

A MIOPIA DE SCHWARTZMAN

Richard M. Morse

Tradução: Rolf Traeger

Aquele que vê mal vê cada vez menos;
aquele que ouve mal ouve mais do que foi dito.
Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*.

Quando manuscritos de "O Espelho de Morse", de Simon Schwartzman, caíram sobre mim mandados de várias direções, lembrei-me de uma anedota contada a respeito do poeta Vicente Huidobro. Como conta Guillermo Sheridan, "...en ocasión de que un crítico le regresó a Huidobro un ejemplar de una revista alegando que no estaba de acuerdo con nada de lo que ella decía, Huidobro le contestó: 'No me mande la suya, porque estoy de acuerdo *en todo lo que dice*'. Sim, compartilho com meu crítico a preferência pela racionalidade instruída em detrimento do misticismo desvairado; pelos direitos humanos, em vez da opressão indiscriminada; pela ciência humanista, em lugar do niilismo intelectual. Entretanto, o fato de ele acusar-me de ser favorável a derivações tanto stalinistas como nazistas da nossa desagradável situação atual ou de aconselhar o desmantelamento total do sistema acadêmico ocidental no qual permaneci por quarenta anos só pode ser o reflexo de discordâncias fundamentais no que diz respeito ao empreendimento intelectual. Houve um tempo, talvez, em que as nossas visões foram mais afins, como em 1973-75, quando ele e dois outros cientistas sociais brasileiros participaram de um comitê que supervisionou as minhas atividades como conselheiro de programas do escritório da Fundação Ford no Rio. Ou quando no seu *São Paulo e o Estado Nacional* (1975) ele me concedeu algumas palavras gentis.

Nos anos recentes, reexaminei as minhas posições anteriores e tentei avançar alguns centímetros além delas. O prefácio de *O Espelho de Próspero* afirma isto. Entretanto, sou informado que este livro pequeno

e especulativo é "profundamente equivocado e potencialmente danoso". A única coisa que me ocorre é lembrar daquele caudilho da América Central de algumas décadas atrás que acusou os opositores que estavam presos de terem "pensamentos perigosos" e adotou o recurso de colocar torniquetes de metal nas suas cabeças. Felizmente, meu crítico coloca sobre a minha cabeça um torniquete verbal e elegante, cuja pressão meu crânio talvez possa suportar. Entretanto, estou curioso para saber como, sendo um partidário de idéias liberais e portanto — suponho — do "livre mercado de idéias", meu crítico define idéias perigosas. Eu quase sinto diante de mim um antigo inquisidor espanhol do tipo que ele abomina e a que ele me acusa de ser favorável.

Efetivamente, o que meu crítico pode querer dizer com "idéias perigosas"? Deveriam Darwin, Gobineau, Spencer, Nietzsche e Treitschke ter sido proscritos porque *poderiam* ter levado ao nazismo? Certamente não faria sentido esperar por *Mein Kampf*, quando a pólvora já estava espalhada e aguardando apenas uma fagulha. E o que dizer do pobre e tuberculoso Mariátegui, herói dos intelectuais hispano-americanos, que foi condenado por um ditador a três anos de ostracismo na Itália? Ironicamente, foi só na Europa que Mariátegui ouviu falar de Sorel e imaginou *avant la lettre* — como meu crítico me faria crer — o pérfido Sendero Luminoso. Deveria Mariátegui em vez disso ter sido executado *in loco*, para preservar o livre jogo das idéias ilustradas, excluindo assim as idéias luminosas? Ou deveria ter sido mandado para Berkeley, para ser domesticado com o placebo de um Ph.D.? Meu crítico parece ser insensível à "astúcia da razão" na história, de Hegel. Provavelmente ele poderia identificar o meu caso com a regra de conduta que proíbe que um espectador grite "Fogo!" num cinema lotado quando não há fogo. E aqui pode estar o cerne do argumento. Existe ou não um colapso estrutural iminente que exige atenção?

