menores) e emocionalmente, que mulheres e negros fossem considerados como crianças brancas. Talvez ele pudesse adicionar índios e pobres à sua lista. De qualquer maneira, Gould nos informa que as mais respeitadas teorias científicas de uma época assustadoramente próxima à nossa costumavam sustentar que as crianças brancas representavam um estágio adulto ancestral (primitivo) da evolução humana. Dada a maneira pela qual as mulheres eram colocadas com toda a espécie humana numa posição hipoteticamente mais distante na evolução da natureza para a cultura, Gould afirma que não considera mera retórica a assertiva de que a batalha das mulheres está sendo combatida por todos nós. Embora poucos tenham se dado realmente conta desse fato, o feminismo nos Estados Unidos na década de 20 simbolizou uma batalha em favor de todas as “pessoas naturais”, não só das mulheres norte-americanas, de índios, negros, crianças e pobres, mas, inclusive, dos latino-americanos; hoje em dia, não por acaso, os críticos da cultura capitalista nos Estados Unidos já perceberam uma relação entre as causas e os efeitos da colonização externa e interna.

Os intelectuais da contracultura nos anos 20, com sua consciência despertada pelo feminismo e por uma ampla variedade de movimentos reformistas – vários deles temperados pelo marxismo –, tornaram-se cada vez mais hostis em relação à colonização interna que, acreditavam, a cultura dos Estados Unidos estava impondo à natureza. Sentiam ao mesmo tempo uma sensação de culpa, de dimensões nacionais, cada vez maior, com relação à colonização externa, através da qual os Estados Unidos, de índole capitalista, estava supostamente destruindo um Éden potencial na América Latina, alie-

nando dessa forma as duas metades de um hemisfério que deveria estar simbioticamente reunido. Reforçando a associação percebida entre a colonização externa e interna, estabelecia-se o fato de que estereótipos de longa duração haviam caracterizado tanto os subalternos da América do Norte quanto a grande massa da população da América Latina como criaturas da natureza.

O significado da inversão do estereótipo sobre a América Latina nos Estados Unidos

Estereótipos populares nos Estados Unidos, tradicionalmente, associavam indígenas com latino-americanos, freqüentemente para desespero dos últimos. De forma típica, nos Certificados de Ações do Centenário emitidos pelo governo dos Estados Unidos dois anos antes, em 1874, a América Latina, retratada com outras regiões do mundo como se estivesse prestando homenagem à celebração do aniversário, era personificada como duas virgens indígenas.³⁷

Pouco tempo após sua descoberta pelos europeus, o território que mais tarde se tornaria os Estados Unidos começou a ser simbolizado por uma princesa indígena. Quando os Estados Unidos, entretanto, proclamaram sua independência e mergulharam numa admirável saga de progresso enquanto dominavam a natureza com cada vez mais sucesso – condenando os indígenas, dessa forma, ao estatuto de uma raça em extinção –, um símbolo masculino e não-indígena começou a se fazer necessário: e o Tio Sam preencheu seus requisitos. A América Latina, no entanto, que não era considerada muito distante de um estado primitivo de natureza, ainda podia ser personificada por um índio. Já no começo do século XIX, na verdade, estereótipos de indígenas tornaram-se intercambiáveis com os relacionados aos latino-americanos.

A associação entre os latino-americanos e os indígenas foi reforçada quando vários norte-americanos descobriram, quase ao mesmo tempo, um obstáculo duplo ao seu Destino Manifesto: hispânicos no Texas e em outras regiões da fronteira e indígenas no Sudeste, no Sudoeste e nas grandes planícies. Era assim um passo natural do *cherokee* para o mexicano, ou dos índios da planície para os morenos latinos.³⁸ Os indígenas e os hispânicos pareciam associados num pacto diabólico para impedir a marcha da cultura e da justiça. Mesmo antes de todo o processo do Destino Manifesto, Andrew Jackson – que em seus momentos mais generosos se referia aos indígenas como “crianças” –³⁹, sustentava que os índios não possuíam “inteligência, empenho e... hábitos morais”, nem

qualquer “desejo de se aprimorar” ou capacidade para autocontrole⁴⁰. Qualquer pessoa familiar à avaliação de Old Hickory sobre os latino-americanos facilmente se assombrará com a proximidade de suas opiniões sobre os indígenas.

Durante a virada do século XX, uma associação entre indígenas e mestiços ibéricos permaneceu intacta na mente de vários líderes dos Estados Unidos, a ponto de Theodore Roosevelt, por exemplo, sustentar que seu país tinha o mesmo dever de civilizar filipinos como apaches. De modo análogo, o general George W. Davis relatou de Porto Rico que a vasta horda de habitantes “ignorantes” e mestiços tinha “tanta capacidade de se governar quanto os indígenas de nossas reservas”.⁴¹

Com o início do século XX, o velho impulso norte-americano de promover aprimoramentos não se limitou mais exclusivamente aos indígenas. Uma nova geração de imperialistas, da qual Woodrow Wilson continua o exemplo mais notável, aconselhava os cidadãos do México e de várias repúblicas caribenhas e da América Central a substituírem a cultura capitalista individualizada pelas tradições primitivas através das quais sempre haviam vivido. Os termos pelos quais os novos imperialistas formulavam suas exortações são curiosamente similares aos empregados, por mais de um século, por supostos apóstolos da civilização que se empenharam em americanizar os índios americanos resgatando-os de seu estágio natural pré-capitalista.⁴²

Até aproximadamente o período da Primeira Guerra Mundial, o teor indígena do continente do Sul era um fator que pesava desfavoravelmente sobre sua percepção na mente da maioria dos norte-americanos. Durante os anos 20, entretanto, a situação começava a mudar.⁴³ Porta-vozes de uma contracultura emergente, que desafiava os principais valores do capitalismo, não consideravam que a população do sul da fronteira precisasse tanto da salvação oferecida pelos que lhes eram culturalmente superiores quanto, ao contrário, era ela que estava pronta a possibilitar redenção para a Grande República do Norte, muito mais desenvolvida materialmente. Graças aos latino-americanos, como percebidos ao menos por alguns intelectuais da contracultura, os Estados Unidos poderiam ter uma segunda chance de salvação na fronteira de um mundo novo. Tendo desperdiçado a oportunidade original de salvar-se pela união com o povo natural que ocupava seus próprios limites continentais, os norte-americanos poderiam aproveitar uma nova chance de conquistar integridade espiritual muito mais pela união que pela repressão ou pela reforma do caráter indígena que permanecia disperso nas regiões ao Sul.

Se, na fantasia geral, os latino-americanos foram associados durante muito tempo com os indígenas, os cartunistas nos Estados Unidos, por sua vez, desde o século XIX

até a década de 20, adoravam caricaturar seus vizinhos do Sul – especialmente os do México, da América Central e do Caribe – como negros desleixados, mulheres, crianças e como um povo sonhador despreocupado com o progresso material e, portanto, justamente agraciado com a pobreza,⁴⁴ em caricaturas que pretendiam claramente sugerir a inferioridade latino-americana.

Sua origem psicológica pode remontar à atitude de John Adams, cuja antipatia por latino-americanos⁴⁵ sempre esteve seguramente relacionada ao seu desprezo pelo que classificava como as “Paixões, os Apetites e os Hábitos efeminados” e “cheios de vício”.⁴⁶ Com essas palavras, Adams evidentemente descartava por princípio pessoas que não houvessem conquistado controle sobre a natureza.

As mulheres têm sido constantemente estereotipadas como seres mais próximas dos domínios irracionais e emocionais que da esfera da razão e da lógica graças a seu destino biológico, que as faz não só procriarem, mas passarem boa parte de suas vidas numa relação muito íntima com crianças. De forma análoga, os latino-americanos, mesmo das classes superiores, têm sido associados com o reino da natureza, por estarem destinados, por circunstâncias históricas e demográficas, a passar sua vida em relação muito íntima com seres tão subdesenvolvidos culturalmente como indígenas, negros e mestiços, sempre tidos como tipicamente lentos. Um dado que contribuiu enormemente para a visão pejorativa norte-americana de setores privilegiados da América Latina – assim como havia contribuído para o desdém puritano pelos cavalheiros do Sul – foi o fato hipotético de que os representantes das classes mais favorecidas dificilmente se dignavam a se mobilizar para o aprimoramento das massas, mas, ao contrário, toleravam, acalentavam, e, portanto, perpetuavam sua animalidade, contaminando a si próprios durante o processo.

Durante as décadas de 20 e 30, entretanto, para retornar à minha tese central, a velha ordem de valores já estava um pouco confusa. A opção preferencial da contracultura pela vida natural, coletiva e comunitária, que se reputava como típica de índios, negros, mulheres e pobres, tendia agora a forjar um estereótipo favorável dos latino-americanos. Ao mesmo tempo, a infância, em vez de ser considerada um período terrível pelo qual todos têm que passar até alcançar um estágio mais elevado, começou a ser vista como uma forma de vida que poderia ser perpetuada indefinidamente.⁴⁷ Dessa maneira, a infantilidade dos latino-americanos, assim como suas maneiras “efeminadas” e a espontaneidade extrovertida e o comportamento instintivo que partilhavam com indígenas e negros passou a contar a seu favor. Além do mais, a *mestizaje* racial e cultural da América Latina, ao invés de ser considerada como um sintoma de inferio-

ridade, tornou-se agora símbolo de esperança para uma geração decidida a descobrir uma síntese entre a natureza e a cultura, em vez de simplesmente destruir a natureza para salvaguardar a cultura. O nível pelo qual os estereótipos norte-americanos a respeito dos mestiços começou a se transformar nos anos 20 é atestado pelo número de renomados representantes de Oklahoma, liderados por Will Rogers, que se orgulhavam de anunciar sua parcela de sangue índio e que eram examinados com cuidado pelo resto da sociedade graças à possibilidade de personificarem uma síntese entre o branco e outras raças.

