

INTERPRETAÇÕES DA AMÉRICA LATINA

José Guilherme Merquior

Numa primeira fase, o ensaísmo de autoconhecimento na América Latina foi assoberbado pela noção do “continente enfermo”. E o nome da moléstia, todos o sabiam: a mestiçagem, a “impureza” racial. O ensaio Belle Époque repetia à saciedade esse chavão. Medusados pela idéia da subsistência dos “estigmas das raças inferiores”, quantos se debruçavam sobre nossas realidades nacionais repercutiam esse estribilho, de que talvez o boliviano Alcides Arguedas, autor de **Pueblo Enfermo** (1909), seja o mais acabado representante. O darwinismo social argentino – conservador, num Carlos Bunge; de esquerda, num Ingenieros, tão lido no Brasil de então – reforçou essa óptica racial de base cientificista, porém nada científica, sem esquecer de estendê-la ao entendimento da problemática política do Continente. Assim, Bunge (**Nuestra América**, 1903) fazia da infausta mestiçagem a razão da “cacicabilidade” dos povos ibero-americanos: de sua crônica pensão ao caudilhismo.

O tom geral dessa antropologia arquiárbitrária calcada no racismo de Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain e Le Bon era um tremendo pessimismo geográfico. Digo geográfico para não confundir com **Kulturpessimismus** europeu da época, aquela grande visão da decadência que vai de Schopenhauer a Spengler, passando por Taine e Bruckhardt – pois, por um lado, esse europessimismo nem sempre era racial, mas como em Schopenhauer ou Burckhardt, metafísico; e, por outro lado, nosso pessimismo **criollo** de hábito não abrangia, precisamente, a civilização ou todo o Ocidente, mas apenas a sua porção americana, do México para baixo. O Continente é que era enfermo, não o mundo – o que permitia aos Ingenieros professarem todo um otimismo político-social ao nível de sua concepção global da História. Um bom equivalente, entre os nossos ensaístas, seria Sílvio Romero. Ou, mais à esquerda, Euclides da Cunha.

É verdade que, em Euclides – sobretudo no Euclides de **Constrastes e Confrontos** – os pressupostos racistas, de qualquer modo consideravelmente atenuados no tocante ao índio, cedem muita vez o passo a diagnósticos de cunho puramente histórico, de foco realisticamente econômico e tecnológico. Mas também é certo que, no Brasil do início do século, os verdadeiros demolidores do mito ariano se chamaram Manuel Bonfim (1868/1932) e Alberto Torres (1865/1917). Bonfim sintetizou os “males de origem” da América Latina no “parasitismo das metrópoles”, noção, sem dúvida, tão organicista quanto a sociologia mitológica

dos teóricos racistas, mas com a inegável vantagem de substituir os palpites sobre raça pela conservação crítica da vida nacional. Esta lhe parecia estigmatizada pelo legado de “um mundo de escravos” explorado por um “mundo de ignorantes” (cf. *A América Latina: Males de Origem*, 1903). Fustigando o nosso verbalismo, o nosso jurisdicidismo e as nossas monoculturas, esse esculápio sergipano (*bête noire* de seu conterrâneo Sílvio Romero) representou, no proto-socialismo brasileiro, a sua libertação dos preconceitos raciais, ainda incompleta no jacobinismo de Euclides. Quanto a Alberto Torres, recorreu a Franz Boas, nos artigos de *O Problema Nacional Brasileiro* (1914), para desacreditar os ideólogos arianistas — ao mesmo Boas que, em Colúmbia, deixaria sua marca na formação do anti-racismo de Gilberto Freyre.