Nossa divergência a respeito deste ponto reflete a clivagem entre as nossas visões do empreendimento intelectual e vai além da interpretação ideológica. Não se trata, como um colega gentil me sugeriu, de que meu crítico seja prisioneiro do seu espelho do Sul e eu, do meu espelho do Norte. Ambos sabemos algo sobre a situação do Ocidente. Qualquer um de nós pode ser acusado de ingenuidade filosófica, mas certamente não de limitação intelectual ou de etnocentrismo. As questões em jogo são de outra espécie. Eis como as identifico:

(1) Meu crítico adota uma visão linear da história, apesar de reconhecer avanços desiguais, pontos de fricção e, suponho, casos de retrocesso. Porém, como ele admite algo semelhante a leis, o processo histórico parece estar sujeito à manipulação. De minha parte, reconheço que existem medidas que dão uma estimativa de casos limitados de linearidade histórica, mas penso que o processo histórico como um todo opera em vários níveis e inclui permanências, ressonâncias, ressurgimentos inesperados, novidades e surpresas, assim como justaposições e consequências irônicas. Para fazer previsões de longo prazo (enquanto distintas de "prog-

nósticos" econômicos e políticos de curto prazo) é preciso ter empatia com as camadas profundas da mudança histórica e disposição para aceitar indicadores metafóricos e analógicos, tanto quanto os mensuráveis. Não tenho certeza, em outras palavras, de que o futuro distante é manipulável pela atividade humana num determinado momento. Meu crítico oferece uma visão do que *seria agradável* acontecer. Eu procuro indícios do que poderia *estar para* acontecer.

(2) Meu crítico se fia na sua formação acadêmica formidável, ainda que de certa forma limitada, para fazer prescrições para o futuro, enquanto eu sigo uma curiosidade pessoal e independente para discernir meios para explorá-lo. Como disse meu mestre Frank Tannenbaum: "O destino humano está fora do alcance do presente e as pequenas coisas que os homens fazem têm consequências que eles não podem ver nem controlar". Ou por outra, meu crítico insiste na compilação metódica de conhecimento verificável, enquanto eu sou atraído pela exploração lúdica da consciência humana. Assim, ele é favorável ao exercício acadêmico, ao passo que eu admiro (se não posso igualar) o tipo de ensaísta que, nas palavras de Octavio Paz, nunca "agota su tema, no compila ni sistematiza: explora. (...) La prosa del ensayo fluye viva, nunca en línea recta, equidistante siempre de los dos extremos que sin cesar la acechan: el tratado y el aforismo. Dos formas de la congelación". Ou ainda, meu crítico ordena as categorias de investigação ao longo de uma escala priapesca que vai do duro (ciência) ao mole (arte), enquanto eu dou crédito a qualquer estratégia que ilumine a questão em exame. Meu crítico e eu na verdade estamos reencenando uma contraposição literária clássica. Ele é Thomas Gradgrind, de *Tempos Difíceis*, de Charles Dickens, "que age de acordo com o princípio de que dois e dois são quatro, e nada mais, e que não será convencido a admitir qualquer coisa além disso". Eu, ao contrário, procuro inspiração no homem subterrâneo de Dostoiévsky, em luta armada contra o benthamismo, que admitiu que "duas vezes dois são quatro é uma coisa excelente, mas se formos elogiar tudo, duas vezes dois são cinco também é uma coisa muito encantadora". Minha intenção neste ponto não é, como o meu crítico pode recear, inspirada no "misticismo", mas em saudades. Seu tipo de discurso me deprime porque eu me dirijo às mentes brasileiras esperando que elas preservem a função de *homo ludens*, cuja vitalidade Huizinga considerava como o ingrediente fundamental da arte, cultura e improvisação social e estava, segundo ele sentia em 1944, declinando rapidamente na Europa. Significativamente, é precisamente da questão da vitalidade que meu crítico trata, ambiguamente e com um pouco de perversidade, nas duas epígrafes da sua crítica. Não tem importância. O povo brasileiro como um todo, ainda conservando sua vitalidade, está tomando as rédeas nas suas mãos.