Visões de uma síntese hemisférica de natureza e cultura

Em 1892, um professor americano de filosofia na universidade de Tóquio conjecturou que o Japão talvez estivesse se transformando numa combinação singular do Oriente e o Ocidente, “o ponto de fusão das duas metades da humanidade, de duas civilizações que se dividiram em tempos antigos”.⁴⁸ O novo tipo de pessoa que estava para ser criado no Japão, segundo ele, poderia “dominar o mundo nos próximos mil anos”.⁴⁹ Seguindo o espírito isolacionista dos anos 20 e 30 (que sempre tolerou uma abertura em relação à América Latina), alguns sonhadores americanos não viam a necessidade de se dirigir para além do Pacífico para conseguir uma fusão milenarista de formas opostas de existência. Essa fusão poderia ocorrer em seu próprio hemisfério. Entre os intelectuais e os artistas dos Estados Unidos que vislumbravam conseqüências monumentais a partir de uma fusão entre o Norte e o Sul, Waldo Frank destacou-se de forma notável – embora não tão notável quanto seu gigantesco ego o levava a crer.

Apesar de constituir uma figura decididamente menor no panorama geral da história das idéias americanas, Frank, ainda assim, ganhou certa distinção efêmera por ter conseguido sintetizar as esperanças de regeneração de sua geração e concentrá-las na América Latina. Nesse processo, Frank tornou-se mais conhecido entre os latino-americanos do que qualquer outro escritor norte-americano de sua era.⁵⁰ De fato, muitos intelectuais latino-americanos vislumbraram em Frank o porta-voz genuíno de uma nova era nas relações entre o Norte e o Sul, de novas possibilidades de realizações mútuas e de uma provável redenção. Confundindo Frank com algum profeta confiável de um novo tempo, todos pareciam preparados para tomar a política da Boa Vizinhança como o primeiro estágio na realização de sua previsão confiante na convergência, em igualdade e respeito mútuo, dos Estados Unidos e da América Latina. Sem o misticismo e os arquétipos

mitológicos de um projetado renascimento hemisférico pela convergência entre o Norte e o sul da forma como havia sido articulada por Frank, pensadores latino-americanos estariam certamente muito menos inclinados a acreditar que a política de Boa Vizinhança poderia anunciar a alvorada de um recomeço autêntico na história do Novo Mundo.

Waldo Frank deve ser considerado sob o panorama do milenarismo secular e do messianismo criados pela *intelligentsia* judia na América do Norte no começo do século XX. Como tal, Frank possui muito em comum com Israel Zangwill, cuja celebrada peça de 1908, *The melting pot*, estava carregada de significados místicos.⁵¹ A contribuição de Frank para o simbolismo da mistura de raças e o pluralismo cultural consistiu em tê-los expandido para além de limites nacionais através de sua inserção num contexto hemisférico. Nesse processo, Frank inspirou-se não só em tendências contemporâneas de misticismo e espiritualismo, mas inclusive na Cabala, com seu conceito de Shekhinah – o aspecto feminino de Deus. De acordo com o mito cabalístico, Deus havia sido separado em certo momento do Shekhinah – e, dessa forma, uma parte de Deus havia se alienado da divindade. Em última instância, por uma *coniunctio* ou um casamento sagrado, Deus se reuniria com o princípio feminino incorporado ou ao menos simbolizado pelo povo eleito no exílio, os israelitas.⁵² Na versão secularizada desse mito, que Frank desenvolveu, os Estados Unidos, de essência masculina, acabariam reunidos com os povos hispânicos e indígenas do Sul, de essência feminina, de forma a criar uma civilização andrógina e, portanto, completa.

Certa vez, quando estava no Brasil, Frank havia tido contato sexual com uma mulher morena, simples, típica da região. Como descreveu a relação, fica óbvio que, para ele, a associação com uma fêmea latino-americana arquetípica simbolizava tudo que estava envolvido na essência da fusão cultural da América do Norte e a do Sul.⁵³ Prescindindo da analogia sexual, o que Frank almejava era a união harmônica de uma visão de mundo racional, empírica e mecanicista com uma instintiva, introspectiva e vitalista.

Nascido em 1889, numa família judia com grandes aptidões literárias, artísticas e musicais (sua mãe era uma música que havia ajudado a supervisionar os estudos de violoncelo de seu filho), Waldo Frank formou-se na Universidade de Yale, em 1911, e começou a trabalhar como jornalista e escritor *free-lance*. Em 1916, ajudou a fundar a revista *The Seven Arts* e casou-se com Margaret Naumburg que, como Frank, interessava-se profundamente por Thoreau e Whitman, por religião oriental e pelas novas teorias da psicanálise. Já em 1919, quando publicou o romance *Our America*,⁵⁴ Frank estava envolvido num estudo dos cabalistas medievais e de certas formas de misticismo.

Intrigado pela possibilidade de que sua geração estivesse na iminência de conquistar uma consciência de “quatro dimensões” que a libertaria das limitações convencionais do espaço e do tempo, Frank sustentava que ele e seus contemporâneos haviam mergulhado na busca por uma nova América, e que “nessa busca, nós a criamos”.⁵⁵ Um bom número de intelectuais da contracultura, muitos deles fascinados por aspectos do pensamento esotérico, também partilhava do otimismo visionário de Waldo Frank. Antes do fim da década de 20, “seu nome representou as mais radicais aspirações estéticas e culturais de toda uma geração de escritores, incluindo figuras como Sherwood Anderson, Hart Crane, Alfred Stieglitz, Van Wyck Brooks, Randolph Bourne, Jean Toomer, Paul Rosenfeld e Lewis Mumford”.⁵⁶

Repugnados pelo materialismo dos norte-americanos, sua glorificação da máquina – que acabou resultando numa combinação singular de protestantismo e capitalismo – e sua propensão a tratar a terra exclusivamente como elemento de posse e exploração,⁵⁷ Frank intuiu pela primeira vez a importância do Sul para a América do Norte quando visitava o Taos. No norte do Novo México, ele havia encontrado um povo que não se podia considerar psicologicamente alienado, graças à fusão de seu espírito consciente e subliminar; ele também havia descoberto – embora D. H. Lawrence acreditasse que o mérito da descoberta fosse seu – um povo que vivia numa relação equilibrada e não hostil com o meio ambiente; um povo em união com o cosmos. Os estilos espirituais de existência do Novo México poderiam ter sido produzidos, ele deduziu, não só de sua herança indígena, mas também ibérica. Para comprovar essa suspeita, Frank viajou até a Espanha; e lá apaixonou-se pela tradição mística que havia se convencido ter descoberto. Ao voltar para o seu país, num estado de grande euforia espiritual, ele publicou *Virgin Spain*, em 1926. Logo traduzido para o espanhol, *Virgin Spain* foi o livro que ajudou a tornar Frank, durante os próximos quinze a vinte anos, provavelmente, o mais conhecido autor contemporâneo, tanto na Espanha, quanto na América espanhola. Ansioso para comprovar a presença de uma sensibilidade mística, intuitiva e introspectiva resultante do legado indígena e hispânico (e sem aparentar muita resistência em amear algum lucro graças à sua fama no mundo de língua espanhola), Frank empreendeu um ciclo ibero-americano de conferências em 1929.

Falando em espanhol para imensas e entusiasmadas platéias em centros como a Cidade do México, Buenos Aires e Lima, Frank foi capaz de estimular uma resposta quase frenética entre muitos intelectuais hispano-americanos. Seu sucesso consistia, praticamente, em seu talento para dizer o que seu público exatamente queria ouvir. Ao invés de censurar os hispano-americanos por seu atraso econômico e desafiá-los a se

aprimorarem imitando seus avançados vizinhos do Norte, Frank elogiou os intelectuais do sul do continente por sua sensibilidade mística e discorreu sobre seu destino de redentores de um Estados Unidos espiritualmente faminto, considerando-os dessa forma aptos a iniciarem um grande processo de “recriação”.⁵⁸ A realização do potencial do hemisfério americano para essa recriação dependia da capacidade dos dois “meio-mundos” da América do Sul e do Norte conseguirem se tornar “uma unidade mística orgânica, existindo em harmonia e combinando as melhores qualidades do norte materialista com o sul espiritualizado”.⁵⁹

Na visão de Frank dessa unidade hemisférica, cada uma das duas partes se tornaria de certa maneira como sua metade oposta. Mas esse processo não se seguiria até completar uma homogeneização total. Foi a hipótese de um equilíbrio entre metades individuais, que em certa medida preservariam suas identidades, que entusiasmou tanto um dos mais fervorosos admiradores de Frank, o peruano Luís Alberto Sánchez. Na síntese final, de acordo com a interpretação de Sánchez da mensagem muitas vezes confusa de Frank, “cada parte da América conservaria e estimularia o desenvolvimento de suas características individuais”.⁶⁰ No hemisfério renascido, desse modo, um Estados Unidos que não se comportaria mais como um poder hegemônico continuaria a realizar prodígios de desenvolvimento econômico, embora prestando mais atenção a seus poetas e a seus profetas e reconhecendo a importância do domínio espiritual e místico; e a América Latina, com seu bem estar assegurado num hemisfério pautado pelo livre comércio de bens materiais e por sua energia espiritual, continuaria a cultivar um patrimônio que transcende o propriamente terreno, embora adquirindo ao mesmo tempo maior competência econômica e administrativa. Era um projeto futuro destinado a deslumbrar um bom número de intelectuais latino-americanos, muitos deles influenciados por Henri Bergson, o arielismo de José Enrique Rodó e por um ocultismo milenarista bem comum entre seu grupo. Era mais que compreensível, por isso, que intelectuais com o mesmo ponto de vista celebrassem Frank. Em sua crença na liberação milagrosa da necessidade de se manter uma atenção constante às duras realidades do desenvolvimento material, foram eles que contribuíram, ao seu modo, para condenar seus países a um contínuo subdesenvolvimento.

