

cultura: imagens e representações

# ESTUDOS DO SÉCULO

# XX

número 8 . 2008

# **Raíces do Liberalismo na Argentina**

**Antonio Carlos Peixoto**

**Antonio Carlos Peixoto.** Professor de Ciência Política da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Vice-Presidente de Intercâmbio Internacional do Centro de Estudos Latino-Americanos - CEBELA.

A idéia liberal não correspondia a uma percepção que tivesse deitado raízes sólidas na estrutura social hispano-americana, nem antes e nem durante o processo de independência. O ethos latino-americano, com toda a ambigüidade que esta palavra naturalmente carrega, não tinha correspondência com a idéia liberal. Portanto, esta tinha, em primeiro lugar, um caráter que é indiscutivelmente exógeno. Não era um elemento endógeno da estrutura social. Ou seja, o processo de colonização e a ordem colonial, não anteciparam o liberalismo como um elemento logicamente seqüencial.

Para comprovar esta afirmação é preciso examinar o processo de independência latino-americano. Este se caracterizou pelo fato de ter tido partes inteiras da América espanhola que não queriam a independência. Houve outras partes em que os movimentos de independência, que tinham evidentemente embutidos uma idéia liberal foram derrotados nos primeiros embates, dada a sua baixa implantação na estrutura social, e só puderam ser retomados com êxito, mediante auxílio externo.

No caso chileno, por exemplo, o processo de independência foi derrotado e a liderança desse movimento se refugiou na Argentina, que já se tornara independente. Assim o exército argentino atravessou os Andes e derrotou o domínio espanhol colocando no governo as lideranças antes exiladas.

No caso peruano, vê-se uma região inteira, o Vice-reino do Peru, que era frontalmente oposta a qualquer processo de independência. A independência do Peru foi o resultado da junção de dois conjuntos de forças: o argentino, que vem pelo Sul, e o de Bolívar – já vitorioso na Venezuela, na Colômbia e no Equador – que vem pelo Norte.

No México, que era o segundo ponto de sustentação do império espanhol (o império espanhol girava efetivamente em torno do Peru e do México), as elites não queriam a independência. É claro que as razões desse quadro eram diferenciadas. O Peru era, na América do Sul, a região que gozava de maiores privilégios dentro da ordem colonial, porque o estatuto colonial dava à cidade de Lima e ao porto que fica contíguo a ela, o Callao, a condição de detentora do monopólio das exportações da América Espanhola.

A irracionalidade dessa ordem colonial pode ser atestada por aí. As exportações argentinas de Buenos Aires, que no início do século XIX já representavam um fluxo razoável de recursos, para chegarem à Espanha, em vez de pegarem uma rota direta pelo Atlântico, eram obrigadas a dar a volta pelo Estreito de Magalhães, chegarem a Lima e daí serem reexportadas. Isto obviamente permitia condições de acumulação nas mãos da oligarquia comercial limenha, que nenhuma outra região da América do Sul possuía. Esta situação estimulava o contrabando por parte dos exportadores argentinos, que muito antes da independência já tinham sólidos vínculos comerciais com a Inglaterra.

Entende-se aí por que o movimento de independência na Argentina não criou conflitos internos. Não houve guerra de facções, umas querendo a manutenção do estatuto colonial e outras a independência. A totalidade, ou a quase totalidade das elites argentinas, do Vice-Reino do Rio da Prata, como era chamada, estava efetivamente engajada num projeto de independência, porque essa significava a autonomia exportadora do Rio da Prata frente ao monopólio comercial de Lima e a possibilidade do estabelecimento de relações diretas com os mercados

consumidores, basicamente a Inglaterra. É possível se entender as razões peruanas em não querer a independência. Uma vez que a ordem colonial o beneficiava em relação às demais áreas e territórios que constituíam o complexo colonial da Espanha <sup>1</sup>.

Se olharmos o caso mexicano, as razões são de natureza diversa. A elite mexicana temia que o processo de independência significasse uma espécie de sinal verde para o levante maciço do campesinato mexicano, que era de extração indígena e que tinha sido expropriado da posse da terra durante o período de implantação da colonização espanhola. Nessas circunstâncias, a independência do México se deu como conseqüência da revolução liberal de Cádiz, na Espanha, aproximadamente na mesma época em que se deu a revolução liberal do Porto, que aterrorizava as elites conservadoras mexicanas. Estas preferiam uma independência para a manutenção de uma ordem conservadora do que a manutenção do México na ordem colonial com uma metrópole de natureza liberal. Tem-se então um processo de independência que ocorre por medo do liberalismo metropolitano, e não em decorrência de um projeto liberal interno.

A primeira questão que se coloca diz respeito ao significado que o liberalismo adquiriu na América espanhola. Nos momentos iniciais que se seguem a independência, o liberalismo na América Espanhola correspondeu, muito simplesmente, à idéia de liberdade, que era negada pela dependência à metrópole. Nessas circunstâncias as elites nascidas na América Espanhola não podiam exercer os cargos de direção das suas respectivas províncias ou circunscrições administrativas. A idéia liberal misturava, portanto, o desejo da liberdade diante do absolutismo mesclado com o desejo das elites locais de ocuparem, efetivamente, as posições do governo, deslocando dos quadros a antiga administração espanhola.