(3) Tanto meu crítico como eu aparentemente apoiamos a liberdade e condenamos a tirania. Para ele, há vilões no topo (generais, bispos, caudilhos) e na base (massas históricas hipnotizadas por crenças milenaristas e líderes mistagógicos). Os seus heróis aparentemente são na maioria cien-

tistas dedicados (sociais ou não), com Ph.D.'s de respeitáveis universidades ocidentais. Eu tenho uma visão menos maniqueísta. Quando penso na astúcia da razão histórica de Hegel, não consigo facilmente emitir um julgamento moral definitivo sobre um inquisidor espanhol, um Robespierre, um Mariátegui. São Tomás de Aquino foi bom ou ruim? E Lutero? Cromwell? Antônio Conselheiro? Lenin? Tampouco eu acharia uma tarefa tão simples quanto é para meu crítico dar um veredito sobre as noções coletivas de povo enquanto massa ou prescrever os momentos em que ele deve ser ouvido. Suponho que quando as elites vacilam, o povo deve tomar a iniciativa, por vias complexas e não necessariamente "revolucionárias". O povo constrói continuamente os seus pontos de referência e, como as suas inovações não são técnicas, como as da classe administrativa, mas culturais e psicológicas, sua voz inovadora ecoa a tradição. Além disso, onde as formas de opressão das elites são patológicas, a resposta popular pode ser igualmente patológica. Ou, para citar o exemplo que aflige meu crítico, um capitalismo primitivo e predatório pode produzir um Sendero Luminoso em vez de um movimento sindical participativo e domesticável.

Julguei necessário especificar estas divergências profundas porque meu crítico não se limita, como fazem outros, a exigir que eu esclareça significados e interpretações distintas, ou a responder à questão vazia de se eu sou "otimista" ou "pessimista". Diante dele, tenho a desagradável sensação de que interferei num monólogo interior que está relacionado com o meu texto apenas tangencialmente. Sua profissão de fé é apresentada no penúltimo parágrafo do texto, que exprime a confiança na capacidade técnica e científica dos sistemas educacionais e na produção em massa de Ph.D.'s para aliviar a doença, a fome e a catástrofe ambiental. Enquanto os quadros acadêmicos não estiverem no seu lugar, afirma, será prematuro procurar "contato direto com as massas", que ele vê como multidões irracionais de inspiração soreliana ou maoísta sob controle caudilhesco. A partir dos dados que meu crítico apresenta, concluo que ele é favorável a um aparelho de controle social e acadêmico bem mais excludente que o antigo sistema escolástico que ele me acusa de defender. Apesar de concordar com os escritos de Oswald de Andrade sobre os jesuítas, eu faria uma distinção entre o padre Anchieta e os pró-cônsules tecnocráticos do Brasil moderno. É provável que a sociedade que Anchieta imaginou para sua época fosse mais incluída e funcional do que a sociedade dicotomizada que meu crítico defende para hoje. Sinto-me até mesmo tentado a acusá-lo de estar tendo uma idéia danosa!

Quanto à questão das universidades, não vejo nenhuma relação histórica invariável entre elas e o desenvolvimento intelectual, científico e econômico. Quando a Inglaterra atingiu a hegemonia industrial e política a partir do século XVIII, a contribuição das suas duas principais universidades foi insignificante. Elas serviram principalmente para adornar os filhos da classe dirigente com um verniz clássico. As universidades criadas nos Estados Unidos no final do século XIX para ensinar agricultura e artes mecânicas poderiam ser um modelo melhor para a América Latina, mas

encontrar uma forma de transpô-las para as fronteiras contemporâneas do Brasil na Amazônia é algo que desafia a imaginação, dadas as políticas predatórias do governo e dos empresários e a impotência das universidades para preservar e redistribuir os recursos nacionais. Não é de espantar que meu crítico, um defensor convicto do *status quo* acadêmico, advirta que ainda não é chegado o momento de incorporar as "massas" à sociedade brasileira.

Se meu livro parece desprezar as realizações das universidades norte-americanas, isto reflete, confesso, um processo de 40 anos de gradual desencanto. Trata-se em parte da decepção com o caso específico da forma como os estudos sobre a América Latina se desenvolveram (totalmente documentada pela crítica aos brasilianistas feita pelos próprios brasileiros) e, de forma mais geral, com a crescente separação entre vida acadêmica e vida intelectual e a perda da comunidade intelectual. Até o ponto em que as crescentes reivindicações do Estado, manifestas ou subreptícias, podem ser responsabilizadas, a universidade norte-americana parece ser um modelo inadequado para o Brasil. Ainda menos exemplar é a "revolução universitária" de Thatcher na Inglaterra, que, com o seu desprezo pelas humanidades e seu dirigismo estatal, lembra a educação superior no Brasil do século XIX — uma reviravolta irônica. Por razões internas, as universidades brasileiras também sofreram o desgaste do seu *esprit de corps*. Num encontro em novembro de 1988, senti-me constrangido a lembrar ao reitor da Universidade de São Paulo e a uma equipe de conselheiros estrangeiros que a USP — apesar de toda a expansão de seus edifícios, equipamentos, pessoal e estudantes — perdeu o sentido de missão que era tão visível da década de 40 até os anos 60. A iniciativa passou das faculdades e estudantes para os administradores e agências internacionais. Talvez a USP seja emblemática de um fenômeno mais geral.