D. H. Lawrence já observou que era “impossível para o homem branco aproximar-se do indígena sem ou sentimentalismo ou antipatia”.⁶¹ O mesmo pode ser dito da relação entre o norte-americano e o latino. De qualquer forma, um tipo de sentimentalismo como o de Frank pode ser tão pernicioso quanto qualquer antipatia.

Em seus idealizados latino-americanos Frank descobriu aliados que, segundo ele, poderiam ajudar a fortalecer uma grande contradição nos Estados Unidos, que sempre combateu a cultura do materialismo puro. Frank, como Van Wyck Brooks escreveu,

Era fascinado pela América Latina porque, fossem quais fossem seus defeitos, “bem estar” não era considerado, lá, o bem mais importante. Parecia-lhe óbvio que certos valores que nosso país havia abandonado acabaram sobrevivendo no ambiente hispânico... Sentindo que os valores místicos ainda floresciam no mundo hispânico, ele almejava uma união entre o Norte e o Sul. Acreditando que essa união restauraria a unidade tradicional do homem, ele empenhou-se em integrar esses dois mundos.⁶²

De muitas formas, a atração que Frank e outros norte-americanos sentiam pela América Latina, durante o período em que seus estereótipos sofreram uma reversão, era comparável às atitudes dos europeus em relação ao país mais primitivo e “natural” que se estendia por suas fronteiras: a Espanha. Nos anos 30, Franz Borkenau descreveu a Espanha:

Lá, a vida não é muito eficiente; o que quer dizer, não é muito mecanizada; a beleza continua mais importante... que sua utilização prática; o sentimento continua mais importante que a ação; a honra frequentemente mais importante que o sucesso; o amor e a amizade mais importantes que o emprego de cada um. Em outras palavras, é o fascínio de uma civilização próxima de nós mesmos... mas que ainda não participa de nosso desenvolvimento em direção a um mundo mais mecanizado, de nossa adoração da quantidade e do aspecto utilitário de tudo. Nesse fascínio... fica clara... a conclusão de que algo, apesar de tudo, está muito errado com... nossa civilização.⁶³

Não só os europeus, mas também os norte-americanos descobriram o fascínio da Espanha na década de 30 – por vezes seguindo sugestões, nem tanto de Waldo Frank, como de Ernest Hemingway. Não só nas colônias do outro lado da fronteira, mas também na *madre patria* dessas colônias, intelectuais e artistas norte-americanos descobriram uma área da natureza que ainda não havia sido reduzida à cultura mecanicista. Entre os camponeses espanhóis, para quem os anarquistas e socialistas da Espanha tentaram tanto oferecer quanto conseguirem formas espirituais e políticas de salvação, os norte-americanos descobriram um ideal holístico e comunitário virtualmente idêntico aos que se acreditava serem típicos dos americanos nativos. E, assim que a Guerra Civil Espanhola se iniciou, os negros norte-americanos, juntamente com seus aliados brancos, descobriram nos republicanos espanhóis aliados indiretos dos filhos naturais da Etiópia

que as legiões da Itália de Mussolini, onde o capitalismo havia se descontrolado e produzido o fascismo, estavam tão empenhadas em subjugar. Na carismática comunista “La Pasionaria” (Dolores Ibarruri), a contracultura da América do Norte encontrou um símbolo catalisador da mulher liberada que havia se androginizado. Além disso, intelectuais nos Estados Unidos, alienados de sua cultura, podiam ecoar o espanhol José Antônio Primo de Rivera proclamando “Espanha, abençoado teu subdesenvolvimento”.⁶⁴ O subdesenvolvimento, apesar de tudo, conotava tudo que era infantil, tudo que ainda não havia se desenvolvido e, portanto, não havia sido distorcido e corrompido pela cultura unidimensional do capitalismo.

Devido ao dramático impacto produzido pela década da Guerra Civil, a Espanha competiu com suas ex-colônias pela atenção de uma contracultura norte-americana buscando uma unidade redentora.⁶⁵ E, como com Waldo Frank, com a contracultura em geral, também certa simpatia pela “Espanha Virgem” – considerada como o arquétipo da grande mãe que podia possibilitar um renascimento – era parte integrante de um novo sentimento de empatia pelos latino-americanos, sentimento que contribuiu para um ambiente favorável na criação da política da Boa Vizinhança.

Os valores da contracultura penetram o sistema de política externa

Os latino-americanos podem ser considerados ingênuos ao acreditarem que Waldo Frank poderia ser tomado como um arauto confiável de uma nova política hemisférica – embora mesmo o Departamento de Estado tivesse lhe oferecido quatro mil dólares, em 1941, para realizar um ciclo de conferências na América Latina, que Washington acreditava que pudesse neutralizar os efeitos da propaganda fascista.⁶⁶ Os latino-americanos, entretanto, não deveriam acreditar realmente que uma nova era havia surgido quando oficiais em posições estratégicas também indicavam que uma transformação nas relações tradicionais estava em curso nos Estados Unidos?

Falando no México, em 1940, John Collier elogiou abundantemente o presidente Lázaro Cárdenas, que se afastava do cargo (1934-1940). Ignorando a nacionalização do petróleo estrangeiro e de empresas agricultoras promovida por Cárdenas, Collier identificou a grande prova da grandeza do presidente mexicano em sua preocupação com os indígenas.⁶⁷ A elevação do homem natural mexicano sobre os interesses de capitalistas estrangeiros não era a base habitual pela qual uma alta autoridade de Washington costumava julgar as virtudes de um líder latino-americano. Foi, no entanto, precisamente

nessa base que o encarregado norte-americano de questões indígenas formou sua avaliação de Lázaro Cárdenas. Considerações semelhantes, suspeito, levaram o embaixador dos Estados Unidos no México, Josephus Daniels (discutido abaixo com mais detalhes) a celebrar Cárdenas como “o melhor presidente que o México já teve desde [Benito] Juárez”.⁶⁸

Além de tudo, havia também o caso de Henry A. Wallace, secretário de Agricultura do período do New Deal até 1940, quando se tornou o triunfante candidato de Roosevelt à vice-presidência. Em 1942, Wallace telefonou para Waldo Frank, à véspera da partida de Frank para um ciclo de conferências na América Latina. A conversa ao telefone convenceu o profeta judeu de que Wallace era outro adepto autêntico do projeto da criação de um novo hemisfério americano.⁶⁹

Três anos antes de seu telefonema, Wallace havia escrito:

É nosso desafio construir aqui neste hemisfério uma nova cultura que não será nem latino-americana nem norte-americana mas autenticamente inter-americana. É sem dúvida possível construir uma consciência e uma cultura inter-americanas que transcenderá tanto suas origens anglo-saxônicas quanto ibéricas.⁷⁰

São palavras que quase poderiam ter sido pronunciadas por Waldo Frank, e que para utopistas latino-americanos traziam em si a sanção da política oficial. A mesma sanção implícita na conhecida tese de Wallace, que sustentava que, uma vez vencida a guerra contra o fascismo, os Estados Unidos deveriam investir seu capital excedente não na reconstrução do velho mundo, mas na construção de economias viáveis no mundo subdesenvolvido. Era uma mensagem calculada para ganhar o apoio das classes mais abastadas da América Latina. Foram os oprimidos, no entanto, e especialmente o campesinato, que mais despertou a simpatia de Wallace no continente latino-americano. E essa simpatia tornou-o popular, não entre os privilegiados, mas entre os grupos reformistas e até revolucionários da América Latina.