No seu primeiro momento, o liberalismo na América Espanhola estava fundado na idéia de liberdade, e teria a sua contrapartida através dos textos constitucionais capazes de organizar essa idéia de liberdade e dar a ela uma certa materialidade no modus operandi dos diferentes sistemas políticos. De um segundo ponto de vista, principalmente para as regiões que não eram favorecidas no sistema de articulação comercial da América Hispânica com a metrópole, o liberalismo correspondia à idéia de liberdade de comércio. A idéia liberal, portanto, tinha uma base que era indiscutivelmente econômica e uma outra que estava mais no terreno valorativo, no terreno dos projetos de organização econômico-social.

O liberalismo tinha uma segunda fonte de impulso, que era o desejo das elites, em nível local e em nível daquilo que seria posteriormente o nacional de se apropriarem dos cargos-chave da administração. A idéia de liberdade estava relacionada à liberdade frente à metrópole. Em certos casos, o que se vai encontrar é simplesmente o desejo do poder para dele se extrair o conjunto de vantagens e benefícios que aumentassem a capacidade de controle dessas mesmas elites pela terra, mineração e pela agregação de novas parcelas de força de trabalho, criando-se o

---

<sup>1</sup> MEROU, Martín Garcia - *Historia de la República Argentina*. Buenos Aires: Angel Estrada Y Cia, 1905.

fenômeno clássico do patrimonialismo latino-americano. Efetivamente, o projeto desenvolvido pelas elites nas antigas colônias espanholas já continha, de forma extremamente clara e nítida, o fenômeno do patrimonialismo, ou seja, da ausência de distinção entre o interesse público e o interesse privado.

Esta questão não se colocava única e exclusivamente no terreno da constituição dos novos Estados. É preciso salientar o fato de que a independência e esta mesma idéia difusa de liberdade, mal definida e mal conceituada, geraram, durante algumas décadas e de modo quase ininterrupto, um fenômeno de formação de forças centrífugas, no qual, em última análise, ninguém queria obedecer a ninguém.

Não se sentiam as elites hispano-americanas comprometidas com nenhum tipo de pacto, que implicasse num acordo para o estabelecimento de um poder central capaz de ordenar a vida nacional. A relação entre província ou departamento, como em alguns casos da América hispânica se definia organização provincial, e o poder central era tensa e áspera. As províncias não aceitavam com facilidade o poder central. E esta espécie de anarquia patrimonialista, paradoxalmente embutia uma idéia de liberdade. Ou seja, a idéia de liberdade aparecia, ironicamente, como a total desvinculação de cada uma das partes em relação ao todo. A liberdade em muitos casos era lida, entendida e percebida como a capacidade de cada sistema de elites em plano local desenvolver os seus próprios projetos sem adesão básica constitutiva a um Estado Nacional.

No caso Hispano-Americano só o México conseguiu manter a sua coesão territorial, e o Chile, por razões de tamanho de território. Ou seja, o território sendo relativamente pequeno (o Chile da época não é o mesmo de hoje, era muito menor) e o fato de que não houvesse acidentes geográficos que interrompessem a vinculação entre o poder central e as outras partes do território facilitaram a edificação de um poder central.

No caso mexicano, a rarefação das populações do norte, ou seja, naquilo que é hoje a zona de fronteira com os Estados Unidos e que era também a região dos estados do sudoeste americano – a linha ininterrupta que vai do Texas até a Califórnia – fez com que o poder central se fizesse presente no planalto mexicano, mas é esse planalto que concentrava a maior parte da população do México.

A questão da liberdade e a incapacidade de organizar um sistema político e de relações sociais a partir desta idéia vão ter conseqüências extremamente complicadas para o futuro político dos estados latino-americanos. Gerou-se, por um lado, a anarquia, em virtude da lógica de não reconhecimento da autoridade do poder central nos diferentes países que emergiram das áreas coloniais. Era a ausência de reconhecimento de uma autoridade cuja legitimidade era de um modo geral contestada, pelas mais diferentes razões. Esta ausência de reconhecimento de uma autoridade legítima movia as forças centrífugas. Essas forças centrífugas ou geraram novos países ou simplesmente levaram à formação deste fenômeno que acompanhou a trajetória dos países hispano-americanos durante todo o século XIX e uma boa parte do século XX: o mandonismo local.

Da mesma maneira, a introdução e a aplicação da idéia libertária na regulação das relações sociais – aqui saímos da esfera do controle político e das relações de poder entre um núcleo central e as regiões, e indo para o terreno da estrutura social – foi extremamente difícil. Porque estamos lidando com populações e grupos

sociais que, no período anterior à colonização, estavam submetidos a estruturas hierárquicas extremamente rígidas.