Significativamente, este seria o aspecto do “nacionalismo sociológico” de Alberto Torres, que seu maior discípulo, Oliveira Viana, não retomou. Pelo contrário: para o autor da *Evolução do Povo Brasileiro* (1924), até os “mulatos superiores”, como ele próprio, só escapavam à miséria racial enquanto herdeiros da “raça nobre”; nunca em sua qualidade de mestiços. De modo que o “nacionalismo sociológico” da escola fluminense voltava, com Oliveira Viana, às matrizes do determinismo racista — *pace* Wilson Martins (cf. *História da Inteligência Brasileira*, vol. VI) — e era como tal um regresso teórico que merecia de sobra as refutações de um Gilberto Freyre e um Sérgio Buarque de Holanda.

Cada um a seu modo, e embora com manifestas limitações e unilateralismos, Manuel Bonfim e Alberto Torres apontavam a única saída para a latino-americanologia racista: a História social, isto é, a História sociologizada, que eles não chegaram a fazer, mas não deixaram de preparar. Não é por acaso que o conceito bonfiniano de país “parasitado” possui mais de uma afinidade com a idéia de “nação acidental” do direitista Alberto Torres.

Na vizinha América Hispânica, a mesma superação do pessimismo continental ganharia uma forma bem diferente. Lá, o livro-chave do troco dado à ideologia do “continente enfermo” seria o *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó. Bíblia do americanismo humanístico, *Ariel* declara, ou melhor declama a supremacia da espiritualidade estética dos latinos sobre os tosco utilitarismo anglo-saxão (o “anglo materialismo” de Spengler). Isso, em meio a pelo menos duas ironias. Para começar, a de insistir no chavão do utilitarismo ianque na hora mesma em que um Veblen detectava, nas elites do Atlântico Norte, uma classe de lazer, voltada para o consumismo ostensivo e a competição pelo *status*, como qualquer aristocracia versalhesca... Em seguida, a ironia do “democrata” Rodó se sair, no fundo,

mais elitista que seu modelo, Renan. Com efeito, no “drama filosófico” **Caliban** (1878), escrito no verão de 1877, que assistira ao conflito entre a Assembléia e Mac-Mahon, Renan, o velho céptico, reconheceu que o governo da plebe era um mal menor, certamente preferível ao autoritarismo da reação. Sem voltar ao seu antigo entusiasmo populista, o ex **quarantehuitard** se reconciliava assim com o princípio democrático, e abençoava em nome do espírito a república enfim consolidada. Ora, Rodó tomará o caminho oposto. Sabe que é inútil rebelar-se contra a maré vital da democracia, **forma mentis** da política novecentista; mas põe todo o seu cuidado em subjugar Caliban e Ariel, o “número” à “qualidade”, a plebe ignara a uma aristocracia do intelecto... O arielismo é um elitismo político-cultural, e não admira que Rodó termine entrando em choque com a mais séria experiência democrático-reformista da América Latina do seu tempo: a social-democracia de Battle. Tal foi o preço pago pela revolta “neo-idealista” (o termo é de Rodó) do “modernismo” hispânico (e na realidade hispano-americano, já que liderado pelos Dario e Rodó) contra os cientificismos precedentes: o abandono da perspectiva social, que Ingenieros, ou o nosso Euclides, havia sabido encarnar tão bem; e de cambulhada, a substituição da promessa de uma sociologia por uma mera coleção de clichês humanísticos.

Em última análise, não foi o arielismo — irritante na sua oca pompa verbal de parnasianismo epigônico, insuportavelmente afetado e alienado à luz das crises e traumas da Grande Guerra, do pós-guerra e da década de 30 — que livrou a consciência latino-americana do seu complexo de inferioridade regional. Foi antes uma filosofia bem anti-Belle Époque: o pensamento de Ortega y Gasset.

Embora festejadíssimo do México à Argentina (e com não poucos idólatras no Brasil), Ortega tratou a América com singular desprezo. Numa conferência dos anos vinte, **Hegel y América**, ele tentou uma reprise da oposição hegeliana entre história e natureza. O estado autêntico é apanágio dos “povos históricos”, nações de densa população e cultura. Países e continentes há, no entanto, que vivem na natureza e não na história; no reino da repetição, sem conhecer o processo, a odisséia do Espírito... E a América, como em Hegel, é uma terra natural e não propriamente histórica.