Como antídoto contra as prescrições neopombalinas de meu crítico de uma forma de governo guiada por um "esclarecimento orientado", confesso minha atração pela análise do México feita por Gabriel Zaid — que considero como sendo de aplicação mais geral — como uma estrutura arquitetônica que oferece proteção a um terço da população, sob as pirâmides entrelaçadas do Estado, dos poderes econômicos, dos sindicatos, das universidades e dos meios de comunicação de massa, deixando o populacho comum por conta de seus próprios meios. Estes meios serão inevitavelmente movimentos sociais de vários tipos, relativamente pouco numerosos, segundo acredito, e apocalípticos o suficiente para aterrorizar meu crítico. Há muitos precedentes, com o número de variantes tendo crescido no nosso século, à medida que o povo, cada vez mais conscientizado de seu devido *status* de cidadão, questiona as pirâmides institucionais com intensidade cada vez maior. O que está basicamente em questão é a participação econômica e política e um governo confiável. Não se podem prever precisamente nem as formas de incorporação, nem seu cronograma. É por isso que em *O Espelho* abandonei a historiografia "seca" contida nas duas primeiras seções, em favor de um modo mais alusivo na

parte final, que pretende ser, repetindo o título de Antônio Vieira, uma "história do futuro". Se meu crítico é mais negligente do que eu ao interpretar o passado, reconheço que ele é mais solene e prescritivo ao pesquisar o que está por vir.

Serei mais preciso. Penso que quando examinamos as aspirações de independência nacional na América Latina, parece que hoje, passado mais de um século e meio, elas continuam em grande medida sem terem sido cumpridas: extinção da "escravidão" nas suas diversas formas, padrões mínimos de bem-estar, instituições republicanas, participação política universal, internalização de inovação tecnológica, acumulação interna de capital, garantias contra a manipulação e intervenção estrangeira. O Japão teve um desempenho bem melhor. Sob diversos aspectos — poder-se-ia dizer — a Rússia também. Porém, meu crítico se recusa a abrir mão da idéia de que o programa do século XVIII deve ser mantido e que, no período do futuro para o qual se podem fazer previsões, o mesmo deve ocorrer com as elites políticas, administrativas e acadêmicas ("homens e mulheres de carne e osso", na apropriação cínica que ele faz da frase de Unamuno), as quais têm sido tão displicentes no processo de construção da nação desde 1830. Por trás do seu raciocínio, seu modo de ver ressoa o instigante dístico do poeta inglês Tennyson:

Through the shadow of the globe we sweep into the younger day;
Better fifty years of Europe than a cycle of Cathay.

A herança patrimonialista ou autoritária que meu crítico me acusa de defender é remodelada por ele como uma herança tecnoburocrática para a qual cautelosamente prevê um futuro promissor. Sua ideologia confessa é a razão "esclarecida", o que o coloca numa tradição exemplificada por Condorcet, e ele me acusa de ser retrógrado quando cito Adorno e Horkheimer na busca de uma "dialética" *com* esclarecimento. (Na realidade, o Adorno que cito frequentemente é o gato de Julio Cortázar, que o romancista batizou como Theodor W. Adorno depois de uma reflexão cuidadosa, em vez de chamá-lo de Pareto, Durkheim, Wittgenstein ou Lévi-Strauss. O capítulo "A Entrada para a Religião de Theodor W. Adorno" de *La Vuelta al Día en Ochenta Mundos*, de Cortázar, é central na minha argumentação.) Como me preocupei em deixar claro, não recorro aos frankfurtianos para desacreditar a *racionalidade* — ou a "razão" já fora de moda —, mas para avaliar os efeitos da *racionalização* na sociedade industrial ocidental. Esta distinção é deixada de lado por meu crítico. E, apesar de ele me acusar de não ter percebido a intrusão da racionalidade weberiana na sociedade brasileira, eu na verdade escrevi um ensaio sobre o assunto. Nele, contudo, cito os seus colegas brasileiros para sugerir uma "progressão instável" — e não um avanço linear — da racionalidade durante o século XIX. O fato de que a racionalidade e até mesmo a racionalização em zonas restritas estão abrindo seu caminho é muito claro. Se elas vão "domar" toda a sociedade é uma outra questão, uma vez que os seres humanos que a compõem podem, de uma forma folclórica, querer fazer

uma análise de custo-benefício de dois séculos de experiência vista de baixo.

