



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A EXPRESSÃO DO “SER MEXICANO” EM *EL PERFIL DEL HOMBRE
Y LA CULTURA EN MÉXICO*, DE SAMUEL RAMOS (1934)**

Nome: Stéfanny Soares de Menezes Dias
Orientadora: Prof^a Dr^a Libertad Borges Bittencourt

Goiânia
2013

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

| | | | | | |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|------------------------------|--------|--|
| Autor (a): | Stéfanny Soares de Menezes Dias | | | | |
| E-mail: | stefanny_soares@hotmail.com | | | | |
| Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? | <input checked="" type="checkbox"/> Sim | | <input type="checkbox"/> Não | | |
| Vínculo empregatício do autor | | | | | |
| Agência de fomento: | | | | Sigla: | |
| País: | Brasil | UF: | GO | CNPJ: | |
| Título: | A expressão do "ser mexicano" em <i>El Perfil del Hombre y la Cultura en México</i> , de Samuel Ramos (1934) | | | | |
| Palavras-chave: | Samuel Ramos, Intelectuais, México, Sentimento de Inferioridade, Pelado, Ser Mexicano; | | | | |
| Título em outra língua: | The expression of "Being Mexican" in <i>El Perfil del Hombre y la Cultura en México</i> , from Samuel Ramos (1934) | | | | |
| Palavras-chave em outra língua: | Samuel Ramos, Intellectuals, Mexico, Feeling of Inferiority, Pelado, Being Mexican; | | | | |
| Área de concentração: | Culturas, Fronteiras e Identidades | | | | |
| Data defesa: (dd/mm/aaaa) | 27/09/2013 | | | | |
| Programa de Pós-Graduação: | Programa de Pós-Graduação em História | | | | |
| Orientador (a): | Libertad Borges Bittencourt | | | | |
| E-mail: | libertadborges@yahoo.com.br | | | | |

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

STÉFANNY SOARES DE MENEZES DIAS

A EXPRESSÃO DO “SER MEXICANO” EM *EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO*, DE SAMUEL RAMOS (1934)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito à obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteira e Identidades.

Linha de Pesquisa: Ideias, Saberes e Escritas da (e na) História.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Libertad Borges Bittencourt

Goiânia

2013

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG**

D541e Dias, Stéfanny Soares de Menezes.
A expressão do “ser mexicano” em El Perfil del Hombre y la Cultura en México, de Samuel Ramos (1934) [manuscrito] / Stéfanny Soares de Menezes Dias. - 2013. xv, 136 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Libertad Borges Bittencourt.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.

Bibliografia.

1. Ramos, Samuel, 1887 - 1959 - El perfil Del hombre y la cultura en México. 2. Exame historiográfico - México 3. Literatura - México - Sentimento de inferioridade. I. Título.

CDU: 82-94(72)

**A EXPRESSÃO DO “SER MEXICANO” EM *EL PERFIL DEL HOMBRE
Y LA CULTURA EN MÉXICO*, DE SAMUEL RAMOS (1934)**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da UFG, para obtenção do título de Mestre em História, aprovada em _____ de _____ de 2013, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof^a. Dr^a. Libertad Borges Bittencourt (UFG)

Presidente

Prof^a. Dr^a. Ana Luiza de Oliveira Duarte Ferreira (USP)

Membro

Prof. Dr. Eugênio Rezende de Carvalho (UFG)

Membro

Prof. Dr. Elias Nazareno (UFG)

Suplente

AGRADECIMENTOS

É estranho e, ao mesmo tempo, instigante fazer os meus próprios agradecimentos. Em qualquer texto que leio, seja literatura, seja histórico, seja dissertação ou tese, é a primeira parte que leio: os agradecimentos e/ou dedicatória. Não sei explicar porquê. Imagino que, por ser uma parte pessoal, ela me permite conhecer um pouco da alma daquele escritor que irá ali se desvelar e, a partir disso, posso compreender um pouco melhor a sua obra. Assim sendo, no que há de mais íntimo em mim, começo os meus agradecimentos:

Primeiramente, a Deus. Ele que é princípio e fim; que me conhecia antes mesmo de eu nascer e que, nos momentos de maior felicidade e de tempestade, me segurou nos braços e esteve comigo.

Igualmente importante, à minha família. Aos meus pais – Jadir e Sônia – que se sacrificaram durante toda a minha vida, para me conceder o que realmente é importante: a vida, o amor, a fé e o estudo, pois como minha mãe sempre diz: “O conhecimento é o único bem que ninguém jamais poderá te tirar”. E às minhas irmãs – Jennifer e Jessica – que, sem demagogismo, são as melhores irmãs do mundo, pois cresceram ao meu lado, sendo meu exemplo e me incentivando a ser cada dia melhor por eu ser também o exemplo delas.

Aos meus amigos – não citarei nomes, pois cairia no erro de me esquecer de alguém –, que mesmo na distância, estiveram comigo me apoiando e entendendo a minha ausência.

A minha querida orientadora Libertad Borges Bittencourt, exemplo de mulher e de historiadora, que soube direcionar meus pensamentos e me orientar com tamanha maestria que merece todas as honras.

A historiadora Ana Luiza de Oliveira Duarte Ferreira, que, por meio de seu fundamental auxílio, me emprestou a sua bibliografia sobre *Samuel Ramos*, sem a qual essa dissertação teria tomado rumos incertos.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, especialmente aos professores Eugênio de Rezende Carvalho e Elias Nazareno que prontamente aceitaram participar do meu exame de qualificação e que, com suas observações, críticas e sugestões contribuíram para o posterior andamento da pesquisa.

E, por último, mas por certo em primeiro lugar em meu coração, ao meu noivo, o historiador Vítor Gomez Miziara. Amor, não tenho palavras para agradecer tudo o que você fez por mim ao longo da escrita dessa dissertação. Obrigada por ter sido paciente, amoroso, amigo e, acima de tudo, por não me deixar desistir nos momentos de maior desespero. Por ter sido meu parceiro de leitura, meu tradutor, meu corretor, enfim, meu tudo.

SUMÁRIO

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| - Resumo | p. 9 |
| - Abstract | p. 10 |
| - Introdução | p. 12 |
| - Parte 1 – A produção da supremacia cultural na diferenciação social mexicana | p. 41 |
| 1.1 – Cultura – uma perspectiva fronteiriça | p. 42 |
| 1.2 – Identidade como construção discursiva..... | p. 49 |
| 1.3 – Indigenismo – uma política institucional | p. 57 |
| 1.4 – Aportes sobre a História Intelectual – para ler Ramos..... | p. 70 |
| - Parte 2 – O “ser mexicano” em El Perfil: Samuel Ramos e as leituras sobre a sua obra | p. 80 |
| 2.1 – Imitação – o endeusamento do estrangeiro..... | p. 82 |
| 2.2 – Filosofia da história..... | p. 86 |
| 2.3 – Mestiçagem e assimilação..... | p. 88 |
| 2.4 – Servidão colonial e “egipticismo” indígena | p. 93 |
| 2.5 – França: intelectuais e cultura | p. 96 |
| 2.6 – Cultura crioula: Ateneo e intelectualidade..... | p. 99 |
| 2.7 – Perfil do homem: psicanálise, <i>pelado</i> e sentimento de inferioridade..... | p. 105 |
| 2.8 – Perfil da cultura mexicana | p. 117 |
| Considerações Finais | p. 126 |
| Referências Bibliográficas | p. 129 |

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo realizar um exame historiográfico da obra *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* de Samuel Ramos, datada de 1934. Nesse sentido, busca-se amalgamar a importância desse intelectual para o entendimento da cultura e do ser mexicano, a partir da leitura que outros intelectuais latino-americanos fizeram dessa obra, procurando afinidades e disparidades em suas considerações. Para tanto, realizamos esse exame a partir dos temas que Samuel Ramos verticaliza em sua obra, sendo os principais o “sentimento de inferioridade”, a “imitação irreflexiva” e a “cultura crioula”.

Palavras-Chave: Samuel Ramos, Cultura, Mexicano, *Pelado*, Sentimento de Inferioridade, Imitação, Cultura Criolla.

ABSTRACT

The present study aims to conduct a historiographical examination of the book *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* from Samuel Ramos, dated 1934. Accordingly, we seek to amalgamate the importance of intellectual to understand the culture and being mexican, from the reading that another Latin American's intellectuals have made from this book, looking for similarities and differences in their considerations. Therefore, we performed this exam from themes that Samuel Ramos verticalizes in his book, the main ones being the "feeling of inferiority," the "unthinking imitation" and "creole culture".

Keywords: Samuel Ramos, Culture, Mexican, *Pelado*, Feeling of Inferiority, Imitation, Creole Culture.

O caráter dos mexicanos não cumpre uma função diferente da que desempenha o caráter dos outros povos e sociedades: por um lado, é um escudo, um muro; por outro, uma face de signos, um hieróglifo. Em primeiro lugar, é uma muralha que nos defende do olhar alheio, em troca de nos imobilizarmos e aprisionarmos; em segundo, é uma máscara que ao mesmo tempo nos expressa e nos sufoca. A mexicanidade é apenas outro exemplar, uma variação a mais, desta mutante e idêntica criatura plural e una que é cada um, que somos todos, que não é nenhum. O homem/os homens: perpétua oscilação. A diversidade de caracteres, temperamentos, histórias, civilizações, faz do homem: os homens; e o plural se resolve, se dissolve, num singular: eu, tu, ele, desvanecidos, apenas pronunciados. Como os nomes, os pronomes são máscaras, atrás deles não há ninguém – salvo, talvez, um nós instantâneo que é o piscar de um isso igualmente fugaz. Mas, enquanto vivemos, não podemos escapar nem das máscaras, nem dos nomes e pronomes: somos inseparáveis de nossas ficções – nossas feições. Estamos condenados a inventar para nós uma máscara e depois descobrir que esta máscara é o nosso verdadeiro rosto.

*(Octavio Paz)*²

² Paz, Octavio. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 196.

INTRODUÇÃO

A trajetória acadêmica de um pesquisador passa por momentos díspares para a escolha e a delimitação dos caminhos a serem seguidos no transcorrer dessa trajetória. Entre esses momentos se encontram as disciplinas obrigatórias da graduação, na qual a História da América atraiu, de maneira ímpar, meu interesse. Dessa forma, essa disciplina foi determinante para nortear o projeto de pesquisa que deu início a esta dissertação de mestrado.

Meu contato inicial com a pesquisa ocorreu ao final da graduação, momento no qual visava o ingresso ao mestrado, de forma que as profícuas conversas com minha orientadora, a Professora Doutora Libertad Borges Bittencourt, direcionaram a pesquisa para o pensamento intelectual latino-americano. À época, a autora desenvolvia o projeto *O Crisol americano e as identidades nacionais: O lugar das Américas no pensamento hispano-americano nos séculos XIX e XX*, centrado em intelectuais que refletiram e constituíram a História da América durante essas centúrias.

A partir da leitura do projeto, algumas problemáticas aguçaram minha curiosidade e foram determinantes para a definição do objeto desta dissertação. Segundo a autora, é recorrente instaurar a relação entre América Latina e suas identidades, de forma que muitos historiadores e intelectuais se debruçam sobre a temática, a fim contribuir para a elaboração das “histórias nacionais”. Nesse sentido:

Os projetos que pretendiam forjar “nações” tinham de, simultaneamente, reconhecer a diversidade e a peculiaridade latino-americanas, considerando a matriz cultural da colonização, que conferiu sentido à constituição americana. Sob essa perspectiva, a identidade latino-americana se confrontava com o desejo e a dificuldade em se libertar do paradigma colonial. Fazia-se urgente superar esse paradigma, rompendo com os mecanismos de dependência, reinventando ideias que valorizassem as características quase atávicas desse novo ser que se posicionara no Ocidente, sem ser reconhecido inteiramente como tal; havia algo mais que era preciso descobrir e valorizar para confirmar esse novo lugar histórico e historiográfico (BITTENCOURT, 2010, p. 5).

Do rol de intelectuais que a autora trabalhava, dois atraíram minha atenção, devido à disparidade de suas ideias em um período tão curto de distanciamento

entre os seus escritos: Manuel Gamio e Samuel Ramos³. Esses dois intelectuais mexicanos escreveram no período pós-revolução e suas obras ganharam grande repercussão pelo fato de também refletirem sobre o papel do indígena na formação da identidade mexicana. Bittencourt (2010), ao avaliar suas obras afirma que:

Nesse sentido, quando se trata de avaliar os textos considerados fundadores ou o que poderia se denominar de “cânone da história latino-americana” não é possível perder de vista o fato de eles serem a representação de um projeto identitário e de memória: era fundamental “fazer e escrever a história” das comunidades nacionais, emergentes do processo emancipatório (BITTENCOURT, 2010, p. 5-6).

Sob essa perspectiva, as leituras dos dois autores, associadas às discussões mais pontuais acerca dos intelectuais latino-americanos, reiteram a importância dos mesmos, no propósito de conferir um distinto sentido à pátria e ao homem mexicano, no momento em que as discussões pós-revolucionárias refletiam sobre uma identidade nacional mais inclusiva. Bittencourt, ao citar as obras de Gamio e Ramos, afirma que essas:

[...] são emblemáticas e se constituem em documento histórico, no sentido de problematizar as propostas desses autores para o futuro da nação. Estes intelectuais se preocupavam em admoestar seus coetâneos, apontando-lhes um dever nacional; neste se perfilava a difícil questão racial e a união dos elementos dispersos que a compunham era apontada como tarefa primordial e urgente. A solução localizava-se no conhecimento, na educação universal e na moral. A ideia de unidade e de bem estar nacional são a tônica dessas reflexões (BITTENCOURT, 2010, p. 17).

Apesar das leituras acuradas sobre os dois autores, devido aos direcionamentos assumidos pela dissertação, foi necessária a opção por focar somente a obra de Samuel Ramos⁴, não descartando as análises de Gamio, que

³ As obras estudadas foram: *Forjando Pátria* (1916) de Manuel Gamio e *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* (1934) de Samuel Ramos. A disparidade de suas ideias relacionava-se à temática do indigenismo; Gamio era favorável ao grupo indígena, concedendo a esses o papel de pilar que sustentaria a identidade mexicana; Ramos, por sua vez, credita ao indígena o papel de maior destaque na inculcação do sentimento de inferioridade imprimido em todos os mexicanos. Vale destacar que esta dissertação tem por objetivo analisar a obra *El Perfil*. Por esse motivo, todas as vezes que a obra de Samuel Ramos for referenciada, estarei remetendo-me à reimpressão da terceira edição que aqui utilizo, publicada em 1999. Portanto, nas citações referentes a essa obra será omitida a data de publicação, visando a melhor leitura do texto.

⁴ Essa mudança no foco da pesquisa ocorreu logo após o Exame de Qualificação. Durante o simpósio bienal da ANPHLAC, em São Paulo (2012), tive contato com a historiadora Ana Luiza de Oliveira Duarte Ferreira, que desenvolvia, à época, sua tese de doutorado, comparando a obra de Samuel Ramos com a obra de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*. Em virtude de sua pesquisa, a

contribuiriam para o enriquecimento de nossas proposições, a partir da obra que elegemos.

Nesse sentido, o recorte desta pesquisa localiza-se na primeira metade do século XX, mais precisamente pós-década de 1930, no México⁵. A escolha desse período deveu-se às datações em que as obras, tanto de Ramos quanto dos intelectuais que analisam a obra do autor – que serão examinadas no decorrer da dissertação – foram escritas. É importante mencionar que nessas três primeiras décadas do século XX o México vivenciava um período efervescente devido às comemorações do primeiro centenário de sua independência, que, entre outros fatores, culminaram com a eclosão da Revolução Mexicana de 1910⁶, além das

autora havia viajado ao México para pesquisa *in loco*, adquirindo vários exemplares de obras de intelectuais mexicanos que tinham como temática a pessoa/obra de Samuel Ramos, alguns deles inéditos no Brasil. De posse desse material, resolvi, juntamente com minha orientadora, que o mais adequado para minha pesquisa seria focar na obra de Samuel Ramos, principalmente em virtude do pequeno volume de documentos referentes ao primeiro autor.

⁵ É importante ressaltar que o objeto desta pesquisa é a obra de Samuel Ramos. Contudo, buscando uma elucidação do contexto histórico, político e social que o autor vivenciava e que, portanto, foram fulcrais para a definição dos rumos que ele tomou, fazemos nesta dissertação uma contextualização do período que ficou conhecido como Maximato. Analisamos ainda alguns dos grupos relacionados à pessoa de Ramos, como o Ateneo da Juventude e o grupo Hiperión.

⁶ A Revolução Mexicana é considerada a primeira grande revolução do século XX, cujo objetivo central era livrar o México da ditadura do então presidente Porfírio Díaz. Característica fundamental dessa luta foi a participação de indígenas e camponeses. De acordo com Leonardo Sepúlveda (2011), “a Revolução Mexicana teve início em 1910, como uma mobilização para conseguir mudanças rumo a um sistema de governo mais democrático, que incluísse o respeito ao voto, a não reeleição, assim como maiores espaços de participação nos assuntos públicos” (SEPULVEDA, 2011, p. 57). A partir da posição política de Díaz, Francisco Madero se opôs à corrida presidencial, em 1910, tendo sido preso. As eleições foram vencidas por Porfírio. Madero foi liberto e iniciou a insurreição contra Díaz, uma vez que contava com a simpatia de grande parte da população, de forma que, em 1911, foi eleito presidente do México. Apesar da motivação inicial das lutas ter sido a oposição ao porfiriato, estas ficaram caracterizadas pela disputa de poder entre seus líderes. Logo após a eleição de Madero, Emiliano Zapata se lançou contra o presidente, exigindo uma reforma agrária, para a qual Madero apontou uma série de obstáculos. Segundo Marco Antônio Villa (1993), “frente ao descaso de Madero em relação às reivindicações camponesas, os zapatistas divulgam o Plano de Ayala (25 de novembro de 1911), denunciando o presidente como traidor e aliado dos latifundiários, desconhecendo-o como presidente da República” (VILLA, 1993, p. 17). Essa disputa culmina com o pedido zapatista para a renúncia do governante, bem como favorece a sublevação de novas frentes insurgentes. Sepúlveda (2011) ressalta que tais sublevações contribuíram para o fortalecimento do general Victoriano Huerta. Madero foi afastado e assassinado por Huerta. Simultaneamente, o governador Venustiano Carranza se opôs a Huerta, lançando-se como Primeiro Chefe do Exército Constitucionalista e requerendo o retorno da ordem constitucional. Concomitantemente, além das pressões internas, o poder central mexicano sofreu coações externas dos Estados Unidos, que cortou relações militares com Huerta, forçando-o a renunciar. Com a direção do país ainda vacante, Carranza, Villa e Zapata iniciaram disputas, acordando, na Convenção de Aguascalientes – 1914, que nenhum assumiria o poder, em favor de um quarto nome: Eulálio Gutiérrez. Um ano depois, Eulálio renunciou, instaurando novamente a disputa pelo poder. Carranza se uniu a Álvaro Obregón, derrotando Villa e Zapata, exilando o primeiro e assassinando o segundo. Com as sublevações eliminadas, Carranza assumiu a presidência, durante a qual aprovou a Constituição de 1917. Obregón assassinou Carranza, dividindo o governo com Plutarco Elías Calles e, em conjunto, exterminaram a hierarquia militar mexicana.

discussões que permeavam a promulgação da então nova Constituição de 1917 e o período político conhecido como Maximato (1928 – 1934), que foram determinantes na escrita de Ramos. Em face disso, se faz necessário uma reflexão sobre esse período político.

O período conhecido como Maximato iniciou-se no momento da saída do então presidente Plutarco Elías Calles⁷ do poder; este governou entre os anos 1924 e 1928. À época, no México ainda não havia sido instaurado o sistema de reeleição presidencial, de forma que Calles, ao término de seu mandato, deu início a um período político no qual exerceu papel de chefe máximo, uma vez que os três presidentes posteriores tinham fortes vínculos políticos com Calles – ou com suas ideias. De acordo com Ricardo Pozas (1983):

Durante o período compreendido entre a saída de Calles da presidência e a ascensão de Cárdenas, tiveram lugar três governos, dois deles interinos e um terceiro produto de uma eleição. Paralelamente se consolidou o primeiro instrumento político de coesão vinculado ao Estado: o Partido Nacional Revolucionário (PNR), e o general Calles se converteu no “Chefe Máximo” dos revolucionários, cobrindo com sua função no exercício do poder uma fase de transição entre o caudilho político-militar e o partido de massas. (POZAS, 1983, p. 1).⁸

Os três presidentes fortemente influenciados por Calles foram: Emilio Portes Gil (1928 – 1930); Pascual Ortiz Rubio (1930 – 1932); e Abelardo Luján Rodríguez (1932 – 1934). Emilio Portes Gil⁹ foi escolhido pelo Senado Federal como presidente interino para substituir Álvaro Obregón, que havia sido eleito em 1928, mas fora assassinado antes de ser empossado. Portes Gil permaneceu fiel à Calles, tendo apoiado a criação do PNR, que tinha como presidente o próprio Calles. Somado a esse fato, Gil buscava o consentimento de Calles para grande parte de suas decisões políticas no governo (ESCALONA, 1998).

Por sua vez, Pascual Ortiz Rubio¹⁰ foi embaixador do México no Brasil e na Alemanha durante o governo de Calles. Com a criação do PNR, foi lançado como o

⁷ Biografia disponível em: <http://www.museopresidentes.mx/archivos/67.pdf> - acesso em 24/06/2013.

⁸ Devido ao tema central desta, a grande maioria das fontes aqui analisadas são de origem mexicanas, portanto, em espanhol. Buscando a normatização das citações, estas foram por mim traduzidas ao português.

⁹ Biografia disponível em: <http://www.museopresidentes.mx/archivos/68.pdf> - acesso em 24/06/2013.

¹⁰ Biografia disponível em: <http://www.museopresidentes.mx/archivos/69.pdf> - acesso em 24/06/2013

primeiro candidato à presidência do partido, por imposição de Calles¹¹. Também com o apoio do chefe máximo, venceu as eleições de 1929, derrotando o candidato do Partido Nacional Anti-Reeleccionista, José Vasconcelos¹². Segundo Pozas (1983), “Vasconcelos qualificou de fraudulenta a eleição de Pascual Ortiz Rubio, convocou a subversão e fincou suas esperanças na sublevação popular espontânea” (POZAS, 1983, p.1).

Apesar das denúncias de Vasconcelos, o Congresso Nacional anunciou a vitória de Pascual Ortiz, em 28 de novembro de 1929. Em seu governo, Pascual manteve-se vinculado às ideias de Calles; afinal, como havia passado muitos anos fora do país, devido à carreira diplomática, não havia vivenciado o cotidiano do país. Com isso, foi um presidente que não recebeu manifestações de apoio popular, ficando conhecido como o *pelele*¹³ de Calles; esse governava – indiretamente – determinando os rumos do México moderno. De acordo com Escalona (1998):

[...] durante vários meses a autoridade do presidente foi quase nula e o mal estar se percebia em todos os circuitos. [...] A permanente crise política que caracterizaria o governo de Ortiz Rubio e as pressões desde distintas partes, obrigaria, em 2 de setembro de 1932, a apresentar sua renúncia diante do Congresso da União. Renúncia que foi um tanto ambígua, já que não expressava os verdadeiros motivos que o levaram a tomar tal decisão. Somente manifestou seus desejos de que não houvesse desunião entre os revolucionários e alegou problemas de saúde. Na realidade, a saída de Ortiz Rubio da presidência demonstrou as contradições internas da família revolucionária e pôs de manifesto a anormal situação criada pela intervenção de Calles em todos os assuntos do Executivo. Não obstante, o presidente do Partido Nacional Revolucionário tratou de apresentar o problema como se fosse unicamente devido à capacidade ou incapacidade de uma só pessoa (ESCALONA, 1998, p.1).

¹¹ O PNR pretendia lançar Aarón Sáenz como aspirante à presidência, uma vez que tinha amplo apoio interno.

¹² Segundo Arreola Cortés (1997), José Vasconcelos (1882-1959), que então estava na Espanha, regressa ao México em 1920 para assumir o cargo de Reitor da Universidade Nacional e, mais tarde, torna-se secretário de Educação Pública. Durante sua gestão, foi responsável, dentre outras marcantes iniciativas, pelo incentivo a um dos períodos mais fecundos da pintura mexicana: o muralismo. Entre suas principais obras estão: *La Raza Cósmica*, *Indologia* e *Tratado de Metafísica*. Rosa Cruz (2011) afirma que sua filosofia baseava-se nos pensadores Pitágoras, Plotino, Santo Agostinho, Schopenhauer e Bergson. Juntamente com Caso e Alfonso Reyes, funda o Ateneo da Juventude, em 1909. Era um defensor de um estado “com tribunal popular, nacionalista e plural” (CRUZ, 2011, p. 326). Valorizava a mestiçagem, postulando que a mistura das “raças” resultaria em uma quinta “raça”: a “raça cósmica” – que seria a “raça” definitiva.

¹³ Marionete.

Com a renúncia de Ortiz, o Congresso Nacional se reuniu para escolher o sucessor interino à presidência da República. Dentre os nomes cogitados destacou-se o de Abelardo Luján Rodríguez¹⁴, Secretário de Indústria, Comércio e Trabalho e Secretário de Guerra e Marinha do governo de Ortiz. Seu governo foi marcado pela reforma constitucional do 3º artigo, relativo à educação, de forma que essa foi alterada pelo presidente para uma educação de orientação socialista¹⁵.

Abelardo, à maneira de seus antecessores, continuou sendo um *pelele* de Calles. O contexto histórico mundial vivenciado pelos sucessores de Calles – o crash da bolsa de Nova York, em 1929 – os colocou diante de um grave problema: manter a economia nacional estável. Portanto, os fracassos políticos desses presidentes deveram-se, em grande medida, também às condições relacionadas à crise, uma vez que essa levou a manifestos, greves e sublevações de trabalhadores e camponeses. De acordo com Escalona (1998):

No aspecto social e como consequência das medidas ditadas pelo regime anterior, se aguçaram tanto os problemas nas centrais trabalhistas ou camponesas que em 1933 estalaram sérios enfrentamentos de grupos de camponeses nos estados de Veracruz e Jalisco. Do mesmo modo, nos centros industriais as greves se faziam cada vez mais frequentes. O governo se viu obrigado a dar alguns passos conciliatórios, como, por exemplo, estabelecer o salário mínimo industrial. (ESCALONA, 1998, p.1).

Dessa forma, o mandato do general Abelardo Rodríguez constituiu-se em uma maneira de concluir o mandato de Ortiz, sendo convocadas novas eleições, em 1934. Lázaro Cárdenas del Río¹⁶, que fora Secretário de Governo de Abelardo Rodríguez, foi indicado o candidato à presidência pelo PNR. Entretanto, ao contrário do que se propalava, sua candidatura não foi iniciativa de Calles, mas de um pequeno grupo de políticos de oposição, dentro do próprio partido.

Com os nomes de três candidatos – Cárdenas e outros dois,¹⁷ indicados por Calles – a maioria dos deputados da Câmara considerou que Cárdenas era o “homem indicado” por Calles. De acordo com Escalona (1998), ao dar-se conta do

¹⁴ Biografia disponível em: <http://www.museopresidentes.mx/archivos/70.pdf> - acesso em: 24/06/2013.

¹⁵ Apesar de proposta por Abelardo, as reformas do 3º artigo constituinte somente foram aprovadas pelo Congresso durante o governo de Cárdenas (1934-1940). Segundo Escalona (1998), “com isto nasceria a educação socialista, que, além de excluir toda doutrina religiosa, organizaria o ensino de tal forma que a juventude tivesse um conceito preciso do universo e da vida social” (ESCALONA, 1998).

¹⁶ Biografia disponível em: <http://www.museopresidentes.mx/archivos/71.pdf> - acesso em: 24/06/2013.

¹⁷ Manuel Pérez Treviño e Carlos Riva Palacio.

ocorrido, Calles preferiu o silêncio como resposta. Essa divergência interna do PNR trouxe à tona a crise política do partido, demonstrando que “ainda que muitos seguissem sendo partidários de Calles, havia já elementos de oposição” (ESCALONA, 1998).

Lázaro Cárdenas foi lançado como candidato na Segunda Convenção do PNR, que discutiu o *Plan Sexenal*¹⁸, vencendo as eleições de 1934. Seu governo assumiu a tarefa de dar continuidade às ações iniciadas pela Revolução Mexicana. Segundo Rafael Pavani Silva (2008): “o general foi eleito com um discurso que tinha como cerne a Revolução Mexicana, ou melhor, sua continuidade” (SILVA, 2008, p.1). Cárdenas iniciou um período na história mexicana que ficou conhecido como Cardenismo, o qual “representa a última grande cisão dentro da “família revolucionária”, da qual a ruptura entre Cárdenas e Plutarco Elías Calles, “o chefe máximo da Revolução”, em 1935, é o marco principal” (SILVA, 2008, p. 2).

A ruptura entre os dois políticos foi concretizada com o exílio de Calles, decretado pelo então presidente da República, Cárdenas, em 9 de abril de 1936. A propósito desse episódio, Doralicia Carmona ao compilar uma série de reportagens sobre as efemérides mexicanas, publicando-as, em uma reportagem intitulada *Cárdenas expulsa a Calles del país por su intervención constante en la dirección de la política nacional*, de 10 de abril de 1936, afirma que houve pressão popular sobre Cárdenas pelo exílio¹⁹ de Calles, como afirma o PNR: “por traição ao programa da Revolução e por conspirar contra as instituições. Ademais, o Congresso o acusou de desacreditar o país no estrangeiro e chamá-lo de comunista e o Congresso de Veracruz, ressaltou que ele já não era o “filho predileto” da pátria”.²⁰ Ao retirar Calles do cenário político mexicano, o Cardenismo pôde dar continuidade a um projeto autônomo de governo.

É importante ressaltar que Samuel Ramos escreve a obra, aqui analisada, no contexto do Maximato. Contudo, a publicação de seu livro *El Perfil del Hombre y*

¹⁸ O *Plan Sexenal* previa um mandato de seis anos para o próximo presidente – que viria a ser Lázaro Cárdenas. Esse plano foi idealizado por Calles para definir as reformas nos aspectos agrário e educacional. Segundo Escalona (1998), “[...] já nas discussões do projeto era evidente a presença de alguns radicais que saíam do círculo callista. O *Plan Sexenal* era, mais que um programa político, um plano de reformas econômico - sociais; mas, nele estipulava-se, ainda, a intervenção do Estado nas linhas mais importantes, como o agrário, o industrial, o sindical e o educacional. No campo econômico se orientava principalmente para o nacionalismo” (ESCALONA, 1998, p.1).

¹⁹ Juntamente com Calles, foram exilados também Luis N. Morones, Melchor Ortega e Luis L. León.

²⁰ Disponível em: <http://memoriapoliticademexico.org/Efemerides/4/10041936.html> - acesso em 24/06/2013.

la Cultura en Mexico ocorre somente em 1934; portanto, o ano em que Cárdenas assume o poder.

Com o propósito de examinar o contexto histórico em que a obra foi escrita e visando situar o objeto, cabe uma análise da biografia do autor²¹. Samuel Ramos de Magaña nasceu em oito de junho 1897, na cidade de Zitácuaro, no estado de Michoacán. Seu professor, até os 9 anos, foi seu pai, Samuel Ramos Cortés²², com quem aprendeu gramática, matemática, geografia, história, francês e inglês. Com a transferência de seu pai de Zitácuaro para Morelia – para assumir a cátedra de Anatomia Descritiva na Escola de Medicina da Universidade Michoacana – o professor Don Carlos Treviño²³ assumiu a responsabilidade sobre os estudos de Ramos.

Em 1911, portanto aos treze anos de idade, iniciou seus estudos no Colégio de San Nicolás de Hidalgo, no qual pretendia seguir a carreira de Médico Cirurgião. Segundo Hernández Luna (1956): “[...] o que ocupa o primeiro plano em sua formação intelectual é o acontecer objetivo das circunstâncias que vão se encontrando em sua vida. A primeira circunstância objetiva [...] é a poesia e a literatura”. (LUNA, 1956, p. 19). Em seus anos iniciais em San Nicolás, Ramos teve contato com a revista literária “*Flor de Loto*”²⁴, na qual publicou seus primeiros trabalhos.

²¹ Tive acesso à obra de dois biógrafos de Ramos: Raúl Arreola Cortés e Juan Hernandez Luna, sendo esse segundo, o mais célebre deles. A biografia completa escrita por Hernandez Luna encontra-se no próprio livro de Samuel Ramos, *Obras completas*, para o qual Luna foi convidado a escrever o tópico, intitulado *Biografía de Samuel Ramos*. Contudo, devido à minha impossibilidade de ir ao México, não tive acesso a essa obra, mas sim à obra de Luna: *Samuel Ramos: su filosofar sobre lo mexicano*. Nesse livro, o discípulo de Ramos o apresenta em duas partes: a primeira, intitulada *El Extrovertido* – fazendo alusão ao tipo psicológico descrito por Jung –, faz referência à biografia do autor; a segunda parte, intitulada *El filosofar sobre lo mexicano*, faz referência às três obras mais destacadas de Samuel Ramos: *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* (1934), *Hacia un Nuevo Humanismo* (1940) e *História de la filosofía en México* (1943). A biografia escrita por Raúl Arreola Cortés encontra-se no livro *Samuel Ramos – la pasión por la Cultura*, de 1997. A obra foi escrita em virtude das comemorações do centenário de nascimento de Ramos, sendo publicada pela Universidade Michoacana. Divide-se em doze capítulos, que transitam desde sua biografia familiar, até as influências sofridas, as obras escritas, além de um apêndice contendo entrevistas e várias orações fúnebres.

²² Segundo Arreola Cortés (1997), Samuel Ramos Cortés tinha qualificações em Química, Zoologia e Medicina.

²³ Segundo Hernández Luna, Don Carlos Treviño dirigia uma das melhores escolas da cidade à época de Samuel Ramos.

²⁴ Ramos ficaria conhecido por seus companheiros como *O Benjamín da “Flor de Loto”*.

No quinto ano de seus estudos preparatórios, Ramos encontrou um mestre que considerou excepcional: José Torres Orozco²⁵. Nas suas aulas, Ramos aprofundou os estudos de Filosofia, e em sua perspectiva laudatória, Luna (1956) descreve essa conexão:

Ramos segue as aulas de Torres com tanto entusiasmo e dedicação, que acaba por ganhar a simpatia do mestre. Não só consegue ser seu aluno mais distinto, mas o amigo de confiança. [...] A impressão que o mestre deixou em sua alma, Ramos a expressará anos depois, em um artigo que escreve por ocasião de sua morte [quando afirma que] “Torres é o maior dos positivistas mexicanos; a rigor, é o único positivista” (LUNA, 1956, p. 25-26)²⁶.

Nesse mesmo artigo, Ramos critica a filosofia positivista, chamando-a de “escola filosófica caduca”, devido à afiliação à filosofia de Bergson, seguida por seu mestre Antonio Caso. Após a aproximação com José Torres, Ramos aprofundou-se nos estudos sobre filosofia, de forma a ficar dividido entre esta e a Medicina, como enfatizou seu biógrafo: “[...] sua vocação começa a navegar no meio de uma contradição: de um lado, o chama a voz da medicina; do outro, o solicita o “demônio” da filosofia. Com este dualismo vocacional cravado em seu ser, termina seus estudos no Colégio de San Nicolás” (LUNA, 1956, p. 33).

²⁵ Segundo Hernández Luna, José Torres era mestre em Lógica, Psicologia, Moral e Sociologia no Colégio de San Nicolás. Era também um abalizado conhecedor do Positivismo, a filosofia em voga naqueles anos, sobretudo no México.

²⁶ Em uma análise sobre o positivismo no México, Guadalupe Lloveras (2007) afirma que a corrente filosófica foi trazida ao México pelo Dr. Gabino Barreda. Segundo a autora, o positivismo no México se diferenciava da corrente original (francesa), visto que foi modelado, a fim de justificar a situação mexicana no século XIX. Um dos mais destacados representantes franceses foi Auguste Comte, para o qual existiria “uma lei universal do conhecimento e da sociedade, a lei dos três estágios, postulando que todo conhecimento passa por três estágios: o teológico, fictício, mitológico; o metafísico, especulativo-abstrato; o positivo, científico, ciências positivas empíricas” (LLOVERAS, 2007, p. 29). Esta corrente surgiu na tentativa de negar os parâmetros do Antigo Regime, a fim de substituir a tutela da Igreja pelo humanismo. No México, durante o período da Reforma, no século XIX, o Positivismo encontrou terreno fértil, visto que esta se baseava em uma disputa entre conservadores e reformadores (liberais), de forma que, quando os últimos saíram vitoriosos, necessitaram de uma filosofia que se adequasse aos seus ideais: uma filosofia que mantivesse a ordem. Lloveras (2007), ao se remeter às análises de Leopoldo Zea, afirma que: “o progresso da história do México estava representado por três etapas ou três estágios: *o teológico*, quando a política esteve nas mãos do clero e da milícia; *o metafísico*, durante a época de combates entre os liberais e os conservadores, e *o positivo*, com o triunfo da Reforma liberal, quando a ordem positiva substituiria a ordem teológica e a desordem metafísica” (LLOVERAS, 2007, p. 30). Segundo Vitor Miziara (2013), “com a morte de Barreda, em 1881, terminaria a etapa do positivismo comtiano no México. No entanto, a corrente já estaria arraigada nos pensamentos de ilustres, como Justo Sierra, quem formaria a Escola Científica Política do México, que se tornaria futuramente o Partido União Liberal, partido de apoio a ditadura de Porfirio Díaz. Visando justificar uma nova reeleição de Díaz, Justo Sierra escreveu as bases ideais sobre as quais seria justificada” (MIZIARA, 2013, p. 76).

Em virtude da falta de uma escola de Filosofia em Morelia, começou os estudos de Medicina, em 1916. Evidencia-se nessa escolha que a relação entre Ramos e seu pai foi responsável por essa decisão, uma vez que a vivência com a medicina desde pequeno pode ter influenciado para que Ramos optasse pela profissão do pai, deixando de lado – ao menos temporariamente – suas inquietações filosóficas.

Entretanto, em 1917, uma série de ocorrências alteraram os caminhos de Ramos. A Escola de Medicina de Morelia foi fechada, devido às perturbações políticas que ainda agitavam o estado de Michoacán pós-revolução. Nesse ínterim, seu pai veio a falecer e esse acontecimento é considerado por seu biógrafo como fulcral em sua trajetória pessoal e profissional:

O sentimento trágico que traz consigo a perda de seu pai, comove as dobras ocultas de seu ser, remove os ocultos enigmas de sua existência e engendra o despertar de sua individualidade. [...] A morte de seu pai não é na sua vida um obstáculo que fecha seu caminho, mas uma porta que se abre às enormes perspectivas intelectuais que o futuro lhe vai preparar (LUNA, 1956, p. 35-36)²⁷.