Com isso o filósofo que escreveu “o homem não tem natureza, só tem história negou às Américas a dignidade do ser histórico; e na verdade — como, depois dele, um Adorno — manifestou para com o Ocidente deste lado do Atlântico toda a sorte de antipático preconceito. Germán Arciniegas não estava sendo injusto ao censurá-lo por não ter sabido perceber a vontade de democracia na América Latina. Mas convenhamos que não era fácil, quando se casa a denúncia da “rebelião das

massas” com a idéia de que a América só tem natureza e não história... Em Ortega, o horror à “aristofobia” descaía muitas vezes em pura e injustificada demofobia.

Todavia, o mesmo Ortega formulara a teoria da circunstância. Teoria de endereço nitidamente antideterminista, tanto que filósofos como o mexicano Samuel Ramos e o argentino Francisco Romero a julgariam afim do personalismo de Scheler. E dentro da respectiva circunstância, cada região do universo (e portanto, cada país latino-americano) tinha pleno direito a sua peculiaridade histórica, a seu modo diferente do ser, a seu destino de personalidade coletiva. Desse modo, o **perspectivismo** de Ortega (que é, no fundo, aquilo em que consiste a sua noção de circunstância) acabaria recebendo dos pensadores latino-americanos uma interpretação ecumênica e — a nível internacional — igualitarista, bastante alheia às fontes sabidamente nietzscheanas do próprio perspectivismo. Em síntese, o orteguianismo legitimava, para além da visão pejorativa do próprio Ortega, as Américas e, dentro delas, a condição ibérica, sem necessidade de apelo (como no caso de Rodó) à fachada frágil e postiça do humanismo “helênico” e da “espiritualidade latina”.

O circunstancialismo orteguiano instigou o Haya de la Torre de **Espacio-tiempo histórico** (1948) a **relativizar** o marxismo, aplicando-o, original e criadoramente, à América Latina. A inversão genial a que o fundador do aprismo submeteu a doutrina leninista do imperialismo: a idéia do fenômeno imperialista como **primeira** etapa do capitalismo em regiões coloniais subdesenvolvidas, poderia a meu ver fecundar toda uma série de estudos histórico-econômicos; e talvez só não o tenha feito porque a crônica alienação das intelectualidades do Continente, e sua constante macaqueação de dogmas radicais europeus, as levou a recitar Lenin em vez de aproveitar os **insights** marxistas com genuíno espírito crítico.

No fundo, o orteguianismo só fazia fornecer algum pouco incentivo aos pensadores latino-americanos em revolta contra o negativismo das interpretações deterministas. No mais, seria difícil extrair uma americanologia positiva de um pensamento que só tematizara as Américas de maneira ocasional e, conforme se viu, pejorativa. Por isso, o verdadeiro repto ao pessimismo racista veio de outra banda: do americanismo **inaigenista** de José Vasconcelos, perto do qual o verboso americanismo do arielismo empalidecia em toda a sua artificialidade.

De fato, é com a **Raza Cósmica** (1926) de Vasconcelos que se consuma a antítese do racismo pessimista dos Bunge, Argueda e **tutti quanti**. Só agora, em vez da raça pura, finalmente se enaltecia a mestiçagem; e do pessimismo quanto à América morena passava-se à exaltação messiânica do seu futuro. Mas se, por aí, o americanismo punha os pés

na terra, e de “helênico” (como em Rodó) virava “anteico” e ctônico, nativista e telúrico, nem por isso deixava de se manter num plano eminentemente mais retórico que cognitivo. A retórica da “raça cósmica” era muito diferente da arielista, mas permanecia uma senhora retórica: muito mais exortação que análise. Daí Vasconcelos, como intérprete da realidade latino-americana, contar bem pouco — quase tão pouco quanto Rodó.