Quando caracterizo o desencanto do Ocidente industrial, confesso estar sendo atraído por vozes proféticas e alusivas. Se em *O Espelho* fiz uma homenagem reservada ao "pacote" iluminista de meu crítico, secretamente dei preferência a dissidentes como Blake, Sade e Rousseau. Isto explica a referência a Huidobro no início deste artigo, que indica que não aceito qualquer exceção aos ideais consagrados de meu crítico. Simplesmente não preciso ser lembrado por ele. O que me intriga são contradições e hipocrisias, especialmente as dos idealistas esclarecidos. Concorde que meu crítico pode não concordar com minha parcialidade em relação a Sade, Kierkegaard, Baudelaire, Nietzsche, Eliot e Adorno. Mas eu confio neles para encontrar premonições sensíveis sobre o Ocidente industrial. Contudo, não temo, como meu crítico parece achar, uma *Götterdämmerung* iminente. Minha preocupação menos melodramática é com a crescente cisão entre o vocabulário político e o comportamento social. Dada a crença manifesta no desenvolvimento do Terceiro Mundo por mimese, nutrida por meu crítico, esta crescente separação deveria ser de grande interesse para ele na atual era de reconstrução ideológica na América Latina. Para assegurar meu crítico dos ditos proféticos dos meus adivinhos, permita-se-me lembrá-lo que há um século — como mostra Ian Watt no seu estudo sobre Joseph Conrad — prevalecia um clima de angústia e desilusão com os ideais ocidentais no seio de toda a comunidade literária da Inglaterra (incluindo figuras irrepreensíveis como William Morris, H.G. Wells, o próprio Conrad e até mesmo evolucionistas sociais como Huxley e, nos seus últimos anos, Spencer). Este clima estendeu-se para a Europa continental e certamente para a América Latina, sobre cujas mensagens *fin-de-siècle* aconselho meu crítico a meditar. De fato, se ele fosse um pouco mais sensível em relação aos meus preceptores, dado que sou norte-americano, teria localizado Henry Adams e George Santayana ocultando-se por trás de minha fachada tática frankfurtiana. Mas as notas de rodapé, como os maiôs fio dental, não revelam exatamente tudo.

Acompanhem os frankfurtianos, que são obsoletos apenas na medida em que não deram atenção ao Terceiro Mundo. Adotei-os primeiramente porque a sua "sociologia crítica" poderia ser reconstruída para dar conta dos dilemas que estamos discutindo e, em segundo lugar, porque durante o período da Segunda Guerra Mundial eles detectaram na cultura norte-americana alguns ingredientes que eram já familiares da experiência nazista. Por volta de 1940, eles apontaram delineamentos que eram invisíveis para mim como jovem quando fui mandado para o exterior para combater a tirania (que meu crítico sugere que atualmente defendo). Hoje aquelas delimitações me permitem avaliar para onde as coisas talvez estejam se dirigindo — evidentemente não para o hitlerismo, mas talvez para o *ethos* genérico do que Bertram Gross denomina "fascismo amistoso" no seu livro que leva este título e que examina "a nova face do poder nos Estados Unidos". A patologia que Adorno fez da sociedade ocidental,

inspirado no conhecimento de primeira mão do nazismo, é tão importante para a minha argumentação quanto a patologia do patrimonialismo ibérico por mim diagnosticada. Meu crítico utiliza dois ardis em tudo isto. Primeiramente, obscurece o processo histórico ao colocar o neotomismo e o totalitarismo moderno numa única categoria. Em segundo lugar, pensa que examinar uma fórmula autoritária significa ficar enamorado dela. Nenhuma das duas confusões poderia ser feita inocentemente por um cientista político informado.