Liberdade, portanto, podia ser entendida como liberdade para formar um Estado Nacional cortando os vínculos com a metrópole; mas podia ser entendida também como ausência de controle do poder central sobre as províncias. Mas a idéia da liberdade, aplicada a concretude das relações sociais e ao modo efetivo pelo qual essas relações se davam, dificilmente podia ser acompanhada pelo complemento da idéia de liberdade, quando batia na estrutura social, ou seja, a de igualdade.

A maior parte dos países hispano-americanos efetuou a abolição da escravatura muito antes que o Brasil. Pode-se discutir a importância da mão-de-obra escrava para a organização econômica dessas regiões. Pode-se discutir o volume, a densidade populacional da massa escrava, em praticamente todas as regiões que se tornaram independentes. Deve-se a Bolívar a luta pelo fim da escravidão, pois este nunca admitiu a escravidão como ponto de partida para a formação de um Estado Nacional.

A simples abolição da escravidão, por decreto ou decisão legal, não estabelecia a igualdade entre populações anteriormente escravas e os seus senhores, ou entre brancos que não eram senhores de escravos, mas que já eram homens livres há muito tempo. As relações continuaram carregadas por preconceitos, por sistemas de imagens que viam em geral no negro um elemento pouco apto ao trabalho produtivo. E pouco apto a uma economia baseada no contrato, economia esta que poderia tirar a América Espanhola da estagnação em que ela se encontrava.

Igualdade em relação ao índio? Essa era mais complicada, pois as ordenações que de uma ou de outra maneira regeram a vida da América Latina colonial, colocavam o elemento indígena como objeto de proteção especial da Coroa. A agência de implementação desta proteção era a própria Igreja Católica. E não foram poucos os conflitos, durante o período colonial, entre a Igreja e os grandes proprietários territoriais. Porque a Igreja entendia que o elemento indígena era uma espécie de propriedade tutelada, e que cabia a ela combater os abusos na exploração da mão-de-obra indígena, seja na agricultura das fazendas, seja na mineração.

Ora, a idéia liberal que tem como complemento, do ponto de vista político a questão da cidadania não podia, obviamente, respeitar este sistema de tutela. Ele tinha que passar por cima disso para que o índio pudesse ser considerado um cidadão. Mas de que maneira o índio podia ser um cidadão se em torno dele pesavam, *mutatis mutandis*, os mesmos sistemas de dominação, obviamente não do ponto de vista técnico legal – o sistema de dominação sobre o índio não era, do ponto de vista técnico-jurídico, igual ao do escravo –, mas os mesmos sistemas de controle da força de trabalho e o mesmo sistema de imagens? Imagens estas carregadas de preconceitos que se aplicavam não apenas ao índio propriamente dito, mas também em relação ao mestiço, ao cholo. Na classificação etno-social da América colonial, o mestiço, em algumas regiões, era chamado de “salto atrás”. Ou seja, o branco deu um pulo para trás à medida que se cruzou com uma índia, ou vice-versa, e os filhos nascidos dessa união eram denominados de “salto atrás”.

É óbvio que dentro desse sistema de hierarquias rígidas, e de imagens de super-exploração da força de trabalho, a igualdade do índio poderia ser um dispositivo legal e constitucional, mas dificilmente poderia ser algo que ocorresse de fato.

Ou seja, nós estamos naquela lógica do pensamento conservador, para o qual o fato legal não tem nenhuma importância se ele contraria o fato social, e a lei não pode ser senão o reconhecimento do fato social. A lei a qual se opõe ao fato social é uma lei que tende a se tornar inoperante. Aqueles que se dispunham a modificar a situação real recorriam, entretanto, às leis. Legislava-se em abundância.

Nessas condições, a idéia de igualdade era de difícil aplicação nessa estrutura social, porque ela supõe a igualdade com grupos etnicamente diferenciados e que não têm, obviamente, a mesma percepção da ordem política e dos valores com que uma determinada ordem política deve operar. O que aqui ocorria era inteiramente diverso ao processo clássico europeu, aonde a igualdade vai sendo lentamente conquistada, mas a partir de uma base mais homogênea da estrutura social. Liberdade e igualdade, na Europa, significavam, portanto, a inclusão ou nos direitos civis, num primeiro momento, ou na ordem política, num segundo momento, de populações em choque com sistemas de elites, o que não era o caso da América espanhola.

Na América as populações não se identificavam com seu sistema de elites, seja do ponto de vista de conflitos valorativos, seja do ponto de vista racial. Em suma, elas constituíam um universo diferenciado. Só que esse universo diferenciado era, em muitos casos, extremamente majoritário do ponto de vista demográfico. Elas constituíam a nação. Na medida que este sistema de imagens funcionava negativamente, o que é que nós podemos ter? A existência de uma idéia, obviamente, amputada de nação, porque as elites brancas, que controlavam a riqueza e o poder e que se constituíam, ao mesmo tempo, nos grupos de status mais elevado, não iriam aceitar a nação, do ponto de vista das maiorias populacionais. Então surgiu, desde o primeiro momento, uma idéia de Estado restritivo, de Estado que não podia representar as maiorias porque estas eram etnicamente diferenciadas. Ou seja, a clivagem elite-massa na América Latina tem características extremamente diferentes daquela que nós vamos encontrar na Europa.