Quer dizer do telurismo platino — o de Martínez Estrada e sua *Radiografía de la Pampa* (1933)? Aqui o antiarielismo é total. Por outro lado, porém, dá-se um regresso ao pessimismo. Martínez Estrada é um caso curioso. Até ele, o irracionalismo (o mundo de Nietzsche e Bergson, que o renaniano Rodó ainda ignorava) agira, no pensamento latino-americano, como fermento da reação contra o que chamei de pessimismo geográfico. Como os pessimistas haviam sido cientificistas, seus refutadores se fizeram anticientificistas “with a vengeance”: aderiram aos grandes credos **misológicos**, anti-racionalistas, de 1900. O bergsoniano Vasconcelos é um ótimo exemplo. E outro é o estranho marxista peruano Mariátegui (*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, 1928), que proclamava a necessidade de substituir as exaustivas mitologias indígenas por mitos revolucionários de tipo soreliano. Desse modo, Bergson e Sorel (este, aliás, bastante impregnado daquele) serviam de suporte à renascença do otimismo (em versão messiânica) no espírito americanista. Nada mais longe do pensamento de Martínez Estrada. Ninguém mais convictamente irracionalista — mas neste caso o irracionalismo, tão misológico quanto o de Unamuno, atuou como reforço, e não como negação, do pessimismo quanto ao futuro da Hispano-América, e da Argentina em particular. Pois é em Martínez Estrada que o pessimismo latino-americano se liberta definitivamente da obsessão racial para se transfigurar em pura visão apocalíptica, surpreendentemente próxima do catastrofismo contemporâneo (pense-se, por exemplo, na primeira escola de Frankfurt).

A demonização da cidade em Martínez Estrada, o seu virulento antiurbanismo de portenho rebelado contra a macrocefalia argentina, converteu sua mística do agro numa apaixonada crítica da modernidade. E assim, Martínez Estrada, com todo o seu telurismo, terminou ficando menos perto do messiânico Vasconcelos do que de Octavio Paz — o mais consistente profeta da anti-história no ensaio latino-americano; profeta da anti-história e denunciador quase adorniano da razão e do progresso. O que talvez explique, em parte, a convergência entre Martínez Estrada e Paz no tocante a um dos maiores e mais significativos veios míticos na mentalidade hispano-americana: o **tema da violação**. Não se pode negar a semelhança entre a angústia do gaúcho bastardo de Martínez Estrada e o

terrível complexo dos “filhos da Malinche” no **Labirinto de la Soledad** (1950) de Paz. Em ambos, pulsa a idéia da Conquista, como um trauma, um estupro, violação de uma prístina pureza. Em ambos há uma **recusa da história**, um catastrofismo tão retro quanto prospectivo.

No entanto... não serão esses diagnósticos traumáticos avaliações profundamente **inobjetivas** da aventura histórica de nossos povos ? Não serão essas — malgrado o prestígio que lhes empresta certa ideologia contemporânea, da **Kulturkritik** neomarxista àqueles que, como Foucault, Deleuze ou Derrida, caricaturam a civilização moderna, apresentando-a como teatro de exclusões ou repressões — interpretações demasiadamente unilaterais da evolução e da situação latino-americana ?