Essas inquietações fizeram com que Ramos se mudasse para a Cidade do México; porém, não interrompeu os estudos de medicina, de forma que deu prosseguimento na Escola Médico-Militar, por mais dois anos. No fim do governo de Venustiano Carranza, em 1920, abandonou o emprego e foi obrigado a suspender seus estudos médicos.

Nesse ínterim, Samuel Ramos se sentiu atraído pelos ensinamentos e pela repercussão das aulas do professor Antonio Caso²⁸, que se encontrava no auge de sua carreira como filósofo; decidiu então voltar a estudar filosofia na Escola de Altos Estudos, na Cidade do México. “Decidida sua vocação pela filosofia, se consagra inteiramente a ela, aceitando como guia a palavra do mestre Caso, por quem chega a sentir uma exagerada admiração” (LUNA, 1956, p. 40). Segundo Pedro de Alba (1960):

²⁷ É interessante ressaltar que nas biografias aqui utilizadas, não encontramos o motivo determinante para que Ramos abandonasse a medicina, direcionando seus estudos para a filosofia. Contudo, sabe-se que a data é emblemática visto tratar-se do ano em que o presidente Venustiano Carranza, um dos líderes da revolução, é assassinado em uma emboscada, sendo sucedido por Adolfo de la Huerta, cujo governo consistiu em uma fase de transição – visto que governara menos de um ano – para o governo de Álvaro Obregón.

²⁸ Segundo Arreola Cortés (1997), desde 1913 Caso ensinava Estética e Noções de Filosofia na Escola de Altos Estudos, da qual foi diretor nesse mesmo ano. Sua fama advém de ter se tornado presidente do *Ateneo de la Juventud*. Era um rigoroso crítico do positivismo.

Samuel Ramos não somente teve conhecimento sobre doutrinas filosóficas que vinham desde a mais remota antiguidade até nossos dias, tampouco foi um simples repetidor de doutrinas exóticas ou de sistemas alheios, mas se aventurou nos domínios do que pensa por si mesmo e discorre sobre as origens e o destino do homem; levava muito dentro dele a preocupação de servir a seus semelhantes e o empenho de encontrar os caminhos da sabedoria (ALBA, 1960, p.33).

Os ensinamentos de Caso foram fundamentais, não só para que Ramos estudasse filosofia, como também para refutar o positivismo aprendido no Colégio de San Nicolás, de forma a nortear seus pensamentos, fundamentando-se no romantismo e no pragmatismo filosófico difundidos pelo *bergsonismo*²⁹ e pelo *casismo*³⁰.

Esse vínculo com Caso permaneceu até 1922, quando Ramos escreveu que os ensinamentos e as ideias do mestre não transmitiam mais nenhuma novidade, uma vez que segundo ele, as aulas, palestras e livros utilizados por Caso reiteravam concepções tradicionais, com as quais ele não mais se coadunava. Com isso, Ramos se desvinculou de Caso e buscou novas perspectivas filosóficas. Essa percepção se configurou graças à influência de José Vasconcelos que, segundo Luna, “injetou em seu espírito novas inquietações” (LUNA, 1956, p. 47).

Romilda Costa Motta (2010) faz uma análise acerca da importância dos escritos de José Vasconcelos para a cultura e intelectualidade mexicana. A autora se utiliza das proposições de Agustín Basave Benítez, em seu livro *México Mestizo*, para entender a *mestiçofilia*: “fenômeno que coloca a mestiçagem, ou seja, a mescla

²⁹ Movimento filosófico baseado nas concepções de Henri Bergson (1859-1941), filósofo francês, cujos fundamentos afirmavam: “a relação entre consciência e universo, entre percepção subjetiva e cosmo. Bergson faz-nos entrever nossa participação num movimento criador do universo, do qual nós não somos nem a origem nem o fim. [...] O bergsonismo é uma filosofia do futuro, do tempo, da transformação. [...] a filosofia não deve abandonar a ontologia; ela não deve contentar-se com a fenomenologia, que só descreve o mundo a partir da consciência humana, mas é preciso tentar descrever o mundo tal como ele é e tentar captar de que modo, matéria, vida e consciência se comunicam fora de nós” (MONTEBELLO, 2007, p. 1). Segundo Luna (1956), os ensinamentos de Bergson demonstravam que: “viver desde o *eu profundo* é, ao mesmo tempo, descobrir o mistério cósmico” (LUNA, 1956, p. 45). Por esse motivo, Ramos se vinculou a essa proposta, em uma tentativa de conectar o saber e a prática.

³⁰ Movimento filosófico baseado nas proposições de Antonio Caso (1883-1946), filósofo mexicano que introduziu em seu país as obras de Henri Bergson e de Edmund Husserl. Seu trabalho se baseava em “uma crítica à entronização das ciências como portadoras absolutas da verdade e uma busca de vias alternativas de conhecimento. [...] Caso aceitou que o conhecimento tem sua origem na experiência, como afirmava o positivismo, mas, justamente por isso, o acusou de haver sido infiel ao seu postulado fundamental” (KOLTENIUK, 2011, p. 341-342). Nesse sentido, Caso postulava o anti-intelectualismo como o caminho a ser percorrido para desvendar a razão. Luna (1956) afirma que foram nas aulas de Caso que Samuel Ramos teve seu interesse pela filosofia despertado.

de raças e culturas como um fato desejável” (MOTTA, 2010, p. 49). Para entender os desdobramentos da análise de Vasconcelos, a autora elenca uma rede de autores e conceitos do século XIX, entre os quais, Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra e Francisco Bulnes e no século XX, Andrés Molina Enríquez e Manuel Gamio, dentre outros. A partir do momento em que consideramos a escrita de Ramos amplamente influenciada pelos escritos de Vasconcelos, acreditamos ser necessário pontuar a análise de um dos conceitos basilares nessa concepção: a mestiçagem. Ao analisar as reflexões sobre a presença do índio no pensamento *mestiçófilo*, a autora afirma:

Agustín Basave Benítez afirma que, no período colonial, iniciou-se um movimento de cunho político e ideológico, no qual os *criollos*, relegados a um segundo plano pelos peninsulares, apropriaram-se do passado indígena para legitimar-se nas disputas contra a Espanha e iniciaram um movimento de consciência coletiva contra a sua marginalidade. É bem verdade que, naquele momento, apesar da mescla racial, ainda não havia ocorrido o amadurecimento de um autêntico pensamento *mestiçófilo*, que somente seria possível após a Independência. Embora tenham recorrido à imagem do indígena, também sabemos que aqueles nunca se sentiram iguais aos índios e sua cultura. As transformações advindas com o Estado Nacional, fruto da desagregação do colonialismo, abriram mais que possibilidades, mas necessidades de “aproximações” entre os dois mundos antagônicos existentes, o *criollo* e o indígena. Tal fato levaria a iniciativas que buscavam conciliar essas distâncias abissais (MOTTA, 2010, p. 50).

Segundo a autora, Francisco Pimentel (1832-1893) foi o primeiro autor, no século XIX, a investigar de forma verticalizada o papel do indígena na construção da nação, apontando como a mestiçagem seria a solução para a nacionalidade mexicana. O autor assentava “a raça mista” como “uma raça de transição”, visto que era necessário modificar a “raça” indígena para não precisar destruí-la, como os norte-americanos haviam feito. Sobre esse genocídio indígena realizado pelos estadunidenses, Vasconcelos, segundo Motta (2010), afirma:

A colonização espanhola criou a mestiçagem. Isto assinala seu caráter, fixa sua responsabilidade e define seu futuro. O inglês seguiu cruzando-se só com o branco e exterminou o indígena. Segue exterminando, na surda luta econômica, mais eficaz que a luta armada (VASCONCELOS apud MOTTA, 2010, p. 75).

Segundo a autora: “[...] a fórmula para a elevação do índio à vida civilizada seria a união das raças. [Nesse sentido] Francisco Pimentel defendeu que tal fato

ocorreria gradualmente, com o incentivo da imigração, que funcionaria como fonte de mutação genética e também de educação” (MOTTA, 2010, p. 52). Dessa forma, com os desdobramentos, a “raça” se embranqueceria e se fortificaria. Essa foi a perspectiva mais endossada até o início do século XX.

O segundo autor a se debruçar sobre a temática, segundo a autora, foi Vicente Riva Palacio (1832-1896), o qual, ao contrário de Pimentel, defendia “a criação de um povo único, de uma nacionalidade homogênea”, pois advertia que a multiplicidade de etnias no México constituía um “obstáculo para a existência de uma “alma nacional” e acreditava que o cruzamento étnico, iniciado na colônia, deveria ser estimulado como força eficiente para a formação de uma “raça” nova que caracterizaria a nacionalidade mexicana”. Essa mescla do índio com o espanhol seria benéfica, pois a união da “inteligência do branco com a força corporal do indígena”, permitiria ao mestiço “despontar como o patriota libertador e dominar a cena histórica” (MOTTA, 2010, p. 52-53).

Outro autor examinado pela autora é Justo Sierra (1848-1912). Reportando-se a Basave Benítez, Motta (2010) afirma que “Sierra foi o primeiro desses intelectuais a entender o conceito de mestiçagem tanto como fenômeno sociológico como étnico”; assim, defendia tanto a mescla das “raças”, como a instituição do mestiço como o “representante da incipiente classe média porfiriana” (MOTTA, 2010, p. 53). Nesse sentido, a autora afirma:

[...] a partir de Sierra [...], foi ficando cada vez mais claro que seria impossível a modernização do país sem uma campanha de “modernização indígena”, ou seja, aos olhos dos governantes e daquela intelectualidade, tornava-se imprescindível incluir, de todas as maneiras, a população indígena e prepará-la para o ingresso na modernidade (MOTTA, 2010, p. 54).

Em razão dessa perspectiva, a modernidade só poderia ser alcançada no México por meio da “mestiçagem e da educação”, visto que era imprescindível, na visão de Sierra, “a difusão do ensino público obrigatório” (MOTTA, 2010, p. 54).

Outro autor analisado por Motta (2010) é Francisco Bulnes (1847-1924), cuja concepção se coaduna as anteriores: “também incorporou a defesa da mestiçagem, ao constatar a inegável potencialidade do mestiço, que passava a representar promessa de estabilidade necessária para a governabilidade da nação”. Entretanto, diferentemente dos outros autores, não faz uma defesa do índio, explicitando seu “desprezo aos “bárbaros corrompidos” (MOTTA, 2010, p. 55).

A autora assinala que no início do século XX, os intelectuais se posicionaram mais incisivamente a favor da mestiçagem, de forma que nesse século “o vínculo mestiçagem e nacionalidade obteve a entronização definitiva, fazendo, inclusive, com que o mestiço passasse por um processo de mitificação” (MOTTA, 2010, p. 56).

Sob essa concepção, o primeiro autor do século XX que a autora lista é Andrés Molina Enríquez (1868-1940), o qual, aos moldes de Justo Sierra, também acreditava que o México somente se tornaria “estável” e “moderno” a partir do momento que “concluísse seu processo de miscigenação” (MOTTA, 2010, p. 56). Entretanto, esse autor era contra a imigração:

Primeiramente, porque era contrário à tese de superioridade racial europeia e também porque entendia que a presença de novos braços de trabalho só pioraria a situação de abandono em que eram mantidas as camadas inferiores – mestiços e indígenas – da população mexicana (MOTTA, 2010, p. 57).

Seguindo o posicionamento de Basave Benítez, Motta (2010) afirma que um dos legados da Revolução Mexicana foi perceber que o índio não podia continuar incógnito, o que alterava “diretamente as administrações [dos governantes] e interferia na ordem interna mexicana, tendo em vista o estado de abandono e miséria em que se encontravam” (MOTTA, 2010, p. 59). Isso porque, como eram considerados o “símbolo do atraso da nação” era necessário desenvolver um projeto político e econômico a fim de promover “o desenvolvimento da integração nacional para a governabilidade” (MOTTA, 2010, p. 60).

Outro autor que Motta (2010) considera fulcral na análise da mestiçagem no século XX é Manuel Gamio (1883-1960), cuja obra, *Forjando Pátria*: “é representativa do discurso nacionalista e “indigenista” revolucionário, que sugeria a fusão de raças e a convergência das manifestações culturais, bem como a unificação linguística e o equilíbrio econômico” (MOTTA, 2010, p. 60-61); de forma que Gamio defendia não apenas a mestiçagem racial, mas também a mestiçagem cultural. Nesse sentido, a autora percebe que os problemas ligados ao indígena seriam indicações:

[...] dos grandes problemas nacionais [...]. A questão do uso e posse da terra, a busca das origens nacionais e a defesa da mestiçagem [...] fizeram com que a antropologia fosse utilizada como um

instrumento dirigido à melhoria das condições sociais e econômicas da população indígena (MOTTA, 2010, p. 61).

Por fim, a autora delinea proposições do autor central de sua dissertação, José Vasconcelos (1882-1959), o qual defendia “a mestiçagem como essência da identidade da nação mexicana”. Entretanto, o que o diferenciava dos demais era sua:

[...] teoria da “raça cósmica”, [que] teve a singularidade de se encarregar de levantar a bandeira da unificação mestiço-americana, colocando a miscigenação como um eixo místico da integração da América Latina, dando ao mestiço um lugar de preponderância na história universal (MOTTA, 2010, p. 63).

Para reforçar essa tese, Vasconcelos afirma em seu livro *Indologia*:

[...] nossa maior esperança de salvação se encontra no fato de que não somos uma raça pura e, sim, uma mestiçagem, uma ponte de raças futuras, um agregado de raças em formação: um agregado que pode criar uma estirpe mais poderosa que a dos que procedem de um tronco. Por sermos mestiços de sangue e de cultura, representamos algo novo no mundo e temos direito ao futuro. Se não fôssemos mestiços, que seríamos senão mais que uma Espanha decaída e menor em cultura? (VASCONCELOS apud MOTTA, 2010, p. 63-64).

Para Motta (2010), o significado de “raça” em Vasconcelos sugere uma “interpretação ainda mais extensa do que normalmente ocorre, empregando-o para representar muitas coisas: cultura, civilização, povo, país e nacionalidade” (MOTTA, 2010, p. 64).

No que concerne ao indígena, a autora afirma que Vasconcelos reproduziu a mesma noção que os outros intelectuais, ao defenderem a miscigenação:

Mesmo quando a defendeu como um fator diferenciador para os povos da América Latina, a participação do índio permaneceu pífia. Ao pensar a mescla, tanto biológica quanto cultural, a participação do homem branco representou o fator contribuinte para a “elevação” do elemento indígena. Se por um lado, o branco não seria o tipo dominante, por outro, vemos que sua cultura seria a que triunfaria e se imporia (MOTTA, 2010, p. 66).

Isto é, caberia ao branco se adaptar, mas o maior esforço caberia ao índio “já que, em sua concepção, o índio não teria outra porta para o futuro que a porta da cultura moderna” (MOTTA, 2010, p. 67). Cabe ressaltar que Ramos também defenderá a cultura crioula como sendo aquela nacional, de forma que não haveria

espaço para o México na modernidade se este não se apoiasse na mestiçagem e na educação de índios e *criollos*. Essa educação seguia os moldes previstos por Sierra: “a escola cumpriria sua parte, não exatamente pelo ensino de princípios, mas pelo contato que proporcionaria aos indígenas com indivíduos nos quais o progresso se realizaria plenamente” (MOTTA, 2010, p. 54).

Nesse passo, é importante reiterar o destaque do autor que arrola, nessas reflexões. Segundo Pedro de Alba (1960), Ramos, Caso e Vasconcelos apareceram para agitar o estudo de filosofia no México: “o triunvirato [...] se impõe nas primeiras décadas do século; eles foram a vanguarda de uma aventura renovadora e se empenharam em contrariar o predomínio que exerciam as doutrinas positivistas no México” (ALBA, 1960, p. 29). Como secretário de Educação Pública, Vasconcelos desenvolveu uma intensa obra educativa, que marcou o México e angariou a adesão de Ramos:

A campanha de alfabetização das massas; a educação dos indígenas; [...] a reimplantação dos sistemas educativos de Vasco de Quiroga e Pedro de Gante; os corpos de professores missionários que percorriam às regiões pobres pelos índios, ilustrando-os sobre os usos da civilização; as bibliotecas populares que no lombo de mula iam a povoados e serranias; a fundação de escolas rurais; o ensino de indústrias e a edição dos clássicos: todas foram iniciativas do educador mexicano, cujos êxitos viveu com emoção (LUNA, 1956, p. 48).

Todas essas conquistas impressionaram Samuel Ramos. Contudo, o que mais chamou sua atenção foi a possibilidade de uma filosofia ibero-americana, ou seja, dos povos americanos relegarem ao segundo plano a cultura europeia e criarem uma filosofia própria:

Se Vasconcelos fala então de uma filosofia ibero-americana, Ramos, movido pela mesma preocupação e dentro de limites mais modestos, falará mais tarde de uma filosofia mexicana, convertendo-a na tarefa central de sua vida. [...] Se trata [portanto] de uma mesma inquietude histórica, contemplada desde duas perspectivas diferentes. [...] Indubitavelmente, muitas páginas de *El Perfil del Hombre y la Cultura en Mexico*, devem ter começado a germinar sob o contato desta preocupação sobre a cultura ibero-americana, que então absorvia as substâncias do pensamento de Vasconcelos (LUNA, 1956, p. 50-51).

A conexão entre Vasconcelos e Ramos foi então se consolidando. Em 1924, Vasconcelos fundou e editou a revista *La Antorcha*, que fazia forte oposição ao Callismo e aos desmandos dos poderosos no poder. Nessa revista, Samuel Ramos

foi um dos colaboradores mais destacados, até o momento em que Vasconcelos decidiu expatriar-se, deixando com ele a direção.

Segundo Raúl Arreola Cortés (1997): “na formação intelectual de Ramos, se Caso foi o iniciador, Vasconcelos foi o confirmador. Com eles completou sua estatura de filósofo, [...] o homem culto, o apaixonado lutador, o homem de curiosidade intelectual, o humanista” (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 114).

Outro intelectual que marcou fortemente a filosofia de Ramos foi Pedro Henríquez Ureña.³¹ Segundo Luna (1956), a influência de Ureña na formação de Ramos se reflete no seu estilo de escrita – que, para o autor, se converteu em uma referência entre os escritores de filosofia – e na eloquência com que expunha suas ideias.

Por fim, uma das mais conhecidas influências intelectuais sobre Samuel Ramos foi José Ortega y Gasset³². Suas ideias foram fundamentais para despertar o espírito crítico de Ramos. Crítica essa que rompeu, definitivamente, com o *Casismo*. “Entre a exuberância de novas ideias e sugestões filosóficas que trouxe o México a este movimento, as de Ortega y Gasset são as que maior influência exercem sobre ele” (LUNA, 1956, p. 60).

A influência de Ortega sobre Ramos certamente reside nas discussões sobre uma identidade propriamente mexicana – no caso de Ortega, essas discussões seriam referentes à identidade espanhola. Esse fato adviria da filosofia alemã seguida pelo autor, diferentemente da tradição filosófica francesa absorvida por Antonio Caso. Segundo Luna (1956): “o mais valioso ensinamento de Ortega para o México e em geral para a América Hispânica, conclui Ramos, é o caráter profundamente espanhol de seu pensamento e de seu estilo” (LUNA, 1956, p. 63).

No decorrer das leituras realizadas para o segundo capítulo percebemos as concepções desses autores, relacionando por exemplo, a obra *El Perfil* com a obra *Meditaciones del Quijote*, além da expressão “*yo soy yo y mi circunstancia*”, de Ortega y Gasset. Cabe assinalar uma análise de José Gaos (1960) sobre essa relação:

³¹ Pedro Henríquez Ureña, intelectual da República Dominicana que, segundo Luna (1956), chegou ao México alguns anos antes da fundação do *Ateneo de la Juventud* (1909). Era um grande literato, crítico, humanista e estudioso da cultura nacional.

³² Segundo Arreola Cortés (1997), o espanhol Ortega y Gasset foi o escritor mais destacado de uma época que teve grandes figuras ensaístas, poetas e teatrólogos. O filósofo é o responsável pela idealização da doutrina da razão vital e escrevia sobre a filosofia nacionalista e a historicidade da filosofia. Foi o fundador da *Revista de Occidente*, em 1922.

O primeiro que a mim, como espanhol discípulo de Ortega y Gasset, me chamou a atenção, foi a similitude do problema levantado no livro [El Perfil], e a maneira de apresentá-lo e ainda de tratá-lo, em busca da solução; com o problema da cultura nacional também veio, por e para ela, pretérita e atual, de que partiu a obra do mestre espanhol em 1914, o ano das *Meditaciones del Quijote*. A inquietação pela Espanha, como cultura, a ideia de salvação desta cultura nacional *pela* cultura, o programa de estudo da realidade pátria foram circunstâncias, raízes e temas em um complexo ponto de partida do mestre espanhol. [...] No entanto, eu experimentei constantemente ao longo da leitura a impressão de que as similitudes indicadas surgem espontaneamente de afinidades objetivas entre os temas e da originalidade e autenticidade semelhantes que ambos os pensadores enfrentam em sua realidade nacional circundante e a sua realidade pessoal, íntima [...] onde incide o valor filosófico das obras (GAOS, 1960, p. 158).

Ao romper com Antonio Caso, em 1922, Ramos permaneceu alguns anos sem contato direto com o filósofo, até que, em 1928, publicou o livro *Hipótesis*, no qual proferiu incisivas críticas à Caso e à sua filosofia. O biógrafo Luna (1956) transcreveu um trecho do ensaio *Mi Experiencia Pragmatista*, contida nesse livro:

Por fim, me dei conta de que eu havia mudado e de que Caso havia mudado também. Era o momento de um exame de consciência. [...] Não somente eu, mas uma geração inteira, tem recebido seu influxo, e se esta geração quer ser algo, tem que definir-se a si mesma confrontando-se em primeiro lugar com a imediatamente anterior que a engendrou. Quiçá outros pudessem ter empreendido este trabalho, mas logo me convenci de que era impossível. Todos eles, conservando o ensino de Caso, pensam que em um país como o México, pobre em tradição cultural, é preciso romantizar a história, criar homens mitos, idealizando os que mais se prestem a ele, o que, já se compreende, não é historiar, mas improvisar um santoral. Eu, de minha parte, penso que se o México culto há de salvar-se, será com a verdade, não com a mentira, como tem sido (RAMOS apud LUNA, 1956, p. 65-66).

Nesta citação, avulta o embrião das ideias que Ramos exporia posteriormente em *El Perfil* (1934), visto que seu propósito manifesto era desvendar o verdadeiro mexicano, a verdadeira cultura mexicana e não promulgar o mimetismo da cultura europeia vigente até então, como ele criticava.

O rompimento de Ramos com Caso é efetivo e Ramos destina a essa ruptura um ensaio chamado *Antonio Caso*, também no livro *Hipótesis*. Esse ensaio é dividido em duas partes: na primeira, Ramos tece uma série de elogios à Caso, por “[representar] na história intelectual do México, o primeiro homem dedicado francamente à filosofia” (RAMOS apud LUNA, 1956, p. 68). Na segunda parte,

enumera uma série de críticas à sua filosofia e aos seus ensinamentos. Ao final, faz uma referência à Caso, que sugere o intuito de amenizar a crítica:

De todos os modos, Caso é na vida intelectual do México, durante este século, um ponto de partida. Por isso era urgente fazer um balanço de sua obra. Importa levar em consideração o que nossos antepassados nos deixaram, para evitarmos um trabalho redundante. E, ao denunciar suas omissões, facilitamos o caminho aos que vierem depois (RAMOS apud LUNA, 1956, p. 70).

Essas críticas instauram um mal estar entre Ramos e Caso e seus seguidores – mais especificamente Luis Garrido e Miguel Cevallos. Esses autores travaram um contundente debate, com base no ensaio, que foi analisado por Luna (1956). Os discípulos de Caso discordavam das críticas e ambos escreveram ensaios para combatê-las. Miguel Cevallos escreveu um folheto intitulado *La insinceridad de Samuel Ramos*, no qual afirmava não haver originalidade em sua crítica, além de acusá-lo de não ser sincero nos elogios que teceu a Caso. Luis Garrido escreveu um artigo intitulado *Un Censor Inoportuno*, acusando Ramos de ser antiético e traidor do mentor, ex-professor e amigo.

Nesse ínterim, Antonio Caso decidiu, ele próprio, assumir sua defesa, já que, segundo Luna (1956), nenhum dos folhetos de seus discípulos chegou a combater os efeitos que o ensaio de Ramos havia produzido. O ensaio intitulado *Ramos y Yo*³³ rebate, ponto a ponto, as colocações de Ramos:

[O] epílogo necessário desta réplica que escrevo, consiste em assinalar, perante os estudantes do México, e, em geral, perante a opinião pública, ao professor de Preparatória, como um personagem inconsequente consigo mesmo, que não teme a contradição, por uma parte e, por outra, se mostra insuficientemente preparado para o magistério da filosofia, já que confunde o positivismo com a Ciência, ignora o que é o romantismo filosófico, e pensa, por último, que a razão é inimiga da metafísica, longe de constituir sua mais firme sustentação. Além disso, defende um intelectualismo estreito e falso, que não acerta em aparecer por nenhuma parte do horizonte do pensamento contemporâneo... Isso é tudo (CASO apud LUNA 1956, p. 82-83).

Segundo Luna (1956), esses debates obrigaram Ramos a escrever uma nota em sua defesa, reiterando que as diferenças de pensamento entre Ramos, Caso e seus discípulos, ficavam meramente no plano intelectual e não no plano pessoal – como havia sido entendido por parte dos leitores. Contudo, Ramos

³³ O título faz uma clara alusão à obra *Platero y Yo*, de Juan Ramón Jiménez.

manteve suas críticas, enfatizando que a resposta de Caso “poderia ser de grande efeito em um pleito jurídico, mas que é inteiramente ineficaz para desfazer uma séria crítica filosófica” (RAMOS apud LUNA, 1956, p. 83-84).

Na análise de Luna (1956), o embate travado entre Caso e Ramos é o início de um novo movimento que surgiu no México, visando superar a escola filosófica francesa – da qual Caso foi o grande representante mexicano – e substituí-la pela cultura hispano-alemã – na qual Ortega y Gasset constituiu-se em baluarte.

Desde a segunda metade do século XVII, a França era o país que mais influenciava a cultura mexicana³⁴ – particularmente as ideias de Maine de Biran, Emile Boutroux e Henri Bergson – e o foi até 1922. A partir de então, as concepções alemã e marxista sinalizaram novos horizontes filosóficos e, em 1927, quando essa perspectiva renovada alcança os filósofos mexicanos, ocorre a fragmentação da então hegemônica tradição filosófica francesa.

Esse novo ambiente intelectual desvela-se nas três principais obras de Samuel Ramos: *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* (1934), *Hacia un Nuevo Humanismo* (1940) e *Historia de la Filosofía en México* (1943)³⁵.

Em 1944, Ramos recebe o título de Mestre e Doutor³⁶ em Filosofia, pela Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Segundo Arreola Cortés (1997): “pouco tempo depois de seu exame doutoral, foi designado Diretor da Faculdade de Filosofia e Letras, cargo em que permaneceu por [...] oito anos” (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 51).

Em face da sua trajetória, cabe uma ênfase sobre dois grupos que influenciaram ou foram influenciados pela vida acadêmica de Ramos: o *Ateneo da Juventude* – grupo associado frequentemente a Ramos, devido aos seus mestres – e o *Hiperión* – que surgiu após a publicação da obra *El Perfil*.

³⁴ Segundo Luna (1956), o afrancesamento da cultura mexicana serviu de base ideológica para a Independência, para a Reforma e para a “Paz Porfiriana”.

³⁵ Há que se ressaltar a bibliografia completa de Ramos: *Hipótesis* (1928), *El Caso Strawinsky* (1929), *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* (1934), *Ensaio sobre Diego Rivera* (1935), *Más allá de la Moral de Kant* (1938), *Hacia un Nuevo Humanismo* (1940), *Veinte Años de Educación en México* (1941), *La Historia de la Filosofía en México* (1943), *La Filosofía de la Vida Artística* (1951), *El Problema de a Priori y La Experiencia y Relaciones entre la Filosofía y la Ciencia* (1955), *El Concepto Griego de lo Bello* (1955) e *Diego Riviera* [texto definitivo] (1958).

³⁶ Segundo Arreola Cortés (1997), Samuel Ramos recebe o título de mestre no dia 3 de fevereiro de 1944 e o título de doutor em 5 de julho de 1944.

O *Ateneo de la Juventud* foi um grupo formado por jovens mexicanos³⁷, que começaram a se reunir às vésperas da queda de Porfírio Díaz, em 1909. Seus principais líderes foram José Vasconcelos, Antonio Caso e Alfonso Reyes³⁸. Contudo, segundo Maria del Carmen Rovira Gaspar (2011), esse grupo começa a se desenhar anos antes:

A inquietude intelectual de certos grupos de jovens mexicanos no campo do jornalismo, da literatura e da arte, dissidentes das ideias positivistas, é fácil de descobrir já antes da fundação do Ateneo. Recordemos que em 1906 se publica a revista *Savia Moderna*, fundada por Alfonso Cravioto e que anos antes circularam duas importantes revistas culturais: Gutiérrez Nájera, em 1894, fundou a *Revista Azul*, depois apareceu a *Revista Moderna*, dirigida por Amado Nervo y Jesús E. Valenzuela. [...] Em 1907 essa mesma juventude, descontente com os decadentes lineamentos “filosóficos positivistas” organizou a “Sociedad de Conferencias”. Anos depois, em 1909, os mesmos jovens, conscientes das mesmas limitações filosóficas que haviam sofrido, fundaram o “Ateneo de la Juventud” (ROVIRA GASPAR, 2011, p. 301).

Uma das expressivas referências para o *Ateneo* foi Justo Sierra Méndez³⁹, o qual, segundo Rovira Gaspar (2011), “deu impulso ao Ateneo, [...] despertando nos jovens o espírito crítico, a desconfiança em sua cientificidade absoluta” (ROVIRA GASPAR, 2011, p. 302). Sierra se tornou um dos mais influentes críticos do positivismo no México, fazendo desse um dos pilares contra o qual o *Ateneo* direcionava suas lutas, que eram essencialmente idealistas e espiritualistas. Segundo Rovira Gaspar (2011):

A tarefa filosófica do Ateneo, [...] foi na verdade, admirável. Caso e Vasconcelos marcaram novas rotas na tarefa de reflexão e criação filosófica no México; conseguiram que esta saísse daquele tom e plano cansativo e monótono a que havia dado lugar o positivismo e a

³⁷ Segundo Arreola Cortés (1997), formaram o Ateneo: Alfonso Reyes, Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Henriquez Ureña, Max Henriquez Ureña, Julio Torri, Enrique González Martínez, Roberto Arguelles Bringas, Eduardo Colín, Joaquín Méndez Rivas, Rafael López, Antonio Médez Bolio, Rafael Cabreira, Alfonso Cravioto, Jesús T. Acevedo, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera, Roberto Montenegro, Alfredo Ramos Martínez, Manuel M. Ponce, Júlían Carrillo, Carlos González Peña, Isidro Fabela, Manuel de la Parra, Mariano Silva y Aceves e Federico Marisca.

³⁸ Alfonso Reyes foi um literato e filósofo mexicano. Embaixador diplomata do México de 1920 a 1939, na Espanha, França e Argentina. À época da formação do Ateneo, exercia cátedra na Faculdade de Direito da Universidade Nacional do México. Ver mais: <http://www.alfonsoreyes.org> – acesso em: 24/06/2013.

³⁹ Historiador mexicano do início do século XX, fundador da Universidade Nacional do México, em 1910. Suas principais obras foram *Evolución Política del Pueblo Mexicano* e *México Social y Político* (apontes para un libro), nas quais, segundo Romilda Motta (2010) “apresentou o mestiço como o “nacional”, aquele que representava o elemento dinâmico, central da sociedade” (MOTTA, 2010, p. 53).

escolástica, em sua oposição a este e ao liberalismo. Os ateneístas mostraram uma grande responsabilidade e seriedade, sobretudo Caso, frente à tarefa de estudo e de criação filosófica que indubitavelmente conseguiram (ROVIRA GASPAS, 2011, p. 303).

Fundado em 28 de outubro de 1909, o *Ateneo de la Juventud* constituía, segundo Arreola Cortés (1997), o centro da atividade intelectual, independente das esferas governamentais. Com o contexto histórico mexicano vivenciado no início do *Ateneo*, seus membros passaram a se associar às ideias liberais para lutar, não apenas contra o positivismo, mas, sobretudo, contra o governo de Porfírio Díaz.

Segundo Ricardo Guerra (1960): “a obra cultural do Ateneo da Juventude [...] deve ser entendida como uma luta contra a desmoralização da época... [e] pela qualidade de seus membros e pela unidade de sua ação é [...] um acontecimento em nosso país” (GUERRA, 1960, p. 49).

Encontramos em várias fontes pesquisadas sobre Samuel Ramos que seu nome e obra são comumente associados ao grupo dos ateneístas, uma vez que são contemporâneos. Contudo, não encontramos nenhuma referência específica sobre a relação de Ramos com o *Ateneo*. Segundo Ana Luiza Duarte Ferreira (2012):

[...] não constitui tarefa fácil localizar Ramos em um grupo intelectual do México das primeiras décadas do século XX. [...] no que diz respeito ao ensaísmo mexicano deste período, ao mesmo tempo em que seu trabalho é largamente associado, por muitos de seus estudiosos, ao do Ateneo de la Juventud, a leitura de sua obra e dos artigos por ele publicados na imprensa, nos revela que ele foi crítico às concepções e atuações de seus mestres ateneístas (FERREIRA, 2012, p.137).

É possível que essa confusão ocorra devido ao fato de que, tanto os fundadores do *Ateneo* – Caso e Vasconcelos – quanto vários de seus membros, foram mestres, influentes ou mesmo amigos de Samuel Ramos. Agrega-se, ainda, o fato de que, segundo Arreola Cortés (1997), no período em que o *Ateneo* foi instituído, Ramos ainda estava em Morelia, cursando o Colégio de San Nicolás e a Escola de Medicina de Michoacán.

O segundo grupo a ser analisado é o de *Hiperión*, o qual, segundo Arreola Cortés (1997), “surgiu do desejo de estudar o mexicano [...] [visto que] o tema do mexicano era o tema de sua geração⁴⁰” (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 147).

⁴⁰ A propósito desse tema, Ramos questiona o significado do conceito de *geração*. Segundo o autor, “faz alguns anos que fala-se no México de “gerações”, sobretudo nos círculos literários, sem definir a palavra, como se seu significado fosse evidente. [...] Quando uma pessoa deseja situar-se no tempo,

Logo após a publicação da obra *El Perfil*, uma série de intelectuais⁴¹ passou a estudar e a publicar artigos referentes aos tópicos levantados por Ramos nessa obra. A direção do grupo ficou a cargo de Leopoldo Zea, um dos principais intelectuais influenciados pelas ideias de Ramos.

Arreola Cortés (1997) destaca que o início das atividades desse grupo levou Ramos a publicar um artigo no qual elogiava o grupo de intelectuais que, tendo um objeto em comum para análise, não repetia os erros das gerações anteriores, que se baseavam em concepções externas, passando a valorizar o mexicano e sua própria cultura.

Segundo o autor, em virtude dessa nova relação entre Ramos e os “*hiperiones*”, foi desenvolvido um ciclo de debates, que durou dois meses, na Faculdade de Filosofia e Letras, da qual participaram Emilio Uranga, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea, Arturo Arnáiz y Freg, José Gaos, Juan Hernández Luna e Hugo Díaz Thomé, entre outros.

Segundo José Luis Cruz Rosales (2008), José Gaos⁴² era o mentor intelectual do grupo e “sua pretensão foi criar um grupo dedicado a uma busca reflexiva e sistemática do pensar filosófico mexicano. No entanto, o entusiasta mais direto da conformação do grupo pela marca de Gaos foi Leopoldo Zea” (ROSALES, 2008, p. 45-46):

Como precursores do grupo Hiperión, Gaos e Zea se comprometem com as preocupações levantadas por Samuel Ramos em *El perfil del*

fala de “minha geração” como antes se falava de “minha época”. Das pessoas que assim se expressam, seguramente haverá poucas capazes de explicar exatamente o sentido da palavra geração”. Ramos explica que a utilização indiscriminada do conceito teve início a partir da obra *El Tema del Nuestro Tiempo*, de Ortega y Gasset. A partir de sua publicação, Ramos adverte que “se generaliza o emprego daquele termo até chegar muitas vezes ao abuso, inventando-se gerações onde queira” (RAMOS, 1999, p. 127). Nesse abuso, Ramos insere a *Geração de 1915*, cunhada por Enrique Krauze, na qual Ramos estaria inserido – esse tema será abordado no ponto 1.4 da dissertação. Ramos define como geração a necessidade de: “que o grupo esteja unido por nexo profundo e espiritual, não simplesmente por motivos externos de conveniência. É difícil determinar quando existe de verdade aquela condição, porque, com frequência, o sentido da vida de cada indivíduo não está explicitamente formulado; é como a raiz de sua atividade espiritual fundida no inconsciente. [...] Somente após a produção da obra e enfocada posteriormente com a perspectiva do tempo, pode perceber-se claramente a unidade espiritual que existe na geração” (RAMOS, 1999, p. 128).

⁴¹ Segundo Arreola Cortés (1997), entre os intelectuais encontravam-se: Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Francisco López Cámara, Jorge Portilla e Joaquín MacGregor.

⁴² José Gaos y Gonzáles-Pola filósofo espanhol, docente em várias universidades espanholas, como Valencia, Zaragoza e Madri, sendo eleito reitor desta última em 1936. Dois anos depois, exilava-se no México, à época da Segunda República, derrotada pelo fascismo. No México, trabalhou na Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM) de 1939 a 1947. Ver mais: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gaos/JGcara.htm> - acesso em: 24/06/2013.

hombre e la cultura en México, em 1934; preocupações englobadas com a necessidade em se ter um autêntico pensamento nacional. Ramos aspirava criar uma filosofia mexicana que fosse capaz “de buscar o conhecimento do mundo em geral, através do caso particular de nosso pequeno mundo mexicano”. E incitava algo mais profundo – que não chegou a teorizar suficientemente –: o ser do mexicano. Interessa-o mudar o mexicano para transformar sua cultura e, inversamente, mudar a cultura para transformar o mexicano. As preocupações principais de Ramos, nesses momentos, giram em torno de dar as respostas sociais que a Revolução Mexicana – vinte anos depois – seguia negando (ROSALES, 2008, p. 47-48).

Também o filósofo Mário Magallón Anaya (2007) ressalta a proximidade entre Samuel Ramos e José Gaos⁴³; o segundo filósofo teria apoiado o primeiro após as críticas recebidas pela publicação da obra *El Perfil*, a partir da qual Gaos sugeriu que Ramos escrevesse uma continuação da obra, que foi publicada como *Hacia un nuevo humanismo* (1940):

Que meu colega e amigo me permita terminar esta nota incitando-o a dar a sua obra uma segunda parte em um livro sobre os insinuados temas de uma filosofia da cultura e da história, que não deve temer o “nunca segundas partes...” sobejamente desmentido pelos fatos (GAOS, 1960, p. 162).