O que se queria no caso europeu era que o sistema de dominação se abrisse de modo a receber gradualmente novos grupos sociais. Primeiro, pelos direitos civis; depois pela abolição gradual do voto censitário, até que se chegasse ao sufrágio universal masculino e, no século XX, ao sufrágio feminino, o que completou a formação deste fenômeno que nós chamamos hoje democracia de massas. No caso latino-americano, o sentimento dominante das elites é que elas não podiam permitir este processo inclusivo, porque os grupos majoritários pertenciam a um outro universo. Nessas circunstâncias, a questão da liberdade nunca pôde ser materializada porque os complementos indispensáveis ao funcionamento da liberdade, igualdade e cidadania não puderam ser implementados. A idéia de liberdade foi-se esvaindo.

Torna-se mais ou menos claro nessas condições que o projeto liberal, mesmo que traduzisse os bons propósitos de alguns pensadores, esbarrasse em obstáculos que eram quase intransponíveis, dada a configuração da ordem social que existia nas diferentes colônias. A ordem social tinha que ser, por isso mesmo, necessariamente excludente. E se ela tinha que ser excludente tinha que se basear, largamente, na violência.

Por onde então, seria possível se efetivar a mudança desse quadro? Através de transformações na estrutura econômica. Os pensadores liberais se debruçaram

sobre essa temática objetivando apontar os entraves existentes na estrutura econômico-social da América Hispânica, que necessitavam serem vencidos de modo a tornar possível a implementação do projeto liberal.

Em Sarmiento<sup>2</sup>, um dos ápices do pensamento liberal hispano-americano, a questão básica pode ser encontrada na crítica que realizou apontando para ausência de associativismo que as condições de vida do gaúcho no pampa acabavam criando. Ele utilizou como elementos comparativos às condições de vida de outros grupos sociais em espaços igualmente desérticos (os beduínos do Saara, mongóis e tártaros das estepes da Ásia Central), ainda que considerasse essas condições de vida como representações daquilo que é uma palavra extremamente forte no texto dele, “barbárie”. Ele identificava, porém, nesses grupos determinados elementos mínimos de estrutura associativa: eles andavam juntos, viviam juntos e tinham uma estrutura hierárquica de obediência.

Era exatamente isso que, no entender de Sarmiento, faltava ao gaúcho. Ele não se associa, pode viver em bandos eventualmente, quando há necessidade de fazer frente a um perigo comum, a proximidade de índios hostis, por exemplo, obrigava os condutores dessas tropilhas a se juntarem; para fazerem face, de modo igualmente comum, a fenômenos da natureza, como enchentes de rios... O próprio bando de gaúchos, aquele que é liderado por um chefe denominado normalmente de caudilho, não engendra relações permanentes de associação e de obediência. O gaúcho se junta a esse bando e estabelece uma espécie de contrato verbalizado com a liderança, de natureza obviamente caudilhesca, mas ele guarda a sua independência de movimentos e a sua autonomia para que uma vez cumpridas as condições contratuais – que envolvem obviamente o código da honra e não o código de interesse – desligar-se do bando e manter as suas condições de vida em estado de isolamento social.

Assim sendo, o gaúcho, na visão de Sarmiento, era um elemento errante, sem domicílio fixo, o que o tornava, portanto, infenso a qualquer forma de vida social comunitariamente organizada e igualmente contrário à obediência às normas e valores de conduta individual traçados por formas de vida comunitária, qualquer que fosse o estágio material ou de base valorativa dessa comunidade.

Criava-se, desta maneira, um indivíduo que não conhecia outra lei a não ser a da sua própria sobrevivência, e que tem, por isso mesmo, não só dificuldade, mas uma recusa obstinada em aceitar as normas e os fundamentos legais que regem uma sociedade organizada. Nessas condições materiais e sociais de existência desaparece a noção de autoridade, inexistente a idéia de governo. A justiça é algo feito pelas próprias mãos dos indivíduos, e não por um sistema organizado que represente o poder central, visto que este mesmo poder central encontra-se extremamente diluído e fragmentado, para não dizer, mesmo, inexistente. A relação que Sarmiento estabelece com esta forma de vida, apesar de traduzir a amargura, o pessimismo e a descrença de que a partir daí possa-se constituir uma sociedade imbuída dos ideais de progresso, trazia, inevitavelmente, como pode ser visto em determinadas páginas de sua obra, uma admiração mal disfarçada pelos elementos constitutivos do gaúcho.

---

<sup>2</sup> SARMIENTO, Domingo F. – *Facundo: civilização e barbárie*. Trad., Petrópolis: Vozes, 1996.