Em particular, não se tratará de perspectivas enfeudadas a premissas epistemológicas extremamente discutíveis ? Borges costuma protestar contra o “baixo romantismo” da primeira parte do nosso século, contra a maré das dogmáticas representadas pela vulgata marxista, pelos fascismos e pela superstição das seitas psicanalísticas. Ora, a veemência do irracionalismo dos Martínez Estrada e Octavio Paz (como, entre a deles, a de Bataille, santo padroeiro da filosofia germanopratina pós-sartreana) está na razão direta do seu endosso acríptico de postulados sul-românticos. Não posso fazer aqui nenhuma psicossociologia do conhecimento; não quero indagar das motivações que induziram o postalista angustiado Ezequiel Martínez Estrada ou o bibliotecário Georges Bataille à revolta pequeno-burguesa contra a razão ocidental e seus frutos históricos. Basta salientar que esses sobressaltos irracionalistas se inscrevem na **patologia do humanismo** — no perverso e já longo processo pelo qual a intelectualidade do tipo humanístico passou a agredir a ciência e o progresso em nome das mais dúbias defesas do “humano”. Ao contrário do humanismo clássico do início dos tempos modernos, o humanismo renascentista, barroco e iluminista, que era substancialmente simpático e **inclusivo** em relação aos novos saberes e técnicas, o humanismo contemporâneo é francamente **excludente**, recusador do seu próprio ambiente histórico-social.

Essa esclerose do humanismo, antes do fim da última guerra, era compreensível. Na época, era difícil manter a fé no universalismo da razão ocidental. Martínez Estrada, por exemplo, comentava sardônico, que, em vez do mundo cumprir a profecia segundo a qual o século XX seria o século da América do Sul, era a Europa que se sul-americanizava... Mas hoje, depois da derrota dos fascismos e do descrédito moral e intelectual do socialismo de estado, não vejo razão para os intelectuais se desiludirem tanto da razão crítica, a ponto de pretenderem dissociar completamente a crítica do racionalismo e da crença razoável no progresso. Que estranho “humanismo”, o nosso, que se faz cada dia mais catastrofista e mais rejeicionista ! ...

Permitiremos que o conceito de América Latina seja ditado por semelhante **ressentimento** histórico? Daremos razão aos martinezestradiano Héctor Murena (*El Pecado Original da América*, 1958), definindo nossa cultura pelo seu pretensamente entranhado “vácuo existencial”?... buscaremos nossa americanidade numa náusea coletiva, na vertigem de um nada íntimo, em que o que ainda era, para o antisarmenismo do nietzscheano Martínez Estrada, a força vital da barbárie, se transforma numa arte pela arte do niilismo histórico, negativismo completo a pretexto de “autenticidade”? Ou preferiremos retomar, a meio século de distância, a sóbria lucidez do venezuelano Mariano Picón Salas (*Hispano-América, posición crítica*, 1931), que tinha o bom-gosto de ser antiarielista sem ser euróforo, e não se envergonhava de conhecer a América Latina como uma “modalidade do Ocidente”?

Em ampla medida, a resposta já estava dada — no que concerne ao Brasil — pelo coetâneo de Picón Salas que se chama Gilberto Freyre. E resposta materializada, além do plano programático, em história social de alcance inédito. Numa reinterpretação do Brasil que, sem ter nada de messiânico, e tendo até muito de saudosista, rompia de vez com aquele nacional-pessimismo que ainda vincava o *Retrato do Brasil* (1928), o manifesto antiufanista de Paulo Prado, e, em parte por seu intermédio, ainda coloriria a funda ambivalência de Mário de Andrade diante da “neblina do presente”.

O *Retrato do Brasil* acaba de merecer reedição. Nada mais oportuno, assim, que reajuizar esse livrinho meio mítico que tanto contou no universo mental do modernismo paulista. Em pílulas, o essencial estaria em lembrar que Paulo Prado como que **sublima** o pessimismo racista. É certo que esse barão do café, propugnador da imigração branca, já não acolhe mais sem mil cautelas a tese dos efeitos negativos da miscigenação, embora nesse ponto a sua atualização crítica ficasse bem atrás da de Manuel Bonfim ou Alberto Torres. Porém, o fator racial, expulso pela porta, retorna pela janela, através da frágil idéia de caráter nacional. Paulo Prado não atribuía as mazelas do Brasil ao negro enquanto negro; mas acreditava que o negro **nativo** havia “perturbado e envenenado” a formação da nacionalidade... De uma nacionalidade de qualquer modo moldada pelas “três raças tristes” do verso de Bilac, e por isso inerte, desfiada, indolente e incapaz. O subtítulo do livro reza: “ensaio sobre a tristeza brasileira”, sobre o Brasil-jaburu (na imagem de Capistrano), grande e tristonho, sorumbático e parado. Mas o arbitrário das comparações feitas para provar a nossa melancolia, resultado da nossa luxúria (*omnia animalia post coitum tristia, nisi gallus qui canta*), e da nossa cobiça (como nos “humores” da psicologia clássica), e somente atenuada no gaúcho e no carioca, é tão grande, que talvez tenha sido essa a razão