Henry Wallace acreditava que fazendeiros empenhados em seu ofício estabeleciam uma relação religiosa com a terra e com processos naturais, não tendo “nunca perdido seu contato com o solo, a mãe de todos nós”.⁷¹ Devido à sua associação com o solo, tais fazendeiros permaneciam “seres humanos completos, num período em que o capitalismo impunha padrões desumanizadores sobre números cada vez maiores de pessoas na mão de obra, na agricultura e em empresas”.⁷² Segundo Wallace, a esperança da América Latina consistia no desenvolvimento de seu campesinato com a criação de cooperativas agrícolas como as estabelecidas no México durante a gestão do presidente

Cárdenas e como as que eram mantidas pelos incas na fase anterior à conquista espanhola.⁷³ Além disso, programas de descentralização industrial poderiam trazer manufaturas de pequena escala para cooperativas rurais, resultando em fábricas no campo que acabariam oferecendo aos trabalhadores uma oportunidade contínua de se renovarem por um contato direto com a natureza.⁷⁴ Por meio de um desenvolvimento planejado sobre essa base, seria possível alcançar “a grandeza que é resultado da ação de homens trabalhando sabiamente com a natureza”.⁷⁵ Talvez a campanha de Wallace por igualdade para as mulheres⁷⁶ tenha contribuído para o estado de ânimo que o transformou no porta-voz para despertar o potencial dos oprimidos da América Latina. Seja qual fosse a origem de sua preocupação, grupos reformistas na América Latina viram em Wallace um arauto de um novo tipo de unidade hemisférica. Quando Wallace visitou o México em 1943, o embaixador Daniels relatou com entusiasmo que nenhuma outra pessoa teria sido tão eficiente para anular os efeitos da propaganda nazista.

Ninguém poderia ter servido tão bem quanto Henry Wallace como um símbolo da democracia para os mexicanos, cujo programa revolucionário em sua inteireza concentrava-se nos esforços do México para ajudar o homem comum. Por toda parte os mexicanos – especialmente os *campesinos* – o saudaram com afeição cerimonial e espontânea.⁷⁷

Antes de assumir seus compromissos como embaixador no México, em 1933, Josephus Daniels havia sido instruído por Herschel Johnson, chefe da divisão mexicana no Departamento de Estado. Johnson, que havia servido no México com o embaixador Dwight Morrow, no fim da década de 20, comunicou a Daniels um fervoroso entusiasmo em relação aos esforços mexicanos de ajuda ao campesinato indígena: “Apesar de toda a rudeza e a crueldade dos líderes da revolução, há uma semente de sinceridade que é possível ser identificada através de todo o movimento, mesmo entre os piores líderes. Eles desejam aprimorar o camponês indígena iletrado”.⁷⁸ Durante sua longa permanência como embaixador (1933-1942), Daniels revelou uma preocupação pelos indígenas do México comparável, e talvez superior, à de Johnson. Talvez por acaso, e talvez nem tanto por acaso, ele também revelou preocupação com a situação das mulheres. Quando apresentou suas credenciais para o presidente Abelardo Rodríguez, Daniels insistiu em quebrar o protocolo tendo sua esposa e as esposas do pessoal da embaixada presentes durante a cerimônia.⁷⁹

Um entusiasta da revolução mexicana, especialmente sob a liderança do aparentemente incorruptível Lázaro Cárdenas que, além de tudo, era de origem indígena, Daniels considerava que sua prioridade era a restauração da terra aos índios. Observando que

“hoje quase toda a população é índia ou mestiça”, Daniels elogiou os indígenas por terem se mantido “presos ao solo”.⁸⁰ Durante a ditadura de Porfirio Díaz (1876-1911), no entanto, muitos índios haviam sido destituídos de sua propriedade – freqüentemente, notava Daniels, transferida para norte-americanos em conivência com o ditador. Aplaudindo o zelo pela reforma agrária de Cárdenas e revelando pouca simpatia pelos clamores agrários de alguns cidadãos norte-americanos, Daniels observou: “Minha permanência no México fez crescer mais que nunca meu interesse em questões referentes a recolocar os proprietários em seus terrenos e oferecer-lhes uma cerca para marcar a velha mãe terra”.⁸¹

“Sua visão jeffersoniana da importância do pequeno proprietário de terra numa sociedade democrática levou naturalmente Daniels a simpatizar com o programa agrário mexicano”, escreveu E. David Cronon, numa descrição magistral da carreira diplomática de Daniels no México.⁸² Tanto Thomas Jefferson quanto Woodrow Wilson, entretanto – outro dos heróis de Daniels, com quem havia servido como secretário da Marinha –, teriam ficado horrorizados com a filosofia comunalista que guiava as diretrizes de Cárdenas para a reforma agrária. Daniels, nem tanto. Num autêntico espírito de pluralismo cultural, Daniels aceitou a aplicabilidade, à luz das tradições mexicanas, de um projeto semi-socialista de distribuição de terras. Conhecedor e admirador do estudo de 1937 de Elyer N. Simpson, *The Ejido, Mexico's Way Out*,⁸³ Daniels adotou inteiramente o conceito de comunidades agrícolas semicoletivizadas que, de acordo com Simpson, poderiam se transformar em sedes de fábricas no campo. Aplicando tal fórmula, Daniels tinha esperanças de que o México poderia prosseguir sua evolução até um período de justiça social no qual os direitos humanos teriam prioridade sobre os direitos de propriedade.

Como outro mentor sobre o destino e a história do México, Daniels também podia contar com Frank Tannebaum, da Universidade de Columbia, que viveu por um longo período no México na década de 20 e publicou, em 1933, seu importante estudo *Peace by revolution: an interpretation of Mexico*. Tannenbaum saudava a revolução mexicana como um processo de morte e regeneração pelo qual os mexicanos poderiam anular os efeitos da conquista espanhola e liberar as energias dos verdadeiros filhos da terra. “O México está retornando para os filhos da mãe índia, e será amplamente colorido por seu sangue e seus padrões culturais”,⁸⁴ garantia Tannebaum. Visto com suspeitas pelo Departamento de Estado na década de 20, como se fosse membro supostamente bolchevique e judeu de um grupo de norte-americanos no México que parecia estar tramando contra os interesses nacionais dos Estados Unidos,⁸⁵ menos que uma década

mais tarde Tannenbaum se tornaria amigo íntimo do presidente Cárdenas do México e assessor de confiança do embaixador dos Estados Unidos.⁸⁶ No fim dos anos 30, além disso, a embaixada dos Estados Unidos em Lima estava usando Tannenbaum – como usaria Waldo Frank em 1942 – para estreitar seus laços com Victor Raul Haya de la Torre,⁸⁷ o agitador peruano que pregava a regeneração indígena na América andina e que, nos anos 20, havia estado sob vigilância do Departamento de Estado como um radical perigoso.⁸⁸ De certa maneira, assim, a política oficial estava mantendo o mesmo ritmo e, até certo ponto, sendo guiada pela inversão dos estereótipos que havia começado no nível exclusivo da contracultura. Enquanto isso, valores da contracultura haviam se difundido a partir de certos círculos intelectuais e certos setores da política externa até Main Street, um fato que Wall Street não conseguiu levar em conta em 1938.

Em resposta à nacionalização de empresas estrangeiras de petróleo, as grandes corporações norte-americanas começaram uma propaganda cruel contra os mexicanos, usando todos os velhos estereótipos para retratá-los como subumanos, como índios preguiçosos, como crianças travessas e como um povo que havia sofrido “degeneração racial”. Todos os velhos epítetos e os velhos estereótipos apareceram com prodigalidade numa edição de julho de 1938 do *Atlantic Monthly*, planejada para estimular a imaginação popular contra os mexicanos e para forçar o Departamento de Estado a assumir uma posição mais ofensiva em relação à expropriação.⁸⁹ Ao invés de mobilizar, o *Atlantic Monthly* de julho pareceu constrangê-los e despertar, inclusive, sua cólera contra os propagandistas. Numa época em que a preocupação com a Alemanha nazista era cada vez maior, qualquer tipo de propaganda sobre “degeneração racial” mostrou-se decididamente contraprodutivo. No fundo, foi provavelmente a experiência com a Alemanha nazista que possibilitou uma vitória absoluta, por pelo menos alguns anos, dos que propunham o pluralismo cultural.

Em última análise, o massacre da propaganda contra os mexicanos em 1938 pode ter falhado porque, naquela época, os norte-americanos em geral estavam muito menos inclinados a aceitar estereótipos negativos de mulheres, negros, crianças, índios e de mexicanos e latino-americanos em sua totalidade.

Todos aqueles que pareciam ter sido formados por um contato ostensivamente próximo à natureza ascenderam ao estatuto de uma humanidade mais completa. Na verdade, inúmeros norte-americanos já haviam começado a aceitar os pressupostos de grupos como os Nashville Agrarians, os artistas regionalistas e aqueles preocupados com sua relação com a imagem americana, que sustentavam que a virtude humana era proporcional à proximidade com a terra.