Esta visão traduz um certo saudosismo de Sarmiento, e pode ser encontrada também no tratamento que dá à questão urbana. Se nós abandonamos por um momento sua obra central, que é o *Facundo*, e formos a um livro que ele escreve anteriormente, e que consiste, fundamentalmente, numa espécie de autobiografia, *Recuerdos de Província*<sup>3</sup> (*Recordações da Província*) encontramos a nostalgia de uma vida urbana regida ainda pelos quadros da administração colonial espanhola, que era capaz de impor certos elementos mínimos de autoridade que a independência e a chegada de Rosas ao poder tinham dissolvido. A nostalgia desta vida urbana, ainda que tradicional, é extremamente clara neste trabalho de Sarmiento:

As colônias espanholas tinham sua maneira de ser e passavam bem sob a tutela branda do rei; vós, porém, inventastes reis de grandes esporas nazarenas e apenas desmontados dos pôtros que domavam nas estâncias, crendo que o mais incapaz é o que melhor governa. A riqueza dos movos modernos é filha só da inteligência cultivada. Fomentam-na caminhos de fesso, vapores, máquinas, fruto da ciência<sup>4</sup>.

O que é curioso e talvez até mesmo paradoxal no pensamento de Sarmiento, é que elementos de nostalgia de um passado urbano comunitário e tradicional e a admiração pelo indivíduo que tem de sobreviver em meio a condições extremamente adversas, somam-se ao grande projeto civilizatório de Sarmiento, que se expressava de modo não convergente, mas superposto. Em primeiro lugar, na transformação do campo argentino, e em segundo lugar (mas insisto na superposição e não numa noção causal – causalidade que obviamente não poderia deixar de ser temporal), ao fenômeno urbano. A transformação do campo argentino, eliminando o tipo social do gaúcho, teria que se dar necessariamente pela urbanização. Deste modo, a tensão ou a contradição expressa no próprio título: *Facundo*. *Civilização e Barbárie* não expressava necessariamente uma contradição entre campo e cidade, mas sim, a contradição entre aquele tipo particular de campo, que produziu um indivíduo desagregado, um indivíduo que dificilmente poderia se integrar em processos comunitários ou associativos.

Nessa associação singular acontece tudo ao contrário. Os limites da sociedade não estão marcados: o gado, quanto mais numeroso, menos braços ocupa: a mulher se encarrega de todas as tarefas domésticas e fabris. O homem fica ocioso, sem gozos, sem idéias, sem atenções imperiosas: o lar doméstico o enfada, o expulsa, digamos assim, Há necessidade, portanto de uma sociedade fictícia para remediar esta dissociação normal. O hábito contraído desde a infância de andar a cavalo é um novo estímulo para deixar a casa<sup>5</sup>.

O campo pensado por Sarmiento era um campo associativo e que estava, indissolivelmente, ligado à vida urbana. Não estava em discussão a questão do tamanho da cidade.

---

<sup>3</sup> Idem - *Recordações da Província*, Trad., Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, Coleção brasileira de autores argentinos, 1952.

<sup>4</sup> Idem, *Ibidem*, p. 52.

<sup>5</sup> Idem. *Facundo*. ob. cit. p.106.

Os campos agrícolas se subdividem e se disseminam também na sociedade, mas em proporção muito reduzida: um lavrador limita com outro, e o conjunto de ferramentas para a lavoura e os muitos instrumentos, aparelhos e animais que ocupa, a variedade de seus produtos e as diversas artes que a agricultura chama em seu auxílio, estabelecem relações necessárias entre os habitantes de um vale e tornam indispensável um rudimento de vila que lhes sirva de centro<sup>6</sup>.

Não se pode atribuir no pensamento de Sarmiento uma relação que, em termos estatísticos, nos daria a idéia de que quanto maior a cidade maior seria a civilização. O que era necessário é que existisse a cidade, porque a cidade agrega os indivíduos. O campo era visto única e exclusivamente como um loteamento do espaço, onde cada um exercia um determinado tipo de atividade, que momentaneamente podia isolar um do outro, apesar de que as circunstâncias da “versinidad”, ou seja, da vizinhança, atenuassem esse isolamento. Ao mesmo tempo, o indivíduo que trabalha no campo trabalha próximo da cidade e tem como ponto de referência permanente no seu trabalho individual a idéia da cidade como centro de agregação.

A cidade não pode ser encarada no pensamento de Sarmiento, simplesmente nos quadros de uma lógica utilitária que puxava para o mercado. Ele não a via única e exclusivamente como espaço físico, onde as trocas se processavam ou onde os indivíduos se abasteciam daqueles frutos que não produziam nas suas unidades agrárias (e nem poderiam fazê-lo, porque Sarmiento não pensava em termos de um campo repartido em unidades que fossem auto-suficientes). A cidade não era só um mercado. A cidade era também – e até fundamentalmente, na visão deste autor – um local de socialização de novos valores: cooperação, civilidade, polidez, bons costumes e, principalmente – e encontramos aí outro ponto básico do pensamento de Sarmiento – a cidade é o sítio onde se dá o processo educacional. Transformação do campo, urbanização e criação de novos valores não poderiam se dar, dentro desta linha de pensamento, sem o processo educacional, sem a existência da escola como instituição.