por que a demonstração não tarda a ser abandonada, em favor da evocação dos costumes das nossas principais cidades na era colonial. No entanto, a arbitrariedade regressa em cheio no capítulo sobre o nosso “romantismo”; pois o conceito pradeano de “romântico”, com um pé na psicologia barata e outro numa vaguíssima história da cultura, não resiste à maior análise. Pessoalmente, não consigo escapar à impressão de que o forte de Paulo Prado estava mesmo era no seu conhecimento dos textos de cronistas e viajantes, e não na sua precaríssima (e ultradatada) interpretação do Brasil. A ruptura, repito, com a longa literatice conceitual do nosso nacional-pessimismo, só se consumou de fato em 1933, com **Casa Grande e Senzala**.

Que posição tomou Gilberto Freyre em face dos dilemas e aporias de história e conhecimento com que vínhamos deparando no ensaio hispano-americano? Primeiro, aposentou a antítese iberismo “versus” americanismo, legitimando a herança peninsular ao mesmo tempo em que apontava as decisivas peculiaridades de sua aclimação tropical. Segundo, usou a relação entre autognose nacional e as ideologias sub-românticas (marxismo, psicanálise) de maneira fecundamente **heurística**, fazendo do tríptico iniciado com **Casa Grande & Senzala** uma das empresas mais espontaneamente materialistas da historiografia ocidental — e não obstante totalmente despida de observâncias dogmáticas do materialismo histórico ou do cânon freudiano.

Terceiro (e agora é minha vez de usar Freud), Gilberto Freyre foi quem **assumiu**, na história da latino-americanologia nativa, a relação edipiana, superando a fase das reações complexadas ao nosso passado patriarcal. Porque o indigenismo, e mais precisamente o telurismo, eram éditos inassumidos, recusas imaturas do ibérico na condição de figura paterna, prolongamentos psicológicos da colônia como ordem repressiva no espírito de quem não era sua vítima, e sim seu herdeiro. Era perfeitamente lícito e, na realidade, necessário estudar o gradual afastamento da evolução social latino-americana em relação a suas matrizes agroibéricas (o que foi feito, no caso brasileiro, de maneira modelar, em 1936, no **Raízes do Brasil**, de Sérgio Buarque de Holanda). Mas o que, evidentemente, não tinha a mesma validade era a teatralização do auto-entendimento da Ibero-américa em termos de psicodrama, com o patriarcalismo no papel de vilão plurissecular...

Não que o edipianismo antipatriarcal não possa gerar boa sociologia histórica. De Max Weber já foi dito (por Arthur Mitzman) que traçou sua célebre — e fértil — dicotomia entre patrimonialismo e feu-

dalismo, ordem paterna e desordem fraterna, poderosamente motivado por sua patofobia pessoal... Infelizmente, porém, no caso das interpretações nacionais ou continentais ibero-americanas, não se pode afirmar que a "revolta contra o pai" tenha produzido boa história social. Ao contrário, a rejeição sumária, a demonização maniqueia, da herança ibérica e de sua maior cristalização institucional — a família patriarcal — distorceu a compreensão em profundidade do nosso passado e evolução. Quem quiser mapear a extensão do delírio, leia o balanço crítico no belo livro desmistificador de Carlos Rangel, *Dal Buen Salvaje al Buen Revolucionario* (Caracas, 1977).