Só me resta supor que toquei num ponto pessoal. Meu crítico acha que entrego o futuro da América Latina a conciliações entre um "corporativismo sem horizontes", de um lado, e os "horrores (...) dos novos fundamentalismos", de outro. Sua posição pessoal parece envolver a atração por uma tecnoburocracia modernizante que recusa o rótulo de corporativista, mas que, apesar de uma vaga simpatia pela democracia, ainda não está disposta a solicitar "o contato direto com as massas" (como se ele estivesse esperando pela invenção de uma camisinha contra a AIDS ideológica). Abrir espaços para o povo a esta altura seria, segundo ele pressente, fechar as portas para a democracia (!), com o abandono do desenvolvimento industrial e a inibição da pesquisa em ciências sociais. (Sobre esta última questão, me seja permitido citar Gabriel Zaid, que observa que na década de 70, quando o consumo calórico dos mexicanos caiu 5 %, o orçamento da Universidade Nacional cresceu 600% e os das universidades provinciais, 1.400%. Pelo simples fato de existir, uma aldeia de camponeses pobres cria a "necessidade" de antropólogos formados em dispendiosos programas de treinamento, com uma comitiva de assistentes que documentarão e deplorarão as assimetrias da sociedade nacional.)

A posição de meu crítico teria sido admirável para um positivista modernizante há um século, mas infelizmente o tempo se esgotou para as elites latino-americanas. Se os objetivos de independência nacional ainda não foram atingidos — nem mesmo a própria independência num sentido puramente funcional — quanto tempo o povo esperará para que as suas nações se tornem verdadeiras comunidades? Partindo do pressuposto de que nas próximas décadas o povo vai afirmar a sua presença ainda mais vigorosamente, parece necessário que os quadros políticos, administrativos e profissionais que até agora estiveram no poder detectem não os conteúdos das "demandas" populares — que são conhecidos por todos —, mas novas ideologias que deverão legitimá-las perante todos os envolvidos. Meu crítico teme as ideologias baseadas no povo ou orientadas para ele (porém eu não consigo imaginar de que outro lugar as premissas ideológicas poderiam se originar). Ele afirma que sou um adepto de Mao, do Sendero Luminoso e de Sorel (além de São Tomás de Aquino). Duvido que haja sequer menção a Mao e ao Sendero em *O Espelho* (o que eu poderia ter escrito sobre o Sendero em 1981?). Aponto Sorel como uma das muitas fontes de Mariátegui (e agora que Bellotto e Corrêa organizaram uma antologia deste autor em português, os leitores brasileiros poderão julgar se Sorel o converteu para o misticismo subversivo).

Além de me rotular de revolucionário ou contra-revolucionário (não é fácil dizer qual dos dois), meu crítico, nas suas frases finais, acusa-me de entoar o "canto de sereia da contemplação estética de nossos umbigos". O que tentei em *O Espelho* foi fazer um grande painel de três continentes e de um milênio de história para ajudar a identificar a problemática da América Latina e desta forma fornecer um objeto apropriado para contemplação. A minha suposição foi de que, se considerarmos a América Latina como uma civilização por si só, como eu faço, poderemos fazer um diagnóstico útil dela em comparação com o que chamo de sua civilização aparentada, o Ocidente industrial. De fato, sugiro, seja por razões heurísticas ou apenas com propósitos simplesmente lúdicos, que a América Latina continua a ser o tronco principal de que o Ocidente industrializado é uma ramificação. (Além disto, por que meu crítico tem em tão baixa conta o legado contemplativo do budismo, que tanto enriqueceu as culturas da Índia, da China e do Japão "progressista"? Para um exemplo regional, meu crítico deveria considerar a explicação de José Cerni sobre *Paradiso*, de Lezama Lima, de por que ele gostava do "modo (de Fronesis) colocar-se no centro umbilical das questões". Julio Cortázar explica o imperativo umbilical de Lezama, um dos três ou quatro escritores latino-americanos mais brilhantes do nosso século, no seu *La Vuelta al Día en Ochenta Mundos*, mencionado anteriormente.)