Inicialmente, o grupo seguiu os rumos propostos por Ramos. Contudo, com o desenvolvimento das reflexões, novos pontos de vista surgiram, levando alguns dos membros do *Hiperión* a uma desvinculação com as ideias de Ramos. Emilio Uranga, o mais destacado dos dissidentes, afirmou que não buscava o rompimento com o grupo *Hiperión*, mas rompia com algumas das ideias de Ramos; afinal, tanto o grupo quanto Ramos sugeriam que suas ideias não eram definitivas, e que era preciso buscar uma nova análise do ser mexicano.

⁴³ Em uma comunicação proferida no XXV Encontro Nacional da ANPUH (2009), o professor Dr. Eugênio Rezende de Carvalho, destacou: “[...] foi a leitura, ainda em 1938, do livro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), do filósofo mexicano Samuel Ramos (1897-1959), que mais chamou a atenção de Gaos. Conforme expressou em uma resenha publicada em 1939, ele percebeu uma grande semelhança entre essa obra e as *Meditaciones del Quijote*, de Ortega y Gasset. Nesse livro, Ramos abordava a personalidade do mexicano com base em uma perspectiva psicológica, com certa ênfase na problemática questão do complexo de inferioridade. Tratava-se, assim, de um ensaio pioneiro de interpretação da cultura no México. Muito embora integrasse um seletivo grupo de intelectuais mexicanos de sua época e apesar de sua condição de discípulo de Antônio Caso, um dos mais importantes filósofos do México naquele momento, Ramos era uma figura de pouca expressão no ambiente filosófico de seu país. Sua relativa projeção no cenário intelectual e filosófico mexicano, alcançada apenas posteriormente, deveu-se muito à divulgação de sua obra por José Gaos (CARVALHO, 2009, p. 3-4)”.

A última influência significativa sobre Samuel Ramos foi Alfred Adler⁴⁴. Arreola Cortés (1997) afirma que Ramos, ainda no Colegio de San Nicolás, já estudava noções de Psicologia. Nessas aulas, que associavam Lógica, Psicologia e Sociologia, Ramos teve seu primeiro contato com Sigmund Freud e a Psicanálise e, posteriormente, passou a se interessar por um de seus discípulos, o médico e psicólogo Alfred Adler:

Para Adler, a infância era o ponto fundamental do desenvolvimento da personalidade e era nessa etapa quando, por razões naturais em seu desenvolvimento, a criança adquiria o que se chamou um “complexo de inferioridade” (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 110-111).

A teoria do *Complexo de Inferioridade* ficaria tão arraigada ao pensamento de Samuel Ramos que seria a base da sua obra mais importante: *El Perfil*⁴⁵. A mais destacada obra de Samuel Ramos emergiu da necessidade por ele sentida de criar uma teoria que explicasse as características do homem mexicano e sua especificidade cultural, além de pensar sobre o que se convencionou denominar de “sentimento de inferioridade” (RAMOS, 1999, p. 10). Nesse sentido, o contexto histórico da América Hispânica no início do século XX – as comemorações dos centenários de independência – criou uma esfera de discussões sobre as identidades nacionais. Diante desse caráter de discussões, os intelectuais encontraram-se frente a oportunidades para divulgação e discussão de ideias e propostas, especialmente sobre os limites impostos às novas concepções de identidade, quais grupos deveria abranger e quais elementos priorizar.

O México é um emblemático caso, que aguça o interesse dos historiadores ao se depararem com a temática da identidade nacional no início do século XX. Em meio aos preparativos para as comemorações do primeiro centenário de independência, eclodiu a Revolução Mexicana, liderada por Francisco Madero, contra o denominado *Porfiriato*.⁴⁶ Seis anos depois, já arrefecidas a luta fratricida, iniciaram-se as discussões para a reformulação da Constituição nacional.

⁴⁴ Alfred Adler, médico e psicólogo austríaco, notável nas áreas da Psicoterapia, Pedagogia e Psicanálise. Contemporâneo de Sigmund Freud, participou de reuniões de discussão, juntamente com esse, no que ficou conhecido como Sociedade Psicológica das Quartas-feiras. Desenvolveu ideias relacionando o sentimento de inferioridade com as diferenças sexuais entre as crianças. Ver mais: <http://febrapsi.org.br/biografias/alfred-adler/> - acesso em: 24/06/2013.

⁴⁵ O desenvolvimento da teoria sobre o Complexo de Inferioridade será melhor analisada na segunda parte desta dissertação.

⁴⁶ Período de governo do Presidente General José de la Cruz Porfírio Díaz (1876-1911).

À época da elaboração da nova Constituição, consignava-se o objetivo de se assegurar a diferenciação do novo documento, em relação à época e ao modo de governar de Porfirio Díaz. Este, com uma política excludente, relegava o indígena a mero coadjuvante, alijado das principais políticas públicas nacionais. Na Carta Constitucional Mexicana, publicada em 05 de fevereiro de 1917, nas primeiras páginas, se encontram em destaque as garantias e direitos indígenas. Nesse documento emblemático, a importância desse contingente étnico como fundamento da sociedade mexicana é expressa da seguinte forma:

Artigo 2º, Parágrafo 1º - A Nação tem uma composição pluricultural sustentada originalmente em seus povos indígenas que são aqueles que descendem de populações que habitavam no atual território do país ao iniciar-se a colonização e que conservam suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas (MÉXICO, 1917).

Nesse contexto de mudanças, somado às discussões sobre a identidade mexicana, os intelectuais depararam-se com a premência de definir quem era o ser mexicano e qual seria sua participação na formação da mexicanidade, questão muito em voga à época.

Aclarados o contexto histórico e os influenciadores – diretos e indiretos – de Ramos, passemos aos objetivos que nortearam esta dissertação:

- Analisar, na obra *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, de Samuel Ramos, somado a textos complementares, a discussão sobre a identidade nacional mexicana;
- Investigar as influências externas que foram decisivas para os escritos desse autor;
- Assinalar como os grupos indígenas, incorporados efetivamente aos debates pós-revolucionários, contribuíram para a construção e definição da atual identidade mexicana;
- Compreender a reiteração do “sentimento de inferioridade”;
- Analisar a importância do “pelado”⁴⁷ na constituição da identidade mexicana;

⁴⁷ Termo que descreve a camada insurgente advinda do crescimento urbano dos anos 1920 e 1930 no México. Os “pelados” designavam os favelados, camponeses, desempregados e indígenas, que, segundo o governo, representavam uma ameaça para a sociedade mexicana, uma vez que, grande

- Perceber os caminhos trilhados para a instauração desse “sentimento”.

O recente contexto histórico vivenciado pelos latino-americanos – as comemorações de marcos históricos como os bicentenários de independência – oportunizam o ressurgimento de debates e pesquisas acadêmicas, bem como a revalorização de aspectos nacionais, como a rememoração dos heróis e momentos de patriotismo. Dentre as celebrações, o caso mexicano é emblemático, pois, juntamente com o bicentenário de sua independência, deu lugar às celebrações do centenário da Revolução que libertou o país da ditadura Porfirista. Nesse sentido, pode-se afirmar que essa pesquisa relaciona-se com esse contexto dos centenários, pois, a partir das preparações para essas celebrações, foi possível ter acesso à bibliografia e a documentos referentes à época revolucionária.

O problema que norteou esta pesquisa foi analisar como os intelectuais mexicanos entenderam o “sentimento de inferioridade” do mexicano, assinalado por Ramos. Por conseguinte, a hipótese que embasou esta dissertação é a de que o “sentimento de inferioridade” é o fator responsável pela determinação da identidade do “pelado” e, como desdobramento, do mexicano. Pelas leituras, o “ser” mexicano possui características determinantes para a compreensão desse “sentimento”, que estaria arraigado na cultura e identidade mexicana – mimetismo, rudeza, grosseria, a maneira com que se expressa e a auto-denegação. Essas características nos levavam a crer que, após séculos de constantes manifestações dessa rudeza e desse “sentimento”, o ser mexicano estaria de tal forma conectado com essas características que as teria incorporado em sua autoavaliação.

Nesse sentido, acreditamos que alguns fatores levantados por Samuel Ramos em sua escrita foram determinantes para a definição de nossas hipóteses. Primeiramente, a característica que melhor define o mexicano para Ramos é o mimetismo, pois esses se sentiriam de tal forma inferiores que precisariam imitar as culturas tidas como superiores – principalmente a francesa.

Segundo, o fato do México ter “surgido” para o mundo moderno quando esse já imperava, com civilizações “avançadas” e culturas mescladas, favoreceria a

parte se voltava para a prática de atitudes criminosas. Samuel Ramos define-o como sendo a expressão mais elementar e bem desenhada do caráter nacional. Essas ideais de Ramos serão analisadas na segunda parte deste trabalho.

instauração desse “sentimento”, uma vez que sempre existiria a grandeza das civilizações europeias para serem comparadas à “inferioridade” mexicana. Nesse passo, Rocha Júnior (2006), afirma:

[..] O mundo colonial nasceu sob o jugo da Inquisição e da Contra-Reforma. Por isso nunca pôde ser original, ser criativo. A Nova Espanha não procurava, nem inventava: aplicava e adaptava. No século XIX, importamos o modelo do Liberalismo de extração europeia. E agora mesmo estamos mais interessados em copiar do que em criar. Estamos sempre preocupados com um passado que no fim das contas ou não nos pertence ou que não queremos assumir como nosso (ROCHA Jr, 2006, p. 246).

Dessa forma, para um melhor entendimento da obra e do perfil e cultura mexicana, esta dissertação está dividida em duas partes: a primeira, intitulada *A produção da supremacia cultural na diferenciação social mexicana*, busca refletir sobre os principais conceitos que norteiam a escrita de Ramos, entre os quais, Intelectual, Cultura, Identidade e Indigenismo. A segunda parte, intitulada *O ser mexicano em El Perfil: Samuel Ramos e as leituras sobre sua obra*, busca analisar a obra e relacioná-la com os conceitos acima descritos, além de obras que foram escritas após a publicação da primeira edição de *El Perfil*, na tentativa de examinar o “ser” mexicano, proposto por Ramos.

A obra desse autor, como ele próprio afirma no prólogo à terceira edição, trata-se de “um ensaio de caracterologia⁴⁸ e da filosofia da cultura” (Ramos, 1999, p. 10). Sob a influência da Psicanálise, o autor pretendia apresentar uma teoria que esclarecesse a personalidade do homem e da cultura local, em uma caracterização e em um enquadramento definitivo. Para tanto, discute a influência da cultura francesa na cultura mexicana, além de temas como a formação da cultura *criolla*, o abandono da cultura mexicana – que até então considerava apenas realizar um mimetismo da cultura europeia – e, finalmente, o perfil da cultura mexicana. Essas macro análises eram comuns à época, sobretudo na busca de respostas à difícil questão de quem somos nós.

Ramos é considerado um dos intelectuais do início do século XX que mais se destacaram na tentativa de dar ao mexicano algo que lhe fosse próprio, algo que se pudesse afirmar exclusivo, como a identidade nacional unívoca. Juntamente com

⁴⁸ Caracterologia é a ciência dos caracteres humanos, ou seja, um estudo do caráter ou da personalidade humana.

outros intelectuais, como Manuel Gamio, foi considerado um dos introdutores e pilar para as discussões que colocaram, na ordem do dia, a necessidade de uma discussão ampla sobre a identidade nacional, que considerasse todas as camadas populacionais mexicanas, mesmo que em uma concepção hierarquizada.

PARTE 1 – A PRODUÇÃO DA SUPREMACIA CULTURAL NA DIFERENCIAÇÃO SOCIAL MEXICANA

Cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas e tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada.

(Stuart Hall)

Nesta primeira parte do trabalho serão examinados os conceitos-chave que permeiam as discussões teóricas sobre a obra na qual esta dissertação se baseou: *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, de Samuel Ramos. Entre as diversas possibilidades de análise, selecionamos alguns conceitos que consideramos serem cruciais para os propósitos desta pesquisa: Cultura, Identidade e Indigenismo. Refletimos também sobre os aportes trazidos pela História Intelectual, particularmente a reflexão sobre a leitura de textos referência, dentre os quais posiciona-se *El Perfil*⁴⁹.

Selecionamos o conceito de *Cultura* por entendermos que é um dos conceitos-chave da obra de Ramos, uma vez que o autor tentava dar novos contornos à cultura mexicana pós maximato. *Identidade*, pois Ramos buscava definir quem era o “ser” mexicano, revelando as características que considerava fundamentais para a definição da identidade nacional. *Indigenismo*, uma vez que Ramos introduz os autóctones no grupo que denominava de “*pelados*”, além de considerá-los como um dos principais responsáveis pela estagnação cultural do México. História Intelectual, uma vez que o foco desta dissertação recai sobre o ponto de vista de um intelectual mexicano sobre seu país, além de diversas análises surgidas a partir da publicação de sua obra.

Em face dessas escolhas, compartilho da assertiva de que, um historiador que se engaja nas discussões sobre temas que convergem, como os conceitos acima citados, encontra obstáculos que ampliam o temor do anacronismo. Um

⁴⁹ Como ressaltado, o objeto primordial desta dissertação é a análise da obra de Ramos, estabelecendo conexões entre suas ideias e as de alguns autores que escreveram após a publicação de sua obra. Portanto, as análises nesta primeira parte conformam um objetivo secundário da dissertação, de forma que essas não buscam o aprofundamento e máxima verticalização dos conceitos, mas aclarar as percepções para o que será discutido na segunda parte da dissertação.

desses obstáculos é o fato de que os conceitos, por si só, possuem uma historicidade própria, o que resulta em inúmeras pesquisas relacionadas a essas temáticas, além de uma gama de definições possíveis. Dessa forma, ao elencarmos esses conceitos, aumentamos as possibilidades de análises; porém, corremos o risco de estar cometendo novos – ou os mesmos – erros ao tentar conectar diferentes conceitos em uma mesma análise.

Um segundo obstáculo que encontramos foi o fato de pesquisar um intelectual de outro país, em outro contexto histórico, o que me tornava uma estrangeira dialética: primeiro por ser uma historiadora brasileira pesquisando um filósofo mexicano; segundo, por pesquisar a visão desse filósofo sobre um México que dista aproximadamente um século.

Um terceiro obstáculo foi o de selecionar as fontes a serem utilizadas. Essa “escolha” metodológica possibilita delinear os caminhos a serem perscrutados, de forma que a escolha – ou não – de uma fonte pode alterar completamente os rumos e as considerações do pesquisador.

Nesse sentido, as análises subsequentes oferecem o embasamento teórico necessário para o entendimento da obra em questão, a partir do momento em que esses conceitos – entre outros utilizados por Ramos – oferecem um panorama do pensamento social para seu país à época em que Ramos refletiu sobre o “ser mexicano”.

1.1 – Cultura – uma perspectiva fronteiriça

Um dos primeiros conceitos recorrentes nas leituras realizadas foi o de cultura. Afinal, o cerne da obra de Samuel Ramos é a percepção de como as influências externas e estrangeiras (o europeu – espanhol e francês) contribuíram na formação do “ser” mexicano. Somadas às influências internas (o indígena), atuaram como forças motrizes para delimitar a identidade nacional e, por conseguinte, a cultura mexicana.

Baseando-nos nas considerações referenciadas na leitura de Ramos, consideramos fundamental respaldarmo-nos em Federico Navarrete (2008), o qual afirma que cada cultura é formada por um pluralismo étnico e um pluralismo

cultural⁵⁰. O autor ressalta que a colonização da América acabou por impor uma homogeneização quando buscou-se inserir, por exemplo, os indígenas sob uma mesma identidade padrão, imposta pelos colonizadores, de forma a não diferenciar as distintas denominações. Outra discussão que o autor realiza é a remissão pura e simples que se faz a um passado originário, fazendo tabula rasa da colonização. Dessa maneira, Navarrete (2008) afirma que o que deseja questionar é:

[...] a ideia de que a diversidade dos países americanos é unicamente uma condição originária, o ponto de partida, o cenário prévio e imóvel em que se dão os processos históricos de colonização e de construção nacional; e que estes, por sua vez, demonstram a tendência de fazê-la desaparecer. Também quero questionar a ideia de que as diversidades existentes hoje são o produto e a continuação desta diversidade primordial, ou seja, que aquilo que torna diferentes os ameríndios, os afro-americanos, os ocidentais e os grupos provenientes da África, Ásia ou Oriente Médio é o que eles conservaram de suas origens particulares, enquanto que sua experiência colonial não teria demonstrado mais que a tendência de homogeneizá-los (NAVARRETE, 2008, p. 91).

Navarrete (2008) afirma ainda que uma das maneiras comumente utilizadas para essa tendência em homogeneizar as diversas culturas era através da unificação das fronteiras biológicas, culturais e ambientais:

[Uma] fronteira de grande importância para a geração de diferenças emergentes tem sido a que separa o que consideramos natural do que consideramos cultural. [...] As próprias definições entre os grupos humanos combinam sempre, e de maneira complexa, elementos biológicos e culturais. Do mesmo modo, os processos de dominação e segregação para com as populações ameríndias e afro-americanas têm uma forte dimensão ambiental, pois, além de controlar seus territórios, buscam modificar seus ecossistemas (NAVARRETE, 2008, p. 94).

Navarrete (2008) afirma, com isso, que havia uma tendência por parte dos “dominadores” em homogeneizar as diversas culturas sob uma mesma ótica, que

⁵⁰ Segundo o autor, as diversas culturas são formadas pelos seus indivíduos, somada à carga genética e cultural que cada ser carrega, de forma que os africanos vindos para o Brasil à época da escravidão, por exemplo, ao chegarem aqui, assimilaram a cultura brasileira agregando-a àquela que tinham trazido da África; cultura brasileira essa que já era formada por inúmeras e diferentes tribos, somada aos portugueses. Para o autor, e de resto como as reflexões mais recentes, a pluralidade cultural ocorre em todos os países – o autor foca os países latino-americanos – de forma que os negros do Brasil, por exemplo, são diferentes culturalmente dos negros que foram para o México, que por sua vez são diferentes culturalmente dos negros que foram para os Estados Unidos, ainda que advindos do mesmo território africano.

facilitasse a inserção dos grupos em uma classificação simplista⁵¹. Diferentemente das primeiras décadas do século XX, quando Ramos buscava uma taxionomia do “ser mexicano”, em uma perspectiva cultural excludente, o debate atual fundamenta-se em parâmetros muito distintos, como é perceptível nas reflexões de Navarrete (2008). Sob esse influxo, segundo Homi K. Bhabha (1998), “os [...] conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas “orgânicas” – *enquanto base do comparativismo cultural* –, estão em profundo processo de redefinição” (BHABHA, 1998, p. 24). No que se refere às fronteiras que a cultura estabelece, o autor pontua:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 1998, p. 27).

O contato entre diversas culturas – seja esse forçado ou não – culmina com a conformação de uma fronteira que delimita as características de cada grupo étnico e também possibilita a troca de informações e costumes entre as mesmas – de forma que uma adquire conhecimento sobre a outra, mas não necessariamente incorpora aspectos para sua própria cultura. Da mesma maneira, essa fronteira cultural pode ser vista como o espaço profícuo para a existência de um território comum entre a diversidade, de forma a valorizar novos aspectos.

Seja essa fronteira positiva ou negativa, é certo que ocorre um embate entre o “eu” e o “outro” e, geralmente, um dos dois torna-se o “dominante”. Segundo Bhabha (1998):

O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem / contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política *cultural* da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional. Embora o conteúdo de uma

⁵¹ O autor oferece um exemplo ocorrido no século XIX na região andina, onde os ameríndios foram obrigados a se inserir na categoria de “campesino”. Com isso, esse conceito passava a designar ameríndios do Peru, Equador, Chile, entre outros, como sendo um mesmo povo, com as mesmas origens e características sociais, de forma que essa definição, nessa região e nesse período, “era algo muito diferente do que havia sido ser índio no sistema colonial, cem anos antes” (NAVARRETE, 2008, p. 95).

“outra” cultura possa ser conhecido de forma impecável, embora ela seja representada de forma etnocêntrica, é seu *local* enquanto fechamento das grandes teorias, a exigência de que, em termos analíticos, ela seja sempre o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo da diferença, que reproduz uma relação de dominação e que é a condenação mais séria dos poderes institucionais da teoria crítica (BHABHA, 1998, p. 59).

O autor diferencia ainda duas expressões no que tange à pluralidade de culturas e seus encontros: a diversidade cultural e a diferença cultural:

A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo da *enunciação* da cultura como “*conhecível*”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. [...] A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. [...] O conceito de diferença cultural concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural: a tentativa de dominar em *nome* de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação (BHABHA, 1998, p. 63-64).

Em relação à História da América, especificamente a história mexicana, raramente houve uma efetiva valorização da diversidade cultural, de forma que, no que se refere à relação entre o “eu” e o “outro” – o europeu e o ameríndio – há uma prevalência da cultura do primeiro frente ao segundo.

Retomando as reflexões sobre as ideias de Navarrete (2008) – particularmente sobre a simplificação conceitual – outro autor que refletiu sobre a temática foi Roque de Barros Laraia (1999), ao afirmar – no que denomina de Determinismo Biológico e Geográfico – que nenhum tipo de condição – social, política, econômica, etc. – pode reunir povos diversos sob uma mesma denominação. Afirma que: “os antropólogos estão totalmente convencidos de que as diferenças genéticas não são determinantes das diferenças culturais” (LARAIA, 1999, p. 17). Nesse sentido, o autor afirma que “o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, de um processo que chamamos de endoculturação” (LARAIA, 1999, p. 20)⁵².

⁵² Da mesma forma, afirma que povos que possuem em comum o fato de viverem em habitats semelhantes, não significa necessariamente que tenham os mesmos costumes e características; enfim, a mesma cultura. Ilustra essa assertiva com um exemplo sobre povos que habitavam a calota polar norte, um grupo na Europa e outro na América do Norte: “Vivem, pois, em ambientes geográficos muito semelhantes, caracterizados por um longo e rigoroso inverno. Ambos têm ao seu dispor flora e fauna semelhante. Era de se esperar, portanto, que encontrassem as mesmas

Essas discussões reiteram que a cultura de um povo corresponderá às suas características, costumes, usos, e que, por mais semelhantes que grupos diversos possam ser, sempre existirá algo que os distingue. Afinal, ainda que os indígenas do Brasil, da América do Norte e da América Central estivessem classificados sob essa denominação, os grupos aos quais pertencem diferem entre si, em grande medida.

Aqui cabe a problematização de cultura proposta por Navarrete (2008):

Por trás destas visões de continuidade e das concepções tradicionais de mestiçagem, se encontra a definição de *Cultura*, com maiúscula, do romantismo alemão, retomada pela antropologia culturalista. De acordo com ela, cada grupo humano [...] tem suas próprias características raciais, seu próprio caráter moral, sua própria língua e sua própria cultura, as quais formam uma unidade orgânica e espiritual específica e indissolúvel. Por isso, supomos que um indivíduo, ou grupo, com traços fenotípicos afro-americanos deva pertencer a uma cultura afro-americana, assim como uma pessoa com traços híbridos deva pertencer ao grupo mestiço; o mesmo vale para um falante de uma língua ameríndia, visto necessariamente como um seguidor da tradição cultural de seu povo (NAVARRETE, 2008, p. 97).

O autor propõe a utilização do conceito de “categoria étnica”, que abrangeria, além dos traços acima citados, também o contexto no qual cada grupo se insere:

[...] em cada caso e em cada região ou país, uma história particular de dominação política, de exploração econômica, de intercâmbio cultural, de resistência e de etnogênese criou formas diferentes de construir a constelação de traços que definia, e define, cada um destes grupos (NAVARRETE, 2008, p. 98).

Referenciando uma vez mais Bhabha (1998), este enfatiza a impossibilidade de uma cultura completamente isolada, que não absorva nada de outras culturas. Porém, afirma que, mesmo que as culturas troquem informações entre si, não haverá um único parâmetro, sob o qual todos os seres se enquadram. Tampouco, não é pelo fato de que cada cultura possui suas próprias características que deve-se olhar as outras culturas com o que o autor denomina de “relativismo da distância”. Ou seja, não deve-se considerar, nem julgar, que todas as outras culturas, por não realizarem trocas culturais com a concepção do “eu”, sejam iguais entre si e inferiores:

respostas culturais para a sobrevivência em um ambiente hostil. Mas isto não ocorre” (LARAIA, 1999, p. 22).

Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua *eficácia*, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (tanto colonizador como colonizado) (BHABHA, 1998, p. 106).

Reportando aos intelectuais mexicanos, no que concerne ao conceito de cultura, a obra de Manuel Gamio, *Forjando Patria* publicada em 1916, seguindo os moldes da antropologia no período, apresenta a seguinte definição: “cultura é o conjunto de manifestações materiais e intelectuais que caracteriza os grupos humanos” (GAMIO, 1992, p. 103).

A cultura se elabora pela mente coletiva dos povos e se deduz diretamente dos antecedentes históricos, do meio e das circunstâncias que os rodeiam. Isto é, cada povo possui a cultura que é inerente à sua natureza étnico-social e às condições físicas e biológicas do solo que habita. É insensato que qualquer povo considere a sua “cultura” ou “kultur” ou “culture” superior aos outros e procure impô-las de bom grado ou a força (GAMIO, 1992, p. 103-104).

Portanto, segundo o autor, não existe um “molde” para uma única cultura, de forma que nenhum povo deve ser denominado culto ou inculto, pois cada qual possui características intelectuais e culturais de acordo com suas necessidades, inclusive os grupos indígenas.

Quanto à cultura mexicana em específico, Leonardo Sepúlveda (2011) afirma que uma das fontes mais influentes para a cultura foi, e tem sido, a Revolução Mexicana, uma vez que, para o autor:

[...] se obteve um legado cultural se definirmos cultura como o acúmulo do saber de uma comunidade, que inclui o conjunto de capacidades para realizar tanto suas atividades cotidianas, como para transformar seu contexto de maneira favorável. Neste sentido, o campo que abarca a cultura inclui o relativo à educação, à arte, à ciência, à tradição e à forma de governo (SEPÚLVEDA, 2011, p. 58).

O autor afirma que durante o Porfiriato, instaurou-se no país o interesse pelo estudo do passado mexicano, como tentativa de rememorar a cultura do México antigo, fortalecendo a identidade nacional. Apesar disso, nesse fortalecimento, “a tradição indígena, mestiça e camponesa se associava com o atraso e com o

provinciano, enquanto que o proveniente do mundo industrializado se vinculava com a modernidade” (SEPÚLVEDA, 2011, p. 58).

Entretanto, após a Revolução Mexicana, o autor assinala que o legado cultural “contribuiu para fortalecer a identidade nacional do México”, na medida em que todos os grupos sociais foram vistos como partícipes e enriquecedores da cultura popular nacional. Reconheceu-se que o México é “uma nação multicultural onde todos gozam dos mesmos direitos e onde cada grupo da população proporciona algo valioso para a pluralidade do país” (SEPÚLVEDA, 2011, p. 62).

Consideramos que Ramos, quando tentou definir o perfil da cultura mexicana, não conceituou de maneira objetiva sua compreensão sobre cultura, da mesma forma que não forneceu indicações⁵³, aos moldes de Manuel Gamio (1992), que pudessem apontar os caminhos para alcançar a “verdadeira” cultura mexicana, proposta por ele. Ramos considera que a cultura de um povo é fruto do acúmulo de várias gerações, de forma que:

Cada autêntica geração que passa, deixa uma pegada perdurável que se soma ao acervo cultural e contribui para formar a tradição de cada país. Sem uma certa continuidade de gerações, não haveria história, que é um processo de acumulação através do tempo, e não uma série de momentos isolados, como cenas cinematográficas que se precipitam uma atrás da outra sem coerência lógica (RAMOS, 1999, p. 129).

Nesse sentido, o conceito de geração de Ortega y Gasset passa a ser empregado na definição não apenas de cultura, mas também de história. Ramos afirma que, na história mexicana, as gerações seriam contadas de quinze em quinze anos, de forma que subexistem quatro gerações simultâneas: “uma de crianças e adolescentes, outra de jovens, a dos homens maduros e a dos velhos” (RAMOS, 1999, p. 129-130). Entretanto, o autor aponta uma tendência universal pós-primeira guerra de exaltar a geração dos jovens com uma “ideia exagerada de sua importância e seus direitos” (RAMOS, 1999, p. 130).

⁵³ Nas análises do período inicial da pesquisa, quando ainda confrontávamos as ideias de Samuel Ramos e de Manuel Gamio, percebemos que o segundo autor fornecia um “molde” específico para o mexicano alcançar seu pleno desenvolvimento, determinando quais pontos deveria alcançar, e quais deveria abandonar. Entre os pontos que Gamio indica encontram-se a arte, a literatura, o idioma e a educação. Apesar de Ramos não indicar um “molde” como Gamio o faz, ele define que apenas reformando a educação e utilizando-se das ideias humanistas francesas, os mexicanos conseguiriam engendrar uma cultura nacional.

O problema, segundo Ramos, é que à sua época a geração da juventude no México teria entrado prematuramente na política e no campo intelectual, implicando sérias consequências à cultura nacional, pois: “é próprio da psicologia juvenil sentir-se o centro do Universo e crer que a vida começa com cada um; por isso, o jovem quer fazer tabula rasa do passado para começar como Adão no Paraíso” (RAMOS, 1999, p. 130).

Dessa forma, podemos relacionar as duas correntes apregoadas no México, por Ramos, na tentativa de reforçar uma cultura própria: o nacionalismo e o europeísmo. Como será aprofundado no ponto 2.8 desta dissertação, o nacionalismo sugeria fazer o que parte da juventude mexicana então propunha: apagar toda a história mexicana advinda da imitação europeia, a fim de se iniciar todo o processo, sem ter nenhuma referência na qual basear-se. Ramos critica essa perspectiva e nega, igualmente, o europeísmo, o qual excluiria o elemento nacional e pregaria apenas uma cultura universal. Assim, a solução proposta por Ramos estaria nas duas funções da geração de Ortega y Gasset: “por uma parte, receber o vivido pelo antecedente (ideias, valores, etc), e por outra, exercitar sua própria espontaneidade” (RAMOS, 1999, p. 131), de forma que a cultura nacional deveria incorporar esses dois elementos por meio do que Ramos denomina de exercício da “sinceridade”.

1.2 – Identidade – como construção discursiva

Outro conceito amplamente estudado e utilizado por Samuel Ramos é o de Identidade. Questão complexa nas recentes discussões historiográficas, esse conceito enfrenta algumas problemáticas, uma vez que se trata de um conceito multifacetado. Vale ressaltar que, apesar de estar em voga nas discussões acadêmicas nas últimas décadas, esse conceito nunca foi “abandonado” pelas ciências humanas, visto que se trata de um dos pilares para a recorrente questão de posicionar o nós em relação a eles.

Maria Lígia Coelho Prado faz uma relação entre esse conceito e a denominação *América Latina*, afirmando que essa denominação, no século XIX, visava criar uma identidade para a região, em contraponto à hegemonia dos Estados Unidos, em uma época em que se intensificava o expansionismo daquele país.

Nesse sentido, a denominação foi uma tentativa de união dos povos situados geograficamente “abaixo” dos Estados Unidos.

Segundo a autora, com a definição da nomenclatura, essa difundiu-se, quando se buscava uma unidade para a região, ainda que a América Latina carregue diversas facetas e similitudes culturais. Nesse sentido, a autora nos brinda com uma definição do conceito:

As identidades, que são construções do discurso, constituem o real, integram o jogo conflituoso dos imaginários e das representações e, ao mesmo tempo, tocam os corações e despertam a sensação de pertencimento do indivíduo a uma coletividade. Os indivíduos que se sentem identificados estão afirmando suas particularidades culturais, raciais, de gênero, de religião, de classe e estão declarando sua existência diferenciada ao mundo (PRADO, p. 1).

Ao examinarmos as ideias de Prado, percebemos que a identidade latino-americana é uma categoria que busca a homogeneização dentro da heterogeneidade, visto que unifica os diversos países sob uma mesma denominação. Segundo a autora, é necessário “apagar as diferenças, ocultar os conflitos para permitir uma adesão homogênea, harmoniosa e coletiva em oposição a um “outro” imaginado” (PRADO, p. 1-2). Nesse sentido, a existência do “outro” é primordial para a existência do “eu”, uma vez que, transportando ao exemplo do continente americano, a identidade “eu” – latino-americana – se opõe à identidade do “outro” – estadunidense.

Maria Lígia Prado se utiliza de análises de Homi K. Bhabha, no que diz respeito a essa dualidade eu/outro, destacando que o autor vai contra a ideia de uma unidade identitária nacional, havendo, no entanto, uma relação entre as distintas identidades, pois o conceito é uma categoria aberta e porosa, de forma que permite uma troca recíproca entre elas. Dessa maneira, as identidades teriam uma *fronteira* tênue separando o que pertence ao “eu” e o que pertence ao “outro”, possibilitando, ainda assim, que as duas categorias inseriam-se na identidade “nós”.

No que diz respeito às identidades sempre plurais, as análises de Cristian Meier (1989) oferecem uma definição de identidade, que seria – basicamente – a resposta à pergunta “quem sou eu?” (MEIER, 1989, p. 330). Ou seja, a identidade é tudo aquilo que nos constitui como um ser pertencente a algum lugar ou grupo, em determinado tempo. O autor afirma ainda que a identidade “não existe apenas no

singular, mas simultaneamente no plural. Em outras palavras: não existe apenas a “identidade – eu”, mas também a “identidade – nós” (MEIER, 1989, p. 331).

Portanto, existiriam diversas “identidades – nós”, nas quais se inseririam as diversas “identidades – eu”. Dessa forma, a junção das várias “identidades-eu” corroborariam para formar as características de cada ser social. Segundo Meier (1989), essas “identidades – nós” são fundamentais para o entendimento da “identidade – eu”:

[...] independentemente das razões que nos levam a determinadas filiações, as diversas opções de integração podem ter um significado mais profundo para nós, de forma a se introjetar como referência necessária à nossa identidade; [...] se nós nos integramos a eles e com eles nos identificamos, não poderemos compreender a nós mesmos, a não ser no interior dessas comunidades, que representam, também aos nossos olhos, virtudes de nossa personalidade (MEIER, 1989, p. 332).⁵⁴

Ainda problematizando a questão da homogeneização, Luiz Estevam de Oliveira Fernandes (2009) afirma que os europeus tendiam a considerar as diversas etnicidades indígenas como componentes de uma mesma categoria, isso é, não enxergavam as diferenças culturais, linguísticas, até mesmo físicas, de forma que eram todos considerados indígenas. Fernandes (2009), a fim de assinalar quão problemática é tal generalização, faz uma comparação entre dois europeus:

Essa mesma relação com a alteridade, que nos parece tão estranha quanto dizer que um alemão e um espanhol são iguais porque são brancos, estava baseada na cor da pele, cabelos, olhos e compleição física, que organizavam um rígido sistema de castas, assentado em

⁵⁴ Exemplificando essa relação identitária, que pode ser extensiva às outras regiões coloniais americanas, Maria Regina Celestino de Almeida (2003) faz uma relação entre as identidades indígenas e a chegada dos portugueses ao Brasil. Segundo a autora, antes da chegada dos lusos, os indígenas possuíam identidades que se relacionavam com as aldeias de origem – Tupis, Aimorés, Tamoios, Goitacases, entre outros. Após a chegada dos europeus e o início do processo de colonização do Brasil, houve uma assimilação cultural por ambas as partes, favorecendo a homogeneização cultural. Visando os lucros obtidos com a colonização e com os escravos – negros e indígenas – os portugueses aumentaram a quantidade exigida de escravos ameríndios, de forma que, aqueles que não se submetiam à categoria de escravos, passaram a ser denominados pelos portugueses, como “índios aldeados, súditos cristãos de Sua Majestade” (ALMEIDA, 2003, p. 28). Com o decorrer dos séculos de colonização, a homogeneização cultural cresceu consideravelmente, de forma que os próprios indígenas assumiram uma identidade genérica imposta pelos colonizadores, como forma de sobrevivência e resistência: “Afinal, ser índio da aldeia X ou Y era a forma de identificação no mundo colonial que os vários grupos étnicos passaram a assumir quando aldeados. Essa identificação definia o lugar social dos índios na rígida hierarquia do Antigo Regime e, além de lhes impor uma série de obrigações, também lhes garantia direitos que eles faziam questão de usufruir. [...] A partir da chegada dos europeus [...] diferentes grupos étnicos tornaram-se todos índios, misturando-se entre si e com outros segmentos da sociedade colonial nas aldeias, compartilhando a condição comum de serem nativos da América” (ALMEIDA, 2003, p. 31 e 33).

tradições seculares de limpeza de sangue (FERNANDES, 2009, p. 59).

A partir do momento em que tais generalizações ocorriam, sob a perspectiva do europeu, os indígenas – ao serem enquadrados como iguais – eram considerados sob o parâmetro cultural europeu:

Uma vez reduzidos a um denominador comum, “índio”, todas essas pessoas tinham suas formas de vida julgadas sob o parâmetro das sociedades industrializadas da Europa, e viam suas culturas e tradições descartadas como atraso e travanco ao progresso econômico (FERNANDES, 2009, p. 184).

Essa perspectiva se consolidou e intelectuais como Ramos reforçaram essa concepção. Reportando essa discussão identitária ao México, Eliézer Moreira Batista e Tiago Cavalcante Porto (2007) afirmam que houve dois momentos-chave na história mexicana, que delimitaram a reflexão sobre a identidade nacional: a Independência e a Revolução. No primeiro momento, os autores afirmam que houve uma glorificação do passado asteca, uma vez que os mexicanos apropriaram-se:

[...] dos lugares, dos objetos, como locais de vivência, de ritual, [uma vez que] era uma prática comum dos Astecas apropriar-se da cultura dos povos que eram derrotados por eles nas guerras. [...] Isso demonstra a facilidade Asteca de incorporar culturas de outros povos por eles conquistados, conseqüentemente uma incorporação dos lugares (BATISTA e PORTO, 2007, p. 3).

O passado pré-colombiano servia como uma forma de conectar as conquistas do passado com as demandas do presente, bem como ressaltar a capacidade do povo mexicano de engajamento nas lutas, na memória da população contemporânea à Independência, significando para os mexicanos:

[...] um símbolo de liberdade frente aos trezentos anos de opressão sofridos diante do domínio espanhol, podendo-se observar que a escolha dos próprios indígenas e seus elementos identitários e simbólicos buscavam a valorização dos lugares que continham resquícios da cultura Asteca. Todos esses elementos representariam uma negação ao domínio espanhol, sendo o "repertório iconográfico e a arquitetura colonial símbolos da violência e expropriação dos povos nativos pré-colombianos pelos europeus" (BATISTA e PORTO, 2007, p. 4).