Gilberto Freyre, bem o sabemos, foi quem nos reconciliou com nossas origens ibéricas e patriarcais. Estilizando-as, sem dúvida, mas sem, no essencial, idealizá-las; e, ainda na estilização, penetrando graças a ela tantas camadas de nossa geologia social ou moral, que seria o caso de aplicar-lhe o que Unamuno disse de Oliveira Martins (historiador não obstante sem o lado de pesquisador que há em Gilberto): "Su fantasía llegó a profundidades a que la fatigosa y fatigada ciencia de otros no ha llegado".

Seria certamente supérfluo indicar mais que de passagem um dos grandes resultados dessa serena catarse operada por Gilberto Freyre em face da nossa herança histórica: a tranqüila reformulação de nosso vínculo tanto com o berço ocidental quanto com o outro Terceiro Mundo. Picón Salas acertara ao sublinhar em nós uma modalidade do Ocidente. Mas creio que a lição gilbertiana nos permite ir um pouco além e falar na nossa América morena como **modulação** do Ocidente. A idéia é a um só tempo mais musical e mais plástica, mais apta a sugerir a dinâmica da nossa modalidade cultural. E me faz recordar meu primeiro mestre em ciência social, Lévi-Strauss, o Lévi-Strauss de **Race et Histoire**, para quem a criatividade cultural está na razão direta da intensidade dos contatos entre diferentes culturas.

Feitas as pazes com nosso substrato histórico, resta indagar para onde caminhará a interpretação do nosso presente. Vai para vinte anos, em polêmica com o nacionalismo isebiano, Mário Vieira de Melo, suscitou uma questão importante: "o problema do esteticismo" no Brasil, isto é, o problema da adequação do nosso **ethos** nacional à ética do desenvolvimento (**Desenvolvimento e Cultura**, 1963). Ainda que se julgue (como fiz eu próprio num estudo imaturo, **Saudade do Carnaval**, 1972) que Mário Vieira de Melo preconizava padrões demasiado eticistas para o brasileiro da transição, um ponto permanece: o "caráter nacional" não só **deve** mudar (questão pouco ou nada sociológica) como está efetivamente mudando ao nível de muitas camadas sócio-profissionais; e mudando no rumo de um esforço dos traços de regularidade e autodisciplina que,

sem serem tão ascéticos quanto no velho modelo puritano (já que o contexto cultural mundial é muito mais hedonístico), mesmo assim acarretam sensível reequilíbrio entre esses traços e os antigos impulsos orgiásticos, narcisísticos, anárquico-individualistas da nossa psique. Apesar de todas as nossas carências e violentas distorções, economia e sociedade, no Brasil da modernização, estão caminhando laboriosa mas seguramente na direção que requer e premia esse tipo de caráter; e sem ele, tampouco seria viável a edificação de uma ordem democrática. Tudo o que me parece claro é que essa evolução não tem acentuado a “tristeza brasileira” – muito pelo contrário – nem nada de particularmente negativo ou negativista na nossa conduta social.

Talvez o historiador do futuro venha a pensar do estilo de comportamento ora em vias de afirmação entre nós na linha daquele **couplet** levemente irônico de Auden:

I thought their Protestant work ethic
both practical and sympathetic.

Claro que não será tão “protestante”, nem sobretudo, uma “ética do trabalho” idêntica à de outrora, mas será algo no gênero – o seu equivalente pós-burguês, e, em todo o caso, ainda é com morais desse tipo que se constroem, no mundo moderno, os grandes países – aqueles que podem olhar sem rancor ou nostalgia para o seu passado, enquanto encaram com tranqüila certeza o futuro enfim conquistado.

(O Estado de S. Paulo, 28-12-1982,
2-1-1983, 9-1-1983, 16-1-1983 e
23-1-1983.)

*