Foi assim com o romancista de Chicago, Robert Herrick, o crítico do capitalismo já mencionado que havia descoberto uma vida de virtude e harmonia entre os hispânicos e os indígenas do Novo México. Durante o primeiro mandato de Roosevelt, Herrick foi nomeado secretário de Governo das Ilhas Virgens – embora tivesse votado a favor da chapa socialista em 1932. Até sua morte em St. Thomas, em 1938, Herrick, que havia defendido ininterruptamente as causas da liberação feminina, mostrou-se enormemente instrumental no estabelecimento de uma relação afetuosa com os nativos negros e os mulatos das ilhas. Herrick representa outro exemplo, dessa vez em nível mais modesto, da penetração dos valores da contracultura no sistema da política externa.⁹⁰

Em seu nível mais alto, Sumner Welles é um dos que podem ter sido influenciados pela transformação dos estereótipos relacionados à natureza e àqueles que vivem de acordo com ela. Um importante arquiteto da política da Boa Vizinhança até sua demissão do Departamento de Estado, em 1943 (após inúmeros embates com seus representantes mais ortodoxos), Welles recomendou que Washington aprendesse rapidamente a conviver com Juan Domingo Perón, da Argentina, durante o final do período da Boa Vizinhança, em 1946. Com sua promessa de abolir o sistema agricultor dominante e transformar “trabalhadores e locatários em donos da terra”, Perón, segundo Welles, “possuía a capacidade inerente e a oportunidade de realizar de sua sonhada ‘revolução social’ um New Deal para o povo argentino”.⁹¹

O argumento que sustenta que políticos acabaram respondendo à mesma inversão de estereótipos que afetou intelectuais e até o público em geral – e que, conseqüentemente, resultou em novas formas de se abordar a América Latina – não pode ser exagerado demais. A capacidade de simpatizar mais com os camponeses latino-americanos do que com capitalistas dos Estados Unidos nunca se tornou uma característica especialmente marcante no secretário de estado Cordell Hull, em A. A. Berle, Jr. ou em qualquer número de incentivadores ortodoxos da política da Boa Vizinhança, cujos interesses prioritários consistiam em expandir mais para o sul da fronteira novas oportunidades para o capitalismo norte-americano.⁹² Além disso, alguns políticos só conseguiam aceitar a imagem dos latino-americanos como um grupo mais próximo à natureza com suas velhas implicações pejorativas como uma base para a convicção de que seus vizinhos do Sul continuariam singelamente agrários e dependentes, em relação aos bens manufaturados, das importações dos Estados Unidos (norte-americanos brancos, homens e ligados aos grupos poderosos aplicavam quase sempre variações do estereótipo agrário e dependente de indígenas, negros, mulheres e pobres). Ainda assim, formas de estereótipos e de imagens determinadas afetaram várias autoridades em nível decisório.

Além disso, quando considerações de segurança nacional forçaram até os mais ortodoxos políticos em Washington a receberem muito mais do que já se havia permitido em seu tratamento para investidores estrangeiros, o público em geral aquiesceu, com serenidade. Já na década de 30, os norte-americanos haviam percorrido um longo caminho em sua capacidade de enxergar seus vizinhos do Sul como seres humanos completos.

Conclusão

Em 1945, uma renovação da confiança na cultura capitalista começou a varrer os Estados Unidos. Conforme tudo voltava ao normal e o país se impunha a tarefa de reconstruir as estruturas capitalistas da Europa, surgiram mais uma vez valores negativos ligados àqueles considerados como inadequados ou impróprios a sobreviverem com sucesso seguindo as regras da ética da burguesia. Depois de 1945, o “*New Deal* para os indígenas” de John Collier foi substituído por uma política apelidada de “extermínio”, planejada com o propósito de apressar o desaparecimento de indígenas por sua assimilação; os negros, definitivamente, deixaram de estar na moda e para J. Edgar Hoover, pelo menos, o interesse de brancos em causas negras soava como comunismo, suspeita baseada aparentemente na hipótese de que pessoas naturalmente tolerantes também seriam tolerantes com o comunismo; as mulheres retornaram de seus empregos durante o período da guerra para seus trabalhos domésticos; certa liberalidade excessiva caiu em desuso, ao menos por um período, na educação de crianças e, sintomaticamente, a Associação Progressista de Educação encerrou suas atividades em Champaign-Urbana em 1955, no mesmo ano em que um jornal dedicado à mesma causa abriu falência;⁹³ os pobres foram descartados como vítimas de sua própria fraqueza e os latino-americanos só se tornaram aceitáveis enquanto pudessem lucrar com qualquer tipo de intervenção dos Estados Unidos e enquanto tentassem assimilar o estilo de vida norte-americano. Assim terminaram as esperanças daqueles que almejavam promover a união equilibrada de forças contrárias como a natureza e a cultura. Além disso, quando os Estados Unidos, em 1953, reconheceram diplomaticamente a Espanha de Francisco Franco, que no final dos anos 30 havia sido desqualificado por uma influente contracultura por sua tentativa de esmagar tudo que fosse natural sob o peso de uma cultura inspirada pelo capitalismo, os intelectuais da nova era, muitos dos quais haviam assu-

mido confortavelmente a postura de combatentes da Guerra Fria, não fizeram quase nada em protesto. Era uma assombrosa manifestação daquilo que Philip Rahv definiu na época como o *embourgeoisement* da *intelligentsia*.⁹⁴

Não era esse o final com o qual os intelectuais latino-americanos sonhavam. O nascimento do novo dia que foram induzidos a vislumbrar por intelectuais norte-americanos revelou-se uma falsa aurora. A desilusão generalizada contribuiu para certa degeneração nas relações hemisféricas, que persistiu, apesar de uma curta interrupção na década de 60, quando uma nova contracultura irrompeu, desde 1945.

Enquanto continuar a prosperidade capitalista, a maioria dos norte-americanos vai, provavelmente, continuar mantendo certo desprezo por todos aqueles – no interior ou além de suas fronteiras – que possam ser considerados criaturas naturais graças a seus instintos gregários ou comunitários e sua falta de empenho para dominar ao máximo a natureza a fim de garantir o máximo de lucro privado. Os que não se empenharam tanto continuarão a ser celebrados como o equivalente do Nobre Selvagem por intelectuais norte-americanos alienados. Independente de questões de justiça, entretanto, o clamor dos intelectuais não trará benefícios significativos para um povo tido pela maioria dos norte-americanos como incapaz de suprimir a natureza – ao menos até que o capitalismo sofra outra crise que possibilite uma renovação geral do respeito pela natureza e pelo natural. Quando chegar esse momento, entretanto, o desenvolvimento da área abaixo do Rio Grande poderá ter tornado absolutamente impossível, até mesmo para o mais romântico dos norte-americanos, perceber a América Latina como um estado de natureza típico das visões de Locke e Rousseau e não das de Hobbes. Além de tudo, desde os anos 30, um povo estereotipado como comodamente resignado, por suas características infantis e femininas, a viver graças à generosidade de uma civilização paternalista já desafiou, com uma fúria gelada, toda a pertinência desse estereótipo. Com relação ao processo de se estereotipar conceitos, a era da Boa Vizinhaça representa um período único nas percepções norte-americanas do Sul; uma era que jamais deverá se repetir.

Tradução e publicação autorizadas pelo autor em 27/6/2000.

Notas

* Este artigo foi publicado originalmente com o título *Latin America and the inversion of United States stereotypes in the 1920s and 1930s: the case of nature and culture*, na revista *The Americas – a Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, vol. XLII, n. 2, outubro de 1985, Wet Bethesda, MD, EUA, pp. 131-62. Partes deste ensaio foram apresentadas na Convenção da Associação Histórica Americana, em Chicago, em 1984. Críticas e comentários de Joyce Goldberg, Frederick M. Nunn, Michael Ogorzaly, Joseph S. Tulchin e de um leitor anônimo revelaram-se auxílios enormes na revisão de suas primeiras versões.

** Professor emérito do Institute of Latin American Studies, University of Texas.

*** Professor de História Contemporânea no curso Relações Internacionais da PUC-SP.

¹ Uma quantidade enorme de material sobre a alienação dos intelectuais dos Estados Unidos em relação à cultura capitalista está disponível. Muito dessa literatura, que é pertinente às décadas de 20 e 30, é citada por Hollander, em seu bem fundamentado livro *Political pilgrims: travels of western intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba*. Nova York, 1981. Sobre Van Vechten comentando os “esplêndidos e embriagados anos 20”, conferir Kellner, B. *Carl Van Vechten and the irreverent decades*. Norman, 1968, especialmente os capítulos 6 e 9. Para muitos americanos, os Estados Unidos estavam se tornando de novo a “república alcoólica”, com várias das implicações que Rorabaug identifica nesse fenômeno em seu livro *The alcoholic republic: an american tradition*. Nova York, 1979.

² Conferir Perret, G. *America in the twenties: a history*. Nova York, 1982.

³ Identificar a natureza exterior com a interior não é fenômeno inédito entre figuras relevantes da cultura tradicional. Em *Wilderness and the american mind*, terceira edição, New Haven, 1982, p. 89, Nash escreve: “Muito da prosa de [Henry David] Thoreau só tratava superficialmente do mundo natural. Seguindo a fórmula de [Ralph Waldo] Emerson de que ‘a maior parte da natureza é uma metáfora do espírito humano’, ele voltou-se para a natureza várias vezes como um recurso de estilo. A natureza selvagem simbolizava as qualidades inexploradas e as capacidades insuspeitas de todo indivíduo. O tema principal de sua mensagem era penetrar na ‘imensidão... de nossos cérebros e nossas entranhas, no vigor primitivo da Natureza em nós’”.

⁴ Conferir Roazen, P. *Freud and his followers*. Nova York, 1971, p. 373. Para uma crítica vigorosa da escola americana de análise freudiana, com seu otimismo vazio e sua incapacidade de levar em conta o sentido inerentemente trágico do pensamento de Freud, conferir Bettelheim, B. *Freud and man's soul*. Nova York, 1982.