Nesse passo e reiterando essa refiguração, Bittencourt (2010) reitera:

A identificação com o México asteca foi completa na propaganda revolucionária pós 1910, período em que se retomou a comparação entre o sofrimento dos mexicanos que lutavam por sua independência com o martírio dos índios diante dos conquistadores espanhóis. Tentava-se estabelecer a continuidade da história e da nacionalidade mexicana desde os tempos pré-colombianos (BITTENCOURT, 2010, p. 10).

Após a independência, o grupo que havia liderado as lutas – os *criollos* – buscou diferenciar-se do restante da população mexicana. Nesse sentido, Antonio Carlos Amador Gil (2011) afirma que, para tal diferenciação:

[...] construíram uma história própria, um passado diferente do passado dos peninsulares. Construíram um passado indígena, ao considerarem-se herdeiros da glória dos astecas. É interessante destacar que esta associação com os astecas, que foram derrotados e subjugados pelos espanhóis, reforçava e justificava a superioridade *criolla* sobre os indígenas contemporâneos. Este passado, portanto, era plenamente funcional para os *criollos*, uma vez que não implicava uma identificação com os indígenas do presente (GIL, 2011, p. 1).

No segundo momento – a Revolução de 1910 – houve uma exaltação da capacidade nacional frente às imposições do governo de Porfírio Díaz e do capital estrangeiro – principalmente dos Estados Unidos. Conforme explicado, no primeiro momento houve uma resignificação da identidade asteca, em detrimento da identidade colonial. Nesse segundo momento, ocorreu uma rememoração da identidade recusada anteriormente, em virtude da negação de qualquer relação com os Estados Unidos, de forma que os mexicanos preferiam vincular-se à Península Ibérica do que aos vizinhos norte-americanos. Sobre esse segundo momento, Gil (2011) afirma:

Um dos desdobramentos mais importantes da Revolução Mexicana foi o desenvolvimento de uma identidade nacional baseada na ideologia de mestiçagem.⁵⁵ Diversos intelectuais sustentaram esta ideologia, que foi definida como elemento da nacionalidade e, portanto, qualquer reivindicação cultural específica deveria ser tratada num contexto de contribuição à cultura nacional mestiça considerada como um todo orgânico (GIL, 2011, p. 3-4).

⁵⁵ Gil (2011) apresenta uma diferenciação entre os mestiços do período colonial e os do período revolucionário. Segundo o autor: “Se no período colonial os mestiços eram fruto de uma mistura entre brancos, indígenas e negros e ocupavam um lugar secundário na estrutura social colonial, os mestiços após a Revolução Mexicana converteram-se no grupo social dominante, que passou a definir a identidade nacional mexicana. Este processo está diretamente ligado à criação e ao triunfo da ideologia da mestiçagem que permitiu que um grande contingente de indígenas e de brancos abandonasse os seus referenciais identitários anteriores e assumisse a identidade mestiça” (GIL, 2011, p. 4).

Para explicar tal apropriação, Batista e Porto (2007) se reportam ao conceito de “tradição inventada” de Eric Hobsbawn:

O conceito de “tradição inventada” cai muito bem nesse contexto, sobre esse processo de substituição de uma tradição que não é mais viável, por outro que no momento se adequa mais à ideologia que se quer colocar em prática. [...] Na perspectiva dos lugares de memória observa-se uma suavização. Agora eles traziam em si também traços ibéricos. Há uma junção de elementos indígenas e elementos ibéricos, justificando a nova ideia de identidade (BATISTA e PORTO, 2007, p. 8-9).

Nesse sentido, a identidade mexicana “engendrada” no período pós-revolucionário mesclava as identidades ibéricas e indígenas, a fim de incluir, na projetada identidade nacional, todos os povos que – direta ou indiretamente – contribuíram para esse processo, de forma a abarcar o maior número de povos, solidificando a mestiçagem mexicana.

Por sua vez, Stuart Hall na obra *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), constitui-se leitura obrigatória para trabalhos na temática, pois busca explicar, entre outros pontos, como se deu a transformação do sujeito pós-moderno, a ponto de vivenciar o que o autor denomina de “crise de identidade”:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7).

Essa “crise de identidade”, ampliada desde o final do século XX, seria, portanto, a consequência de uma série de mudanças estruturais – entre as quais o autor cita a Reforma, o Protestantismo, o Humanismo Renascentista, as Revoluções Científicas e o Iluminismo – pelas quais as sociedades modernas passaram. Segundo Hall (2006), essas mudanças estruturais acabaram por deslocar o sujeito, visto que transformaram as antigas identidades pessoais – únicas e tradicionais – em múltiplas identidades.

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. [...] O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos,

identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente (HALL, 2006, p. 12-13).

Contudo, a principal mudança que a modernidade produziu, e que influenciou na transformação das identidades foi, segundo Hall (2006), a globalização. Esse processo interliga todo o globo, de forma rápida e permanente, levando a uma espécie de “homogeneização cultural”:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente” (HALL, 2006, p. 75).

Hall (2006) reitera que com o advento da globalização, as identidades-nós sofrem uma refração ainda maior. Se já nos dividíamos entre várias identidades no cenário nacional, agora estamos de tal forma interligados que podemos importar elementos culturais e identitários de várias partes do globo, ou ainda, estar vinculados de alguma maneira às identidades dessas partes.

Um dos legados da Revolução Mexicana foi o início das discussões nacionais sobre a questão identitária do país. Ao fazer uma comparação com a Revolução Russa, Richard Morse (2011) afirma que os soviéticos tiveram que encontrar, naquele presente, um lugar para a inserção da cultura do passado nas questões identitárias da ordem do dia. Por outro lado, os mexicanos tiveram que transportar uma cultura criada pelo Estado nacional – na época da Independência –, para as questões de 1910, quando coube aos intelectuais a tarefa de “apropriar-se de um passado cultural como a precondição para a “identidade” nacional” (MORSE, 2011, p. 56).

Ao examinar a ótica do mexicano Antonio Reyes, Morse (2011) afirma que esse havia se relacionado com uma geração de intelectuais contemporâneos à geração de Ortega y Gasset, a qual havia “revivido o debate setecentista entre hispanismo e modernidade” (MORSE, 2011, p. 64), de forma que, ao inteirar-se dessa discussão, Reyes defendia a não invenção de uma identidade mexicana, mas sim que os intelectuais encontrassem o lugar de direito da identidade no contexto nacional. Morse (2011) afirma que Reyes criticava essa tentativa de delinear uma identidade, uma vez que tal conceito possuiria raízes no período anterior à revolução e à essa geração intelectual.

Apesar de Ramos não definir claramente o que compreendia como identidade, um de seus primeiros objetivos foi delinear quem é o “ser mexicano”, buscando proporcionar-lhe uma identificação. Nesse sentido, o autor considera o *criollo* como sendo o verdadeiro mexicano, visto que esse é fruto da mestiçagem e, por conseguinte, sua identidade se constitui em uma mescla de todas as “raças”:

Suas consciências esclarecidas foram de vez em quando relâmpagos nos obscuros destinos na hispano-américa. Se considerou até hoje que a gênese destes homens é inexplicável dentro da atmosfera rarefeita do Novo Mundo e se lhes têm por frutos distantes do influxo europeu. Não se refletiu nunca que este influxo seria nulo, se uma predisposição adquirida no solo próprio não se adiantasse em recebê-la. [...] desde o ponto de vista do *criollismo*, todas essas figuras heterogêneas poderão acomodar-se dentro de um conjunto articulado. Não se definiu até hoje a cultura *criolla*, por ter uma existência atmosférica presente em todas as partes, mas invisível por sua transparência (RAMOS, 1999, p. 68-69).

Nesse sentido, o autor reitera que, mesmo não havendo uma identidade mexicana delineada, o “ser mexicano” é único, pois é constituído de uma multiplicidade de identidades: mestiça, indígena, espanhola, burguesa, etc., as quais não são possíveis de serem enquadradas em um único tipo, tornando-se, portanto, várias partes que constituem um todo que não é claro, mas que sustenta a construção de uma identidade nacional⁵⁶.

Por conseguinte, após as lutas revolucionárias, inicia-se a discussão sobre a identidade nacional; afinal, somente após esse profundo contato entre todos os mexicanos surge a valorização da sua própria cultura – a fala, a música, a pintura, entre outros. Segundo Ramos:

Pode-se recorrer à obra dos filósofos, dos literatos, dos poetas, que escreviam no meio do drama nacional, sem encontrar uma palavra de desalento, uma sombra de pessimismo radical ou de negação absoluta. [...] A alta qualidade desta obra intelectual, provém de terem se desenvolvido livremente, desprendida da realidade imediata do México, e seus autores não deixam de ter por ele certa magnitude heroica. A crítica vulgar tem negado a essa obra uma significação nacional, porque não encontra nela alusões à história contemporânea do México. Mas então, cada intelectual, ao buscar a sua volta, encontrava que a realidade ambiente era a morte, e, ao defender sua fé, sua porção de cultura, defendia um fermento de vida. Não estava então fora de seu mundo, porque salvar-se a si

⁵⁶ Ramos tenta definir quem é o “ser mexicano”, buscando delimitar uma identidade para o indivíduo. Entretanto, o autor não utiliza o conceito “identidade” para expressar tal definição.

mesmo era contribuir para a salvação do país (RAMOS, 1999, p. 79-80).

A identidade baseia-se nos usos e costumes de cada povo. Porém, em alguns casos, essa identidade é algo criado na tentativa de dar sentido, homogeneidade e diferenciação entre povos e lugares, nas várias épocas. No caso mexicano, essa identidade é problematizada pelos intelectuais e pelo Estado, na tentativa de imprimir uma aproximação entre a nacionalidade e a modernidade. Nesse processo, tornou-se imperioso pensar o lugar do índio, tendo sido elaborado um corpus teórico e prático denominado indigenismo.

1.3 – Indigenismo – uma política institucional

A questão indigenista é fulcral para a compreensão da obra *El Perfil*⁵⁷, uma vez que Ramos busca refletir sobre o papel do indígena na constituição do ser mexicano. Essa questão foi tema central das discussões intelectuais nos séculos XIX e XX e refletia a importância e a influência do indígena nas novas nações latino-americanas. Nesse sentido, Gil (2011) enfatiza uma visão sobre os indígenas, criada pelos conquistadores:

Durante o período colonial, os diversos grupos étnicos que existiam na região foram nomeados como indígenas pelos conquistadores. Esta categoria étnica foi construída no processo de conquista e delimitou uma fronteira e uma distinção em relação aos espanhóis (GIL, 2011, p. 1).

⁵⁷ É importante ressaltar que, na obra aqui enfocada, Ramos não especifica quais são os indígenas mexicanos, ou seja, o autor faz uma generalização, de forma que insere todos os indígenas como se derivassem do mesmo tronco sanguíneo e linguístico. Por esse motivo, ao longo da dissertação, não foi possível fazer tal distinção, de forma que também utilizei o termo “indígenas mexicanos” para me referir a esse grupo. Segundo Beltrán (1992), foi apenas em 1949, no II Congresso Indigenista de Cuzco, que se iniciou essa preocupação com a etimologia da palavra índio. Antes desse Congresso, os estudiosos limitavam “a investigação a um conjunto definido de indivíduos catalogados como índios” (BELTRÁN, 1992, p. 167). Segundo Pedro Henríquez Ureña (1992): “É difícil dizer quantas civilizações houve no México e de quando datam. [...] Das grandes culturas, as mais antigas na parte central do México são a de Teotihuacán (provavelmente, séculos IV e IX) e a tolteca, [...] fundada no século VIII e destruída no século XI ou XII. Entre as posteriores se distinguem a totonaca, em Vera Cruz e Puebla, a zapoteca e a mixteca em Oaxaca. [...] A civilização dos maias e dos quiches, na Península de Yucatán e na América Central, que floresceu do século IV ao XV [...]. Na zona dos Andes existiram as civilizações de Tiahuanaco [e por fim], os astecas, povo guerreiro que no século XIII, se não antes, se estabeleceu no vale de Anáhuac, onde agora fica a Cidade do México [...]. No início do século XVI existia no vale de Anáhuac uma confederação constituída pelos astecas de Tenochtitlán [...], os acolhuas de Tezcoco e os tecpanecas de Tlacopan” (UREÑA, 1992, p. 14-16).

Discorrendo também sobre o debate indigenista dos séculos XIX e XX, Bittencourt (2005) afirma:

Esse debate é permeado pela questão da inclusão do índio no projeto de nação em momentos históricos específicos. Tal processo acontece não apenas no Brasil, com um contingente relativamente pequeno de índios, cerca de 0,2% da população, mas também no México, onde, apesar de os índios constituírem cerca de 7% da população, a importância deles quase sempre resume-se aos monumentos que perpetuam uma glória *no e do* passado (BITTENCOURT, 2005, p. 136-137).

A partir das análises de Bittencourt (2005), é possível afirmar que, em um país como o México, onde a camada populacional que se autodenomina indígena é de 7%, o restante da população encontrar-se-ia de alguma forma conectado com o indígena, seja por laços sanguíneos – mestiçagem –, seja por laços culturais. Entretanto, o âmbito discursivo não reverbera na prática cotidiana e os grupos indígenas encontram-se ainda alijados na sociedade:

No México, a questão indígena é pensada sob a forma de inserção na sociedade nacional, em função da intensa miscigenação e de grande parte das comunidades indígenas viverem sob graves indicadores de pobreza, de resto como em outros países com população indígena no continente (BITTENCOURT, 2005, p. 142).

Nesse sentido, o indígena nos últimos séculos tem sido mais espectador da história do que propriamente sujeito dela. Em face desse continuum histórico, Bittencourt (2005), ao analisar as proposições de Justo Sierra, ainda no século XIX, afirma que esse autor foi um dos pioneiros nas reflexões sobre a ideia de pátria e, conseqüentemente, sobre quais personagens a compõem, de forma a buscar a criação de uma nação a partir da relação entre europeus e indígenas. Esses apontamentos encontraram eco em intelectuais como Samuel Ramos, que desconsiderava o índio enquanto sujeito. Essa perspectiva tem raízes longínquas:

Justo Sierra analisou as possibilidades futuras do México independente e seu significativo contingente de índios vivendo na mais absoluta miséria e consolidou uma ideia de pátria indivisa, pela via da imigração europeia, que, finalmente, elevaria o México ao panteão das grandes nações. Seu diagnóstico fez escola não apenas no México, mas, em maior ou menor grau, em toda a América Latina. A par de toda a admiração que nutria pelas civilizações indígenas, sempre analisadas no passado, em seu antigo esplendor, Sierra não considerava a possibilidade de o índio ser sujeito de sua própria

história, sobretudo para forjar a pátria que, então, tanto se desejava (BITTENCOURT, 2005, p. 140).

A partir dessas análises avulta a questão de que, nas reflexões sobre a conquista, o indígena é relegado a mero coadjuvante, alguém que estava ali como um obstáculo para o sujeito europeu, cuja missão era levar a civilização. Segundo Gonzalo Aguirre Beltrán (1992): “o contato entre o homem ocidental e o mundo indígena foi, regra geral, um choque violento em que o europeu prevaleceu como grupo dominante” (BELTRÁN, 1992, p. 9).

Outra discussão relacionada ao indígena nesse período foi a relação civilização/barbárie. O europeu seria o representante do primeiro grupo e no segundo todos aqueles que não se enquadrassem no modelo de civilização da tradição espanhola – no caso, os indígenas. Fernandes (2009) enfatiza que:

No século XVI, o conceito de civilização, para a tradição espanhola, representava o refinamento de uma sociedade. Embora o país tivesse problemas, como bolsões de pobreza, a Espanha se via no topo dessa escala progressiva de civilização: era cristã, tinha universidades, logo cultura, artes, um governo sólido, etc. Por antítese, ser bárbaro ou selvagem era não ter essas características. Ainda assim, essa não era uma divisão estável e podemos encontrar, nas crônicas produzidas no século da Conquista, uma variação bastante grande no significado desses conceitos (FERNANDES, 2009, p. 52).

Pedro Henríquez Ureña (1992) também examina a relação colonização e cultura, afirmando que quando os espanhóis e portugueses se estabeleceram na América:

[...] trouxeram consigo a cultura europeia: religião, organização social, sistema jurídico, artes, ciências, agricultura, criação de animais domésticos, indústrias, comércio, vestimenta, diversão, costumes em geral. Trataram de transmitir essa cultura aos indígenas, em maior ou menor medida, mas o empenho não pôde se cumprir de modo sistemático [...]; a magnitude colossal do território o impedia; grandes núcleos de população nativa ficaram fora do alcance da nova cultura, uns porque se opunham a ele violentamente, [...] outros porque viviam em zonas onde era difícil penetrar (UREÑA, 1992, p. 29).

As considerações de que os indígenas não ofereciam resistência aos colonizadores perduraram até a época das independências, quando iniciaram-se os debates sobre as questões nacionais, nas quais o indígena passou a integrar e ser

considerado como partícipe na construção das jovens nações. Porém, sua importância como sujeito histórico continuou a ser ignorada:

No fim do século XIX, o índio passou de fato a ser visto como o nó górdio da questão nacional, sem que fosse chamado a partilhar, efetivamente, dos encaminhamentos das questões que lhe diziam respeito. A questão nacional não poderia deixar de contemplá-lo, principalmente porque, na segunda metade do século XIX, a população indígena continuava a crescer em todo o continente, acelerando o ritmo recuperado já no século XVIII (BITTENCOURT, 2005, p. 140).

Por sua vez, Tzvetan Todorov (2003) faz uma relação sobre a utilização da linguagem como forma de comunicação entre indígenas e europeus. Existia uma tese erroneamente apregoada, de que houve uma tentativa de comunicação somente por parte do europeu, de forma que se subentendia que o indígena recusava-se ou não buscava tal comunicação, recebendo o rótulo de inferior. Contudo, de acordo com Todorov (2003),

[...] não há, evidentemente, nenhuma inferioridade “natural” dos índios no plano linguístico ou simbólico: [...] na época de Colombo eram eles que aprendiam a língua do outro. [...] Sabemos, graças aos textos da época, que os índios dedicam grande parte de seu tempo e forças à *interpretação* das mensagens, e que essa interpretação tem formas extremamente elaboradas (TODOROV, 2003, p. 87-88).

Todorov (2003) afirma ainda que foi graças ao entendimento entre ambas as partes que se efetivou a conquista. Segundo o autor, no caso espanhol, “a conquista da informação leva à conquista do reino” (TODOROV, 2003, p. 149).

Nesse sentido, Maria Regina de Almeida (2003), ao referir-se à capacidade indígena em distintos campos da sociedade, afirma que “as fontes revelam a extraordinária capacidade dos índios para o aprendizado de práticas políticas e culturais, tão bem manejadas por eles na busca de seus direitos” (ALMEIDA, 2003, p. 30).

Em relação à mestiçagem, Fernandes (2009) afirma que, a partir do momento em que o México se tornava um país mais homogêneo – a maioria de sua população era mestiça – não havia como diferenciar quem era, legitimamente, branco ou indígena pelos laços sanguíneos e pelos traços físicos. Referenciando à questão da barbárie, Fernandes (2009), reportando-se às ideias de Francisco

Pimentel⁵⁸, afirma que havia uma concepção de diferenciação intransponível entre branco e indígena, na qual “o branco era rico, católico, civilizado e culto; o índio, em contrapartida, pobre, idólatra, rude e bárbaro” (FERNANDES, 2009, p. 181).

Entretanto, no que diz respeito à utilização da língua como projeto unificador, o autor afirma que esse mecanismo também não ofereceria tal distinção, uma vez que “o elemento aglutinador [não] poderia ser a língua, pois o castelhano, malgrado os localismos, era falado em todos os reinos espanhóis. Além disso, as línguas indígenas competiam no dia-a-dia com a fala ibérica” (FERNANDES, 2009, p. 127).

Nesse sentido, Beltrán (1992) afirma que, durante o processo de *aculturação*, o último mecanismo que esvanece é o idioma:

A substituição de uma língua implica na concomitante desorganização da cultura de que faz parte e da desintegração da personalidade característica a essa cultura. A natureza intrínseca da linguagem seria bastante para explicar [...] a subsistência das minorias étnicas no seio das sociedades de âmbito nacional (BELTRÁN, 1992, p. 101).

Por sua vez, Héctor Bruit (1991), a partir da leitura de Todorov (2003), desenvolve a *Tese do Silêncio*, na qual toda e qualquer forma de manifestação contrária às imposições do colonizador seriam um meio de resistência, sendo que a mais eficaz delas teria ocorrido por meio da negativa da comunicação. Segundo Bruit (1991):

O conquistador massacra não apenas porque esteja longe da lei, do Estado e do Rei, como quer Todorov, ele mata porque o índio opõe formas diversas de resistência que vão da militar até o silêncio. Se militarmente ele é derrotado, seu silêncio, e a quebra da comunicação freiam a manipulação na medida em que o discurso do conquistador só pode ter efeito e sentido quando referido ao discurso do índio. Se o silêncio explica a derrota, também revela a resistência porque, desse modo, se negava o discurso do conquistador e não é surpreendente que essa atitude silenciosa seja até agora a marca mais evidente do índio. Talvez esse silêncio explique também a sobrevivência cultural e física do índio ao longo de quinhentos anos de violência (BRUIT, 1991, p. 154).

Segundo o autor, as ideias iniciais sobre a passividade do indígena foram desenvolvidas por Bartolomé de Las Casas, um frei espanhol que veio à América no

⁵⁸ Francisco Javier Pimentel y Heras Soto, linguista, historiador e indigenista mexicano. A obra referida por Curzio é *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla*, de 1864. Ver mais: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_3_068.pdf - acesso em: 26/06/2013.

início do século XVI e descreveu o indígena como sendo, entre outros adjetivos, “simplesmente como um imbecil” (BRUIT, 1991, p. 150).

Las Casas não só legou à posteridade a imagem de um continente sangrado, explorado, pisoteado e estuproado pela ação e desejo dos conquistadores, dos forasteiros que impõem sua vontade e seu projeto sem encontrar obstáculos, senão também a imagem de um povo com vocação para escravo, resignado a viver uma história que não lhe pertence, porque é a história do outro, abdicando de sua condição de sujeito, de sua ação e do seu pensamento (BRUIT, 1991, p. 151).

Bruit (1991) afirma que essa resistência silenciosa inculcava nos colonizadores a incerteza de sua existência, uma vez que o silêncio existia para determinadas tarefas. Segundo o autor, “se por um lado essa atitude preservava parte das tradições indígenas, por outro lado mascarava, perante os olhos do conquistador, o rancor pela destruição e o genocídio” (BRUIT, 1991, p. 154).

Segundo Almeida (2003),

Os povos indígenas não estavam na América à disposição dos colonizadores, nem com eles colaboraram por ingenuidade ou tolice. Ao contrário, responderam ao contato de acordo com suas próprias motivações, ligadas à dinâmica de suas organizações sociais, que igualmente se modificavam no decorrer do processo histórico [...] ao perceberem o impacto negativo das alianças, os índios não titubeavam em mudar de lado quantas vezes considerassem necessário (ALMEIDA, 2003, p. 29).

Curzio (2003) destaca que o México enfrentou alguns obstáculos para a inserção do indígena na sociedade. Primeiramente, o fato de que, quando o México era uma jovem nação, as elites não consideravam o indígena como partícipe dessa, de forma que as terras e costumes indígenas foram considerados obstáculos para a modernização. Diante de tal fato, o governo mexicano optou por introduzir a educação pública – na qual a língua espanhola era ensinada – para que não houvesse distinção entre as raças⁵⁹, de forma que todos fossem mexicanos – ao menos quanto ao idioma comum.

De acordo com Gil (2011), a elite *criolla* utilizaria dessa educação como maneira de sobrepor sua autoridade, de forma que a educação caberia ao Estado. Seria papel desse também, “[...] “civilizar” os grupos étnicos e fazê-los abandonar

⁵⁹ Reitero aqui que tenho ciência de que tal conceito foi superado nas discussões acadêmicas. Contudo, visando não cometer anacronismos, optei por mantê-lo.

seus costumes e valores tradicionais. Seria preciso educá-los nos preceitos da cultura moderna ocidental” (GIL, 2011, p. 3).

Referenciando tais análises e pensando nas concepções de Ramos, trazemos para debate as análises de Fernandes (2009), ao afirmar haver uma perspectiva de que “não haveria progresso enquanto ainda houvesse índios” (FERNANDES, 2009, p. 182). Diante desse problema, Pimentel (apud FERNANDES, 2009) propunha duas soluções para esse problema: a fé católica e tornar o índio um cidadão.

Na primeira solução, o autor afirma que as missões católicas deveriam se concentrar próximas às aldeias indígenas, saindo das grandes cidades – onde era menos necessário a manutenção da fé. No que diz respeito à segunda solução, o propósito era a erradicação da servidão. Ao favorecer a existência de políticas que pudessem tornar o indígena um cidadão, o governo buscava que o tempo fizesse com que os indígenas fossem, aos poucos, agregando os valores citadinos e abandonando as características próprias de suas etnias. Uma forma de se alcançar tal conversão se daria por meio da educação. Nessa época, segundo Fernandes (2009), Pimentel, na condição de prefeito da capital, havia afirmado que:

[...] era dever do Estado tentar fazer com que os índios se esquecessem de seus costumes e, se possível, do idioma que falavam: “somente desse modo perderão suas preocupações, e formarão com os brancos uma massa homogênea”. Para que isso se efetivasse, os indígenas deveriam estudar com os brancos, nas mesmas salas de aula (FERNANDES, 2009, p. 183).

Entretanto, Fernandes (2009) afirma que a tentativa de inserir a cultura europeia – ou seja, civilizar o índio – não garantiria, necessariamente, que este se converteria completamente aos padrões de civilização europeus, de forma que, por melhor que tal inserção pudesse ocorrer, o indígena não deixaria as suas características, o que, segundo os padrões europeus, ainda o manteria sob a denominação de bárbaro.

Nesse passo, Curzio (2003), ao remeter-se também às ideias de Pimentel, afirma que para o autor, o atraso da “raça indígena” frente à colonização espanhola ocorre, entre outros, pelo fato de que:

[...] ao manter os índios à margem da corrente civilizada, contribuiu para aumentar o atraso histórico que os povos americanos evidenciavam com relação à Europa, no momento da conquista. A

raça índia não é, então, deduzia ele, inferior por natureza; é uma raça inferiorizada pela dominação que tem padecido (CURZIO, 2003, p. 313).

Gil (2011) afirma que no segundo momento chave da história mexicana – a Revolução – alguns dos intelectuais⁶⁰ ligados ao partido de Porfírio Díaz, conservadores, não valorizavam a cultura indígena contemporânea, pois, segundo o autor, esses “não seriam aptos às políticas públicas que foram, afinal, implementadas depois da Revolução Mexicana” (GIL, 2011, p. 4).

Essa alternância entre a valorização e a desvalorização discursiva do indígena pode ser explicada pela utilização do idealizado passado indígena asteca e a reiterada “inaptidão” dos indígenas contemporâneos, considerados incapazes de incorporar a política desenvolvimentista que se buscava implantar. O indígena era relacionado ao mito de fundação, como baluarte do esplendor que havia sido o México antes da chegada dos colonizadores, com o propósito de inculcar na população o orgulho pelos seus ancestrais, capazes de edificar cidades suntuosas, que emergiam das escavações arqueológicas em todo o país. Contudo, esse mesmo grupo, na contemporaneidade, não estaria em condições de acompanhar o crescimento do México rumo ao rol dos países modernos, de forma que eram preteridos pelas políticas públicas. Essa foi a perspectiva endossada por Samuel Ramos, quando esse afirma:

Os índios mexicanos, [...] estão psicologicamente impossibilitados para assimilar a técnica, porque [...] carecem de vontade de poder [...]. Um índio pode aprender a guiar um automóvel, a manejar uma máquina para arar a terra, mas não sentirá a emoção do homem branco ante a grande potência de trabalho que esses instrumentos encerram. Então, como não há nenhuma necessidade interna que impulse o índio a buscar essa técnica superior, a abandonará para recair em seus procedimentos primitivos, enquanto uma coação externa não o obrigue a seguir dentro da civilização (RAMOS, 1999, p. 106).

Reportando-se à questão, Gil (2011) ressalta que, no México, a concepção de mestiçagem buscava a inserção do indígena à comunidade nacional; para isso, o indígena deveria abandonar seus costumes e identidade. Para que o Estado alcançasse esse objetivo, criou-se uma política denominada *indigenismo* – “uma política sistemática para tentar resolver a questão indígena e incorporá-los

⁶⁰ Dentre eles, Justo Sierra.

definitivamente através da mestiçagem” (GIL, 2011, p. 7). Em uma análise sobre o conceito, Gil (2011) afirma:

O indigenismo contém três elementos fundamentais: a denúncia da opressão do índio; a busca de políticas de superação da situação indígena pelo caminho da integração e a manifestação do caráter mestiço do continente. O indigenismo foi uma política governamental nutrida por uma visão de mundo que apontava as políticas e ações dirigidas aos indígenas, porém, desde uma perspectiva não indígena. [...] Os objetivos desta política eram muito precisos, pois, buscavam criar e inculcar uma cultura nacional compartilhada, e tentavam integrar, ou seja, de fato, “mexicanizar”, no sentido de homogeneizar, os povos indígenas à vida nacional e, como consequência indireta, por em prática medidas dirigidas a melhorar os níveis de vida da população indígena (GIL, 2011, p. 7).

Nesse sentido, Bittencourt (2005), ao refletir sobre como o conceito foi ponderado no México, se remete às análises de Luis Villoro, o qual: “[...] analisa os grandes momentos do indigenismo no México, alertando que as concepções indigenistas sofrem de uma mesma mistificação: descrevem uma realidade parcialmente verdadeira com conceitos que acabam por distorcê-la ou ocultá-la” (BITTENCOURT, 2005, p. 142), ressaltando que o indigenismo não é uma iniciativa apenas governamental. Há o indigenismo religioso, estabelecido por instituições vinculadas à Igreja Católica como o CIMI – Conselho Indigenista Missionário –, no Brasil, e iniciativas como as do III – Instituto Indigenista Interamericano.

A autora assinala ainda que na década de 1980, Villoro percebeu as alterações sofridas pela realidade indígena, a partir da qual “sua visão é otimista porque a presença significativa dos índios força as mudanças das políticas indigenistas e sua cultura continua exercendo fascínio sobre o imaginário ocidental” (BITTENCOURT, 2005, p. 143).

Nas leituras referidas até o momento, avulta que o indígena foi, na maioria dos casos, entendido como um obstáculo à modernização. Como reiterado, o autor que arrolamos para exame também respaldava essa tese. Contudo, Gil (2011) aponta que alguns intelectuais pós-revolucionários valorizavam a herança indígena, de forma a garantir um lugar para esses nas discussões sobre a identidade nacional, sobretudo a partir de 1917.

Nesse sentido, afirma que consolidou-se, nos anos 1930, uma dupla visão sobre o indígena. Uma delas – cujas características já citamos – considerava o indígena como um obstáculo à modernidade. Esses intelectuais valorizavam o

passado indígena, porém, não o relacionavam com os indígenas contemporâneos, de forma que somente os grupos do passado tinham a capacidade e as aptidões necessárias – e desejadas – para conformar a identidade mexicana.

O segundo grupo valorizava o indígena como conformador da identidade nacional, estabelecendo conexões entre o idealizado passado asteca e os indígenas contemporâneos, de forma que “os aclamaram como partes integrantes e ativas da nação mexicana”. Essas discussões possibilitaram a conformação de “um modelo de política igualitária, de consciência social e de virtude para o Estado moderno e revolucionário que se estruturava naquele momento” (GIL, 2011, p. 9).

Ao reportarmos essa discussão ao objeto desta pesquisa, retomamos os dois pensadores mexicanos que divergiam sobre a questão indigenista: Manuel Gamio – autor de *Forjando Pátria* (1916) – e Samuel Ramos – autor de *El Perfil* (1934), aqui analisado.

Para Manuel Gamio (1992), o indígena era decantado como ator histórico na construção da nação, sendo o pilar que sustentava a identidade mexicana, devendo ser exaltado e protegido pelo povo e governo, que impuseram suas leis e cultura sobre um povo que já as possuía, de tal forma arbitrária, que inculcou no autóctone um sentimento de timidez perante grupos sociais diferentes do seu. Contudo, para o autor, o índio possui “aptidões intelectuais comparáveis a de qualquer outra raça” (GAMIO, 1992, p. 21), ressaltando que não existia superioridade étnica, pois tanto brancos quanto índios possuíam aptidões para o progresso. O que ocorre é que determinadas condições do meio tornaram o índio “inapto para receber e assimilar a cultura de origem europeia” (GAMIO, 1992, p. 24). O índio era capaz de incorporar a cultura contemporânea, da mesma maneira que qualquer outra “raça”, desde que abrisse mão de algumas de suas características.

Além de exaltar o indígena como pilar da nacionalidade mexicana, Gamio (1992) criticava o Estado, denunciando que a democracia mexicana não se fazia valer para os indígenas, visto que o governo impunha suas leis forçosamente sobre eles. Ponto fundamental para o entendimento dessa perspectiva encontra-se na questão da revisão das constituições nacionais:

Se faz notar que em nosso país o elemento formado por indivíduos de raça indígena pura e indivíduos em que predomina uma alta proporção do mesmo sangue, constitui uma grande maioria da população total, integrando o resto dos indivíduos de sangue original

européu e aqueles nos quais a proporção dos mesmos é considerável. Acrescenta-se que até esta data [1916], as Constituições e Legislações do México Independente, haviam sido derivadas exclusivamente das necessidades deste segundo grupo e tenderam à sua melhoria, deixando abandonada a população indígena, mais radicalmente pelos legisladores da monarquia espanhola, que criaram, pelo índio e para o índio, as famosas Leyes de India⁶¹, que constituíram uma barreira poderosa em sua triste debilidade, podendo-se citar entre outros casos, a não escravidão do índio que, não foi libertado de tudo, quanto menos nunca foi escravo à maneira do que eram, por exemplo, os indivíduos de raça negra (GAMIO, 1992, p. 71).

Dessa forma, Gamio (1992) afirma que a denegação do indígena era a chave para entender esse sentimento mexicano, visto que esses eram parte majoritária da população, não condizendo com a realidade política nacional. Esses não constituíam voz ativa no cenário de discussões constitucionais e legislativas, não obtendo, por exemplo, leis direcionadas às suas necessidades e seus ideais; tampouco, conseguindo com que as poucas existentes fossem consideradas leis vigentes em âmbito nacional.

Na política mexicana, o representante de um grupo étnico deveria ser nomeado pelo próprio grupo e pertencer a ele. Para aqueles, que conservavam o sistema patriarcal também no âmbito eleitoral, a Federação não teria legitimidade para vetar seus procedimentos, uma vez que essa iniciativa prejudicaria a coletividade. Nesse sentido, o governo teve dificuldades para mapear as reivindicações indígenas, o que é explicado a partir da discrepância da proporção de representantes indígenas no Legislativo. Esses representantes, em geral, eram indígenas renegados pela maioria de seu grupo por terem contato com a cultura “branca”; foram de tal forma afetados, que não buscavam mais defender as demandas de seus “antiguos hermanos”, agora considerados incultos.

Por sua vez, Samuel Ramos considera o sentimento de inferioridade do mexicano como tendo raízes nos arquétipos autóctones, pois percebia nesse certa dificuldade e intransigência em admitir que foi influenciado por outras “raças”, afins e/ou europeias. Destacava que ao se defrontar com os conquistadores europeus no século XVI, o indígena não se opôs somente a outra “raça”, mas também à civilização europeia e à relação de dominação. A resistência do indígena foi

⁶¹ Legislação promulgada pelos monarcas espanhóis para regular a vida social, política e econômica entre os residentes da parte americana da monarquia hispânica.

explicada por ele pelo sentimento negativo que os mesmos tinham para com a “raça” dominadora e pelo que o autor denomina de “egipticismo” indígena⁶².

Para Ramos, tal conceito era o modo rígido com que os indígenas se relacionavam com o mundo, de forma que não eram propensos às mudanças. Segundo o autor, “viviam apegados a suas tradições, eram rotineiros e conservadores. No estilo de sua cultura ficou estampada a vontade do imutável”. Ramos afirma ainda que essa imutabilidade indígena tinha raízes antes mesmo da conquista e o exemplo mais claro seria a arte indígena, na qual: “por exemplo, se adverte de um modo claro a propensão a repetir as mesmas formas” (RAMOS, 1999, p. 36), de maneira que “ao refletir sobre a arte mexicana, por uma associação inevitável, nos vem a memória o espírito egípcio” (RAMOS, 1999, p. 36-37). Para contextualizar tal fato, Ramos cita uma análise do historiador de arte Wilhelm Worringer: “Rigidez, uma rigidez inumana, extra-humana [...] é o sinal dessa cultura. [...] uma rigidez sóbria e seca cuja base é uma interna apatia e insensibilidade para os estremecimentos mais profundos da vida” (WORRINGER apud RAMOS, 1999, p. 37).

Os dois autores referendados anteriormente – Gamio e Ramos – são referência dessa diferenciação, que assomou as discussões nacionais no México no início do século XX – apesar do intervalo de dezoito anos entre seus escritos. Suas obras nos inserem nesse contexto, de forma que suas leituras possibilitam uma análise mais verticalizada de como ocorreu a imposição dos limites e possibilidades que o “ser indígena” enfrentava em uma sociedade mestiça e historicamente excludente.

Uma análise possível de uma terceira fonte de discussão nas décadas iniciais do século XX, segundo Gil (2011), seria o Partido Comunista Mexicano (PCM), que se posicionou contrário às políticas do então presidente Cárdenas de integração indígena à sociedade nacional – a partir do momento em que abrissem mão de sua especificidade étnica. O PCM propunha a preservação das características étnicas, considerando que não era propósito do governo equacionar a abissal questão social:

[A etnicidade] não era um problema, como tampouco a heterogeneidade do país, mas sim a desigualdade econômica, social,

⁶² Esse tópico será aprofundado na Parte 2 desta dissertação.

jurídica, política e cultural. Para o PCM, a liberação do indígena não aconteceria a partir de sua integração, mas sim a partir da destruição das desigualdades e através do exercício da autodeterminação. A autodeterminação dos indígenas defendida pelo PCM procurava: a) reconhecer a existência dos indígenas na nação mexicana, rechaçando a imposição cultural e b) reconhecer os grupos indígenas como coletividades políticas com direito a autogovernar-se (GIL, 2011, p. 11).

Sobre o conjunto das políticas indigenistas mexicanas – seja criadas pelo governo, seja pelas discussões intelectuais –, Gil (2011) afirma:

[...] foram essenciais para o processo de construção do México ou, dito de outra forma, para criar uma nação “integrada” e “homogênea”. Neste processo, a adoção do espanhol como idioma principal e a assimilação dos valores ocidentais derivados da influência espanhola foram elementos fundamentais. A mestiçagem, ou a aculturação, seria, portanto, essencial para criar uma nação “integrada” e “homogênea”, ou seja, fazer tabula rasa da cultura indígena, e integrá-la à comunidade mestiça (GIL, 2011, p. 7).