Chamo a atenção para este fato porque sempre relacionamos a questão educacional ao processo que se desenvolveu na Europa, e principalmente em todo o ideário positivista, que assinalava uma posição fundamental para o processo educacional na constituição do tecido social e na construção das relações entre indivíduo e sociedade inclusiva. Sarmiento, já no final dos anos 30, afirmava que sem a escola não se formam homens produtivos. Sem a escola não se formam indivíduos capazes de absorver este novo sistema de valores que ele considerava indispensável para a formação de uma sociedade moderna e que estivesse orientada para o progresso.

Não era só a escola que aparecia como ponto de difusão da cultura, pois em outros espaços também era possível se adquirir os valores da civilização. Dessa maneira, a cidade possuiria diversas instituições que possibilitariam a aquisição da civilidade e referindo-se a Córdoba, por exemplo, Sarmiento apontava para a inexistência dessas instituições:

---

<sup>6</sup> Idem, *Ibidem*, p. 104-105.

Esta cidade douta não teve até hoje teatro público, não conheceu a ópera, ainda não tem jornais e a imprensa é uma indústria que não pôde criar raízes aí. O espírito de Córdoba em 1829 é monacal e escolástico, as conversas nas salas giram sempre sobre as procissões e as festas dos santos, sobre exames universitários, profissão de freiras e a graduação de doutor<sup>7</sup>.

A cidade era vista por Sarmiento como uma espécie de síntese de suas preocupações. Ela era, ao mesmo tempo, o lugar onde se adquiria cultura de várias maneiras: escola, biblioteca, teatro, ópera. Era o lugar onde se criavam os valores da convivência ordeira e pacífica, o lugar onde os conflitos eram resolvidos por instituições legais nas quais os indivíduos acreditavam. Na cidade era aonde, ao mesmo tempo, aprendia-se a polidez, os bons costumes, as boas maneiras e o estilo de vida, e nesse sentido o traje ocupava um lugar destacado.

Com Alberdi<sup>8</sup> temos talvez não uma ruptura, mas algumas diferenças que são bem significativas frente ao pensamento de Sarmiento. E essas diferenças podem ser explicitadas de maneira relativamente sintética.

Em primeiro lugar, é eliminada no pensamento de Alberdi a ambigüidade que sem dúvida alguma existia em Sarmiento, que se revela por uma mal-disfarçada nostalgia frente àquilo que foi o legado do iberismo, apesar de que Sarmiento também recusava a herança ibérica. Em segundo lugar, esta ambigüidade também se manifesta na definição ou na caracterização do ser individual, do ser concebido dentro de uma dada ordem social, que ele escolheria como o tipo ideal na re-fundação da sociedade argentina. É o homem pragmático, utilitarista, o homem cujo comportamento derivava da lógica utilitária definida por Bentham ou por James Mill, ou é o homem dotado de uma visão mais universalista e que se aproxima da educação, não concebendo simplesmente esta educação como um instrumento de mobilidade ou de ascensão, mas atribuindo à educação um valor em si mesmo. Isso não estava claro no pensamento de Sarmiento. Essas ambigüidades subsistem.

Em Alberdi não há complacência com o iberismo. Da herança ibérica, advêm todos os males, – e Alberdi nisto, chegou a um ponto de abrangência maior do que Sarmiento – não só a Argentina, tomada singularmente, mas o conjunto da América Hispânica. O iberismo precisava ser removido sem nostalgias ou complacências.

E o que era necessário para que esta remoção tivesse êxito? A substituição daquele modo de organização social particular do iberismo pelo modo de organização social mais coetâneo e mais adequado à idéia de progresso, que movia tanto Sarmiento como Alberdi. E dentre os diferentes modelos sociais que existiam no mundo de então – nós estamos falando fundamentalmente de duas décadas, as décadas de 1840 e de 1850 –, do ponto de vista de Alberdi não havia muita hesitação. Ele era o anglo-saxão, mas não do modo pelo qual ele se desenvolveu na Inglaterra, onde essa organização social, não obstante à primazia inglesa na formação do capitalismo e no advento da revolução industrial, guardava

---

<sup>7</sup> Idem, *Ibidem*, p. 163.

<sup>8</sup> ALBERDI, Juan Batista - *Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina*, 4ª ed, Buenos Aires: Plus Ultra, 1981.

fortíssimos traços aristocráticos e elitistas. Isso aliado ao fato de que o campo inglês, principalmente depois da abolição do sistema protecionista, que garantia uma agricultura ineficiente, dado o menor grau de fertilidade das terras, e cujos produtos eram, por isso mesmo, caros, expulsava a mão-de-obra. Era um campo que, necessariamente, obrigava às pessoas a se deslocarem para as colônias, visto que essa estrutura agrária que era o principal esteio, a principal garantia de uma aristocracia baseada na renda fundiária, e que mantinha um modo de vida e um *éthos* aristocrático que acabou, em longo prazo, se transformando num fator inibitório do desenvolvimento do capitalismo da Inglaterra e do próprio desenvolvimento industrial inglês.