⁵ Conferir Moore, R. L. *In search of white crows: spiritualism, parapsychology and american culture*. Nova York, 1977, p. 151.

⁶ *Ibidem*, p. 165.

⁷ Sobre a “revolução introspectiva”, conferir Weinstein, F. e Platt, G. M. *The wish to be free: society, psyche and value change*. Berkeley e Los Angeles, 1979, especialmente pp. 137-167. Além do caso da arte moderna, uma grande onda de espiritualismo nos Estados Unidos dos anos 20 atestou o alcance da revolução introspectiva. Sobre o culto do espiritualismo, conferir Webb, J. *The harmonious circle: the lives and work of G. I Gurdjieff, P. D. Ouspensky and their followers*. Nova York, 1980; e Welch, L. *Orage with Gurdjieff in America*. Boston, 1982. Ver também Ellwood, R. *Religious and spiritual groups in modern America*. Englewood Cliffs, N. J., 1973; e Judah, J. S. *The History and Philosophy of the metaphysical movement in America*. Filadélfia, 1967.

⁸ MacLeish, A. “The Alternative”. *A continuing journey*. Boston, 1976, p. 159.

⁹ McLoughlin, W. B. *Revivals, awakenings and reform: an essay on religion and social change in America, 1607-1977*. Chicago, 1978, p. 200. Cecelia Tichi, em seu *New world, new earth: environmental reforms in American literature from the puritans through Whitman*, New Haven, 1979, concentra-se na noção de que o ambiente do Novo Mundo tinha que ser reformado, controlado, dominado e – de certa forma – “aprimorado” antes que as expectativas milenaristas pudessem realizar-se. Por outro lado, a historiadora de arte Barbara Novak, em *Nature and culture: american landscape and painting 1825-1875*, Nova York, 1980, revela a força da convicção panteísta e transcendentalista de que a natureza humana poderia ser salva por meio da submissão ao estado selvagem. Desse modo, certa ambigüidade em relação à natureza inóspita física acaba associando-se com a ambigüidade em relação ao “país interior” psíquico: ambos podem ser considerados forças ameaçadoras que exigem controle e, alternadamente, como fontes benéficas de realização às quais todo indivíduo deveria periodicamente entregar-se.

¹⁰ Citado em Dary, D. *Cowboy culture: a saga of five centuries*. Nova York, 1981, p. 280.

¹¹ Conferir Mitchell, L. C. *Witness to a vanishing America: the nineteenth-century response*. Princeton, 1981.

¹² Conferir Hahn, E. *Mabel: a biography of Mabel Dodge Luhan*. Boston, 1977, capítulo 9 e Rudnick, L. P. *Mabel Dodge Luhan*. Albuquerque, 1984, especialmente capítulo 5.

¹³ Conferir Broder, P. J. *Taos: a painter's dream*. Nova York, 1980 e Nelson, M. C. *The legendary artists of Taos*. Nova York, 1980.

¹⁴ Andrew Dasburg citado por Fergusson, E. *New Mexico: a pageant of three peoples*. Segunda edição. Albuquerque, 1973, pp. 374-5.

¹⁵ Para maiores dados sobre as promessas e a glória que pessoas “civilizadas” descobriram em indígenas “primitivos”, conferir Fairchild, H. N. *The noble savage: a study in romantic nationalism*. Nova York, 1928. Também são úteis o ensaio de Fiedler, L. *The return of the vanishing American*. Nova York, 1968 e o de Pearce, R. H. *Savages of America: a study of the indian and the idea of civilization*. Baltimore, 1953.

¹⁶ Citado por Haskell, B. *Marsden Hartley*. Nova York, 1980, p. 58.

¹⁷ Conferir Fergusson. *New Mexico*. pp. 370-1 e Taylor, G. D. *The new deal and American indian tribalism: the administration of the indian reorganization act, 1934-1945*. Lincoln, 1980, especialmente pp. 11-3.

¹⁸ Conferir Broder, P. J. *American indian painting and sculpture*. Nova York, 1981, p. 9. Ver também. Douglas, F. H. e D'Harnoncourt, R. *Indian art of the United States*. Nova York, 1941, catálogo da exposição do Museu de Arte Moderna, e Sloan, J. e La Farge, O. *Introduction to American indian art*. 2 volumes. Nova York, 1931, detalhando a descoberta da importância da arte indígena entre círculos ligados à arte mais sofisticada. O sucesso crítico que a exibição de arte indígena alcançou na exposição de San Francisco em 1939, organizada por D'Harnoncourt, é enfatizada por Schrader, R. F. *The indian arts and crafts board: an aspect of New Deal indian policy*. Albuquerque, 1983.

¹⁹ Sobre a resposta norte-americana à exposição de arte mexicana, ver o excelente relatório de Delpar, H. “The reception of Mexican art in the United States, 1919-1930”, apresentado na reunião de novembro de 1981 da Southern Historical Association em Louisville (inédito).

²⁰ Conferir Gibson, A. M. *The Santa Fe and Taos colonies: age of the muses, 1900-1942*. Norman, 1983, pp. 202-3, 207-8. Um tratamento menos favorável a Mary Austin pode ser conferido em Drinnon, R. *Facing west: The metaphysics of indian-hating and empire building*. Minneapolis, 1980, pp. 223-31.

²¹ Conferir Stocking Jr., G. W. *Race, culture and evolution: essays in the history of anthropology*. Nova York, 1968, pp. 172-3, 229, 88.

²² Conferir Gleason, P. *Americans all: World War II and the shaping of American identity. Review of Politics* 43. 1981, pp. 491, 514.

²³ Conferir Berkhofer Jr., R. F. *The white man's indian: images of the American indian from Columbus to the present*. Nova York, 1978, especialmente pp. 176-86, e Hertzberg, H. L. *The search for an American indian identity: modern pan-indian movements*. Syracuse, 1971, pp. 287-98. Um tratamento abrangente e equilibrado da polêmica administração dos negócios indígenas efetivada por Collier pode ser encontrado em Philp, K. R. *John Collier's crusade for indian reform, 1920-1945*. Tucson, 1977. Sobre a vida de Collier e suas atividades até 1928, ver o magistral ensaio de Kelly, L. C. *The assault on assimilation: John Collier and the origins of indian policy reform*. Albuquerque, 1983. Sobre a perspectiva mística que Collier elaborou em sua formulação da política indígena (semelhante às atitudes que modelaram a posição de Waldo Frank a respeito dos latino-americanos, discutidas abaixo), ver *On the gleaming way*. 2 ed. Chicago, 1962.

²⁴ Ver o capítulo final do romance autobiográfico de Herrick. *Waste*. Nova York, 1924, especialmente pp. 405-6, 418-20. Uma das personagens principais do romance, Cynthia Lane, é baseada livremente na vida de Mabel Dodge Luhan.

²⁵ Sobre a influência da maçonaria sobre um movimento indigenista no Peru, o Apra, ver Pike, F. B. "Visions of rebirth: the spiritualist facet of Peru's Haya de la Torre". *Hispanic American Historical Review* 63. 1983, p. 501.

²⁶ Conferir *American indian tepee* 7. 1925, pp. 6-7, citado por Hertzberg, op. cit., 1971, pp. 223-4.

²⁷ Conferir Onwood, M. "Impulse and honor: the place of slave and master in the ideology of plantations". *Plantation Society in America* 1, 1979, especialmente pp. 33-7. Sobre estereótipos que datam até do décimo século a. C. e retratam escravos como indivíduos essencialmente dominados por sua natureza animalista e instintiva e senhores de escravos como indivíduos marcados por certo controle racional e consciência, ver Evans, W. M. "From the land of Canaan to the land of Guinea: the strange odyssey of the sons of Ham". *American Historical Review* 85, 1980, pp. 14-53. Como a escravidão acabou sendo gradualmente aplicada a africanos, estereótipos que já foram associados ao escravo também terminaram sendo aplicados aos negros em geral.

²⁸ Conferir a autobiografia de Hughes, L. *The Big Sea*. Nova York, 1940; e Lewis, D. L. *When Harlem was in vogue*. Nova York, 1981. Ver também Anderson, J. *This was Harlem: a cultural portrait, 1900-1950*. Nova York, 1982; Huggins, N. I. *Harlem renaissance*. Nova York, 1971; Kellner, B. (ed.). "Keep a-inchin' along": *selected writings of Carl Van Vechten about black art and letters*. Westport, Conn., 1979; e Moses, W. J. *The golden age of black nationalism, 1850-1925*. Hamden, Conn., 1978.

²⁹ Jean Toomer, citado em Webb, *The Harmonious Circle*, p. 416. Sobre a inspiração que a arte mais sofisticada começou a descobrir na arte infantil, graças aos meios pelos quais se supunha que pudesse sugerir o reino do inconsciente, ver Homer, W. I. *Alfred Stieglitz and the American avant-garde*. Boston, 1977, pp. 144-6, 289, nota 20, e 297-8. O interesse que a contracultura estabelecida no Greenwich Village dos anos da Primeira Guerra Mundial dedicou à arte infantil, que Homer descreve, reapareceu na contracultura dos anos 20 e 30.