Por sua vez, Morse (2011), reflete sobre a questão nevrálgica que perpassava as reflexões intelectuais também no México e sobre as quais Ramos também se posicionou: a dualidade entre visões favoráveis e contrárias ao indígena. Afirma que, até o século XIX, essa cultura era relegada a segundo posto em detrimento da cultura ocidental:

Durante anos, no século XIX, muitos sustentaram que a cultura superior da América Latina derivava de fontes metropolitanas, e de repente, após 1920, passou a acatar as influências indígenas ou *indigenistas*. Quase o contrário é verdadeiro. O que tornou possível a tomada de consciência latino-americana da década de 1920 não foi a obstinada apropriação de temas “nativos” por artistas e intelectuais, mas suas audaciosas acrobacias para manter a postura intelectual em meio à desintegração dos argumentos e ideias recebidas do Ocidente. Com o centro agora abalado, as ideias provindas da periferia ganhavam respeito (MORSE, 2011, p. 27).

É exatamente nesse contexto, que acolhe uma mudança visceral de paradigmas, no que se refere à questão indígena continental, insuflada diretamente pela Revolução Mexicana, que Ramos se posiciona, indicando as alternativas que considerava basilares para o México.

É óbvio que não podemos correr o risco do anacronismo ao julgar as proposições de Ramos sobre o indígena, uma vez que as análises de nosso autor localizam-se no início do século XX, momento no qual o papel do indígena na

sociedade ainda não havia adquirido contornos claros, além do fato de Ramos percebê-lo como um indivíduo que não estaria apto para a modernidade. Contudo, o autor está relacionado à geração de intelectuais que propunham a inclusão de todas as etnias em um “todo social”, de forma que partiam do pressuposto que somente a homogeneização seria capaz de constituir o “ser mexicano”.

Acredito que a questão da homogeneização possui dois pontos: um positivo, pela análise já referida de que, pela primeira vez, o indígena é incluído como parte da nação; e outro negativo, pois considero também que tal processo acaba por “excluir” muitas das características da cultura indígena, de modo que esse perderia suas especificidades para ser apenas “mexicano”.

A partir dessas discussões, evidencia-se que, o indígena foi visto como o cerne que elevaria o México ao desenvolvimento, a partir do momento em que retomaria o passado idealizado asteca. Entretanto, este fora considerado como um obstáculo para a modernidade em sua plenitude, sendo marginalizado na sociedade. A percepção mais aceita nas primeiras décadas do século XX é que somente com a homogeneização social seria possível pensar na construção de uma nação integrada e representativa.

1.4 – Aportes sobre a História Intelectual – para ler Ramos

Pelo fato do propósito desta dissertação centrar-se no exame de uma obra, a análise da categoria intelectual se impõe. Um dos representativos intelectuais mexicanos, Samuel Ramos procedeu a uma leitura peculiar do seu tempo e do seu país, preocupado com as questões filosóficas e políticas do período pós-revolucionário. Nesse tópico, propomos uma discussão sobre o intelectual e qual o seu papel na sociedade, especificamente no México⁶³.

⁶³ Nesse momento inserimos a discussão de Roger Chartier (2002) sobre a História Intelectual, em particular a francesa – visto que nosso objetivo é direcionar essas discussões para a América Latina, em especial ao México. De acordo com o autor, no século XX, Lucien Febvre e Marc Bloch participaram da projeção de uma nova forma de escrever História e acabaram por definir “o que devia ser a história intelectual”. Chartier (2002), ao referenciar-se às discussões de Febvre, afirma que um historiador, ao refletir sobre a disciplina, deve “reagir perante os escritos que, na sua época, dela se reclamam” (CHARTIER, 2002, p. 32). Nesse sentido, afirma que a tarefa desses historiadores é “reencontrar a originalidade [...] pensar a relação das ideias (ou das ideologias) e da realidade social através de categorias” (CHARTIER, 2002, p. 33). Essas categorias não seriam previamente fixas, ao contrário, seriam relacionadas a fatos sociais móveis, que produziriam “regularmente mil ações diversas e mil reações” (FEBVRE apud CHARTIER, 2002, p. 33). A imensa gama de vertentes e possibilidades de estudo da História Intelectual impede uma definição concisa sobre a temática.

Segundo Roger Chartier (2002) definir o conceito de intelectual não constitui tarefa fácil, visto que “cada historiografia nacional possui a sua própria conceptualidade e, em cada uma delas, entram em competição diferentes noções, mal diferenciadas umas das outras” (CHARTIER, 2002, p. 30).

Portanto, faz-se necessário uma rápida exposição acerca da história do conceito. A partir das décadas de 1920 e 1930, dois cursos marcaram presença nas universidades dos Estados Unidos: a História Intelectual e a História Social. Nessas décadas, as disciplinas iniciaram suas jornadas acadêmicas como disciplinas irmãs, com cursos oferecidos sobre “História Intelectual e Social (DARNTON, 2010, p. 206)”. Contudo, o autor afirma que essa aliança teria se desfeito:

[...] nas duas décadas seguintes, quando Arthur Lovejoy e Perry Miller ergueram o nível da história intelectual, despindo-a de qualquer consideração pelo contexto social. [...] Nos anos 1960, o Movimento dos Estudos Americanos tinha libertado a história intelectual americana de suas amarras na história social, e guiara-a na busca de um espírito nacional desencarnado (DARNTON, 2010, p. 206).

Antes da separação entre as duas disciplinas, a História Intelectual havia se tornado um pólo atrativo para historiadores, a partir do momento em que era considerada a disciplina na qual, numa expressão de Murray Murphey, “as coisas [estavam] acontecendo” (MURPHEY apud DARNTON, 2010, p. 204). Com isso, a História Intelectual alcançou uma enorme disseminação nas universidades americanas, culminando com dezenas de cursos concorridos.

A partir desse deslocamento de historiadores para a História Intelectual, a História Social buscou novos horizontes de pesquisas, a partir do qual tornou-se, segundo Darnton (2010), a maior vertente de investigação histórica:

[...] os historiadores sociais acorreram, não para preencher o vazio, mas para esgaravatar nas ruínas da velha Nova História, não para reconstruir um passado único, mas para cavar em diversas direções. História negra, história urbana, história do trabalho, história das mulheres, da criminalidade, da sexualidade, dos oprimidos, dos silenciosos, dos marginais (DARNTON, 2010, p. 206)⁶⁴.

Roger Chartier (2002) afirma que um dos primeiros obstáculos na tentativa de definição do conceito de História Intelectual advém da multiplicidade de significações que o termo adquire, de forma que o historiador dessa disciplina enfrenta “tamanho dificuldade em adaptá-las, ou mais simplesmente em traduzi-las para uma outra língua e para outro contexto intelectual” (CHARTIER, 2002, p. 29). Dessa forma, o autor questiona se, a partir dessas diferenças, haveria semelhanças entre os significados, ou se reportar-se-iam aos mesmos objetos.

⁶⁴ Conforme referendado anteriormente, as análises de Darnton (2010) referem-se à História Intelectual nas universidades dos Estados Unidos. Sobre a disciplina, o autor afirma também que há

Nesse sentido, Roger Chartier (2002) afirma que a despeito dessa diversidade de definições, o que realmente condiciona o campo de atuação – e conseqüentemente a definição – da História Intelectual é a maneira com que os historiadores delimitam as fronteiras da disciplina, de forma que todas são ramificações vinculadas à História, porém, são os historiadores quem ditam “o seu objeto, a sua utensilagem conceptual, a sua metodologia” (CHARTIER, 2002, p. 31), determinando o que deve ser estudado por uma ramificação, e o que deve ser deixado para as outras⁶⁵.

Ao reportar a discussão para o continente latino-americano, Altamirano (2007) reflete como os ensaios produzidos pelos autores dessa disciplina ponderavam sobre a questão da identidade do continente. Ao interpretarem tanto a literatura quanto a política, esses autores buscavam responder à questão: “quem somos nós, latino-americanos?”. E frente a essa tentativa, acabavam por esbarrar nos problemas sociais e passavam a se questionar “por que não somos de uma determinada maneira” (ALTAMIRANO, 2007, p. 15).

Coadunando-se à essa perspectiva, Ramos reflete sobre a visão apregoada de que a “raça” hispânica não seria dotada da mesma inteligência que a “raça” europeia, discordando dessa opinião, trazendo para a discussão sua própria experiência na universidade:

[...] o contato que tive na Universidade com um grande número de jovens, me permite assegurar que nossa raça está muito bem dotada de inteligência. No jovem que ainda não sofreu as deformações mentais que a vida produz, essa inteligência pode mover-se sem travas, e não creio que seja menor à de qualquer das raças superiores (RAMOS, 1999, p. 133).

uma distinção entre essa no país e no continente europeu. Na tradição norte-americana, a disciplina ficaria conhecida como História Intelectual, sendo baseada na antropologia e na sociologia; ao passo que na tradição europeia, a disciplina ficaria conhecida como História das Ideias, e teria um maior enfoque nas teorias filosóficas europeias. Para o autor, a história das ideias europeia – à maneira da história social – possuía mais ramificações que possibilitavam mais análises, do que a história intelectual norte-americana. “[...] as variedades domésticas da história intelectual parecem mirradas em comparação às europeias. Os europeus não falam em história intelectual, como os americanos, mas antes em história das ideias [...] nomes diferentes que denotam diferentes tradições” (DARNTON, 2010, p. 206-207).

⁶⁵ Outro autor que busca uma definição do conceito de História Intelectual é Carlos Altamirano (2007) que inicia seu artigo ressaltando que “A História intelectual, como se sabe, é praticada de muitas maneiras e não possui em seu âmbito uma linguagem teórica ou modos de proceder que funcionem como modelos obrigatórios nem para analisar, nem para interpretar seus objetos – nem tampouco para definir, sem referência a uma problemática, a quais objetos conceder primazia”. O autor ressalta que – a partir desses moldes – a História Intelectual segue a torrente das outras disciplinas das ciências humanas, “nas quais domina a dispersão teórica e a multiplicação dos critérios para recortar seus objetos” (ALTAMIRANO, 2007, p. 9).

O autor afirma que para a inteligência mexicana tornar-se regra geral para todos os cidadãos, “deverá se esperar uma mudança nas condições do meio ambiente, hoje pouco favoráveis à atividade intelectual” (RAMOS, 1999, p. 133). Dessa forma, reconhece a existência de um pensamento intelectual no México, porém, o considera atrofiado. Reitera ainda que para o desenvolvimento de tal inteligência, deve-se alterar o contexto vivenciado pela população: “com isso quero significar que talento não falta, o que há é uma incorreta aplicação dele. Se ao empregá-lo não nos colocamos em um ponto de vista justo, e não o orientamos para objetivos precisos, sua eficácia ficará anulada” (RAMOS, 1999, p. 135).

A partir dessas reflexões, perfila a questão de que a prática intelectual deve ser a de analisar os textos para “repensar os conceitos de “dentro” e “fora” em relação com os processos de interação entre a linguagem e o mundo” (LACAPRA, 1998, p. 241). Nesse sentido, o desafio do papel do intelectual é o de interpretar o contexto histórico vivenciado por ele, ou estudado por ele, e transferi-lo, através da linguagem, para o texto escrito, estabelecendo essa relação “dentro” / “fora”.

Em seus estudos, LaCapra (1998) afirma que um dos problemas encontrados pelos historiadores é o de não conseguir transmitir tais informações e contextos para o texto escrito. Tal afirmação torna-se problemática a partir do momento em que cada historiador busca imprimir, em sua escrita, a sua assinatura, seu ponto de vista. Dessa forma, pode ocorrer um embate entre visões e historiadores, entre um historiador que opte pela simples reprodução dos fatos sobre um determinado contexto histórico, e outro que deseje “mudar o mundo e não simplesmente interpretá-lo” (LACAPRA, 1998, p. 241), de forma que tal embate levanta, na opinião do autor, problemas relacionados à linguagem e a textualidade. Nesse sentido, afirma ainda que outro problema nessas discussões sobre a textualidade é o da tradução. Como traduzir tais contextos históricos para o texto? Como transmitir os anseios envolvidos no calor dos acontecimentos para a leitura do texto, buscando dar a este um significado histórico, e não literário? A essa indagação, o autor responde:

Na medida em que o historiador ou o crítico emprega a linguagem para efetuar essa tradução, enfrenta-se de maneira evidente a questão da textualidade. Em termos mais gerais, a noção de textualidade serve para tornar menos dogmático o conceito de realidade ao apontar o fato de que um está “sempre já” envolto em problemas do uso da linguagem, na medida em que tenta obter uma

perspectiva crítica sobre eles, e levanta a questão tanto das possibilidades como dos limites do significado. Para o historiador, a reconstrução mesma de um “contexto” ou uma “realidade” se produz sobre a base de restos “textualizados” do passado (LACAPRA, 1998, p. 241).

LaCapra (1998) faz também uma distinção entre a reconstrução documentária e o diálogo com o passado. O primeiro seria o simples ato, realizado pelos historiadores, de uma narração da realidade e da informação, sem preocupação com debates e considerações. O segundo viria para complementar o primeiro, de forma que seria uma verticalização do objeto de maneira dialógica. Diante dessa distinção, o autor afirma que as duas formas de análise devem ser utilizadas em conjunto pelos historiadores, de modo que as considerações levantadas por somente uma das formas, tornar-se-iam acríticas e sem respaldo teórico o suficiente para que fossem consideradas favoráveis para a historiografia crítica. Isso porque, segundo o autor, as considerações focadas somente na questão documentária, ficariam relegadas a meras sinopses do momento estudado. Ao passo que as análises apenas dialógicas não aclarariam o momento aos leitores, uma vez que não transmitiriam dados referentes ao fato concreto em si.

Para exemplificar os problemas enfrentados por um intelectual, citamos Ramos quando este oferece as bases para “orientar nosso pensamento”. Nesse sentido, o autor afirma que pensar é uma “necessidade vital para o homem”, visto que o pensamento possui uma relação dual com a vida, a partir do momento em que o “ser mexicano” somente vive porque pensa, e pensa porque vive. Dessa forma, o intelectual mexicano deveria orientar seu pensamento, realizando as devidas conexões entre o passado, o presente e o futuro:

Em virtude do pensamento, a vida não é só presente, mas também passado e futuro. O pensamento é a possibilidade de aproveitar a recordação de nossas experiências em favor do presente e também, ao mesmo tempo, o órgão para a presciência do futuro. [...] Graças ao conhecimento, não nos sentimos perdidos em nossa marcha através da existência, mas podemos saber qual é o caminho que nos toca recorrer (RAMOS, 1999, p. 132)⁶⁶.

⁶⁶ Para explicar a relação passado-presente-futuro, recorremos à autora Guadalupe Valencia García (2007), ao explicar que existe uma multiplicidade temporal desde que se conjugue os três tempos. Ao refletir sobre o tempo, a autora diferencia Cronos de Kairós: “Se trata de um tempo que é histórico em um duplo sentido; em primeiro lugar, alude ao tempo como construção social para mostrar, seguindo a Norbert Elias, que a humanidade forjou seu mundo, seu tempo e seu espaço, e que o fez a partir de um longo processo de acumulação de saberes. Neste sentido, o tempo é uma invenção. Em segundo lugar, pertence já não ao tempo como construção social quanto à construção social do tempo, isto é,

Ramos afirma ainda que o exercício da inteligência requer empenho além de uma “disciplina intelectual e moral”. Assim, o intelectual mexicano deveria se vigiar a todo instante para “evitar que muitos fatores subjetivos desvirtuem o resultado de suas pesquisas”; tarefa essa difícilíssima, segundo o autor, de ser praticada, visto que a autocrítica realizada com veracidade “é considerada como uma virtude de grande valor” (RAMOS, 1999, p. 134).

Dessa forma, sugere que a intelectualidade mexicana deve partir da aceitação de que os próprios intelectuais são mexicanos e que esses deveriam ver o mundo “sob uma perspectiva única [mexicana], resultado de nossa posição nele [mundo]” (RAMOS, 1999, p. 135). A partir do momento em que se considera a não existência de uma inteligência propriamente mexicana, Ramos afirma que as necessidades intelectuais do país serão preenchidas e respondidas por ideias e doutrinas criadas em outros países – portanto, outros contextos.

A partir dessas análises, podemos inferir que existe uma complexa rede de influências por detrás da relação entre um historiador e seu objeto/momento histórico. Imaginemos a existência de um círculo em torno do objeto, no qual, como já referendado acima, existiriam os diversos pontos de vista, de diferentes historiadores. Para cada ponto de vista, existiria um novo círculo, onde estariam localizadas as características que corroborariam para a construção das análises, ou seja, os contextos que permeiam e influenciam as análises. Dessa forma, para cada ponto no primeiro círculo (historiadores), existiria outro círculo (contexto), formando uma corrente de pensamento e contextos diversos, que influenciariam diferentemente cada historiador, possibilitando, com isso, múltiplas análises.

Nesse sentido, segundo LaCapra (1998), um dos problemas de se relacionar o documentário com o dialógico é essa relação do texto com seus contextos – no plural, visto que há uma gama deles, parcialmente sobrepostos. O autor relaciona seis contextos: a intenção do autor; a vida do autor; a sociedade; a cultura; o *corpus* de um escritor; e os modos de discurso⁶⁷.

aos metadiscursos e formas de organização que as sociedades e grupos humanos edificaram com a combinação das formas de relação entre o passado, o presente e o futuro” (GARCÍA, 2007, p. 9). Dessa forma, somente a alma humana seria capaz de dilatar o tempo do presente entre a expectativa – futuro – e a experiência (memória) – passado.

⁶⁷ Na “intenção do autor”, LaCapra (1998) afirma que não se pode negar as intenções na escrita do texto. Porém, basear-se inteiramente nessas intenções pode ser uma falácia, visto que essas podem vir a não se efetivar, e podem limitar a interpretação de novos leitores. Em “vida do autor”, LaCapra

No que concerne à contextualização, Darnton (2010) afirma que essa característica é “o traço mais forte na área da história das ideias que mais avançou na última década” (DARNTON, 2010, p. 221). Segundo ele, ao tentar captar o sentido de um texto, deve-se recorrer à linguagem da época em que foi escrito, pois somente assim seria possível assimilar o verdadeiro sentido do texto. Afirma ainda que não é possível entender as obras de grandes autores sem conhecer seus respectivos contextos.⁶⁸

(1998) ressalta a crença de que há mais relação entre a vida do autor e o texto do que está explícito nas intenções do autor. Contudo, basear-se apenas na perspectiva psicobiográfica pode complicar a interpretação mais do que simplificá-la. Em “sociedade”, o autor afirma que “não se pode analisar a vida individual sem uma referência significativa à sociedade e vice-versa” (LACAPRA, 1998, p. 259). Isso porque o texto é, segundo ele, um lugar de intersecção entre a tradição e uma época específica. Sobre “cultura”, faz uma crítica acerca do enfoque relegado pela História Cultural em relação às culturas elitistas. Ou seja, os “textos clássicos” não são escritos para as classes populares e, quando há uma tentativa de torná-los assimiláveis e acessíveis ao público, podem se tornar “uma desculpa para não lê-los” (LACAPRA, 1998, p. 267). Relacionando o *corpus* do autor, LaCapra (1998) ressalta que existem duas relações entre o texto e o historiador: a primeira seria com relação ao seu texto e os textos de outros autores que escrevem sobre o mesmo tema – a bibliografia utilizada; a segunda, seria entre o texto e os vários outros textos produzidos pelo mesmo autor. LaCapra (1998) assinala que, apesar dos historiadores lerem – geralmente – os mesmos textos tidos como “clássicos”, as produções se tornam diferentes por três motivos principais: seguir uma continuidade; refletir em uma descontinuidade; ou realizar uma síntese dialética entre eles. E, no último ponto analisado, “modos de discurso”, o autor tenta entender como os diferentes modos de discurso podem refletir nos âmbitos que esse abarcará, ressaltando que existem “diversos modos [...], regras ou convenções [que] funcionam realmente em textos ou usos ampliados da linguagem” (LACAPRA, 1998, p. 276).

⁶⁸ Jorge Meyers (2008) faz uma interessante análise sobre a História Intelectual no continente americano, iniciando seu texto com uma problemática: “no que consistiu ser um “intelectual” na América Latina antes do começo do século XIX?” (MEYERS, 2008, p. 29). Em uma visão mais geral, o autor perpassa a trajetória dos intelectuais do período pré-colombiano, do período colonial – no qual havia o monopólio do saber pelos jesuítas – e, posteriormente, no século XIX, quando surgem o que o autor denomina de “quatro arquétipos do intelectual latino-americano”. No que tange à intelectualidade no período colonial, Meyers (2008) ressalta que é necessário atentar para o contexto cultural geral da época. Afirma que os escassos casos de conquistadores, exploradores e funcionários letrados fariam com que o enraizamento da intelectualidade no continente tardasse a consolidar-se. Isso corroboraria para que houvesse um monopólio do pensamento intelectual centrado na Igreja Católica, de forma que essa aplicava a “conquista espiritual e intelectual” (MEYERS, 2008, p. 31) dos povos. Com o decorrer do período colonial, Meyers (2008) reitera que havia uma distinção drástica entre Espanha e Portugal e, conseqüentemente, entre suas colônias. O autor apresenta diversos exemplos para demonstrar que as colônias espanholas estavam muito mais propícias para receber e desenvolver correntes de pensamento do que as colônias portuguesas. Isso devido ao fato da coroa espanhola investir em universidades e na imprensa, de modo que “criava as condições para uma gradual ampliação do número e da complexidade das atividades intelectuais desenvolvidas em solo hispano-americano” (MEYERS, 2008, p. 32). No que diz respeito ao desenvolvimento intelectual na América Latina, Meyers (2008) reitera os elementos que possibilitaram: “A expansão de uma imprensa periódica que algumas vezes escapava das amarras da censura, a consolidação de um pequeno – ainda que apaixonado – público leitor, cujos limites nem sempre coincidiam com o das elites governantes, a perduração e transformação de espaços de sociabilidade letrada fora dos recintos da Igreja e do Estado, alguns incipientes âmagos de associações literárias, científicas ou de discussão de ideias – quase sempre efêmeros e fracassados –, a iniciação de uma intensa atividade parlamentar em alguns dos novos estados” (MEYERS, 2008, p. 38). Meyers (2008) reflete sobre dois processos que contribuem para o incremento das análises sobre os intelectuais: o exílio e a imigração espontânea. O fato de viver – forçado ou não – em outro país fez com que os intelectuais sentissem uma conexão imediata com seu país, de forma que

Morse (2011), ao referir-se aos intelectuais espanhóis que foram para o México no final da década de 1930, reforça a acurada percepção desses no além-mar:

A política antiditorial dos humanistas e cientistas sociais autorizava-os a resgatar o componente ibérico principal da cultura hispano-americana, que se mostrara tão problemática, sobretudo no México, desde sua independência. Além disso, como europeus, podiam estender a questão da identidade transatlântica à sua dimensão hemisférica (MORSE, 2011, p. 132)⁶⁹.

Por sua vez, a historiadora Ana Luiza de Oliveira Duarte Ferreira (2008), ao recorrer a Angel Rama, analisa que, para o autor, as nações latino-americanas só poderiam ser forjadas através da escrita e que, com base nisso, seria necessário alfabetizar as massas para que tivessem acesso às publicações de intelectuais e para que pudessem elevar seus países à condição de nações modernas. A autora afirma que essa disseminação da escrita ocorria por meio de jornais e revistas. Contudo, a principal dificuldade encontrada foi a falta de mercado consumidor, pois a alfabetização não era efetivamente ampliada.

A autora também reflete sobre o grupo *Ateneo de la Juventud*, analisando as particularidades de quatro intelectuais do grupo: Antônio Caso, José Vasconcelos, Pedro-Henríquez Ureña e Antonio Reyes:

[...] acreditaram nas possibilidades abertas pela rebelião em curso, que viram no Estado um interessante *locus* onde desenvolver suas reflexões, e, aliás (bem ao gosto da época) de maneira atuante. Além disso, não se pode deixar de destacar que [...] o interesse de ateneístas pelo “popular” aparece bastante claro, senão na atuação “prática” do grupo, em seus textos. Adiante, pela análise das obras mais famosas sobretudo Vasconcelos e Ureña, aparecerá claro o propósito de se colocar as classes menos abastadas, os moradores

buscaram iniciar pesquisas referentes aos problemas enfrentados pelo país natal, da mesma forma que criaram um vínculo afetivo com o país que os acolheu. Esse distanciamento corroborava para “visualizar” a América Latina como uma unidade – cultura, política, ou social e econômica. [...] O exílio ampliava os horizontes intelectuais dos escritores públicos, lhes permitia formar laços transnacionais intensos e duradouros [...], e em muitas ocasiões os ajudava, finalmente, a ver sua própria pátria, com seus específicos conflitos e dilemas, com novos olhos” (MEYERS, 2008, p. 41).

⁶⁹ Nas últimas duas décadas do século XIX, Meyers (2008) afirma que “surgiram quatro novos arquétipos do intelectual latino-americano [...]: o “científico”, o intelectual militante da revolução social, o intelectual modernista e o escritor “popular”” (MEYERS, 2008, p. 47). Esses arquétipos foram fundamentais para a consolidação do pensamento intelectual na América Latina, que corroborou em momentos históricos fulcrais para a história do continente, como as revoluções sociais.

da zona rural, os indígenas, no centro da reflexão e projetos para a construção de um México democrático (FERREIRA, 2008, p. 16).

Se a nação deveria ser construída por meio do saber formal, a autora assinala que os intelectuais seriam os “protagonistas do processo histórico” (FERREIRA, 2008, p. 15), visto que esses foram os responsáveis por levar a escrita aos grupos populares, através de um programa nacionalista.

Richard Morse (2011) também reflete sobre os intelectuais mexicanos, utilizando as análises de Enrique Krauze para explicitar as três gerações de intelectuais que se destacaram a partir da década de 1910:

[...] a mais jovem destas concentrava-se em torno do grupo Ateneo, uma mistura heterogênea de artistas, literatos e intelectuais que começaram a se reunir em 1910. [...] A “revolucionária” Geração de 1915, [...] atingiu a maioria quando a revolução já era um *faite accompli*. Seus membros chegaram sem mentores ou vocações livrescas, obedientes ao chamado para a ação e a imposição da ordem. [...] De maior projeção estética do que os grupos mencionados foram os *contemporâneos*. [...] Chegados à maturidade, foram-se acomodando em cargos burocráticos ou diplomáticos (MORSE, 2011, p. 57-58).

No que concerne ao primeiro grupo, Morse (2011) afirma que apesar de seus ideais se referirem à tradição clássica, sua união não duraria muito, tendo se dispersado no início da Revolução. O autor faz uma crítica, afirmando que a Constituição de 1917 teria sido forjada mais pelos economistas do século anterior do que pelos próprios ateneístas.

Em relação à Geração de 1915 – grupo no qual Enrique Krauze inclui Samuel Ramos – Morse (2011) afirma que esses foram convidados pela Revolução para construir o que o Porfiriato havia negado e o que a violência destruíra, fazendo com que a vida política se sobrepusesse aos ideais vanguardistas.

Sobre o terceiro grupo – *contemporâneos* – o autor afirma que esses reinventaram o *Ateneo*; contudo, sem o idealismo do primeiro grupo. Ressalta ainda que esses foram mais uma geração do que propriamente um grupo funcional, pois o futuro mostrou que eles não tinham capacidade de se amalgamar.

Além das reflexões sobre os grupos de intelectuais, Morse (2011) pontua ainda a relação entre a Revolução e os intelectuais. Retomando as referências acima, a Revolução Mexicana acelerou o processo de amadurecimento dos intelectuais mexicanos, uma vez que o primeiro grupo – *Ateneo* – havia se

consolidado antes da eclosão revolucionária, os outros dois grupos, tardariam a alcançar o nível de debate que os ateneístas propiciaram. Nesse sentido, os intelectuais do primeiro grupo tiveram que assumir tarefas nas lutas revolucionárias – alguns assumindo liderança, como Vasconcelos – para que a intelectualidade mexicana pudesse refletir sobre esse momento e, mais, contribuir para a consolidação dos novos ideais. Morse (2011), ao reportar-se a Luis Villoro, ressalta que para o autor: “uma das maiores tragédias da Revolução [...] talvez esteja no fato de que o momento de maior avanço revolucionário não coincidiu com o momento de generosidade e otimismo de sua *intelligentsia*” (VILLORO apud MORSE, 2011, p. 58).

Samuel Ramos ainda não havia despontado na época revolucionária, porém, suas análises – e as publicações que surgiram após suas escritas – contribuem para a compreensão dos acontecimentos no início do século XX no México. Como será aprofundado na próxima parte, as leituras realizadas por Ramos e seus sucessores foram importantes para a consolidação das discussões sobre a construção da nação e do ser mexicano, de forma que nosso intelectual torna-se uma referência na historiografia daquele país.

PARTE 2 – O SER MEXICANO EM *EL PERFIL*: SAMUEL RAMOS E AS LEITURAS SOBRE A SUA OBRA

Tudo que nos irrita nos outros pode levar-nos a
uma melhor compreensão de nós mesmos.

(C. Jung)

Nesta segunda parte do trabalho, será analisada a obra *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, buscando vinculações com autores que publicaram comentários após a leitura da obra de Samuel Ramos. Buscando uma melhor compreensão desta parte, esta está dividida em subtópicos – sempre relacionados à obra *El Perfil*. Nesse sentido, as análises aqui propostas se basearão nos temas tratados por nosso autor, aliado à historiografia produzida por autores mexicanos e brasileiros entre 1940 e 2012.

Evidentemente, muitos outros autores se ocuparam, e ainda se ocupam, dessa obra. Contudo, por motivos de acesso às fontes, optamos pela escolha das seguintes obras e autores – por ordem de publicação: *Samuel Ramos – Su filosofar sobre lo Mexicano* (1956) de Juan Hernandez Luna; *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje* (1960) de Adela Palacios; *La Filosofía de lo Mexicano* (1960) de Abelardo Villegas; *Samuel Ramos – Trayectoria filosófica y Antología de Textos* (1965) de Agustín Basave Fernández Del Valle; *Samuel Ramos – La Pasión por la Cultura* (1997) de Raúl Arreola Córtes; *Samuel Ramos y su Idea de Cultura en México* (2007) de Mario Magallón Anaya; *Una Aproximación a la História de las Ideas Filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX* (2011) de Maria del Carmen Rovira Gaspar; e *Raíces e Perfis da Moderna América Latina: ensaios sobre o homem, a cultura e as revoluções no Brasil e no México das primeiras décadas do século XX, através dos clássicos ensaios de Sergio Buarque de Holanda e Samuel Ramos Magaña* (2012), de Ana Luiza de Oliveira Duarte Ferreira.

A escolha dessas obras e autores ocorreu, em grande medida, devido ao acesso mediado pela historiadora Ana Luiza de Oliveira Duarte Ferreira, que pesquisou no México, adquirindo obras importantes para o desenvolvimento de pesquisas relacionadas ao nosso autor. Vale ressaltar que essas obras tinham por objetivo analisar tanto *El Perfil* quanto a trajetória filosófica empreendida por Ramos

desde a sua aproximação com a filosofia até os desdobramentos que a publicação da obra engendrou. É importante ressaltar que apesar do enfoque desta pesquisa ser a obra de Samuel Ramos, esta dissertação busca referenciar diferentes visões sobre essa obra, uma vez que intelectuais, de distintas formações e influências analisam pontos específicos da vida e obra de Ramos. Essas iniciativas desvelam visões antagônicas ou convergentes sobre aspectos analisados, favorecendo, a partir do acesso a esse debate, instigantes considerações sobre um tema que ainda não se esgotou e tem conquistado importante espaço nas reflexões acadêmicas qual seja: cultura e identidades.

Nesse sentido, convém destacar a trajetória editorial da obra que utilizamos. A primeira edição foi publicada em 1934, alcançando êxito e rápida tiragem dos exemplares, de forma que quatro anos depois, em 1938, Ramos publica a segunda edição⁷⁰, incluindo um capítulo denominado *El Indígena y la Civilización*. E, por fim, em 1951, publica a terceira edição – aqui utilizada –, na qual retira esse capítulo e insere sete novos: *La educación y el sentimiento de inferioridad*⁷¹; *La pasión y el interés*; *Juventud utopista*; *La lucha de las generaciones*; *Cómo orientar nuestro pensamiento*; *La pedantería*; *Justo Sierra y la evolución política de México*.

No prólogo à terceira edição, Ramos perfila uma série de apontamentos, explicitando as críticas que havia recebido desde a primeira edição:

A ideia do livro germinou [...] por um desejo veemente de encontrar uma teoria que explicasse as modalidades originais do homem mexicano e sua cultura. Esta tarefa implicava uma interpretação de nossa história, e conduzia a descobrir certos vícios nacionais cujo conhecimento me parece indispensável como ponto de partida para empreender seriamente uma reforma espiritual do México (RAMOS, 1999, p. 10).

Algumas dessas críticas, asseveravam, segundo ele, que a primeira edição teria tido informações sobre as quais o autor poderia ter se debruçado um pouco mais. Raúl Arreola Cortés (1997) afirma que essas críticas ocorreram em duas vias. A primeira, foca a crítica de Miguel Bueno; e a segunda, do próprio Samuel Ramos –

⁷⁰ Não foi possível localizar a segunda edição – nem em livrarias brasileiras ou mexicanas, e nem mesmo em sítios eletrônicos –, tampouco o capítulo relacionado ao indígena, cujo conteúdo seria de extrema valia para nossas análises.

⁷¹ Segundo a leitura de Carlos Lepe Pineda (2011), a preocupação de Ramos em estudar a educação mexicana advém do decreto constitucional de dezembro de 1934, estabelecendo “que a educação determinada pelo Estado será socialista, constituindo um objeto de severa crítica para Ramos” (PINEDA, 2011, p. 360).

que a insere no prólogo da terceira edição. Quanto à primeira, Arreola Cortés (1997) enfatiza:

Se trata neste livro [...] de uma recompilação na qual se inclui apontamentos mais ou menos breves *pergeñados*⁷² aqui e ali, cujo material está formado praticamente em sua totalidade por observações isoladas, hipóteses gerais e apreciações subjetivas. Não é de nenhum modo um livro sistemático, se por tal se entende o desenvolvimento metódico e organizado de uma problemática (BUENO apud ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 130).

Ramos contesta as críticas, assinalando que se as suas análises foram vagas, isso ocorrera por falta de fontes bibliográficas nas quais pudesse se basear, visto que era um dos primeiros pensadores a enveredar pela temática, de forma que “quicá outros investigadores que se aventurem por esse caminho possam ter mais sucesso” (RAMOS, 1999, p. 14).

Assim sendo, a partir dessa citação, buscaremos entender os vários pontos assinalados pelo autor, na tentativa de desvelar o que ele considerou como homem e cultura mexicana. Nas páginas que se seguem, como já afirmado, as análises serão divididas em subtópicos.⁷³ São eles: Imitação – o endeusamento do estrangeiro; Filosofia da História; Mestiçagem e Assimilação; Servidão Colonial e “Egipcismo” Indígena; França: Intelectuais e Cultura; Cultura Criolla: Ateneo e Intelectualidade; Perfil do Homem: Psicanálise, *Pelado* e Sentimento de Inferioridade; e Perfil da Cultura Mexicana.

2.1 – Imitação – o endeusamento do estrangeiro

Acerca do primeiro ponto a ser examinado, Ramos afirma que o grande problema da cultura mexicana seria o de não conseguir criar uma cultura própria, de forma a necessitar imitar outras culturas. Entretanto, o autor concorda que não é possível que em uma nação possa existir uma cultura que não tenha provindo de outra. Portanto, sempre haverá imitação – por menor que possa ser – entre culturas,

⁷² De acordo com o dicionário da Real Academia Española, significa “dispor ou executar algo com mais ou menos habilidade” - <http://lema.rae.es/drae/?val=perge%C3%B1ar> – acesso em 13/06/2013.

⁷³ É importante ressaltar que por mais que esta segunda parte esteja dividida em subtópicos, todos estão intrinsecamente relacionados, uma vez que buscamos seguir – parcialmente – a ordem dos capítulos da obra de Ramos. Ao criarmos essa estruturação, pensamos na produção do texto como um todo, facilitando a compreensão do objeto, de forma que, durante a leitura pode ser que ocorra ao leitor a ausência de uma conclusão estruturada em cada subtópico, mas reiteramos que estes foram pensados como uma sequência.

estabelecendo o que denomina de cultura *derivada*. Del Valle (1965) afirma que “porque temos filiação espiritual, temos uma cultura derivada” (DEL VALLE, 1965, p. 26). Segundo Ramos, o nó górdio nacional é que:

[O] México tem se alimentando, durante toda a sua existência, da cultura europeia, e tem sentido tal interesse e apreço por seu valor, que ao fazer-se independente no século XIX a minoria mais ilustrada, em seu empenho de fazer-se culta à europeia, se aproxima à denegação (RAMOS, 1999, p. 20-21).

Sob o mesmo ponto de vista, Octavio Paz (1992) expõe a filiação mexicana como uma tentativa de retornar aos vínculos de sua concepção. Assim sendo, “a história do México é a do homem que procura a sua filiação, a sua origem. Sucessivamente afrancesado, hispanista, indigenista, “pocho”, atravessa a história como um cometa de jade, que de vez em quando relampagueia” (PAZ, 1992, p. 23). Em outras palavras, é um órfão que busca suas origens.

Também segundo Rafael Iglesia Parga (1960), a cultura europeia asfixiou a vida mexicana – desde o século XVI:

[...] em muitas ocasiões os mexicanos mais destacados tem sido autenticamente uns denegados. Frente a eles se alçou uma afirmação do nativo, um nacionalismo exaltado, que reputou à imitação da Europa seus fracassos. O México se debateu nesta dualidade trágica – que nós espanhóis tão bem conhecemos –, imitando desesperadamente as normas europeias de cultura, sem conseguir assimilá-las mediante um esforço contínuo e sossegado. Resultou daqui um desequilíbrio tão grande entre realidade e ficção na vida mexicana, que a realidade toda ficou fora do padrão (PARGA, 1960, p. 178-179).

Nessas concepções, o México abstrai a cultura estrangeira como uma forma de evasão de sua própria cultura, levando ao que o autor denomina de “autodenegação”. Esse conceito surgiu, segundo Ramos, do desprezo por parte dos mexicanos em relação à sua própria cultura, direcionando esse sentimento, principalmente, para o que era produzido localmente. Por esse motivo, acabavam por imitar culturas estrangeiras – como será apontado adiante, a principal cultura imitada foi a francesa.

Nesse sentido, José Gaos (1960), ao analisar a relação cultural entre México e Espanha, afirma que “a cultura de nossa pátria nos havia oferecido os espanhóis um espetáculo de inferioridade, comparativamente à cultura europeia ocidental, que suscitava reações análogas, denigratórias e compensatórias” (GAOS, 1960, p. 158).