O modelo que Alberdi buscava era um modelo anglo-saxão baseado nos fundamentos de um liberalismo que, seguramente, foi inglês na sua origem, mas que encontrou a sua materialização mais coerente nos Estados Unidos. O modelo, então, era o norte-americano. Referindo-se à necessidade da Argentina adotar um novo modelo de Constituição, Alberdi fazia referência explícita aos Estados Unidos:

por sua índole e espírito, a nova Consituição argentina deve ser uma Constituição absorvente, atrativa, dotada de tal força de assimilação que faça sua os elementos estranhos que se aproximem do país(...) Califórnia, improvisação de quatro anos, realizou a fábula e fez conhecer a verdadeira lei de formação dos novos Estados da América (...) não foi o ouro que operou este milagre na América do Norte: é a liberdade, que antes de criar a Califórnia, criou os Estados Unidos, cuja existência representa um só dia na vida política do mundo e a metade dele em grandeza e prosperidade<sup>9</sup>.

Alberdi compartilhava com Sarmiento a idéia de transformação do campo argentino da pecuária selvagem para agricultura. Igualmente compartilhava a mesma preocupação com a formação de uma rede de pequenas e médias cidades que seriam os pólos de aglutinação das populações que teriam os seus lotes de terra em torno ou próximos à cidade. Mas é evidente, também, que Alberdi não atribuía à cidade a missão civilizatória no sentido de estilos, de normas de convívio elegantes e sofisticadas que Sarmiento atribuía. A cidade era um ponto associativo. Um ponto de identificação dos indivíduos, de formação de uma identidade coletiva. A cidade era um mercado.

Esta preocupação com os estilos, – a cidade como sendo o local do fraque –, não integrava as preocupações de Alberdi. A existência do fraque ou de roupas rústicas, mas que abrigassem efetivamente aquele que as usa, não mudava nada, não alterava coisa nenhuma numa dada ordem social dentro desta visão. Então, a lógica de Alberdi passava muito mais pela formação de um *éthos* do trabalho, de um *éthos* que transformasse os indivíduos, efetivamente, em elementos produtivos.

A instrução primária dada ao povo foi, inclusive, mais pernicioso. Não pretendo que deva ser negada ao povo a instrução primária, mas trata-se de um meio impotente

---

<sup>9</sup> As citações foram traduzidas por mim do original em espanhol. *ALBERDI* - ob. cit., p.130-131.

de melhorar comparado com outros, que não foram olhados (...) A instrução para ser fecunda, deve limitar-se às ciências e as artes aplicadas às coisas práticas, às línguas vivas, aos conhecimentos de utilidade material e imediata. O idioma inglês, como idioma da liberdade, da indústria e da ordem, deve ser ainda mais obrigatório que o latim<sup>10</sup>.

Estas posições diferenciavam, essencialmente, Alberdi de Sarmiento. A educação na visão de Alberdi, não podia e não devia ter preocupação humanista e universalista que aparecia, de modo bastante intenso, na visão de Sarmiento. A educação era a educação para o trabalho ou para formar homens aptos ao trabalho e à produção. Esta seria a função básica do sistema educacional. A cidadania não decorria da educação e sim do trabalho.

O trabalho pode ser individualizado, ou seja, o agricultor trabalha no seu lote de terra, mas é óbvio que, pelas relações de mercado que ele é obrigado a estabelecer, a estrutura associativa terá que se estabelecer. E, à medida que essa estrutura associativa se forma, sem que haja perdas de individualidade, as bases de uma cidadania justa e saudável estão lançadas. A ordem política se assentaria mais no trabalho e menos na educação, como queria Sarmiento, visto que a educação era uma educação de natureza pragmática.

“O projeto de instrução deve multiplicar as escolas de comércio e de indústria, baseando-as em povos mercantis. Nossa juventude deve ser educada na vida industrial, e para isso deve ser instruída nas artes e nas ciências auxiliares da indústria<sup>11</sup>.

A questão a que Alberdi se referia nos lança numa outra direção no que concerne ao seu pensamento. Ele reproduz, e talvez, como em outros pontos do pensamento liberal argentino na virada da primeira para a segunda metade do século XIX, ele talvez até antecipe, a questão de raça. Nesse sentido, para Alberdi, a raça dotada para o trabalho era a branca. Com esta era possível se fundar uma sociedade baseada na produção. O índio era um ser absolutamente desnecessário como até mesmo perturbador para esta ordem, pois o índio era um predador. O índio era visto, portanto, como o ser que perturbava uma ordem social fundada no trabalho, na atividade produtiva, à medida que ele era um predador, que se rebela contra uma forma de organização social que era superior à dele, na visão de Alberdi. Esta concepção instituiu, implicitamente, uma espécie de classificação hierárquica das diferentes etnias.