³⁰ Toomer é um dos inúmeros escritores que vislumbraram em escravos negros, empregados e trabalhadores uma fonte de regeneração. Ver Sollors, W. "Literature and ethnicity". Thernstrom, S. (ed.) *Harvard encyclopedia of American ethnic groups*. Cambridge, Mass., 1980, p. 655. Sobre a percepção dos negros como uma raça especialmente capaz, graças a seu longo padecimento, de liderar o processo em direção ao milênio secular, ver Moses, W. J. *Black messiahs and uncle Toms: social and literary manipulators of a religious myth*. College Station, Pa., 1982.

³¹ Sobre o tema da relação entre a mulher e a natureza, ver Easlea, B. *Witch hunting: magic and the new philosophy*. Atlantic Highlands, N. J., 1980; Griffin, S. *Woman and nature: the roaring inside her*. Nova York, 1978; Lloyd, G. *The man of reason: "male" and "female" in Western philosophy*. Nova York, 1984; McMillan, C. *Woman, reason and nature*. Princeton, 1982; Merchant, C. *The dream of nature: women, ecology and the scientific revolution*. Nova York, 1980; e Ortner, S. B. "Is female to male as nature is to culture?". Rosaldo, M. Z. (ed.) *Woman culture and society*. Stanford, 1974, pp. 67-87.

³² Conferir Hirschman, A. *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton, 1977.

³³ Hale, S. citada por Douglas, A. *The feminization of American culture*. Nova York, 1977, p. 128.

³⁴ Kessler-Harris, A. *Out to work: a history of wage earning in the United States*. Nova York, 1982, oferece uma contribuição fundamental ao descrever como os anos 20 representaram um ponto crucial para as mulheres.

³⁵ Conferir Fishbein, L. *Rebels in bohemia: the radicals of the "Masses", 1911-1917*. Chapel Hill, 1982, p. 137.

³⁶ Idéias análogas a respeito de um futuro milenarista que seria alcançado com a liberação das vítimas negras e indígenas do colonialismo ocidental subjazem o ímpeto antiimperialista que arrebatou vários artistas e intelectuais europeus durante a virada do século e que encontrou ressonância entre pensadores de vanguarda nos Estados Unidos durante as décadas de 20 e 30. Para indicações sobre essa tendência, ver Lipp, J. *The savage strikes back*. New Haven, 1937.

³⁷ Conferir Parry, E. *The image of the indian and the black man in American art, 1590-1900*. Nova York, 1974, p. 130.

³⁸ Conferir Weinberg, A. K. *Manifest destiny: a study of nationalist expansion in American history*. Baltimore, 1935, pp. 72-99 e DeLeón, A. *They called them greasers: anglo attitudes toward mexicans in Texas, 1821-1900*. Austin, 1983. Ver também Garcia, J. R. "The Mexican in Popular Literature, 1875 to 1925". In: Turner T. L. (ed.). *Down Mexico Way*. Tucson, 1984, pp. 1-14; Horsman, R. *Race and manifest destiny: the origins of American racial anglo-saxonism*. Cambridge, Mass., 1981, especialmente pp. 189-228; Langum, D. J. Californios and the Image of Indolence. *Western Historical Quarterly* 9. 1978, 181-96; Pitt, L. *The decline of the californios*. Berkeley e Los Angeles, 1966, especialmente o capítulo 3; Weber, D. J. (ed.). *Foreigners in their native land*. Albuquerque, 1973; e Weber, "Scarce more than apes": Historical roots of anglo american stereotypes of mexicans in the border region", no livro que editou, *New Spain's far northern frontier*. Albuquerque, 1979, pp. 295-307.

³⁹ Conferir Rogin, M. P. *Fathers and children: Andrew Jackson and the subjugation of the American indian*. Nova York, 1975.

⁴⁰ Andrew Jackson, citado em Ronald T. Takaki, *Iron cages: race and culture in nineteenth-century America*. Nova York, 1979, pp. 83-4.

⁴¹ Sobre a associação de Roosevelt entre os filipinos e os apaches, conferir idem, ibidem, p. 279. Para a citação do general Davis, ver Carr, R. *Puerto Rico: a colonial experiment*. Nova York, 1984, p. 333. Em seu instigante livro *Facing West*, Richard Drinnon observa como atitudes originalmente relacionadas aos indígenas foram transferidas aos habitantes de ilhas do Pacífico e mesmo da China continental assim que os Estados Unidos adotaram uma política claramente imperialista. Com a expansão de seu imperialismo, os Estados Unidos visavam não só o Oeste mais além de seu próprio Oeste, mas também o Sul. A transferência de atitudes moldada pela experiência da fronteira e em seguida aplicada às terras do Sul mais próximo, ao invés de ser aplicada aos habitantes do distante Oeste no Pacífico, nunca recebeu atenção apropriada.

⁴² Sobre as tentativas de aprimorar os indígenas (tentativas que sugerirão, a qualquer pessoa familiar com as relações entre os Estados Unidos e a América Latina na virada do século, o grau em que certas atitudes relacionadas ao sul da fronteira evoluíram de atitudes relacionadas aos latino-americanos), ver Prucha, F. P. (ed.). *Americanizing the American Indians: writings of the "Friends of the Indian" 1880-1900*. Lincoln, 1973.

⁴³ Nos anos 20, a política norte-americana com relação aos indígenas começou a refletir uma mudança geral em relação a atitudes raciais. O homem branco, cada vez mais, acabou abandonando o projeto de uma sociedade integrada, na qual todos os elementos alheios pudessem vir a ser elevados aos padrões de uma visão de mundo branca, anglo-saxônica e protestante. Ao invés do ideal de integração, o que dominou foi o pluralismo cultural; e esse pluralismo incorporou a sobrevivência de várias formas de alteridade no interior da sociedade americana (conferir Hoxie, F. A *A final promise: the campaign to assimilate the Indians, 1880-1920*. Lincoln, 1984, pp. 240-4. A mesma transição em expectativas e valores ocorreu nas atitudes de vários norte-americanos com relação a latino-americanos; transição que ficou particularmente evidente durante os anos 30.

⁴⁴ Conferir Johnson, J. J. *Latin America in caricature*. Austin, 1980. Esse é um dos estudos mais reveladores já publicados a respeito de atitudes veladas norte-americanas em relação aos latino-americanos. Sobre a significação da mulher e o culto da criança como símbolos no pensamento norte-americano, ver Hofstadter, R. *Anti-intellectualism in American life*. Nova York, 1964, especialmente p. 47; e King, R. *The party of Eros: radical social thought and the realm of freedom*. Chapel Hill, 1972, p. 23.

⁴⁵ Conferir Whitaker, A. P. *The United States and the independence of Latin America, 1800-1830*. Baltimore, 1941, p. 37.

⁴⁶ John Adams, citado por Takaki, *Iron Cages*, p. 4.

⁴⁷ O desejo de prolongar a infância é comum a muitas contraculturas, independentemente de seu período ou localização. Na Alemanha, por exemplo, o Movimento Jovem, que começou em 1901 como uma sociedade de caminhadas para meninos e logo espalhou-se por todo o país, revelava com clareza essa característica. "Uma de suas convicções principais era a idéia de que a juventude não representava só uma fase de transição para a idade adulta, mas um valor em si e por si". Ver Wolin, R. *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption*. Nova York, 1983, p. 4.

⁴⁸ Conferir Rosenstone, R. A Learning from those 'imitative' Japanese: another side of the American experience in the Mikado's empire. *American Historical Review* 85, 1980, p. 594, em referência ao professor Ernest F. Fenollosa.

⁴⁹ Fenollosa, E. F. "Chinese and Japanese traits". *Atlantic monthly* 69, 1892, p. 775, citado em Rosenstone, op. cit., 1980, p. 594.

⁵⁰ De acordo com a *Literary History of the United States* (ed. Robert Spiller et alii), Nova York, 1948, II, 1387, Frank foi o "único americano sério que exerceu influência direta na América Latina durante os anos 30". Além disso, a reputação de Frank permaneceu estável na América Latina, em contraste com seu vertiginoso declínio nos Estados Unidos. Ver Dudley, W. S. "Waldo Frank, north American pensador". In: Cordier, A. W. (ed.) *Columbia essays in international affairs: the Dean's papers*. vol. 3. Nova York, 1968.

⁵¹ Conferir Gleason, P. "American identity and americanization". *Harvard encyclopedia of American ethnic groups*, p. 38.

⁵² Conferir Scholem, G. *On the Kabbalah and its symbolism*. Traduzido por Ralph Manheim. Nova York, 1969, pp. 108, 130. Para um valioso material sobre o panorama geral do movimento, ver Sharot, S. *Messianism, mysticism and magic: a sociological analysis of jewish religious movements*. Chapel Hill, 1982.