Reiterando, Anaya (2007) afirma que Ramos havia sido contemporâneo da época porfirista, na qual:

A elite governante endeusava o estrangeiro, que considerava “superior” ao nacional. Assim, tudo aquilo que procedia de fora era admirado: leituras, formas de falar, moda, vestimenta, costumes eram “máscaras vãs” que se opunham ao “rostro de múltiplos rostos e expressões humanas” da nação mexicana. Esta é a percepção da unidade cultural na diversidade e na diferença (ANAYA, 2007, p. 13-14).

Ramos afirma que o desprezo pela cultura nacional pode desenvolver outros desprezos mais gerais, como, por exemplo, pela realidade mexicana. Diante disso, o autor reitera que é um erro “condenar a cultura como culpada de muitos fracassos nacionais” (RAMOS, 1999, p. 21) e o fator que deve ser acusado por esses fracassos é o próprio sistema de imitação.

Outro fator que pode contribuir para a imitação, segundo ele, é a preguiça, criticando o fato de que, no México, todas as correntes filosóficas advindas da Europa têm fácil acesso e grande aceitação, visto que os mexicanos não se preocupam em criticá-las. Ramos se pergunta se “a nossa tendência à imitação, sobretudo no campo do pensamento, não é, no fundo, uma preguiça dissimulada?” (RAMOS, 1999, p. 135).

Para ele, os mexicanos praticaram a imitação por muitas décadas, sem saber que o faziam, pois acreditavam que se imitassem um país moderno tornariam também o México moderno. Afirma ainda que os mexicanos tinham consciência do que era cultura, de forma que ao valorizarem uma cultura estrangeira entendiam quais eram os valores a serem ressaltados e percebiam que, na cultura nacional, tais valores não existiam. Abelardo Villegas (1960) reitera tal visão:

No caso concreto dos mexicanos, se o que se quer é imitar os mais altos valores de outra cultura, se supõe, de certo modo, que estamos capacitados para realizá-los, implicando assim que estamos à altura dessas grandes nações e que nossa realidade é tão adaptável a esses valores como o é as de outras nações (VILLEGAS, 1960, p. 122).

Sob essa perspectiva, com essa imitação, o mexicano, ao comparar sua cultura com a estrangeira – em geral, europeia – experimenta o sentimento de inferioridade, e Ramos questiona: “por que, se o indivíduo é capaz de compreender

a cultura e a considera um valor desejável, não a adquire de modo autêntico?”, ao que responde:

[...] a verdadeira assimilação da cultura demanda um esforço contínuo e sossegado; e como o espírito do mexicano está alterado pelo sentimento de inferioridade, e ademais sua vida externa, no século XIX, está a mercê da anarquia e da guerra civil, não é possível nem o sossego nem a continuidade no esforço (RAMOS, 1999, p. 22).

Pineda (2011) destaca essa análise de Ramos, de que o mexicano se sentiria inábil para alcançar os valores modernos da civilização, procurando “paliativos para seu mal. O principal, [...] é a imitação irreflexiva, o mero traslado de modelos políticos e culturais, o europeísmo imaculado sem mais. E para Ramos esta é a história do nosso século XIX” (PINEDA, 2011, p. 362).

Relacionando as afirmações de Ramos com as análises de Villegas (1960), no ato da comparação, o mexicano se sentiria inferior e acabaria amenizando, ao menos temporariamente, esse sentimento através da imitação. Villegas (1960) sustenta que, para Ramos, a fonte da inferioridade não se encontra na realidade mexicana, mas no próprio ato de imitação, que impedia o progresso.

Ramos afirma que para se entender os motivos pelos quais o mexicano reproduz tal imitação, deve-se compreender uma característica que o autor considera fulcral para a vida nacional: a divisão em duas vertentes – a real e a fictícia. Ressalta que essas vertentes, se olhadas a partir do presente, podem significar contradição para o historiador, mas observa que “para os homens que estavam nele [passado], não existia nenhuma diferença entre a realidade e a ficção” (RAMOS, 1999, p. 24).

Em contraponto a tais afirmações, Myers (2008) enfatiza que quando os intelectuais latino-americanos se baseavam no modelo francês, esses não conseguiam:

[...] se adaptar e transpor as suas próprias ações para a figura modelo. A relação que mantinham com sua sociedade, com os poderes institucionais e fatuais que se desenvolveram na região desde a conquista até a Revolução Mexicana, com seus próprios pares, respondia a pressões e exigências surgidas no próprio meio em que deviam atuar, e a cujas regras e expectativas deviam adaptar seu discurso e sua ação (MYERS, 2008, p. 49).

Ou seja, mesmo imitando, o mexicano precisaria criar algo novo, visto que as realidades francesa e mexicana eram completamente opostas, cabendo aos intelectuais, portanto, o trabalho de adaptá-las à sua realidade. Assim sendo, considero que a imitação irreflexiva torna-se a característica mais destacada do perfil mexicano e, por conseguinte, é ela quem incute a visão estereotipada que as diversas nações criaram sobre o mexicano, visto que esse, pelo fator da imitação, tardou em criar nuances próprias.

2.2 – Filosofia da História

No que diz respeito ao conceito de História, Ramos afirma que no México, até o século XIX, os fatos políticos ocorridos não se enquadravam no conceito porque os mexicanos procediam somente a uma narrativa do passado pelo passado, do acontecimento sem relacioná-lo com o presente. Nesse sentido, o autor ressalta: “[...] se concebemos a história como deve ser concebida, ela não nos aparecerá como a conservação de um passado morto, mas sim como um processo vivente, no qual o passado se transforma em um presente sempre novo” (RAMOS, 1999, p. 25).

Nesse sentido, podemos referenciar a leitura de José Gaos (1960), quando procede a uma breve análise sobre a segunda edição da obra de Ramos, reiterando:

O perfil passado e presente da cultura mexicana é estudado para poder continuar o traço de sua linha histórica no futuro. [...] Mas o futuro da cultura mexicana não é concebido simplesmente como uma consequência necessária dos antecedentes históricos e dos fatores permanentes, coletivos ou sociais e psicológico-étnicos, que se analisam e expõem, mas, de uma maneira mais complexa, como resultado possível de uma vontade nacional consciente (GAOS, 1960, p. 157).

Nessa concepção, a História torna-se um ciclo, de forma que os acontecimentos do passado voltam a ser lembrados no presente, realizando assim, uma ponte que trás, ao menos idealmente, o passado ao presente – cumprindo as alterações necessárias. Nesse sentido, Ramos se reporta à crítica de García Calderón o qual afirma:

Em nossa vida [...], há um *recurso* que volta a trazer, por sucessivas revoluções, os mesmos homens com as mesmas promessas e os mesmos métodos. A comédia política se repete periodicamente; uma

revolução, um ditador, um programa de restauração nacional (CALDERÓN apud RAMOS, 1999, p. 25).

Anaya (2007) reitera a visão de nosso autor, ao afirmar que ele “sustenta que em nosso país não houve desenvolvimento histórico, mas sim, uma sucessão de fatos que se repetem, até chegar a coincidir com a circularidade histórica” (ANAYA, 2007, p. 20). Partindo dessa premissa, a História trataria de reproduções e releituras de acontecimentos chave do passado que, com as alterações necessárias no presente, adquirem contornos específicos de cada caso ou país. Anaya (2007) pontua que “a história e a teoria da história são construção e reconstrução permanente do fazer humano no tempo” (ANAYA, 2007, p. 15).

Trazendo essa discussão para o México, Ramos se utiliza de uma citação de Justo Sierra para afirmar que a história mexicana do século XIX contém apenas duas revoluções: a Independência e a Reforma⁷⁴, e esses dois momentos tinham objetivos semelhantes – a emancipação plena da nação.

Ramos afirma que no que concerne aos outros acontecimentos que conformam a história mexicana, deve-se diferenciá-los entre a realidade e a ideologia disfarçada, ambas elaboradas sobre os acontecimentos. Com base nisso, reitera o fator “imitação” nesses procedimentos:

Esse vício impediu que nossos homens, contando com os elementos da civilização europeia, realizassem, se não obra criadora, ao menos uma obra mais espontânea em que se revelasse com toda a sinceridade o espírito mexicano. Se algo temos que lamentar de nossa história, é esse temor de nossos antepassados – talvez pelo efeito da “autodegeneração” – de não haver sido eles mesmos, sinceramente, com suas qualidades e defeitos, mas de haver ocultado a realidade sob uma retórica de ultramar (RAMOS, 1999, p. 27-28).

⁷⁴ A Reforma mexicana (1857-1861) foi um movimento no qual se pretendia romper com as bases coloniais ainda prevalentes no México. Segundo Paz (1992): “parece ser o momento em que o mexicano se decide a romper consigo mesmo. Se a independência corta os laços políticos que nos uniam à Espanha, a Reforma nega que a nação mexicana [...] possa continuar a tradição colonial” (PAZ, 1992, p. 82). Assim, a Reforma inaugura o México, “negando seu passado” (PAZ, 1992, p. 115). Ramos, citando Justo Sierra, afirma que a Reforma foi uma tentativa de “se estabelecer uma Constituição política, quer dizer, um regime liberal, baseando-o na transformação social, na supressão das classes privilegiadas, na distribuição equitativa da riqueza pública, em sua maioria, imobilizada; na regeneração pelo trabalho, na criação da plena consciência nacional, por meio da educação popular; esta [...] revolução foi determinada pela invasão americana, que demonstrou a impotência das classes privilegiadas para salvar a pátria, e a inconsistência de um organismo que apenas podia chamar-se nação” (SIERRA apud RAMOS, 1999, p. 26).

Segundo Ana Luiza Ferreira (2012), na obra *El Perfil*, o autor relaciona as conjecturas individuais e nacionais do México:

[...] como elaborações históricas. [...] Mas considerava também que todas essas transformações, condizentes com a dinâmica universal da modernidade, traziam continuidades em relação à história colonial mexicana, e assim ressaltavam peculiaridades do mexicano e do México – um “mesmo fundo espiritual” repetindo-se (FERREIRA, 2012, p. 51).

As leituras ensaísticas sobre a história do México assinalam que a mesma está imbuída de “vestígios de realidades passadas”, e que os historiadores não devem estudar apenas os textos históricos, mas a “carne viva do presente” (PAZ, 1992, p. 69), como alertava Samuel Ramos. Nesse sentido, apesar de Ramos conceber a história como um ciclo e perceber a necessidade de estudar o passado pelo presente, a filosofia da história de nosso autor ainda não percebia a história a partir da multiplicidade temporal, ou seja, considerava a história apenas como uma sucessão de acontecimentos, excluindo as possibilidades de simultaneidade e de duração (longa e curta), além do tempo futuro. Contudo, não podemos negar seu avanço, ao privilegiar a relação entre os tempos, partindo do pressuposto de que só podemos compreender a história de um país – com seus vícios e conquistas – por meio desse fluxo indivisível e contínuo que é o tempo.

2.3 – Mestiçagem e Assimilação

Retomando a noção de cultura derivada – apontada no ponto 2.1 –, Ramos afirma que para os estudos filosóficos não se deve considerar como cultura mexicana aquela proveniente do mimetismo. Luna (1956), ao referir-se a essa proposição, afirma:

Os conceitos de “cultura derivada por imitação” ou “mimetismo mexicano”, correspondem à atitude que nossos intelectuais assumiram ante a cultura europeia no século XIX. Esta atitude consistiu em desdenhar todo o próprio e focar seu interesse para o estrangeiro, principalmente para a Europa. Ninguém se atrevia a empreender uma obra sem antes haver buscado um modelo europeu em que se inspirar (LUNA, 1956, p. 106-107).

Em razão disso, Ramos levanta outra problemática: “Existe, por acaso, outro procedimento melhor para derivar de um modo natural uma outra cultura?” (RAMOS, 1999, p. 28). Como resposta afirmativa, insere os conceitos de transplantação e assimilação.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), em sua *Obra Antropológica VI*, analisa esses conceitos a partir da ideia de *aculturação*. Segundo o autor, “aculturação [...] quer dizer contato de culturas” (BELTRÁN, 1992, p. 9); assevera que a partícula “-a” não infere que esse processo deva ocorrer de forma negativa, com uma cultura sobrepujando a outra, mas sim, “o contato e a união” (BELTRÁN, 1992, p. 11) entre ambas.

O processo da *transplantação* é analisado por Beltrán (1992) como *transculturação* e ocorreria, portanto, quando uma particularidade cultural fosse “passada de uma cultura a outra [...], uma mudança *exógena* produzida em uma cultura por *influências externas*” (BELTRÁN, 1992, p. 11). Já o processo de *assimilação* seria apenas uma “fase da *aculturação* [...] que se aplica a situações de integração nacional” (BELTRÁN, 1992, p. 14). Ou seja, quando duas culturas se confrontam, ocorre a *aculturação*. Quando uma cultura apenas absorve a outra, sem significativas modificações, ocorre a *transculturação* e quando uma cultura toma como modelo uma outra, mas a modifica para a sua realidade, ocorre a *assimilação*.

Segundo Pedro-Henriquez Ureña (1992), quando os espanhóis e portugueses transplantaram sua cultura ao Novo Mundo, era de se esperar que essa fosse modificada à realidade do novo continente, visto que:

Antes de tudo, a simples transplantação obrigava os europeus a modificá-la inconscientemente, para adaptá-la aos novos territórios e novas condições de vida [...]. Ademais, as culturas indígenas exerceram influências muito variadas sobre os europeus transplantados. A Conquista ceifou essas culturas nativas: fez desaparecer a religião, as artes, a ciência (onde havia), a escrita (entre os maias e os astecas); mas sobreviveram muitas tradições locais na vida cotidiana e doméstica. Houve fusão de elementos europeus e elementos indígenas, que duram até os nossos dias (UREÑA, 1992, p. 30).

Segundo Ramos, para uma cultura ser considerada derivada é necessário que “os elementos selecionados da cultura original sejam já parte inconsciente do espírito daquele país” (RAMOS, 1999, p. 29). Contrapondo Beltrán (1992), assinala não ser possível saber até que ponto uma cultura é derivada, transplantada ou

assimilada. Isso porque houve, no período colonial, um processo de mestiçagem entre as “raças”. Destaca ainda que ocorreram processos de transplantação – demarcando três características que surtiram efeito na América: o idioma, a religião e o individualismo – e o processo de assimilação. Segundo ele, “entre o processo da imitação e da assimilação existe a mesma diferença que há entre o mecânico e o orgânico” (RAMOS, 1999, p. 28). A respeito desses pressupostos, Gaos (1960) ressalta que o caráter mais explícito da cultura mexicana é ser uma cultura derivada; afinal, desde a independência se utilizou da imitação e da assimilação para constituir uma cultura nacional.

Nesse sentido, cabe uma análise proposta por Motta (2010): “[...] Vasconcelos defendeu que a mescla de “raças” seria eficiente por que atuaria como um processo de “aperfeiçoamento”, “transformação” ou “elevação” das características da outra parte envolvida, no caso, o elemento indígena” (MOTTA, 2010, p. 100). Dessa forma, a cultura derivada pela mestiçagem seria não apenas uma imposição, mas uma necessidade para “elevar” a cultura indígena.

No que concerne à religião predominante no país, o catolicismo, Ramos relaciona-o à religião dos povos indígenas os quais, seriam tão religiosos quanto os europeus. Critica a matriz colonial, por ter favorecido a educação imposta pelos missionários espanhóis e a absorção do cristianismo pelos indígenas:

Nos tocou o destino de ser conquistados por uma teocracia católica que lutava para subtrair seu povo da corrente de ideias modernas que vinham do Renascimento. Apenas organizadas as colônias da América, lhes impuseram uma reclusão para preservar-lhes da heresia, fechando os portos e condenando o comércio com os países não espanhóis. De maneira que o único agente civilizador no Novo Mundo foi a Igreja Católica que, em virtude de seu monopólio pedagógico, modelou as sociedades americanas dentro de um sentido medieval de vida (RAMOS, 1999, p. 29-30).

Em contraposição a essa assertiva, Ureña (1992) examina a importância da Igreja Católica na América e afirma que “além de difundir o cristianismo, [os religiosos] defenderam o índio da exploração do encomendero [...], e, pelo menos no princípio, organizaram e difundiram o ensino” (UREÑA, 1992, p. 34).

A assertiva de Ramos remete às proposições sugeridas por Palti (2007), ao destacar que a América Latina seguia os moldes do feudalismo imposto pelo catolicismo, enquanto que a América do Norte se desenvolvia nos moldes do protestantismo. Segundo Ureña (1992), “os espanhóis e os portugueses trouxeram à

América o drama europeu, não abandonando o padrão da Idade Média: as representações religiosas, as alegorias morais, as farsas cômicas” (UREÑA, 1992, p. 46).

Ramos ressalta que a partir da relação catolicismo/“raça” indígena, surge uma nova cultura, a qual o autor denomina de “*criolla*”. Essa cultura viria a conformar o caráter mexicano tradicionalista, de forma que as características até então espanholas, tornaram-se a “porção mais rígida do caráter mexicano” (RAMOS, 1999, p. 30).

Reporta-se a Salvador Madariaga que estudou a “alma espanhola”, ressaltando que sua essência é a paixão, de forma que o espanhol, como homem de paixão, iria contra toda forma de coletividade, ressaltando o caráter individualista do povo espanhol. Ramos exemplifica esse caráter com alguns fatos históricos que considera bem-sucedidos em virtude do sucesso de um, ou poucos homens – espanhóis. Referenciando Madariaga, reitera que essa característica espanhola foi transplantada para as colônias americanas, de forma que “o espanhol de ultramar [...] era tão individualista como seu irmão europeu” (MADARIAGA apud RAMOS, 1999, p. 32), ressaltando que o caráter passional e individualista permanece presente na Espanha moderna.

Sobre a assimilação, Ramos a relaciona com a influência do meio, tornando-se fulcral para a determinação dos caminhos a serem seguidos pelo México. Nessa relação, o autor pontua que é necessária a existência de um fato que impulse a “evolução da alma mexicana dentro de uma órbita determinada” (RAMOS, 1999, p. 32-33).

Ramos escreve que o país nasce quando o mundo europeu já havia se desenvolvido; portanto, seria improvável que os americanos traçassem seu próprio caminho e não aproveitassem as rotas anteriormente traçadas pelos europeus. Reforçando uma tese que ainda é veiculada contemporaneamente, o objetivo espanhol ao colonizar o novo continente, em especial o México, não visava a princípio o povoamento, visto que a Espanha não estava com excedente populacional; seu objetivo era, segundo o autor, explorá-la. Por isso, uma quantidade mínima de homens, vivendo em um território com proporções continentais, era natural que se sentissem inferiores perante a natureza:

Um punhado de homens dispersos em um imenso território e divididos por uma intrincada geografia, tinha que sentir sua inferioridade ante a natureza. A civilização vai aparecendo em ilhas rodeadas pelo deserto. Nestes pontos isolados de vida civilizada, a raça perde seu dinamismo aventureiro ao passar da ação à vida convencional da Colônia. [...] o homem não era o mesmo, pois o índio havia alterado sua fisionomia branca com um matiz de cor. Vivia em outra terra, respirava outra atmosfera, olhando outra paisagem; em suma, habitava um mundo novo. [...] não é europeu, porque vive na América, nem é americano porque o atavismo conserva seu sentido de vida europeu (RAMOS, 1999, p. 34).

Entretanto, enfatiza que ao povo americano não faltava inteligência e capacidade, mas, a inércia colonial teria suprimido a vontade de melhorar os mecanismos da sociedade:

Os fracassos da história mexicana no século XIX não se devem a uma deficiência interna da raça, mas da excessiva ambição das minorias dirigentes, que, obcecadas por planos fantásticos de organização nacional, passavam por alto os verdadeiros problemas do povo mexicano. Ao começar a independência, a realidade era esta: uma raça heterogênea, dividida geograficamente pela extensão do território. Uma massa de população miserável e inculta, passiva e indiferente como o índio, acostumada a uma vida ruim; uma minoria dinâmica e educada, porém de um individualismo exagerado pelo sentimento de inferioridade, rebelde a toda ordem e disciplina (RAMOS, 1999, p. 40).

Em razão da tese sustentada por Ramos, Carlos Pineda (2011) afirma que para o autor, o período colonial “produziu no mexicano uma série de incapacidades que se manifestarão mais tarde na sua vida independente: incapacidade para conhecer e transformar a própria realidade, costume de obedecer e adormecimento da vontade de atuar” (PINEDA, 2011, p. 361-362)⁷⁵.

Logo, a mestiçagem produzida a partir do contato entre o espanhol e o indígena refletiu em uma assimilação, produzindo um novo homem; o mexicano seria um homem que não se enquadrava nos padrões europeus e nem nos indígenas. Dessa forma, os dois conceitos são inseparáveis, inculcando as características de assimilação e transplantação que comporiam o “ser mexicano”.

A mestiçagem foi considerada pelo europeu como uma característica depreciativa do latino-americano, pois perpetuaria os vícios das “raças” indígena e

⁷⁵ Nesse sentido, Paz (1992) analisa que o caráter do mexicano é resultado “das circunstâncias sociais imperantes [no] país”, e, por esse motivo, argumenta que a circunstância em que o povo se encontrava durante o período colonial, seria a responsável “pela atitude fechada e instável” (PAZ, 1992, p. 67) do mexicano.

africana, de modo que representava também as mazelas de seu continente que o europeu buscava extinguir. Entretanto, reforçamos que a mestiçagem foi considerada como a “salvação” da “raça” indígena, pois, mediante o “branqueamento” da população, a cultura indígena perderia sua rigidez e estaria pronta para adentrar na modernidade, tornando-se a expressão mais elementar do caráter nacional.

2.4 – Servidão colonial e “egipticismo” indígena

Retomando a questão da influência espanhola na América Latina, é natural que os desdobramentos ocorridos na ex-metrópole repercutissem nas antigas colônias. Nesse sentido, Ramos afirma que no século XIX a Espanha começou a enfrentar obstáculos que a tiravam do status de potência de primeira ordem. Retoma leituras sobre o declínio do poder e da influência espanhola, enfatizando que o século XIX tornou-se um século de degeneração. Tal degeneração teve origem no fato de que os conquistadores eram soldados, que se utilizaram da “raça” vencida para conseguir seus objetivos. “Por isso o trabalho na América não teve um significado de um bem para livrar-se da necessidade, mas sim de uma repreensão que se sofre em benefício dos amos” (RAMOS, 1999, p. 35), ou seja, o trabalho para o mexicano não seria uma tarefa prazerosa e edificante, mas uma exploração.

Nesse ponto, a austeridade mexicana teria raízes no denominado “egipticismo” indígena. Segundo o autor, o indígena “se deixou conquistar talvez porque seu espírito já estivesse disposto à passividade” (RAMOS, 1999, p. 36), ou seja, esse povo possuiria os limites de sua cultura determinados com tamanha *rigidez* e permanecendo de tal forma envolta em sua própria cultura, que isso impediria qualquer tipo de assimilação, ou mesmo aprimoramento de sua cultura, não agregando valores externos. Sobre essa afirmação de Ramos, Parga (1960) aponta:

O índio teria se conservado imperturbável, através dos dias monótonos e rotineiros da colônia, através das inovações audazes e reflexivas do século XIX. Até hoje. A passividade dos indígenas estaria na entranha mesma de seu caráter. O que Ramos chama *egipticismo* indígena se põe de manifesto na arte pré-hispânica, tudo é imutável, e tudo é feito a base da repetição dos mesmos temas. Para esta esfinge indígena o mexicano volta seus olhares, fatigado da estéril imitação de formas de vida que lhes são alheias. Volta-se

para o racial, para o nativo, e ao renegar a Europa descobre o nacionalismo..., que é uma ideia europeia (PARGA, 1960, p. 179).

Em decorrência das discussões da primeira parte, avulta que os indígenas, nessa resistência à mudança e à renovação impunham uma forma de demonstrar sua oposição. Ramos afirma que “se o índio mexicano parece inassimilável à civilização, não é porque seja inferior a ela, mas *distinto* dela. Seu “egipticismo” o faz incompatível com uma civilização cuja lei é o devir” (RAMOS, 1999, p. 37)⁷⁶.

Ao exemplificar a origem desse sentimento, presente no indígena, o autor infere que os autóctones não buscavam o desenvolvimento de técnicas superiores e, por conseguinte, o aprimoramento cultural, porque não lhes emocionava desfrutar das novidades tecnológicas; por exemplo, como o homem branco se emocionava. O indígena poderia até aprender a utilizar essas técnicas, mas, frente ao tédio que implicaria, preferiria abandoná-las e retornar aos seus procedimentos primitivos, enquanto uma força externa não o obrigasse a ingressar, ainda que parcialmente, na civilização.

Após essas explicações, avulta que as leituras do autor em seu tempo tiveram um papel importante para subsidiar certas perspectivas que ainda respaldam reflexões recorrentes sobre os indígenas. Nesse sentido, teria sido atribuído, particularmente aos índios e aos mestiços, o ônus das mazelas que os afetavam. Essa “culpa” recairia sobre todos os que nascessem no país e fossem da mesma “raça”, o que inviabilizaria um desenvolvimento mais equânime. Ainda quando se busca pensar a autenticidade cultural do México os estereótipos se evidenciam, mesmo nas leituras mais simpáticas à cultura pré-colombiana.

Nesse sentido, Luna (1956) localiza na conquista a origem do sentimento de inferioridade do qual o mexicano padeceria: “Aparece ao se colocar os índios conquistados em contato com os espanhóis conquistadores. Aqueles se dão conta do insignificante de sua força, de suas armas, de suas instituições e de sua cultura em comparação com as destes” (LUNA, 1956, p. 139). Assim sendo, a colonização teria tonificado esse sentimento, desdobrando-se nas desigualdades e injustiças de que são vítimas os autóctones:

⁷⁶ Nesse sentido, Beltrán (1992) afirma que à época em que escreveu seu livro, os indígenas já se apresentavam totalmente diferentes da época da colonização: “[...] teria sido mais produtiva se a indução tivesse abarcado alterações na tecnologia, na economia, em outros aspectos da cultura e nas posições relacionais dos grupos interdependentes, conduzidos com tal afinco como as modificações que levaram a cabo na religião e na política de controle e domínio” (BELTRÁN, 1992, p. 41).

[...] não era este, como se vê, um ambiente vital próprio para que se fortificasse o caráter mexicano; antes, semelhantes vícios de organização repercutiram prejudicialmente na psicologia mexicana, acentuando seu sentimento de inferioridade a respeito da raça conquistadora (LUNA, 1956, p. 141).

Essa concepção fatalista impregnou as reflexões de Ramos. Por meio das análises de Villegas (1960), pode-se dizer que, na perspectiva de Ramos o “egipticismo” indígena e a preguiça do espanhol agravavam o sentimento de inferioridade:

Devido a ambos os fatores nunca houve uma verdadeira vontade no mexicano para mudar sua circunstância que lhe parecesse defeituosa. E a partir desse mesmo ponto de vista, também a imitação é produto dessas notas do caráter mexicano. Se imitamos não é somente para ocultar a situação real de nossa circunstância, mas também porque nos invade certa preguiça para inventar soluções autenticamente mexicanas (VILLEGAS, 1960, p. 123).

Retomando as críticas de Curzio (2003) à essa concepção, era necessário “voltar às origens”, visto que “todos os esforços desdobrados pelos países da América Latina para fazerem-se semelhantes à Europa converteram-nos em ridículas e toscas cópias” (CURZIO, 2003, p. 313). Para Ramos tornava-se crucial para superar essa subserviência cultural, superar o “egipticismo” indígena e abandonar o mimetismo servil.

Essa leitura ressalta que o povo mexicano se constituiu explorado pelos europeus. Tais ações refletiram negativamente na sociedade local, uma vez que a riqueza produzida em território americano era rapidamente escoada para a Europa. A decadência da Espanha teria repercutido na psicologia mexicana, de forma que os *criollos* não tinham anseio pela renovação, visto que a Espanha se encarregou de conter a agitação que pudesse acometer suas colônias.

Logo, concordo com a concepção de Ramos de que o sentimento de inferioridade teria se iniciado a partir do que ele considera a imutabilidade indígena; contudo, não creio que esse seja o único motivo para tal sentimento caso ele se apresente de forma generalizada como o autor afirma. Apesar dos indígenas serem parte substancial da população mexicana, esses por si sós não conseguiriam engendrar um sentimento tão forte e que abarcaria todas as camadas da população mexicana, consistindo em sua característica mais elementar. Nesse cômputo,

Ramos não apenas apontava o mal. Além do diagnóstico, ele indicava a receita que teria engendrado tal sentimento: o exemplo francês.

2.5 – França: intelectuais e cultura

Ramos afirma que a principal atividade do mestiço é a imitação irreflexiva e o país que serve de modelo para tal reprodução é a França, pois essa:

[...] chamou a atenção dos mexicanos por suas ideias políticas, através das quais o interesse se generaliza a toda a cultura francesa. A paixão política atuou na assimilação desta cultura, do mesmo modo que antes a paixão religiosa [atuou] na assimilação da cultura espanhola (RAMOS, 1999, p. 41).

Ramos justifica essa “atração” pela França, explicando:

O espírito revolucionário da França oferece à juventude avançada do México os princípios necessários para combater o passado. Contra a opressão política, o liberalismo; contra o Estado monárquico, a república democrática; contra o clericalismo, o jacobinismo e o laicismo. O grupo mais inteligente e ativo da sociedade mexicana se propõe utilizar a ideologia francesa como arma para destruir as velhas instituições (RAMOS, 1999, p. 42).

Sob esses pressupostos, Anaya (2007) afirma que a relação de imitação com a França ocorre em um momento da história mexicana propício às relações econômicas entre México, França e Inglaterra, pois havia o interesse dos países europeus em construir uma barreira contra a influência dos Estados Unidos.

Ao apontar essa relação apaixonada entre México e França, Ramos afirma que o primeiro, por ter sido colônia da Espanha, possuía as características que o definiam como ibérico. Porém, ao aproximar-se da França, o México inicia um processo que o autor denomina de latinização. Nesse sentido, Luna (1956) afirma que tal processo no México “se deve à influência exercida pela Igreja Católica e a Legislação Romana na educação da Colônia” (LUNA, 1956, p. 121).

Del Valle (1965) se opõe à análise de Ramos sobre a vinculação linear, criticando a perspectiva laudatória dele sobre a relação entre México e França no século XIX, pelas vias da latinização. Ele critica a ótica mimética francesa, uma vez que “[...] se os espanhóis têm muito pouco de latinos, nós hispano-americanos temos uma quantidade de sangue latino só apreciável em conta-gotas” (DEL VALLE,

1965, p. 27), de forma que não seria possível ter relações sanguíneas consideráveis com a França.

Ramos ressalta que a cultura francesa seria conformada por valores que todo cidadão considera fundamentais para dizerem-se partícipes da nação e da cultura universal. Visando adquirir essa característica, também o mexicano poderia absorver os tipos culturais, já que esses tipos eram “destinados a todos os homens” (RAMOS, 1999, p. 47) e não exclusivos dos franceses.

Ramos afirma ainda que a aproximação aos valores franceses era de tal forma idealizada que um mexicano somente seria considerado culto, se conhecesse ou dominasse a língua francesa. Nesse sentido, Anaya (2007) afirma:

Nas diversas formas expressivas e culturais como: *linguagem, pintura, escrita, ciência, história e filosofia* das classes médias e ricas do porfirismo, predominava o “gosto pelo uso de termos franceses”. No entanto, nem todos os membros dessas classes dominavam o francês, muitos só o utilizavam limitadamente, em palavras e enunciados nem sempre carregados de sentido semântico mas sem uma estrutura gramatical corretamente articulada. Tudo isso com a intencionalidade de excluir a realidade mexicana imbuída de injustiça, desigualdade, opressão e exclusão (ANAYA, 2007, p. 14).

Além da crítica à latinização, Del Valle (1965) ressalta que Samuel Ramos não levou em consideração, em sua análise, vários outros pontos que poderiam explicar esse vínculo entre o México e a França:

- a) que França e América Hispânica ocupam os dois extremos de uma escala: Na França existe uma perfeita e quase esterilizadora harmonia entre o homem e sua paisagem. Na América Hispânica, em troca, estão dramática e abissalmente separados.
- b) Não se dá conta que o lançamento da América Hispânica para a França foi um processo histórico-contingente que desde 1750, não só atraiu as nações da América, mas a própria Espanha;
- c) Não tem nada a ver com a moderação clássica da França, o barroquismo de nossa cultura hispano-indígena [...].
- d) Mais que por vocação de espírito universal, a França contou com a presença do pensamento sincrético.
- e) Não se pode falar de uma espécie de fecundação cultural a distância – nos dizia certa vez o jovem pensador espanhol Fernández Carvajal –: isso, mostra desconhecer uma lei da História: a carta – a íntima carta em que está escrito o gênio cultural de um povo – só entra com sangue; isso é, com mestiçagem e convivência (DEL VALLE, 1965, p. 28-29).

Avulta nas críticas de Del Valle (1965) que a visão de Ramos foi apriorística, pois o autor teria se baseado apenas no plano político, ignorando, portanto, outros planos – religioso, metafísico, moral e sociológico.

De acordo com Ramos, o mimetismo francês seria inconsciente e estaria associado a uma psicologia do mestiço; afinal, o mexicano é inculcado de um sentimento de inferioridade que o leva a depreciar sua própria cultura e, ao absorver a outra, considerada superior, se liberta desse sentimento como um mecanismo de defesa. Por essa concepção, estaria incorporando uma cultura que não é inferior e, nesse caso, seu nacionalismo seria artificial. Contudo, para o autor, criar um mexicanismo puro seria igualmente artificial, “porque isto supõe que se possa obter algo do nada, a menos que se pretenda reinventar de novo todo o processo da cultura, começando pela era neolítica” (RAMOS, 1999, p. 67).

Contrapondo Ramos, Anaya (2007) afirma que o mimetismo era sim consciente, uma vez que “era o exercício de uma prática consciente de autocolonização cultural, porque não gostavam de como eram. Assim, a história da cultura mexicana [...] estava cheia de formas impostas e autoimpostas, da cultura [...] francesa” (ANAYA, 2007, p. 14).

Ponto interessante na análise de Anaya (2007) é que esse costume de afrancesamento dos mexicanos era praticado – como referenciado acima – somente pelas classes médias e altas da sociedade, que buscavam uma proximidade com a cultura francesa, de forma que o povo mexicano mantinha-se ligado aos costumes nacionais, sendo visto com “desdém pela “gente de bem”, constituída por expressões julgadas “de inferior qualidade” e “péssimo gosto” (ANAYA, 2007, p. 14).

À relação mimética francesa, Del Valle (1965) insere outra problemática, ao criticar a negação das características hispânicas em detrimento das francesas. O autor afirma que o que a “Espanha transmitiu à América Hispânica é inútil que se tente negar. Somos hispano-americanos e espanhóis, inaptos ao extremo para sermos bem sucedidos em um mundo que França e Inglaterra descristianizaram” (DEL VALLE, 1965, p. 29).

Análises como as de Del Valle (1965) oferecem contrapontos dessa relação, as quais reiteram a inegável influência da França no México. Para Ramos, a França era o melhor padrão para imitação que o México poderia ter. Por sua vez, as análises de Del Valle (1965) apontam que diversos outros países se enquadrariam

nesse padrão, com características equivalentes e/ou superiores às francesas, como na questão da latinização: “Além do mais, o espírito latino não é privativo da França: também Itália e Romênia são países latinos, por que então nossa afinidade só existe com a nação gala?” (DEL VALLE, 1965, p. 27).

A partir da leitura de Samuel Ramos, evidencia-se que a relação entre França e México indica características de uma relação apaixonada, sendo a primeira um modelo perfeito a ser seguido para que o México chegasse ao status de moderno, ao passo que tal relação acentuaria o sentimento de inferioridade. Dessa forma, não podemos negar nem a referência e a aproximação do México com a França, nem o fato do mestiço ter praticado, inicialmente, uma imitação irreflexiva; entretanto, foi através do contato com a cultura francesa e com similares do velho mundo que o mexicano teve consciência da abrangência dos parâmetros culturais, podendo assim engendrar uma autêntica cultura nacional, mas valorativa da peculiaridade local.

2.6 – Cultura Criolla: *Ateneo de la Juventud* e intelectualidade

Retomando as discussões sobre cultura *derivada* por assimilação e imitação – do ponto 2.3 – nos baseamos na análise de Luna (1956), quando este afirmou que a cultura da imitação se relacionaria com a mecânica, ou seja, reproduziria apenas gestos importados do estrangeiro. Conseqüentemente, a cultura da assimilação se relacionaria com a orgânica, ou seja, interiorizaria o modelo, transformando-o de acordo com suas necessidades. A partir do modelo de assimilação orgânica, surge a cultura criolla:

A cultura que o México possui é derivada tanto por *imitação* como por *assimilação*. Seu duplo aspecto se explica porque se tem desenvolvido conforme um processo genético especial, em que cabe distinguir duas etapas: uma de *transplantação* e outra de *assimilação*. Da primeira nasceu seu perfil falso e negativo, personificado no mimetismo mexicano. Da segunda surgiu seu perfil autêntico e positivo, o que Ramos designa como *cultura criolla* (LUNA, 1956, p. 116).

Segundo Ramos, a classe média seria a responsável pela configuração dessa *cultura criolla*, sendo que “este *criollismo* é pronunciado, sobretudo nos centros provincianos menos propensos a se desnaturalizar com as modas

estrangeiras. Esses centros conservariam [...] o perfil do europeu integrado já a paisagem do México” (RAMOS, 1999, p. 68). Para justificar a importância dessa classe média na formação da cultura mexicana, Ramos ressalta:

Um grupo seletivo de mexicanos impulsionados pela necessidade de uma cultura superior, não a encontrando fora do mundo em que viviam, a realizaram dentro de si mesmos. Eles foram a alma do México, mas uma alma... sem corpo. Uma cultura superior necessita, para sustentar-se, de certa forma social de cultura média, que é sua atmosfera vital. Esta última seria o corpo que tem faltado para completar a totalidade orgânica de nossa cultura e fazê-la eficaz. Somente quando a comunidade for acessível à ilustração média fluirá por todas as suas partes a alma da minoria culta, e a moverá como o sistema nervoso move os membros de um organismo (RAMOS, 1999, p. 81).

Beltrán (1992) define que a classe média é a classe resultante da união dos “três troncos raciais que acorreram à América durante a Colônia” (BELTRÁN, 1992, p. 9), isto é, seria o elemento que culminaria na heterogeneidade nacional. Sobre o conceito de cultura mestiça, Beltrán (1992) ressalta:

O conflito entre as culturas europeia colonial e indígena tornou possível a emergência de uma cultura nova – a cultura mestiça ou mexicana – como consequência da interpenetração e conjugação dos opostos. Esta última cultura [...] se consolidou completamente ao triunfo da Revolução de 1910. Seu atual domínio determina, inevitavelmente, a morte e o total acabamento dos remanescentes contemporâneos das velhas culturas, indígena e europeia colonial, que representam o velho que fatalmente deve ser substituído (BELTRÁN, 1992, p. 45).