Outro ponto-chave no pensamento de Alberdi, e que também aparece em Sarmiento, só que de modo difuso, é a questão da propriedade. A questão básica na constituição argentina, na visão de Alberdi, era a garantia de propriedade. Onde esta estivesse garantida, a sociedade poderia encontrar, pelo trabalho, o seu caminho para o progresso. Onde houvesse indefinição ou formulação confusa da questão da propriedade, a trajetória da sociedade estaria necessariamente conturbada e dificultada.

---

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*, p. 76-77.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 78.

Alberdi jogava, portanto, com aquilo que era um dos elementos-chave na formação do éthos americano: a expectativa da propriedade. Era a expectativa de se tornar proprietário que movia o indivíduo, porque era na garantia da propriedade que repousavam todos os demais pontos de equilíbrio da ordem social, que se projetados na ordem política, seriam capazes de garantir uma ordem eficaz e justa, porque derivada de uma sociedade de produtores livres.

O que Alberdi fez, portanto, nas Bases foi uma análise comparativa das diferentes Constituições dos estados americanos. E como o livro foi escrito anteriormente à guerra de secessão, a comparação estabelecida por ele entre os estados do Norte e os estados do Sul, era extremamente clara e sintomática. Onde a expectativa de se tornar proprietário, que o homem – e o homem aí visto de forma universal – traz dentro de si era garantida pelo texto legal, existia o respeito à lei. Porque esta lei, em última análise, garantia aquilo que era mais caro ao próprio homem. Não se criava conflito entre ordem legal e indivíduo. Não se estabelecia conflito entre a instância jurídica – representada em última análise pelo Estado e pelo conjunto de instituições que configuram o Estado – e o interesse individual. Um se torna necessariamente o complemento do outro. Mas para que isso se desse – insistia ele – era fundamental a garantia da propriedade (da propriedade privada, da propriedade individual).

É importante ressaltar que o projeto liberal mais fecundo, coerente e sistemático que a América Latina conheceu foi o argentino. Agora, seria talvez um erro – no mínimo precipitado – atribuir tal fato única e exclusivamente à genialidade, à erudição ou à capacidade intelectual tanto de Sarmiento quanto de Alberdi. O que ocorreu foi, na realidade, que a Argentina, mais do que nenhum outro país da América hispânica prestava-se a um projeto liberal que reproduzisse, ainda que com a originalidade inegável dos autores citados, a pureza da sua matriz. E isto por que? Pelo simples fato de que o ponto de partida da análise de Sarmiento era um ponto de partida correto. A Argentina era um deserto. E, como tal, a transformação daquilo que existia na Argentina com vistas à edificação de um projeto liberal se daria, ao mesmo tempo, pela ocupação efetiva da terra e, obviamente, por meio de uma imigração européia que introduziria neste deserto um novo éthos, em torno do qual este projeto poderia ser construído.

Este não era o caso dos demais países da América Hispânica onde se procurou desenvolver um projeto liberal. Porque nos outros países, ainda que existissem descontinuidades no que se referia à ocupação do território, ainda que os bolsões demográficos fossem escassos, havia um sistema de ocupação da terra e de formação ou de existência de hierarquias de autoridade e de poder existentes desde os tempos coloniais e que ofereciam resistência.

Nestas condições, o projeto liberal, naquilo que se refere à organização social e a um sistema político e jurídico legal, perdia o sentido e o significado. O liberalismo tinha que se reduzir, tendo que estreitar o seu escopo, para uma vertente que fosse quase exclusivamente econômica, ou seja, a adaptação das economias hispano-americanas às novas condições do mercado internacional, caracterizadas pelo livre-cambismo, pela divisão internacional do trabalho e pela lei das vantagens comparativas.

O projeto liberal endógeno atingiu – como foi dito acima – a sua forma mais integral e pura na Argentina. Nos demais países, a pressão conjunta dos mercados internacional e das elites agrárias locais ou dos segmentos de elites que tivessem interesse em algum tipo de exploração mineral, produziram uma reforma liberal. Mas esta reforma liberal – nunca é demais frisar ou insistir sobre este ponto – ganhou uma configuração que era fundamentalmente econômica. Ou seja, os efeitos que ela produziu foram, em primeiro lugar, o de aumentar a pressão sobre as formas de propriedade comunitária da terra, de modo a aumentar a oferta de terras que poderiam, eventualmente, serem destinadas a algum produto exportável. Ao mesmo tempo em que essa pressão se desenvolveu, atingia-se um segundo efeito necessário e correlato: desvinculava-se, pelo menos parcialmente, a mão-de-obra indígena, até então contida nos quadros da propriedade comunitária e que se torna disponível para o trabalho nas unidades exportadoras.

Não atribuíamos uma característica unicamente econômica a este processo. Num sistema político caracterizado pelo patrimonialismo, por uma baixíssima – em alguns casos até mesmo inexistente – participação popular, é evidente que o maior número de terras e indivíduos que estivessem enquadrados na propriedade territorial significava para as elites agrárias, exportadoras ou não, um maior volume de recursos de poder que, obviamente, pesariam no jogo político.