- ⁵³ Conferir Frank, W. *South American journey*. Nova York, 1943, pp. 45-57.
- ⁵⁴ Sobre a ficção de Frank, ver Bittner, W. *The novels of Waldo Frank*. Filadélfia, 1958.
- ⁵⁵ Conferir Webb, *The harmonious circle*, pp. 271-272. Sobre Frank, ver também Ogorzaly, M. *Waldo Frank: prophet of Hispanic regeneration*. Universidade de Notre Dame, 1982, tese de doutorado.
- ⁵⁶ Trachtenberg, A. Introdução ao *Memoirs of Waldo Frank*. Amherst, 1973, p. viii.
- ⁵⁷ Para um desenvolvimento mais minucioso desses temas, ver Frank, W. *The re-discovery of America: an introduction to a philosophy of American life*. Nova York, 1929.
- ⁵⁸ Frank, W. *America Hispana: a portrait and a retrospect*. Nova York, 1932, p. 370. Em seu *Memoirs*, p. 134, Frank escreveu: “Como as Américas poderiam se transformar num Novo Mundo (ao invés da ‘tumba da Europa’) a não ser produzindo novos homens?”.
- ⁵⁹ Foi a mensagem de Frank aos argentinos, como descreve Doris Meyer em *Victoria Ocampo: against the wind and the tide*. Nova York, 1979, p. 105. A crença de Frank de que as duas metades do Novo Mundo estavam destinadas a formar uma unidade orgânica complementa com uma nova dimensão o ponto de vista de Arthur Whitaker, em seu magnífico estudo *The Western hemispher idea: its rise and decline*. Ithaca, 1954. Whitaker ignorou o elemento místico e esotérico inerente à perspectiva de uma unidade hemisférica ocidental. Um vácuo importante na história intelectual de todo o processo poderia ser preenchido por um estudo concentrando-se em movimentos interamericanos a partir dessa perspectiva.
- ⁶⁰ Luis Alberto Sánchez citado em Bernardete, J. J. (ed.). *Waldo Frank in America Hispana*. Nova York, 1930, p. 119.
- ⁶¹ Conferir Lawrence, D. H. *Mornings in Mexico*, citado por Lewis, Wyndham. *Paleface: the philosophy of the “Melting Pot”*. Nova York, 1969, publicado originalmente em 1929, p. 174. Nesse ensaio cáustico, Lewis revela-se alternadamente perspicaz e mal-intencionado, ao examinar o feminismo e os cultos do indígena, do negro e da criança que seduziu tantos intelectuais nos Estados Unidos nos anos 20.
- ⁶² Van Wyck B. *Days of the Phoenix: the nineteen-twenties i remember*. Nova York, 1957, pp. 27-28.
- ⁶³ Borkenau, F. *The spanish cockpit*. Ann Arbor, 1963, publicado originalmente em 1937, pp. 299-300.
- ⁶⁴ Conferir Rivera, J. A. P. de. *Obras de...*, edição cronológica, comp. Agustín del Rio Cisneros, quarta edição. Madri, 1966, p. 787.
- ⁶⁵ Conferir Pike, F. B. “The spanish background to the civil war in Spain and the U. S. Response to the War”. In: Pike e Falcoff M. (eds.). *The Spanish civil war: American hemispheric perspectives*. Lincoln, 1982, pp. 30-7.
- ⁶⁶ Conferir Ogorzaly, op. cit., 1982, p. 189. Frank acabou não empreendendo seu ciclo de conferências até 1942. Sobre esse ciclo, ver seu *South American Journey*, e *Ustedes y Nosotros: Nuevo Mensaje a Ibero América*, traduzido de um manuscrito em inglês por Frieda Weber, Buenos Aires, 1942.
- ⁶⁷ Conferir Daniels, J. *Shirt-Sleeve diplomat*. Chapel Hill, 1947, p. 309.
- ⁶⁸ Conferir Cronon, D. *Josephus Daniels in Mexico*. Madison, 1960, p. 113.
- ⁶⁹ Conferir Frank, *Ustedes y Nosotros...*, pp. 165-7.
- ⁷⁰ Wallace, H. A. *Democracy reborn, selected from the public papers and edited with an introduction and notes by Russell Lord*. Nova York, 1944, p. 159. José Manuel Puig Casauranc, embaixador mexicano dos Estados Unidos na época, ofereceu um brinde em Washington que ecoa os sentimentos de Waldo Frank e

Henry Wallace: “América! A nossa América, sem distinção de raça ou língua, deve se tornar cada vez mais unida. Sem fanfarronices e sem a menor ofensa à Europa, deve-se reconhecer que o eixo da civilização ocidental está se deslocando: que já se alterou de onde estava há apenas um quarto de século. Acreditamos que esse eixo está a ponto de deslocar-se, de Norte a Sul, para o continente americano”. Vários anos mais tarde Puig Casauranc, então ministro das Relações Exteriores do México, repetiu o mesmo brinde para o embaixador norte-americano Josephus Daniels. Ver Daniels, op. cit., 1947, p. 100.

⁷¹ Wallace, op. cit., 1944, p. 138.

⁷² Idem. *The price of freedom*. Washington D. C., 1940, p. 9.

⁷³ Idem. op. cit., 1944, pp. 230-231.

⁷⁴ Idem, ibidem, p. 44.

⁷⁵ Idem. *Soviet Asia mission*, com a colaboração de Steiger, A. J. Nova York, 1946, p. 20.

⁷⁶ Conferir idem, ibidem, pp. 102, 124 e op. cit., 1944, p. 198.

⁷⁷ Daniels, op. cit., 1947, p. 347.

⁷⁸ Herschel Johnson citado por Cronon em *Josephus Daniels*, p. 85.

⁷⁹ Daniels, op. cit., 1947, p. 25.

⁸⁰ Idem, ibidem, p. 308.

⁸¹ Daniels citado por Cronon em *Josephus Daniels*, p. 130.

⁸² Ibidem, p. 130. Cronon, p. 61, também identifica certa influência wilsoniana em Daniels.

⁸³ Conferir Daniels, op. cit., 1947, p. 199.

⁸⁴ Tannenbaum, F. *Peace by revolution: an interpretation of Mexico*. Nova York, 1933, p. 6.

⁸⁵ Conferir Britton, J. A. “In defense of revolution: American journalists in Mexico, 1920-1929”. *Journalism History* 5, 1978-1979, pp. 126-128.

⁸⁶ Conferir Daniels, op. cit., 1947, p. 300.

⁸⁷ Sobre o encontro, em 1938, entre Tannenbaum e Haya de la Torre, ver Davies Jr., T. M. e Villanueva, V. (eds.). *Secretos electorales del APRA: Correspondencia y documentos de 1939*. Lima, 1982, pp. 17-9. Sobre o encontro em 1942 com Haya, ver Frank, *South American Journey*, p. 383. Com seus direitos políticos cassados pelo governo peruano, Haya de la Torre encontrava-se oficialmente escondido, na área de Lima, durante o período das visitas de Tannenbaum e Frank. O governo peruano e a embaixada americana, no entanto, sabiam onde encontrava-se Haya a maior parte do tempo.

⁸⁸ Conferir Salisbury, R. V. The middle American exile of Victor Raúl Haya de la Torre. *The Americas* 40. 1983, pp. 1-16.

⁸⁹ Conferir Daniels, op. cit., 1947, p. 258.

⁹⁰ Conferir a introdução de Daniel Aaron para ao *Memoirs of an American citizen*, de Robert Herrick, um romance originalmente publicado em 1905, Cambridge. Mass., 1963, p. xxviii. Conferir também a introdução de Louis J. Budd para o romance de Herrick *The Web of Life*, Nova York, 1970, publicado originalmente em 1900, pp. v-xxi, e Nevius, B. *Robert Herrick: the development of a novelist*, Los Angeles e Berkeley, 1970.

⁹¹ Welles, S. *Where are we heading?* Nova York, 1946, p. 236. Para uma nova interpretação dos confrontos entre Welles e os mais inflexíveis representantes do Departamento de Estado, ver Bennett, R. *The Roosevelt foreign-policy establishment and the "Good Neighbor": the United States and Argentina, 1941-1945*. Lawrence, Kan., 1979.

⁹² Para formulações clássicas da interpretação econômica da Boa Vizinhança, ver Gardner, L. *Economic aspects of New Deal diplomacy*. Madison, 1964; Green, D. *The containment of Latin America*. Nova York, 1971. Sobre as motivações ligadas à segurança dessa política, ver Haglund, D. G. *Latin America and the transformation of U. S. strategic thought, 1936-1940*. Albuquerque, 1984; Langley, L. D. "The world crisis and the good neighbor policy". *The Americas* 24, 1967, pp. 137-52; Wood, B. *The making of the good neighbor policy*. Nova York, 1961. Uma combinação equilibrada de fatores econômicos e de segurança é o principal mérito da análise de Dallek, R. *Franklin D. Roosevelt and the American foreign policy, 1932-1945*. Nova York, 1979, que inclui um excelente tratamento da política de Boa Vizinhança, e Gellman, I. F. *Good Neighbor diplomacy: United States policies in Latin America, 1933-1945*. Baltimore, 1979.

⁹³ Conferir Ravitch, D. *The troubled crusade: American education 1945-1980*. Nova York, 1983, p. 78.

⁹⁴ Conferir Howe, I. *A margin of hope: an intellectual biography*. Nova York, 1982, p. 233. Em seu livro, Howe culpa a *intelligentsia* dos anos 50 por não fazerem o que acreditava que jamais deveriam parar de fazer: acatar em suas fileiras "o rebelde, o inculto e o bárbaro" e atender ao chamado de Emerson para prestar muito mais atenção à "literatura do pobre, aos sentimentos da criança e à filosofia das ruas...". Ver o relatório no *New York Times* de 1 de fevereiro de 1984 sobre a discussão de 27 de janeiro na Biblioteca Pública de Nova York sobre "Excelência: teoria e prática nas Ciências Humanas".