Nesse passo, Luna (1956) reitera que os maiores exemplares dessa cultura advieram da classe média, “homens que tiveram uma extraordinária relevância social [...] e que souberam elevar-se ao nível mais alto que o ser hispano-americano pôde alcançar” (LUNA, 1956, p. 118). Consoante essa assertiva, Ramos observa que a cultura criolla, através da cultura europeia assimilada, conseguiu conectar os ideais europeus aos nativos⁷⁷.

⁷⁷ Segundo Paz (1992): “o mexicano não quer ser nem índio, nem espanhol. Tampouco quer descender deles. Nega-os. E não se anima em sua condição de mestiço, mas só como abstração: é um homem. Torna-se filho do nada. Começa em si mesmo” (PAZ, 1992, p. 81). Pineda (2011) afirma: “Se trata da *adaptação* de ideias. A cultura criolla se conforma pela adaptação dos valores universais a nossa peculiar circunstância. Se trata de escolher aqueles que são verdadeiramente relevantes para a nossa situação e de criar, então, uma cultura de acordo com os nossos interesses, momento histórico e projeto futuro: cultura criolla” (PINEDA, 2011, p. 363).

Ainda segundo Luna (1956) a cultura *criolla* foi reforçada pelo mexicano a partir de um elemento incorporado do caráter espanhol: a *paixão*, uma vez que esse sentimento é uma característica marcante do ser espanhol – conforme referendado no ponto 2.3. Segundo o autor:

A paixão foi trazida a nosso país pelo conquistador e pelo missionário. À mercê dela, o primeiro conduziu a conquista e o segundo a evangelização. Logo o mestiço a herdou, e impulsionado por ela, vai criando os grandes momentos da cultura mexicana (LUNA, 1956, p. 118).

Ao refletir sobre a questão da fé no âmbito intelectual, Pineda (2011) afirma que a religiosidade tem sido uma categoria de cultura desde a conquista, sendo ela sua afirmação ou sua negação, pois, durante o período colonial, os representantes da Igreja eram os formadores da consciência popular, refletindo, portanto, a cultura e o intelecto mediterrâneo. Ramos ressalta que, seja na cultura indígena ou hispânica, a religiosidade sempre foi fator presente, de forma exacerbada.

Também Luna (1956) ressalta que a paixão religiosa foi o impulso criador, a força motriz da cultura europeia no México e, de acordo com Ramos, a primeira expressão da cultura *criolla* foi a arte das igrejas. Seu primeiro modelo deveu-se ao estilo franciscano, que consistia em traçados simples e de dureza primitiva. Em seguida, com a mudança no estilo de vida, o estilo barroco passa a predominar.

Para Ramos, a paixão religiosa começa a decair na segunda metade do século XIX, pois com a Reforma o ensino deixa de ser religioso – ministrado pela Igreja – passando a ser laico graças à influência do Positivismo⁷⁸. Sobre esse tópico, Luna (1956) assinala:

Por esta razão, ao iniciar-se este momento da cultura no México e deixando de ser a paixão religiosa o fogo central da atividade de nosso espírito, em seu lugar aparece a *paixão antirreligiosa*. Ela é agora a energia que estimula o impulso criador da cultura *criolla*. Ainda que ao final o positivismo tivesse consequências que foram funestas para a cultura, no preciso momento em que esta doutrina se implanta, é um fator de liberação e de progresso para a pátria (LUNA, 1956, p. 123).

Entretanto, para o mexicano, falar de sua cultura e de seu intelecto e não falar de sua fé era algo sem sentido, pois:

⁷⁸ O Positivismo buscava a laicização do ensino, pois, segundo essa corrente, o pensamento humano deve estar desvinculado de qualquer moral religiosa, a fim de que a educação seja puramente racionalista, ou seja, baseada na razão e na experiência.

Nossos pensadores aderem com entusiasmo a toda filosofia que afirma energicamente a vida em nome de seus valores espirituais e passaram a aceitar seu sentido religioso. Sua voz é a da raça hispano-americana, cuja tradição intelectual é uma variação sobre o tema do espiritualismo (RAMOS, 1999, p. 79).

Ramos afirma ainda que na falta de uma religião que norteie a cultura, esses pensadores acabam por “endeusar a ciência” (RAMOS, 1999, p. 74), a partir do momento em que o positivismo se tornava uma resposta clara e acessível às massas. Isso se evidencia com as análises acerca dos *científicos* do período porfirista, referenciados na primeira parte desta dissertação.

Em uma passagem de Samuel Ramos, citada por Pablo García de Alba (1960), em uma coletânea compilada pelo autor de citações de Ramos, lemos uma reflexão paradigmática:

A definição que existe no dicionário acerca de cultura, traz à tona o sentido intelectual latente no conceito popular da cultura, a identificação do homem sábio com o homem culto. O que demonstra o erro deste conceito é a existência de homens sábios que por sua vez, são autênticos bárbaros (RAMOS apud GARCÍA de ALBA, 1960, p. 166).

Outro tema abordado por Samuel Ramos é, justamente, a importância do grupo a quem se atribui a precedência na formação da cultura e identidade mexicana. A contribuição que os pensadores fornecem sobre os momentos de maior efervescência cultural e intelectual, nos instiga a retornar às fontes para entendermos como esses se posicionavam em relação à importância de suas ideias, nos debates que fervilhavam no período pós-revolução.

Bittencourt (2010), referiu-se à importância das análises de intelectuais sobre as problemáticas nacionais que corroboravam para arraigar os dualismos não só no México e o papel emblemático atribuído aos intelectuais, no interior de nações heterogêneas, que primavam pelos dualismos antigo x moderno, desenvolvido x atrasado, dentre outros:

Desde o século XIX o dualismo civilização e barbárie, popularizado por Sarmiento, se universalizou para explicar a dificuldade da América Latina em superar os entraves internos para um desenvolvimento mais equânime. Assim, a escolha dos intérpretes associa-se à possibilidade de investigar seus escritos de um duplo ponto de vista: 1) eles indicam (e assim foram apropriados) a universalidade de uma análise sobre a América Latina, constituindo

um imaginário “latino-americano” que se arroga homogêneo; 2) eles permitem estabelecer particularidades no interior da pretensa ideia de universalidade, contribuindo para uma reflexão comparativa que enriquece a história das ideias (BITTENCOURT, 2010, p. 11).

No México, muitos intérpretes referendados no período aqui considerado, dentre os quais destacamos Ramos, se propuseram a apresentar alternativas para superar os antagonismos herdados desde o período colonial. Para Ramos, mais que mudanças institucionais, era fundamental um esforço individual que introjetasse no inconsciente coletivo a urgência de superar arquétipos ancestrais. A consistência em comparar o México com a França faz parte desse esforço de referendar um catecismo cívico, apontando alternativas para superar o que ele considerava ser o impasse civilizatório nacional.

Ao repensar a questão referida, de como a intelectualidade mexicana estava despreparada para adentrar na modernidade – de forma que antigos pensadores mantiveram-se nas lutas e linhas de liderança –, Ramos pondera que os políticos do governo de Porfírio Diaz perduravam no poder há algum tempo e que, a partir de 1920, quando a Revolução se concretiza, “os jovens fazem sua aparição na vida pública. De lá para cá, temos visto altos funcionários, ministros de Estado, por exemplo, de menos de trinta e cinco anos” (RAMOS, 1999, p. 123). Afirma que, em um México baseado nas lideranças juvenis, a política é afetada pela imaturidade e debilidade desses jovens:

Sendo a política uma ação sobre coisas reais, deve ser obra de homens maduros, em cuja inteligência se encontra, precisamente, a característica que falta aos jovens: o sentido da realidade. Em conclusão: se nosso radicalismo utopista é um signo da juventude, o é também, por outro lado, de imaturidade do espírito (RAMOS, 1999, p. 126).

Sob o mesmo ponto de vista, Paz (1992) reitera que “uma vez encerrado o período militar da revolução, muitos jovens intelectuais – que não tinham tido idade ou possibilidade de participar da luta armada – começaram a colaborar com os governos revolucionários” (PAZ, 1992, p. 140).

Arreola Cortés (1997) também afirma que a geração do próprio Samuel Ramos, iniciada em 1920, na década posterior, já havia amadurecido o suficiente e, portanto, suas análises eram mais concisas. Contudo, como já referenciado na primeira parte desta dissertação, a geração dos *contemporâneos* padecia de

mecenas que financiassem suas produções. Nesse sentido, o autor destaca o apoio recebido pelos intelectuais:

Aquele ir e vir pelas oficinas de imprensa onde os donos se negaram a aceitar não só a ideia tipográfica dos editores mas as condições de pagamento que podiam oferecer-lhes. Os editores contavam com o apoio de Antonieta Rivas Mercado, mecenas de atividades culturais e amiga dos jovens escritores que formaram o primeiro corpo de redatores, mas não era suficiente para a ambição daqueles (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 119).

Retomando também a discussão levantada na primeira parte, sobre o *Ateneo de la Juventud*, Ramos afirma que o grupo surgiu como uma “luta contra a desmoralização da época porfirista”, exaltando a influência de seus membros, principalmente de seu precursor – Justo Sierra⁷⁹ –, lembrando que a vocação do grupo era heterogênea – composta por humanistas, filósofos, ensaístas e críticos – e afirmando que “seu programa era renovar e estender a cultura” (RAMOS, 1999, p. 77) aos mais distintos segmentos sociais.

Luna (1956) esclarece que, no caso do Ateneo, o impulso criador foi a *paixão moral*, encontrando-se presente nas mais variadas obras dos ateneístas; a intenção era restabelecer os valores ignorados durante o postulado do positivismo.

Como reiterado, contra a corrente positivista, o *Ateneo* buscava renovar as bases filosóficas da educação oficial, agitando o mundo intelectual adormecido até 1910, ano em que a intelectualidade mexicana sentiu-se impulsionada a buscar novos rumos, coincidindo com a eclosão da Revolução.

No entanto, segundo Arreola Cortés (1997), os pilares revolucionários baseados na cultura francesa começaram a perder força com a Revolução, pois o encontro de combatentes de diversas regiões acabou por permitir aflorar os costumes mexicanos, levando os cidadãos a valorizar a cultura nacional.

Anaya (2007) reitera essa afirmação de que a Revolução corroborou para a construção do “ser mexicano”, de uma forma mais inclusiva:

[...] com raízes profundas na tradição e no legado histórico. Começava a aflorar o México oculto, que os estrangeirismos mexicanos do porfirismo, se empenhavam em ignorar, mas que agora, favorecido pela política oficial do governo de Álvaro Obregón, se impunha até formar uma corrente vigorosa chamada “cultura nacional” (ANAYA, 2007, p. 14).

⁷⁹ A quem Ramos destinará um capítulo na 3ª edição de *El Perfil*.

Octavio Paz (1992) também reconhece na Revolução o marco inicial, quando o mexicano efetivamente se descobre. E a principal obra a levar a cabo a tentativa de entendimento do ser mexicano para ele é *El Perfil*:

Samuel Ramos pergunta por seus traços, arranca máscaras e inicia um exame do mexicano. Diz-se que *El perfil del hombre y la cultura en México*, primeira tentativa séria de nos conhecer, padece de sérias limitações [...]. Mas este livro continua sendo o único ponto de partida que temos para nos conhecer. Não só a maior parte de suas observações ainda são válidas, como também a ideia central que o inspira continua sendo verdadeira: o mexicano é um ser que quando se expressa se esconde; suas palavras e seus gestos são quase sempre máscaras (PAZ, 1992, p. 142-143).

Diferente de Manuel Gamio (1929), que afirma não existir possibilidade de uma produção intelectual representativa, Ramos considera a possibilidade de um futuro intelectual mexicano, pois o hispano-americano estaria caminhando para realizar a sua própria cultura, de forma que essa seria a vontade da “nuestra raza”. A cultura criolla teria sido a impulsionadora desse futuro intelectual, que começou a despontar a partir da Revolução, principalmente com as proposições do Ateneo da Juventude, como o primeiro grupo de intelectuais que se dispuseram a desvendar o “ser mexicano”.

2.7 – Perfil do Homem Mexicano: Psicanálise, *Pelado* e Sentimento de Inferioridade

Samuel Ramos dedicou-se por vários anos à tentativa de definir o caráter mexicano. Segundo Arreola Cortés (1997), em agosto de 1932, Ramos publicou pela primeira vez um artigo na revista *Examen*, que tinha como título *Psicoanálisis del Mexicano* – artigo que daria origem à obra *El Perfil*:

Quando publicou este artigo havia encontrado já essa teoria que se baseava nas explicações da psicologia contemporânea, sobretudo Freud, descobridor da psicanálise e Adler, seu discípulo, cuja atenção se havia centrado no estudo do sentimento de inferioridade nas crianças (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 121).

Ao fazer um estudo sobre o caráter mexicano, Ramos tenta explicitar os mecanismos da personalidade mexicana. Segundo ele, seu objetivo não é difamar a personalidade deste, mas demonstrar que essa pode ser alterada, “pois esse caráter

é emprestado e o levamos como um disfarce para dissimular nosso ser autêntico, do qual, a nosso juízo, não temos porque nos envergonhar” (RAMOS, 1999, p. 50).

Endossando essa perspectiva, segundo Arreola Cortés (1997), ao comparar a sociedade das recém-independentes nações latino-americanas com as sociedades de continentes mais antigos, como a Europa, surge o sentimento de inferioridade porque são encontradas grandes diferenças, o que nos leva a utilizar a saída do disfarce:

Isto que Ramos viu na terceira década de nosso século [XX], agora vemos com maior frequência quando aos negócios e até aos filhos lhes colocam nomes estranhos às nossas raízes para colocar-lhes uma máscara que oculte a realidade, e nosso próprio ser (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 116).

Recorremos à obra *Teorias da Personalidade*, de Calvin Hall, Gardner Lindzey e John Campbell (2000), a fim de explicitar, utilizando as correntes da psicologia, no que consistiria o sentimento de inferioridade para um de seus significativos pensadores – e influenciadores de Ramos –: Alfred Adler.

Segundo os autores, Adler iniciou suas pesquisas nessa área refletindo sobre a inferioridade do órgão humano, buscando explicar o motivo de sentirmos dor em uma determinada parte do corpo, para a qual o autor concluiu a existência de “uma inferioridade básica naquela região” (HALL, LINDZEY, CAMPBELL, 2000, p. 121). Posteriormente, Adler teria ampliado sua análise para as diversas manifestações do sentimento de inferioridade. Segundo os autores:

[...] nessa época, Adler equiparou a inferioridade à falta de virilidade ou feminilidade, cuja compensação era chamada de “o protesto masculino”. Entretanto, ele mais tarde subordinou essa ideia à visão mais geral de que os sentimentos de inferioridade surgem de um censo de incompletude ou imperfeição em qualquer esfera da vida (HALL, LINDZEY, CAMPBELL, 2000, p. 122).

Para Adler, o sentimento de inferioridade não se constitui em um mecanismo psicológico negativo. Ao contrário, é esse sentimento que motiva o ser humano a melhorar, ou seja, “o ser humano é impulsionado pela necessidade de superar sua inferioridade, pressionado pelo desejo de ser superior” (HALL, LINDZEY, CAMPBELL, 2000, p. 122). Remetendo-se à teoria de Alfred Adler, Ramos enfatizava:

[...] tem se falado antes do sentido de inferioridade na nossa raça, porém ninguém, que saibamos, se tem valido sistematicamente desta ideia para explicar nosso caráter. [...] Deve-se supor a existência de um complexo de inferioridade em todos os indivíduos que manifestam uma exagerada preocupação por afirmar sua personalidade; que se interessam vivamente por todas as coisas ou situações que significam poder, e que tem uma ânsia imoderada de predominar, de ser em tudo os primeiros. Afirma Adler que o sentimento de inferioridade aparece na criança ao dar-se conta da insignificância da sua força em comparação com a de seus pais. Ao nascer, o México encontrou-se em um mundo civilizado na mesma relação da criança frente a seus maiores. Se apresentava na história quando já imperava uma civilização madura, que apenas a metade pôde compreender um espírito infantil. Desta situação desvantajosa, nasce o sentimento de inferioridade que se agravou com a conquista, a mestiçagem e até pela magnitude desproporcionada da Natureza (RAMOS, 1999, p. 51).

Arreola Cortés (1997), ao referenciar também a teoria de Adler, afirma que para este autor, o ponto central do desenvolvimento da personalidade ocorre ainda na infância, sendo, conseqüentemente, nessa etapa que a pessoa também adquire o sentimento de inferioridade. Ao remeter-se à psicóloga Rühle-Gerstel, explica:

O homem entra no mundo [...] como criança: pequeno, débil, desamparado, carente de orientação. Em comparação com os adultos de seu ambiente, se encontra inferior em todos os aspectos, desde a mera circunstância de ser inferior em relação ao tamanho e força dos adultos e o fato de que as ações infantis sejam reguladas por ordens e proibições, enquanto que os adultos podem, aparentemente (quer dizer, vistos desde a perspectiva da criança) atuar livre e arbitrariamente, é suficiente para que desperte na criança um sentimento de diminuição, de uma posição inferior na vida (GERSTEL apud ARREOLA CORTÉS, 1999, p. 111).

Ao refletirmos sobre o conceito de inferioridade na América Latina, nos remetemos à *Teoria da Inferioridade das Américas*, de Buffon, no século XVIII, delineada na obra *O Novo Mundo – História de uma Polêmica*, de Antonello Gerbi (1996). Segundo o autor, vários outros autores já teriam se dedicado à temática, como Acosta, Herrera e o padre Cobo:

[entretanto] jamais chegaram a concatenar suas observações em uma teoria geral da inferioridade da natureza americana, [...] e menos ainda teorizaram a respeito de uma “imaturidade” ou “degeneração”, empregando conceitos que sugeriam um desenvolvimento truncado em seus primórdios ou uma exaustão por senilidade. Buffon o fez (GERBI, 1996, p. 15-16).

Em sua análise, Buffon aponta para a diferença entre os animais do Velho Mundo, se comparados aos animais das Américas, no que concerne, principalmente, ao tamanho: os animais do Velho Mundo seriam maiores e, portanto, superiores, enquanto que no Novo Mundo seriam menores e, conseqüentemente, inferiores. A essa constatação, Buffon relacionaria a geografia e a genética como causas primeiras dessa “debilidade”. Assim, Buffon acaba por relacionar a inferioridade aos homens:

Poucos e débeis, os seres humanos do Novo Mundo não puderam dominar a natureza hostil, não souberam vencer e submeter as forças virgens e revertê-las em seu benefício. Ao invés de colaborar para o desenvolvimento das espécies animais e o aperfeiçoamento das raças domésticas, o próprio homem permaneceu submisso ao controle da natureza, um animal como os outros (GERBI,1996, p. 21).

Gerbi (1996) analisa ainda que, para Buffon, a vantagem do grande é ser imutável, uma vez que quando determinado ser precisa se transformar, significa que esse é tão fraco que precisa se adequar a novos parâmetros, ou seja, degenera de sua natureza primeira:

Com Buffon, o eurocentrismo se afirma na nova ciência da natureza viva. E por certo não é mera coincidência que isso acontecesse exatamente quando a ideia da Europa se tornava mais plena, completa e galharda, como tampouco é gratuito que, como a Europa política e civil se definia em oposição à Ásia e à África, a Europa física se solidarizasse com os outros continentes do Velho Mundo e afrontasse impávida o mundo americano (GERBI,1996, p. 41).

Podemos relacionar a teoria de Buffon às análises de Luis Estevam Fernandes (2009), quando esse se baseia nas leituras de Clavijero – um cronista europeu do século XVIII – sobre as práticas astecas de sacrifício. Segundo Fernandes (2009), o cronista “sentia-se envergonhado daquelas bárbaras práticas, em parte porque, falando de um passado que via como seu, não tinha como defendê-lo. Como uma grandiosa civilização podia ter ao mesmo tempo tão “bárbaro e execrável sistema de religião”? (FERNANDES, 2009, p. 58)

Apontadas às análises referentes à inferioridade do continente americano, retomamos as ideias acerca do sentimento de inferioridade que certamente aqui encontraram guarida. Del Valle (1965) também explicita a relação Adler-Ramos; o autor critica a utilização das teorias psicológicas de Adler por Ramos, para explicar e

defender a inferioridade mexicana. Segundo Del Valle (1965), “Samuel Ramos acredita poder aplicar a psicologia individual adleriana – coisa bastante questionável – ao povo mexicano. Se serve também – assim o expressa, pelo menos – da psicanálise” (DEL VALLE, 1965, p. 31).

Ao questionar sobre “como liberar o mexicano desse complexo de inferioridade?”, Del Valle (1965), como resposta, faz uma analogia com a psicanálise do mexicano, na qual afirma que é necessário realizar um “severo exame de consciência”. Nesse sentido, indaga ironicamente, que se o mexicano fosse o objeto dessa psicanálise da inferioridade, como poderia ser feita por um psicanalista mexicano? Essa indagação sugere que a crítica se dirigia a Samuel Ramos, que buscava encontrar o perfil do homem mexicano e sua cultura, sendo ele próprio um mexicano; portanto, portador do sentimento de inferioridade. Del Valle (1965) não critica a utilização da psicanálise como tratamento para a inferioridade, pois, “a cura da psicanálise encontra-se essencialmente na dissolução dos hábitos mórbidos, mediante sua redução à recordação dos eventos que os originou” (DEL VALLE, 1965, p. 32). Em uma crítica pertinente, o autor afirma que essa é válida para casos isolados e específicos, uma vez que “[...] querer aplicá-lo a toda uma nação – ou pelo menos ao tipo nacional – é levá-lo fora de seus limites” (DEL VALLE, 1965, p. 32).

Ramos não afirma que o mexicano seja inferior por natureza, mas que se sente inferior, uma vez que, na maioria dos mexicanos, esse sentimento é uma mera refração coletiva advinda do fato destes terem como referência valores mais altos que o normal. Afirma também que, em raros casos, esse sentimento se traduz em problemas reais, orgânicos ou psíquicos. Com isso, reitera que, caso o leitor local discordasse de sua tese, estaria comprovando-a com sua atitude, uma vez que se sentiria injustiçado e, portanto, inferior frente a essas considerações. Nesse passo, Luna (1956) postula que ao imputar o sentimento de inferioridade ao mexicano, não significa, necessariamente, que o mesmo se sinta assim:

Seria não compreender este pensamento, interpretá-lo como um prurido de desestimar a raça mexicana. Não se pretende afirmar que aquela inferioridade seja um fato. Não se crê, desde logo, na teoria das raças inferiores, que pôde sustentar-se enquanto se considerava absoluto o valor da cultura europeia (LUNA, 1956, p. 138).

Pineda (2011), ao retomar a discussão dos altos padrões de comparação que o mexicano utiliza, afirma:

A imitação é então, o mecanismo a seguir para compensar as próprias deficiências. Ramos argumenta que ao apresentar-se aos olhos dos mexicanos os governos e as culturas modernas, desejaram ser como eles. O conflito entre o que se quer (ser moderno) e o que se pode (por haver sido formado durante trezentos anos sob uma férrea tutela) produz uma situação de angústia e depressão, que degenera no sentimento de inferioridade (PINEDA, 2011, p. 362).

Respalhando Ramos, Luna (1956) reitera que essa dualidade entre querer e poder é um dos motivos que levou à consolidação do sentimento de inferioridade, visto que o choque entre as forças mexicanas e o que o ser deseja fazer são díspares. “Este conflito entre o *querer* e o *poder* desajusta as funções psíquicas dos mexicanos, aguçando seu sentimento de inferioridade, engendrado pela Conquista e pela Colônia e que, como um fantasma, os acompanhará até os nossos dias” (LUNA, 1956, p. 142).

Nesse debate, cabe examinar a análise de Octavio Paz (1992). Ao interpretar o sentimento de inferioridade do mexicano, este afirma que, à semelhança de Samuel Ramos, “o sentimento de inferioridade influi na nossa predileção pela análise e que a escassez das nossas criações se explica, [...] por uma desconfiança instintiva em relação às nossas capacidades” (PAZ, 1992, p. 14).

Nesse passo, Gaos (1960) reitera que o sentimento de inferioridade contribuiu não apenas para a denegação da cultura mexicana:

[...] também fomentou movimentos de fuga para a cultura universal e esforços de ação sobre o meio nacional como os dos intelectuais mexicanos. [...] as nações hispano-americanas representam na história da cultura universal um caso novo. É o que ensina muito bem o livro de Ramos [El Perfil] (GAOS, 1960, p. 158-159).

Ramos ressalta que esse sentimento não é único e exclusivo do mexicano, sendo encontrado como uma “anormalidade psíquica” nos mais diversos povos. Contudo, a diferença reside no fato de que, nos outros povos, esse sentimento ocorre em raros casos individuais, sempre limitados, enquanto que, no México, assume características e limites grupais. O mexicano buscava de tal forma a aproximação com as características civilizatórias europeias, que visava sentir-se como europeu e, portanto, criava grupos fechados em suas cidades, de forma a

considerar-se superior a todos os mexicanos que vivessem fora da civilização, tal qual eles a compreendiam.

Sobre essa divisão de grupos, pode-se referenciar as análises de Adler utilizadas por Ramos, que são problematizadas em três tipos sociais – grupos – que, segundo Luna (1956):

[...] parecem representativos de nossa vida nacional: o “pelado”, o “mexicano da cidade” e o “burguês mexicano”. Eles são como três planos ou camadas da alma nacional. O “pelado” representa a camada psíquica mais baixa, o “mexicano da cidade” a média e o “burguês mexicano” a superior. O exame de tais tipos o conduz [Ramos] ao descobrimento de um conjunto de características psicológicas comuns a todos os mexicanos, e que pode dizer-se que constituem a fisionomia própria do caráter mexicano ou “perfil” do homem do México (LUNA, 1956, p. 130-131).

Influenciado pelas discussões sobre o lugar do *pelado*, uma vez que a opinião do governo era de que os mesmos eram parte segregada da nação mexicana e constituíam ameaça à sociedade, Ramos os considerava como símbolo da identidade nacional, representantes dos detritos humanos da cidade grande. Para o autor, o *pelado* é “o melhor exemplar para estudo [...], pois ele constitui a expressão mais elementar e bem desenhada do caráter nacional” (RAMOS, 1999, p. 53). Essa inferioridade do *pelado* advém do fato deste, “na hierarquia econômica [ser] menos que um proletário e na intelectual um primitivo” (RAMOS, 1999, p 54).

A personalidade do *pelado* se refletia num indivíduo rude, explosivo e agressivo, que se refugiava como um animal, de forma que, para salvar-se, apelava para a ferocidade, com o intuito de assustar aos demais, fazendo crer que era mais forte. Segundo Ramos, tal reação seria uma retaliação à sua vida real, na qual era considerado um “zero a esquerda”. Afirma também que toda força externa que o provocasse e demonstrasse sua fraqueza, resultaria em uma atitude violenta, visando a sobreposição a tal força. O *pelado* “necessita de um ponto de apoio para recobrar a fé em si mesmo, mas como está desprovido de todo valor real, tem que supri-lo com um fictício” (RAMOS, 1999, p. 54). Dessa forma, descobria sua “salvação”: na exteriorização da virilidade⁸⁰, ou seja, imaginava-se viril enquanto o

⁸⁰ Ramos exemplifica essa virilidade com dois termos comumente utilizados pelos pelados: grita ao mundo que tem “muitos ovos (testículos)”; Outra expressão “eu sou seu pai”, faz uma clara alusão à figura paterna como símbolo de poder nas sociedades patriarcais. Segundo Paz (1992), “A frase “eu sou teu pai” não tem qualquer tom paternal, nem se diz para proteger, resguardar ou conduzir, e sim para impor-se uma superioridade, isto é, para triunfar” (PAZ, 1992, p. 76).

seu oponente era imaginado afeminado, sendo, portanto, uma maneira de buscar a afirmação de sua superioridade. Ramos explica que essa suposta virilidade nada mais era que uma forma de escamotear sua verdadeira personalidade, uma “camuflagem”; quanto maior as manifestações de virilidade, maior seria a debilidade que o *pelado* tentava esconder. O autor afirma ainda que essas manifestações têm como foco “a afirmação da própria individualidade a custa dos demais” (RAMOS, 1999, p. 112).

Nesse sentido, cabe a definição de *macho* para Octavio Paz (1992): “O *macho* é um ser hermético, fechado em si mesmo, capaz de resguardar-se e de guardar o que lhe é confiado. A hombridade é medida pela invulnerabilidade diante das armas inimigas ou diante dos impactos do mundo externo” (PAZ, 1992, p. 32).

Evidencia-se nessas análises que havia uma relação entre a masculinidade e a nacionalidade, o que, segundo Ramos, induzia ao erro de que a virilidade fosse a característica mais marcante do mexicano. A maneira com que este expressava seu patriotismo – aos gritos e palavrões – e a frequência dessas manifestações seria um retrato da insegurança imposta pela nacionalidade. E isso se encontrava até mesmo nos mexicanos cultos.

Nessa concepção, segundo Villegas (1960): “[...] os europeus podem ser mais cultos e os norte-americanos podem ter muito dinheiro, porém o mexicano é muito valente e muito macho” (VILLEGAS, 1960, p. 126). Reiterando tais visões, Anaya (2007) ressalta:

O caráter do mexicano se singulariza pelo conjunto de manifestações como a arrogância, a violência verbal, o machismo, o uso de imagens sexuais para mostrar “seu poder”. Assim, por exemplo, a exclamação “como o México não há dois” é uma expressão de falso nacionalismo, como o é o desperdício e a falta de planejamento; como o é o aparentemente desprezo pela vida, como sinal de valentia e poder e o menosprezo pela mulher, por ser “muito homem”; porém, também aparece o “choro a flor da pele”, especialmente nas grandes emoções ou em estado de embriaguez. Todos estes são considerados, por Ramos, como sintomas do “sentimento de inferioridade” que, de acordo com as teorias psicológicas de Jung e Adler, tem seu contrapeso em um “sentimento de superioridade” que proclama a pessoa como forma de autoafirmação diante da sua debilidade (ANAYA, 2007, p. 21).

Assim, o sentimento de inferioridade provoca nos indivíduos uma introversão, uma sensação de vergonha frente ao mundo exterior⁸¹. Dessa forma, a pessoa que sofre com a inferioridade, nada mais é do que um ser inapto ao mundo, com inaptidões psíquicas que corroboram para agravar esse sentimento.

Em face dessas concepções, Anaya (2007) apoia-se nas proposições de Antonio Caso para afirmar que existem entre os diversos países do globo relações de imitação, sendo essa existência normal. Contudo, no caso mexicano se trata de uma “imitação extralógica”, onde o apreço pela cultura exterior seria um mecanismo para “ocultar o nacional considerado como vergonhoso e, portanto, deveria deixar de lado ou apagar da memória” (ANAYA, 2007, p. 14).

Também Ana Luiza Ferreira (2012) reitera que o caráter violento, tal como o sentimento de inferioridade, segundo Ramos, não seria exclusivo do mexicano, porque outras nações já haviam demonstrado tal caráter – como os espanhóis à época da conquista. Segundo a autora: “Tampouco a violência seria inerente ao mexicano, mas resultante de relações sócio-históricas. Se estabeleceria a partir do agir no mundo, e do pensar sem cuidado sobre esse agir e, comparando-se com outros povos” (FERREIRA, 2012, p. 193).

Nesse sentido, surge desse sentimento e como forma de combatê-lo, uma figura emblemática: o pedante. Segundo Ramos, este procura:

[...] afirmar sua superioridade ante os demais, porém com um acento agressivo ou com um ar de desprezo. [...] Em vez de conseguir o reconhecimento e a admiração, o pedante não faz mais que despertar antipatia e inimizade. [...] O pedante não quer somente chamar a atenção e ser ouvido, busca algo mais que isso, a aprovação e o aplauso do pequeno mundo que o rodeia (RAMOS, 1999, p. 138).

Dessa forma, segundo o autor, o pedante não é nada mais do que um inadaptado, ou seja, ele pretende ser algo que na verdade não é. E essa desproporção resulta no sentimento de inferioridade. Por conseguinte, nessa

⁸¹ Sob o mesmo ponto de vista, Paz (1992) relaciona o caráter “fechado” do mexicano, visto que ao se fechar para o mundo e se apresentar com uma máscara, este tenta provar sua hombridade; por oposição, quem se abre – por exemplo, as mulheres – expressa sua fraqueza: “a linguagem popular reflete até que ponto nos defendemos do que é externo: o ideal da hombridade consiste em nunca falar demais. Os que “se abrem” são covardes” (PAZ, 1992, p. 30). Por esse motivo, “as mulheres são seres inferiores porque, ao se entregarem, se abrem. Sua inferioridade é constitucional e reside no seu sexo, na sua “abertura”, ferida que não cicatriza nunca” (PAZ, 1992, p. 31).

perspectiva o pedantismo serve como um disfarce, na tentativa de ocultar seu déficit intelectual.

Entretanto, a generalização das análises de Ramos suscita críticas incisivas. Del Valle (1965) profere uma dessas, listando as seis características psicológicas que Ramos utiliza para definir o perfil do mexicano:

1) Extravagantes fantasias de destinos artificiais; 2) Desconfiança irracional e universal; 3) Suscetibilidade hipersensível; 4) Atuação – ou agitação – sem plano racional algum; 5) Natureza explosiva e expressão inflada de palavras e gritos; 6) Paixão desmedida na política, arte, etc. (DEL VALLE, 1965, p. 31).

Na linha crítica, Ana Luiza Ferreira (2012) também pondera sobre a análise que Ramos faz do *pelado*:

[...] devemos considerar, primeiramente, que na interpretação de Ramos o “pelado”, como conceito, revestiu-se de maior complexidade. Não mais apenas se referia ao bárbaro, ao bruto, ao pobre, ao proletário, maltrapilho. Não apenas se referia a setores sociais, do México, que possuiriam uma linguagem bem específica, marcada por gestos brutos e vocábulos chulos; pela falta de polidez. Envolveria todos os grupos, toda a sociedade. Em segundo lugar, é preciso ter em mente que a “nudez” do pelado de Ramos equivalia a uma complexa metáfora e implicaria, mais do que uma aparência, um padrão de reações. O mexicano seria tipicamente, ao ver desse autor, vulnerável. Mas isso não decorreria, para ele, tão somente do fato do mexicano não possuir recursos materiais – roupas, moradia –, que lhe garantissem segurança física, e sim do fato de nutrir um notável senso de inferioridade – algo interno e primordial. Essa vulnerabilidade iria muito além de questões financeiras; seria, sobretudo, psicológica (FERREIRA, 2012, p. 57).

Ao referenciar os três níveis que Ramos utiliza para caracterizar o mexicano, Ferreira (2012) ressalta ainda que o autor propõe em sua obra uma definição antropológica para a questão:

[...] acerca do mexicano, ele recorreu a descrições de hábitos da elite dita “cultura”, mas também de hábitos do cotidiano de todo homem do México; descreveu, por exemplo, modos de falar, de se expressar, do mexicano rico e pobre (FERREIRA, 2012, p. 49).

Ramos faz uma distinção entre o mexicano camponês e o mexicano da cidade, relacionando indígenas, mestiços e brancos. Primeiramente é sugestivo destacar a análise que Arreola Cortés (1997) faz dessa distinção. Conforme explicitado anteriormente, Ramos publicou um artigo na revista *Examen*, intitulado

Psicoanálisis del Mexicano. Segundo Arreola Cortés (1997), esse artigo foi dividido pelo autor em duas partes, de forma que na segunda parte, intitulada *El mexicano*:

[Ramos] esclareceu a que tipo de pessoas aplicou a técnica psicanalítica da primeira parte. Se trata do habitante da cidade, cuja psicologia é diferente da do camponês, que quase sempre pertence à classe indígena. Os dessa classe, apesar da influência que têm exercido e exercem sobre o corpo social em seu conjunto, não teriam uma vida muito ativa (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 121-123).

Em sua obra *El Perfil*, Ramos afirma que grande parte dos camponeses é composta por indígenas e que esses “desempenham na vida do país um papel passivo” (RAMOS, 1999, p. 58). O outro grupo – citadino – é composto por mestiços e brancos, sendo considerados os elementos ativos na sociedade. Entretanto, Ramos insere uma ressalva de que o indígena, por mais passivo que pudesse ser, influenciava na alma dos cidadãos, pelo fato de ter “mesclado seu sangue com este” (RAMOS, 1999, p. 58). Ainda que se considere tal passividade, sua intervenção não deixava de ser importante, uma vez que esse grupo possuía o que Ramos denomina de “substâncias catalíticas”, provocando reações ao contato. Sobre essa questão, Gaos (1960) reitera:

[...] como pré-existia [...] um elemento indígena, duradouro até hoje como um meio, como um ambiente, vasto, difuso, passivamente presente e, no entanto, ativo e poderoso por sua simples presença, apesar de que uma cultura derivada supõe uma predisposição para a cultura importada em um povo que a recebe, a cultura mexicana é uma cultura de miscelânea, cuja manifestação mais valiosa é a cultura *criolla* (GAOS, 1960, p. 160).

Portanto, a cultura *criolla* seria uma fusão entre as culturas imitadas – europeias – e a cultura autóctone – indígena. Assim, possuiria características de tal forma específicas, que se diferenciaria em vários aspectos. Em relação ao mexicano da cidade, por exemplo, Ramos afirma que esse possuiria caráter bem definido, em características que avultam: a desconfiança sobre tudo e todos: “julga inútil o conhecimento dos princípios científicos [...], é o menos “idealista” possível. Nega tudo sem razão nenhuma [...], tem suprimido da vida uma de suas dimensões mais importantes: o futuro”. Essa questão da negação do futuro é complexa, pois, segundo o autor, o homem que não tem perspectiva de futuro vive do instinto e não obedece norma alguma, pois “é evidente que uma vida sem futuro não pode ter norma” (RAMOS, 1999, p. 59).

Além dos mexicanos da cidade e o camponês, Ramos afirma a existência de outro grupo: o burguês mexicano. Segundo ele, é “o grupo mais inteligente e culto dos mexicanos”. Porém, afirma que esse grupo também sofre com o sentimento de inferioridade, pelo “simples fato de ser mexicano” (RAMOS, 1999, p. 62). Ressalta que os burgueses diferem dos proletários, principalmente, pelo modo culto de ser. No entanto, qualquer mexicano burguês corre o risco de tornar-se, por alguns instantes, a figura do *pelado*, incorporando suas características grosseiras e violentas, a partir de um momento de ira. Sobre essa comparação, Ramos afirma:

O mexicano burguês possui mais dotes e recursos intelectuais que o proletário para consumir de um modo perfeito a obra de simulação que deve ocultar-lhe seu sentimento de inferioridade. Isto equivale a dizer que o “eu” fictício construído por cada indivíduo é uma obra tão acabada e com tal aparência de realidade, que é quase impossível distingui-la do “eu” verdadeiro (RAMOS, 1999, p. 63).

Ao relacionar essa dualidade “eu” fictício/verdadeiro, Ramos afirma que esse dinamismo está presente em todas as nações do mundo. Entretanto, no México ela adquire contornos mais graves em virtude de que os mexicanos vivem o “eu” fictício “sem dar-se conta de sua mentira”. Como a imagem que projeta lhe agrada, o mexicano não se esforça para melhorar. Todavia, quando as outras civilizações se desenvolvem, seu caráter o estimula a “imitar, a fim de sentir-se a igual altura de um homem europeu” (RAMOS, 1999, p. 64), mantendo-se, portanto, imutável.

Em relação à mentira e a simulação dos mexicanos, Paz (1992) afirma que: “mentimos por prazer e fantasia sim, como todos os povos imaginativos, mas também para nos escondermos e nos colocarmos ao abrigo dos intrusos. [...] Com ela não pretendemos absolutamente enganar os outros, mas sim a nós mesmos” (PAZ, 1992, p. 39-40). Dessa forma, a simulação seria o meio de “se tornar invisível, passar despercebido” (PAZ, 1992, p. 42), e nos casos extremos, tal simulação levaria ao mimetismo. Mimetismo esse que incide, seja na mudança de nossa aparência, seja no mecanismo de “nenhumação” – processo que, segundo Paz (1992) “consiste em fazer de Alguém, Nenhum” (PAZ, 1992, p. 43).

Sob esse influxo, Pineda (2011) afirma que os valores do homem devem ser objetivados de forma a evidenciar a ponte entre o ser e o deve ser. Para Ramos, os fatores desse dualismo são complementares. Assim, “a ação do homem como dever

é a mediação entre o que é e o que deve ser [...] como a vida humana (real) se vê projetada para um futuro – o qual se concebe como ideal” (PINEDA, 2011, p. 365).

Nessa linha de raciocínio, Ricardo Guerra (1960) também afirma que o mexicano “foge de si para refugiar-se em um mundo fictício. A inconsistência de sua personalidade, que pode desvanecer-se, exige proteção; daí a exagerada suscetibilidade, tendo como consequência a supressão da autocrítica” (GUERRA, 1960, p. 55).

Em suma, o fato do mexicano sentir-se inferior não pressupõe que todas as suas ações sejam motivadas ou estejam relacionadas com esse sentimento. Afinal, como afirma Ramos em seu prólogo, o trabalho de análise do ser mexicano não se restringe somente a esse sentimento, mas ao fato de que o mexicano possui tantas facetas em seu caráter, que seria necessário a utilização de diversos princípios científicos para um melhor postulado de seu ser⁸².

2.8 – Perfil da Cultura Mexicana

Como já elucidado, o objetivo precípuo da obra *El Perfil* é analisar o mexicano e sua cultura. Para tanto, Ramos percorre caminhos de modo a problematizar as culturas que influenciaram na formação da cultura nacional e como essas desembocaram na atual cultura mexicana.

Ao trabalhar com uma das várias vertentes culturais indígenas – a arte –, o autor adverte que a sociedade mexicana tende a considerar o indígena como um mero repetidor de formas, remetendo-o a um procedimento de transmissão de conhecimento, em lugar do verdadeiro artista, que seria capaz de uma atividade criadora e inovadora, de forma que o indígena apenas repetiria as mesmas formas de diversas maneiras. Nesse sentido, afirma que “a arte popular indígena é a reprodução invariável de um mesmo modelo, transmitido de geração em geração. O índio atual não seria um artista e sim um artesão, que fabrica suas obras mediante uma habilidade aprendida por tradição” (RAMOS, 1999, p. 36). Assim, pode-se considerar que a cultura indígena – base da mexicana – não possuiria

⁸² Nesse sentido, cabe uma reflexão de Ana Luiza Ferreira (2012), quando a autora, se utilizando das proposições de Adela Palacios – esposa de Samuel Ramos – alega que tanto a figura do *pelado*, como os outros *tipos* analisados por Ramos já não existiriam no México moderno, sendo uma caracterização que se enquadrava apenas na década de 1930. Assim, à época da morte de Samuel Ramos – 1959 –, o caráter do mexicano já se perfilava de maneira diferente.

características marcantes, de forma que essa teria sido influenciada pelas diversas culturas com as quais teve contato.

Ramos afirma ainda que devido à carência de uma cultura propriamente mexicana, não se pode afirmar se essa existe ou não. Isso porque a cultura estrangeira foi uma fuga espiritual para vários mexicanos, levando-os a uma auto-denegação, ou seja, uma desvalorização do México pelos próprios mexicanos.

O autor se utiliza da expressão “abandono da cultura” para exemplificar o que considerava ocorrer depois de 1920⁸³, quando analisou que o apreço pelas universidades europeias e pelos intelectuais havia decaído. Nesse sentido, Ramos afirma que, até 1920, os jovens mexicanos tinham como objetivo ir à Europa para estudos, buscando não mais retornar ao México. Contudo, nessa década os jovens mexicanos começaram a se interessar pelos valores nacionais, em função da guerra que assolava o continente europeu. Essa impossibilidade nas tentativas de imitação europeias fez com que nascesse no mexicano um novo sentimento: o nacionalismo. Não obstante, segundo o autor, esse sentimento, inicialmente, não foi bem delineado, de forma que os mexicanos defendiam-no mais por irem contra o europeu do que propriamente por valorizarem o nacional. Isso fez com que o México se isolasse do restante do mundo moderno. Luna (1956) reitera tal visão, afirmando que “assim aparece pela primeira vez em nossa história um *sentimento* nacional, uma *vontade* de conhecer-nos a nós mesmos, um movimento de *introspecção nacional*” (LUNA, 1956, p. 112).

Por sua vez, Ferreira (2012) indica que, ao se utilizar da expressão “abandono da cultura”, Ramos acaba confundindo seu leitor, visto que, inicialmente, propõe cultura como sendo qualquer tipo de manifestação humana e, nesse ponto, critica o então modelo de educação mexicana. A autora infere disso que esse abandono não se referiria ao mexicano e sua cultura em geral, mas sim ao “abandono da produção humanística de conhecimentos por parte de uma elite” (FERREIRA, 2012, p. 50).

Ramos afirma ainda que a ausência de uma definição clara sobre a cultura mexicana deu origem a duas vertentes que buscam essa definição: os nacionalistas

⁸³ No ano de 1920, Álvaro Obregón assume a presidência do México, nomeando José Vasconcelos como secretário da educação. Em seu governo, acentuou-se a tentativa de valorizar a cultura nacional, em oposição à cultura estrangeira, de forma que o “abandono da cultura” seria em relação às culturas europeia e estadunidense.

e os europeizados. O problema é que ambos são radicais e acabam por tornar seus princípios equivocados: os nacionalistas acabam por excluir o México da cultura universal, enquanto que os europeizados só conseguem ver o que o México herdou da Europa e não o que a Europa adquiriu do México.

Segundo Luna (1956), o problema que se coloca a esse movimento nacionalista:

[...] foi apresentar-se como uma reação negativa e até hostil à cultura e à civilização europeia. Estas, dizia-se, se encontravam em crise; portanto, o México deveria voltar as costas à decadência do Ocidente, isolar-se de todo contato com ele, para livrar assim sua originalidade de toda mescla. [...] Outro de seus erros consistiu em crer na existência de um México com fisionomia já definida [...]. Tal crença conduziu à exaltação exagerada de uma realidade pitoresca com que se pretendeu simbolizar a essência do mexicano (LUNA, 1956, p. 112-113).

Na tentativa de definir então *o perfil da cultura mexicana*, Ramos é incisivo em negar as duas vertentes: “não podemos prosseguir praticando um europeísmo falso, mas é preciso fugir também de outra ilusão igualmente perigosa, que é a de um mexicano igualmente falso” (RAMOS, 1999, p. 90). Ele propõe então que o povo mexicano se utilize da “sinceridade”, de forma a assumir sua pobreza e sofrimento, com o intuito de se autodescobrir. Nesse sentido, Ramos afirma que “quando o mexicano tiver escapado do domínio das forças inconscientes, desejará dizer que aprendeu a conhecer sua alma. Será então o momento de começar uma nova vida sob a constelação da sinceridade” (RAMOS, 1999, p. 101).

Sobre as alternativas propostas por essa vertente, Ricardo Guerra (1960) sintetiza:

[...] para o mexicano a tarefa urgente, imediata, era realizar uma cultura própria. Havia que conseguir a síntese do universal e do nacional, superando tanto a submissão à Europa como o desprezo e a ignorância do estrangeiro. Nem europeísmo nem nacionalismo (GUERRA, 1960, p. 50).

Com as proposições apontadas por Ramos em sua obra, Luna (1956) afirma que o autor, após densas análises, chega a uma conclusão: que os mexicanos devem mudar a alma. Dessa informação podemos inferir que para Ramos o mexicano viveria uma vida fictícia, utilizando-se de uma máscara para disfarçar-se,

tarifa a qual Luna (1956) ressalta ser possível suplantar por meio da educação, visando alterar o caráter e a alma do mexicano.

Arreola Cortés (1997) relaciona essa tomada de consciência do mexicano à tomada de conhecimento de um paciente em meio a uma psicoterapia:

[...] do mesmo modo que em um tratamento das enfermidades nervosas, Freud, Jung e Adler pretendiam fazer com que o paciente tivesse consciência de seu padecimento como meio para sua cura, também os mexicanos, enfrentados os nossos males, reconhecendo-os, chegaríamos a nos curar (ARREOLA CORTÉS, 1999, p. 129).

Nesse debate, apesar de negar a divisão – nacionalistas/europeizados – Ramos define como cultura mexicana “a cultura universal feita *nossa*, que vive conosco, que seja capaz de expressar nossa alma” (RAMOS, 1999, p. 95). Dessa forma, o mexicano deve recusar os extremos, mas deve, também, aprender com a cultura europeia; afinal, a “raça” mexicana é derivada dessa.

Luna (1956) reitera que essa cultura feita *nossa* tem como referencial os valores que o mexicano assimilou da cultura europeia e que “atuam como realidades vitais nossas e expressam nosso ser nacional” (LUNA, 1956, p. 117).

Ramos afirma ainda que o mexicano deve ser precavido ao considerar a crença de que no México já existiria o tipo nacional, pois esse erro “conduziria a falsear outra vez, em sentido oposto ao europeísmo, a autêntica natureza mexicana” (RAMOS, 1999, p. 101). Luna (1956), ao analisar essa consideração afirma:

De semelhantes erros se originou uma atitude mental equivocada que queria elaborar uma cultura mexicana “de primeira mão”, uma cultura mexicana “original”. Se tratou de fundar esta pretensão em um falso conceito de ciência e de cultura, no fundo do qual bradava um eco do positivismo (LUNA, 1956, p. 113-114).

Portanto, a saída seria ponderar que não há um padrão para análises generalizantes sobre o mexicano, de forma que se deveria buscar identificar quem seria o ser mexicano e quem seria seu inverso.

Villegas (1960) assinala que Ramos teria disseminado os conceitos de filosofia e de cultura para demonstrar que os mexicanos praticavam uma “filosofia autêntica” e uma cultura “subjetiva” (VILLEGAS, 1960, p. 120). Contudo, o que os intelectuais não compreendiam é que a cultura e filosofia mexicana não se enquadram em um modelo tradicional, pois “os mexicanos não tem nada de original, o único original que o mexicano possui são suas pessoas, e por isso, a cultura deve

ser de pessoas e não de obras, a cultura reside em um modo de ser do homem” (VILLEGAS, 1960, p. 120).

Outro desdobramento desse abandono cultural foi a mudança em relação ao país a ser imitado, passando da França para os Estados Unidos, onde, segundo Ramos, “as normas europeias que antes imperavam foram substituídas com grande rapidez pelo ideal de vida norte-americano (RAMOS, 1999, p. 87). Entretanto, alertava que a educação apregoada por esse país baseava-se no ideal técnico e mecanicista, o qual, segundo ele, produziria homens “sem alma”. Todavia, o que o mecanicismo proporciona de produtivo é “libertar o homem do trabalho físico e lhe [permitir] destinar suas melhores energias a outras tarefas superiores, cujo fim seja o engrandecimento da natureza humana” (RAMOS, 1999, p. 110).

Vale ressaltar que José Vasconcelos, em sua obra *La Raza Cósmica*, prevenia a imitação do modelo norte-americano, visto que os intelectuais mexicanos propunham a mestiçagem como o meio de construir a identidade nacional e de “elear” o índio, que havia sido subjugado desde a colonização, enquanto que os Estados Unidos:

[...] não têm no sangue os instintos contraditórios da mescla de raças, enquanto nós as assimilamos. Isso nos dá direitos novos e esperança de uma missão sem precedentes na história. Que os tropeços adversos não nos inclinem a claudicar; vagamente sentimos que hão de nos servir para descobrir nossa rota. Precisamente nas diferenças encontramos o caminho; se só imitamos, perdemos. Se criamos, triunfaremos. A vantagem de nossa tradição é que possui maior facilidade de simpatia com os estranhos. Isso implica que nossa civilização, com todos os seus defeitos, pode ser a eleita para assimilar e se converter em um novo tipo a todos os homens (VASCONCELOS apud MOTTA, 2010, p. 75).

Luna (1956) também reflete sobre a imitação dos Estados Unidos, no México. Segundo o autor, pode-se encontrar o mimetismo em todos os grupos da sociedade mexicana; porém, os que Ramos se utiliza para análise referem-se à Constituição Mexicana do século XIX. “Segundo ele, nosso país imitou inconscientemente sua forma de governo federal de um exemplar mal traduzido da Constituição dos Estados Unidos, trazido ao México por um dentista” (LUNA, 1956, p. 108). Nesse ponto, Anaya (2007) conclui:

Para o filósofo mexicano Samuel Ramos, o problema central da cultura mexicana reside em que, antes de buscar nosso modo de ser, de olharmos para nós mesmos como nação, devemos comparar

nossas escassas obras com as de países mais antigos das culturas desenvolvidas. Portanto, realizar comparações leva a encontrar semelhanças e diferenças, potencializando características positivas e negativas entre a cultura europeia e a mexicana, a qual origina o “sentimento de inferioridade”. Isto, diz Ramos, leva o mexicano ao problema do complexo de inferioridade, que se expressa, no desejo de fantasiar-se de “estrangeiro” e não aceitar-se como é. Ou seja, de não ser “a si mesmo”, mas um “outro estranho” (ANAYA, 2007, p. 19).

Ao examinar o tema da educação, Ramos afirma que essa se impõe como uma tentativa de redimir as características consideradas negativas da personalidade mexicana, de forma que se formaria e seria moldada no interior dos âmbitos familiar e escolar. Todavia, só seria definida e fixada durante a vida adulta. O autor defende que a escola não deveria ser uma maneira de solucionar os problemas sociais de forma rápida e prática, mas deveria ser orientadora do que ele chamava de “o conhecimento do México”. Para o autor, a educação era a única maneira de evitar a invasão estrangeira, que tanto tentava modificar o México, o que acabava por atrapalhar o seu desenvolvimento. Ele criticava também o sistema educacional mexicano, afirmando que os estudantes deixavam a escola sabendo mais sobre países estrangeiros do que sobre o próprio México, sendo que essa – a educação – deveria ser a única coisa a ser imitada dos outros países, mas não o era.

Ao referir-se à aquisição de conhecimento, Ramos afirma que se deve conferir grande importância à ciência, pois essa é pré-requisito para a aquisição de princípios e métodos de investigação. O México viveu um grande movimento científico após a segunda metade do século XVIII, no qual sábios, que geralmente eram autodidatas, aprendiam a utilidade de uma nova ciência e as aplicavam de forma a conhecer seu país. Foram os precursores que despertaram a consciência nacional científica, à qual, deveria se dar prosseguimento. Nesse sentido, exemplificando sua afirmação, remete-se a Justo Sierra:

[...] a educação não deve conduzir à formação de “uma pátria ideal de almas sem pátria”; a verdadeira educação [...] é aquela que, indo a todas as fontes de cultura, “se propusesse a adquirir os meios de nacionalizar a ciência, de mexicanizar o saber” (SIERRA apud RAMOS, 1999, p. 115).

Ou seja, a educação não deve simplesmente fornecer a informação; pelo contrário, deve formar o cidadão mexicano, povoar de “almas”, a pátria, de forma a tornar o conhecimento um patrimônio mexicano.

Para definir os parâmetros que deveriam ser utilizados pela educação, o autor se baseia nas proposições de José Vasconcelos – que fora Secretário da Educação Pública do México, de 1921-1924 – o qual propunha uma educação de qualidade, popular e que atendesse as multidões. Após a saída de Vasconcelos da Secretaria: “a educação [...] ficou em mãos de mestres mais ou menos capazes – disse Ramos – mas sem o impulso, a paixão, a visão e a orientação nacionalista que lhe havia dado Vasconcelos” (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 120).

Segundo René Avilés (1960), a relação entre Ramos e a educação foi de tal forma entrelaçada, aponto de afirmar que o objetivo primário do autor de *El Perfil* não era estudar o ser mexicano em si: “essencialmente educador, trabalhava para dar aos mexicanos todas as possibilidades de ação, fazendo-se, ao mesmo tempo, dignos de sua pátria” (ÁVILES, 1960, p. 24).

Ramos afirma que o México não conseguiu concretizar sua cultura nacional porque separou a cultura da vida. “Não queremos nem uma vida sem cultura, nem uma cultura sem vida, mas uma cultura vivente” (RAMOS, 1999, p. 96). Nesse tópico, Del Valle (1965) reitera que “a finalidade última da cultura vivente é o desenvolvimento da personalidade humana” (DEL VALLE, 1965, p. 35). Segundo Ramos, o motivo de tal separação é o já reiterado individualismo mexicano, que é contrário a todo tipo de imposição – seja por normas, ou por autoridade. A saída para o problema seria a educação dos jovens, orientada para a disciplina intelectual e moral.

O autor, ao assinalar que os estudantes mexicanos sabem muito mais dos países estrangeiros do que da própria pátria, sugere que tal problema é uma justificativa e uma causa que serve para fazer perdurar o sentimento de inferioridade, uma vez que os estudantes, ao saírem da universidade sem o conhecimento necessário para modernizar o México, levarão o país a buscar as inovações em países tidos como modernos. Portanto, a solução encontra-se na educação libertadora, que deve ser empregada desde os anos iniciais.

Dessa forma, Arreola Cortés (1997) levanta a problemática que Ramos se propôs solucionar: “unir a teoria à prática para não cair em mera especulação, e não fazer nada que não estivesse sustentado em uma ideia clara para evitar a improvisação” (ARREOLA CORTÉS, 1997, p. 116). Nesse sentido, Ramos consegue

agregar teoria e prática através da educação, pois a escola é o único meio de difundir a teoria e, ao mesmo tempo, oferecer os moldes de vivenciá-la.

Ainda no que diz respeito à reforma educacional, Pineda (2011) analisa que a obra de Ramos postula:

[...] um projeto de escola única, nacionalista – mexicana – e que, dado o psicologismo intransigente de nosso autor, aponta a formação – ou reforma – de pessoas e não de povos. [...] A educação na proposta de Ramos é um tipo de escola única, com métodos únicos – unificados – que apontam a transmissão de saberes e sobretudo de valores objetivos e que pretendem, finalmente, a formação de pessoas no sentido mais estrito do termo: a formação de seres que encarnem a verdadeira espiritualidade humana (PINEDA, 2011, p. 366-367).

Ao nos apropriarmos uma vez mais das considerações de Arreola Cortés (1997), nas quais o autor ressalta que Ramos foi o precursor de um período de importância para os estudos de filosofia no México, assinala-se que o estudo da filosofia do mexicano marcou o aprofundamento do debate sobre a cultura nacional.

Relacionando a educação mexicana com o sentimento de inferioridade, Ramos afirma que cabe às escolas o papel de diminuir as margens sociais desse sentimento, de forma a ajudar os mexicanos, desde a infância, a superá-lo. Nessa relação, torna-se fundamental o papel desempenhado pelos professores, pois, além da profissão de formação, acabam por empreender atividades inerentes à psicologia, cabendo a esse profissional inserir uma reeducação que diminua os efeitos psicológicos que o sentimento inculca desde a mais tenra idade.

Destarte, o perfil da cultura que Ramos busca traçar é baseado na sinceridade, ou seja, o mexicano deveria abandonar as concepções imitadas dos outros países, na tentativa de se auto descobrir, de maneira que deveria encontrar o seu próprio caminho através do estudo da história de seu país. A partir do momento em que a educação cumpra seu papel essencial – ensinar o indivíduo a refletir sobre a sua realidade, e a se posicionar criticamente sobre essa – sentimento de inferioridade visto como uma enfermidade nacional, por Ramos e por muitos autores que ratificaram suas considerações, deixaria de ser o cerne das reflexões. Certamente, os dilemas do país após a revolução, o apaziguamento das disputas políticas e, particularmente, as postulações sobre o lugar do índio, deram lugar a projetos díspares. No interior desse debate, Samuel Ramos se posicionou incisivamente. Pode-se considerar seu legado em dois polos opostos: de um lado

datado e de outro, plenamente vigente em postulações de seus coetâneos e de autores mais recentes, como Octavio Paz. Mas não se pode olvidar do lugar de fala de um intelectual que se posicionou e não furtou ao seu papel de intérprete da nação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos, constitui-se em uma clássica leitura da história do pensamento latino-americano, uma vez que, se o autor não foi pioneiro na temática da nacionalidade, foi um dos que mais se destacou, instigando novos pesquisadores, devido aos elogios e críticas que a obra recebeu desde sua publicação.

O contexto anterior à obra, como afirma Anaya (2007), foi uma época em que a cultura mexicana era pouco valorizada – seja por estrangeiros, seja pelos próprios mexicanos –, sendo julgada como menor, frente à cultura europeia e mesmo dos vizinhos norte-americanos. Esse traço considerado característico do mexicano, segundo Ramos, seria o reflexo do mal que este padecia: o sentimento de inferioridade. Segundo o autor, esse sentimento advinha de um mecanismo anterior, que é a autodenegação. Contudo, tal sentimento não estaria ligado apenas ao mexicano, mas a todas as civilizações que floresceram a partir da idade moderna⁸⁴.

Parte da teorização de Samuel Ramos obviamente advém do contexto vivenciado pelo autor – professores, teóricos, filósofos, além dos países que visitou: Estados Unidos, Alemanha e França – e do contexto no qual o México se encontrava – período pós-revolucionário, quando o mexicano ainda tentava apreender as alterações que a Revolução havia introduzido, além dos entraves políticos trazidos pelo Maximato.

Ao adentrar no estudo do campo filosófico, Ramos transitou entre várias correntes de pensamento, chegando, inclusive, a negar algumas delas – como o Positivismo. Sua percepção deveu-se ao fato de que nosso autor não se filiou à apenas um mentor, mas a vários, os quais contribuíram para potencializar suas análises críticas e alargar suas concepções.

Nesse sentido, na sua escrita, Ramos reiterou sua concepção de cultura e identidade, ao passo que, concomitantemente às suas críticas aos perfis da cultura e do homem mexicano, oferecia também as bases para equacionar o que considerava um entrave para a superação das desigualdades: a educação e o humanismo.

⁸⁴ Segundo Ramos, como já referenciado, as jovens nações que nasceram a partir da expansão marítima europeia, encontraram-se em um mundo onde já imperavam nações cujo desenvolvimento encontrava-se em estágio mais avançado que os seus. Diante de tal fato, o autor defende a existência do sentimento de inferioridade em tais nações.

No que concerne ao conceito de indigenismo, é importante ressaltar que Ramos atribui ao indígena papel singular na construção da identidade mexicana. Entretanto, o culpa pelo atavismo em que o mexicano se encontrava. Ramos fundamenta sua análise sobre a imutabilidade do indígena, afirmando que em decorrência dessa característica se ampliava a dificuldade do mexicano em abandonar a passividade que a imitação implicava, impedindo-o de enfrentar o novo, na busca de um renovado perfil nacional. Estava em voga no período, particularmente no México, um debate intelectual suscitado pós-Revolução em uma concepção de explicação de si, visando responder à questão de quem era o mexicano.

Nesse contexto, consideramos ser imprescindível os aportes sobre a História Intelectual, visando o melhor entendimento, não apenas da obra, mas da relação de nosso autor com a conjuntura vivenciada por ele, de forma a perceber como essas contextualizações estariam referenciadas em *El Perfil*. Nesse sentido, ao localizar o grupo intelectual do qual Ramos fazia parte, entendemos não apenas a motivação de suas críticas, como também reforçamos a percepção de quais fontes utilizou. Há de se reiterar as leituras que discordavam de suas concepções, algumas das quais foram elencadas neste trabalho.

Para o autor, o mexicano não se enquadraria em uma tipologia única, mas em uma pluralidade – *pelado*, mexicano da cidade e o burguês mexicano. A cultura criolla seria de tal forma abrangente, que esta conseguiria aproximar tais tipos e amalgamá-los dentro de um conjunto específico: o mestiço. Dessa forma, o mexicano mestiço seria a efetivação da “quinta raça” de Vasconcelos. Há que se ressaltar também que a mestiçagem não conseguiria abandonar os elementos apreendidos da cultura europeia. Para ele, o “ser mexicano” tinha noção de que precisava criar algo que fosse próprio, mas, os meios que este conhecia para tal realização se baseavam nas experiências adquiridas da cultura europeia. Nesse sentido, o europeísmo significava, além de um padrão de imitação, uma necessidade de transformar a realidade que o cercava. Ramos afirma ainda que o mexicano, na década de 1930, possuía todos os mecanismos e a vontade necessária para transformar sua realidade; de acordo com o autor, o que lhe faltava, era aprender – com a experiência de uma *cultura de vida*, e não de *morte*, como se praticava até então.

Um dos problemas da análise de Ramos reside no fato de que o autor justifica a existência de todas as questões mexicanas em função do sentimento de inferioridade, uma vez que a teoria adleriana – referenciada no ponto 2.7 desta dissertação – supõe que o ser humano utilizaria esse sentimento para transformar-se e melhorar, demudando então a inferioridade em superioridade.

Na concepção do autor, o ser mexicano, da conquista até a Revolução, praticava apenas uma “imitação irreflexiva” do outro, que lhe parecia melhor. Contudo, a partir da Revolução, essa prática começou a cair em desuso, permitindo ao mexicano criar uma cultura e uma identidade própria, a partir dos pilares também apontados por Ramos: uma *educação* voltada para a história nacional e a prática do *Humanismo* – filosofia a qual os mexicanos sempre admiraram da França. A geração pós-revolucionária inaugurou um debate promissor sobre a identidade nacional e no interior desse debate novos aportes sugeriram distintas respostas a essa questão.

Nesse sentido, é perceptível a significativa influência de Samuel Ramos no estudo do homem e da cultura no México. Mais do que um intelectual que se propôs a apresentar um ensaio sobre o “caráter nacional”, Ramos foi uma figura instigante, um estudioso capaz de questionar as teorias sociais de sua época, abrindo um debate que se desdobrou até as gerações futuras. Um intelectual que, da mesma forma com que adquiriu seguidores, adquiriu debatedores que desvelaram a História mexicana, a fim de se contraporem as ideias do autor.

Certamente, essa dissertação não esgota as possibilidades de análise da obra *El Perfil*. Nosso intuito foi o de aprofundar as análises sobre o “ser mexicano” e seu suposto inerente sentimento, além de aproximar esse autor das pesquisas brasileiras, pois sua obra ainda é pouco conhecida e estudada no país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBA, Pedro de. *Samuel Ramos, nuestro filósofo*. In: PALACIOS, Adela. *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje*. México: MCMLX, 1960, p. 29-33.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Identidades Étnicas e Culturais – novas perspectivas para a história indígena*. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (org.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: FAPERJ / Casa da Palavra, 2003, p. 27-37.
- ALTAMIRANO, Carlos. *Ideias para um programa de história intelectual*. In: *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 19, nº 1, junho – 2007, p. 9-17.
- ANAYA, Mario Magallón. *Samuel Ramos y su Idea de Cultura en México*. In: *Temas de Ciencia y Tecnología*. Vol. 11, septiembre – diciembre, 2007. p. 13-22.
- ARREOLA CORTES, Raúl. *Samuel Ramos: la pasión por la cultura*. Morelia: Universidade Michoacana, 1997.
- AVILÉS, René. *Saludo a Samuel Ramos*. In: PALACIOS, Adela. *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje*. México: MCMLX, 1960, p. 23-24.
- BATISTA, Eliézer Moreira; PORTO, Tiago Cavalcante. *Lugares de Memória: a Herança Asteca para a Construção da Identidade Mexicana*. In: *Revista Ameríndia*, v. 3, nº 1/2007, p. 1-13.
- BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *Obra Antropológica VI – El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

- BITTENCOURT, Libertad Borges. *O Crisol Americano e as Identidades Nacionais: o lugar das Américas no pensamento hispano-americano nos séculos XIX e XX*. 2010.

- _____ *Indigenismo e Nacionalidade na América Latina*. In: *História Revista: Revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História / UFG*. v. 10, 2005. p. 135-151.

- BRUIT, Héctor Hernan. *América Latina: Quinhentos anos entre a Resistência e a Revolução*. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 1991, v. 10, nº 20. p. 147-171.

- CARMONA, Doralicia. *Cárdenas expulsa a Calles del país por su intervención constante en la dirección de la política nacional*. In: *Memória Política de México*. Disponível em: <http://memoriapoliticademexico.org/Efemerides/4/10041936.html> - acesso em: 24/06/2013.

- CARVALHO, Eugênio de Rezende. *As contribuições de José Gaos e Francisco Romero à história das ideias na América Latina*. In: *Anais do XXV Simpósio Nacional da ANPUH*. Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/?p=15106> – acesso em 24/06/2013.

- CHARTIER, Roger. *A História Cultural – entre práticas e representações*. Portugal: DIFEL, 2002, coleção Memória e Sociedade.

- CRUZ, Rosa Elena Pérez de la. *José Vasconcelos*. In: ROVIRA GASPARG, M^a del Carmen (coord). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2011. Tomo II, 2^o Ed, p. 319-340.

- CUEVA, Alícia Azuela de la. *Las artes plásticas en las conmemoraciones de los centenarios de la Independência, 1910 – 1921*. In: GUEDEA, Virgina (coord.). *Asedios a los centenarios (1910 y 1921)*. México, FCE, 2009, p. 108-165.

- CURZIO, Leonardo. *O México no século XX: da revolução à democratização*. In: AGGIO, Alberto; LAHUERTA, Milton (org.). *Pensar o século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 291-315.

- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette – Mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- DEL VALLE, Agustín Basave Fernández. *Samuel Ramos: trayectoria filosófica y antología de textos*. México: Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo Leon, 1965.

- ESCALONA, Ivan. *El Maximato*. 1998. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajos12/hmmaximt/hmmaximt.shtml> - acesso em: 24/06/2013.

- FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Patria Mestiza. Memória e História na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. Tese de Doutorado, Campinas: UNESP, 2009.

- FERREIRA, Ana Luiza de Oliveira Duarte. *Raízes e Perfis da Moderna América Latina: ensaios sobre o homem, a cultura e as revoluções no Brasil e no México das primeiras décadas do século XX, através dos clássicos ensaios de Sergio Buarque de Holanda e Samuel Ramos Magaña*. Tese de Doutorado – São Paulo: USP, 2012. v. I.

- _____. *Os intelectuais mexicanos de inícios do século XX – modernização, democracia e nacionalismo: temas/bases de identidade*. In: Revista Eletrônicas Cadernos de História, v. V, ano 3, nº 1, abril / 2008, p. 6-26.

- GAMIO, Manuel. *Forjando Patria*. México: Editora Porrúa, 4º edição, 1992.

- GAOS, José. *La segunda edición de “El Perfil del Hombre y la Cultura en México”*. In: PALACIOS, Adela. *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje*. México: MCMLX, 1960, p. 157-163.

- GARCÍA, Guadalupe Valencia. *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. Anthropos Editorial; México: UNAM. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2007.

- GARCÍA DE ALBA, Pablo. *Samuel Ramos Dijó....* In: PALACIOS, Adela. *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje*. México: MCMLX, 1960, p. 165-168.

- GERBI, Antonelo. *O Novo Mundo – História de uma Polêmica (1750 – 1900)*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 15-43.

- GIL, Antonio Carlos Amador. *Intelectuais e Indigenismo: o dilema da identidade nacional num país profundamente indígena*. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, julho / 2011, p. 1-17.

- GUERRA, Ricardo. *Samuel Ramos, filósofo mexicano*. In: PALACIOS, Adela. *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje*. México: MCMLX, 1960, p. 47-56.

- HALL, Calvin S; LINDZEY, Gardner; CAMPBELL, John B. *Teorias da Personalidade*. 4ª edição. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª edição – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

- KOLTENIUK, Rosa Krauze de. *Antonio Caso*. In: ROVIRA GASPARG, M^a del Carmen (coord). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2011. Tomo II, 2º Ed, p. 341-352.

- LACAPRA, Dominick. *História intelectual – repensar la história intelectual y leer textos*. In: PALTÍ, Elias José. “Giro lingüístico” e história intelectual. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 237-293.

- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura – um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999, 12ª edição.

- LLOVERAS, Guadalupe Álvarez. El Positivismo en México (Primera Parte). In: *Revista Trabajadores*, v. 61, jul-ago, 2007, p. 29-32. Disponível em: http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/pdf/61/61_Guadalupe_Alvarez.pdf - Acesso em: 11/03/2013.

- _____ . El Positivismo en México (Segunda y Última Parte). In: *Revista Trabajadores*, v. 62, set-out, 2007, p. 28-31. Disponível em: http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/pdf/62/62_Guadalupe_Alvarez.pdf - Acesso em: 11/03/2013.

- LOMNITZ, Claudio. *Los intelectuales y El poder político: la representación de los científicos en México del porfiriato a la revolución*. In: ALTAMIRANO, Carlos (dir.) *História de los intelectuales en América Latina – La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008, p. 441-464.

- LUNA, Juan Hernández. Biografía de Samuel Ramos. In: RAMOS, Samuel. *Obras completas*. México: UNAM, 1990. n. II.

- _____ . *Samuel Ramos: su filosofar sobre lo mexicano*. México: UNAM, 1956.

- MEIER, Cristian. *Sobre o conceito de identidade nacional*. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, 10 (18 – 19), jun/dez, 1989, p. 329-347.

- MÉXICO. Constituição (1917). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Promulgada em 5 de fevereiro de 1917. Disponível em: <

<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>>. Acesso em: 21 de setembro de 2010.

- MIZIARA, Vítor Gomez. *As Festas Cívicas Mexicanas e a Potencialização da Identidade Nacional (1910 – 2010)*. Dissertação de Mestrado – Goiânia: UFG, 2013.

- MONTEBELLO, Pierre. *Bergsonismo, uma Filosofia do Futuro, do Tempo, da Transformação*. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo: Humanitas Unisinos, 2007, ano VII, n 237. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1338&secao=237 – Acesso em 18/08/2013.

- MORSE, Richard. *O Multiverso da Identidade Latino-Americana, 1920 – 1970*. In: BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina – A América Latina após 1930: Ideias, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, v. VIII, p. 19-160.

- MOTTA, Romilda Costa. *José Vasconcelos: as Memórias de um “Profeta Rejeitado”*. Dissertação de Mestrado - São Paulo: USP, 2010.

- MYERS, Jorge. *Introducción al volumen I – Los intelectuales latinoamericanos desde la colonia hasta el inicio del siglo XX*. In: ALTAMIRANO, Carlos (dir.) *História de los intelectuales en América Latina – La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008, p. 29-50.

- NAVARRETE, Federico. *A Invenção da Etnicidade nos Estados-Nações Americanos nos séculos XIX e XX*. In: HEINZ, Flávio; HARRES, Marluza (orgs.) *A História e seus Territórios: conferências do XXIV Simpósio Nacional de História da ANPUH*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 89-114.

- PALACIOS, Adela. *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje*. México: MCMLX, 1960.

- PALTÍ, Elías José. *Aproximaciones a la historia político-intelectual latinoamericana*. In: Revista Metapolítica, nº 52, marzo – abril / 2007, p. 24-32.

- PARGA, Rafael Iglesia. *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. In: PALACIOS, Adela. *Nuestro Samuel Ramos - Homenaje*. México: MCMLX, 1960, p. 177-180.

- PAZ, Octavio. *O Labirinto da Solidão e Post Scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

- PINEDA, Carlos Lepe. *Samuel Ramos*. In: ROVIRA GASPARG, M^a del Carmen (coord). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2011. Tomo II, 2^o ed. p. 359-370.

- POZAS, Ricardo. *El Maximato: El Partido del Hombre Fuerte, 1929 – 1934*. In: Revista Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, vol. 9, documento 114, UNAM – México, 1983. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc09/114.html> - acesso em: 24/06/2013.

- PRADO, Maria Ligia Coelho. "Identidades latinoamericanas (1870-1930)". [S.l.] [s.n].

- RAMOS, Samuel. *El Perfil del Hombre y la Cultura em México*. México: Editora Espasa, 1999.

- ROCHA JÚNIOR, Roosevelt Araújo. *Desvendar e Crítica de uma Identidade: Mexicanidade e Americanidade em Octavio Paz*. In: Revista História, imagem e narrativas, nº 3, ano 2, setembro – 2006, UFRJ, Rio de Janeiro, p. 239-248. Disponível em: <http://www.historiaimagem.com.br/edicao3setembro2006/octaviopaz.pdf> - acesso em: 24/06/2013.

- ROSALES, José Luis Cruz. *Grupo Hiperión – El Mexicano en Busca del Mexicano*”. Monografia apresentada na Universidad Autónoma Metropolitana – México, 2008. Disponível em: <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=14338&docs=UAM114338.PDF> – acesso em: 24/06/2013.

- ROVIRA GASPAS, M^a del Carmen. *El Ateneo de la Juventud*. In: ROVIRA GASPAS, M^a del Carmen (coord). Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2011. Tomo II, 2^o Ed, p. 301-309.

- SEPÚLVEDA, Leonardo. *El Legado Cultural de la Revolución Mexicana*. In: Revista Trabajadores, v. 84, mayo-junio, 2011, p. 57-62. Disponível em: www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/pdf/84/84_Sepulveda.pdf - acesso em: 14/04/2012.

- SILVA, Rafael Pavani. *Combates pelo Passado: Lázaro Cárdenas e as Interpretações da Revolução Mexicana*. In: Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC, Vitória – ES, 2008, p. 1-12. Disponível em: http://anphlac.org/upload/anais/encontro8/rafael_pavani.pdf - acesso em 24/06/2013.

- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – A questão do outro*. 3^a edição – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- UREÑA, Pedro-Henriquez. *Historia de la cultura en la América Hispanica*. México: Fondo de Cultura Económica, 13^a edição, 1992.

- VILLA, Marco Antônio. *A Revolução Mexicana*. São Paulo: Ática, 1993.

- VILLEGAS, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.