Observemos aquelas duas civilizações complexas e respondamos à questão central que meu livro coloca: como deverá a América Latina reconhecer ou inventar os tipos de balizas de navegação ideológica para o século XXI que a Europa ocidental formulou para os séculos XVI ao XX? Várias das objeções que meu crítico faz a meu tratamento da questão são irrelevantes ou indefensáveis. Ele critica minha comparação por dar uma ênfase excessiva ao individualismo norte-americano em detrimento do estatismo europeu, porém o uso que faço do termo "individualismo" é inteiramente consistente com *O Individualismo*, de Louis Dumont, que é completamente explicado a partir da experiência européia. Em segundo lugar, meu crítico me acusa de exagerar a decadência e a hiper-racionalização ocidentais à medida que nos aproximamos do século XXI, quando a minha mensagem é que já é hora de a América Latina caminhar sem muletas. Tanto melhor se o Ocidente for decadente (cf. os capítulos sobre Europa e Estados Unidos em *Tiempo Nublado*, de Octavio Paz). De fato, se o Ocidente industrial tivesse passado por uma segunda decolagem ou uma nova *belle époque*, a América Latina poderia recair numa castração e dependência ainda maiores. Quem precisa de um segundo século XIX? Em terceiro lugar, meu crítico insiste em que o racionalismo esclarecido deveria orquestrar paternalisticamente aspirações comunitárias, orientações religiosas e solidariedades étnicas. Eu coloco a questão de modo inverso: compromissos expressivos deveriam orientar as estratégias instrumentais. E a longo prazo não é questão de que eles *deveriam*, mas de que eles certamente *vão* orientá-las. Até lá a América Latina continuará estagnada, com a tecnoburocracia e seus porta-vozes mantendo um contro-

le precário. (Meu crítico é culpado de outras concepções e interpretações equivocadas — como sua visão de Mário de Andrade ou sua compreensão de como o *indigenismo* afeta os movimentos sociais contemporâneos —, mas eu trato destas questões em outros lugares e elas não são centrais para a minha argumentação aqui.)

Voltando, então, à questão central: qual é a lição da Europa para a América Latina? Eu a vejo como uma questão fácil. Na Europa a época moderna vivenciou dois grandes movimentos populares pluricêntricos e multiideológicos que definiram os termos do debate e do processo político: a Reforma Protestante e a Reforma Proletária. Pensadores, teólogos, ideólogos e políticos podem em ocasiões específicas ter proporcionado liderança e formulações táticas a estes vários movimentos, mas as raízes estavam na cultura e nas aspirações populares. Ao longo dos séculos, os Estados Unidos, com exceção de sua população africana, foram colonizados principalmente por emigrados das duas Reformas. O país os internalizou e os domesticou. A América Latina, entretanto, resistiu a eles. A Espanha e Portugal barraram a Reforma Protestante em suas fronteiras, ao passo que a Proletária fez apenas incursões experimentais, por causa do impacto limitado da industrialização latino-americana, do efeito duradouro das "conciliações" das elites e da presença permanente de um grande "exército de reserva" que mantinha altas taxas de natalidade e não permitia a entrada de imigrantes. Assim, enquanto os ideólogos latino-americanos de alguma forma acompanhavam a evolução de seus pares europeus (ao menos eles estavam *au courant* do romantismo e do positivismo, ainda que um pouco atrasados em relação ao socialismo militante), os povos latino-americanos foram impedidos de formar movimentos populares coerentes que poderiam ter dado inspiração, definição e sustentação às críticas mais contundentes da *intelligentsia*.

Os movimentos latino-americanos que prevejo e que atualmente estão a caminho englobarão ao menos uma gama de possibilidades que já são conhecidas, de tupamaros a cultos de umbanda, da teologia da libertação a associações de moradores de bairros de classe média, de pretensos marxistas revolucionários a invasores de terrenos urbanos desocupados. Meu crítico confunde-os todos sob a denominação de senderistas, cujo país de origem ele chama de mais "atrasado" (um termo que ele não define) do que o Brasil. As duas grandes Reformas européias revelaram uma gama semelhante de ações sócio-políticas. O protestantismo produziu luteranos, zwinglianos e calvinistas, que conviveram em paz com ou criaram "instituições" e, na extremidade "radical" do seu espectro, anabatistas, espiritualistas e racionalistas evangélicos, como Thomas Müntzer. Em *The Age of Reform, 1250-1550*, Steven Ozment cita um membro do governo da época que acusa um líder anabatista de incitar "o povo comum a obstruir e fazer oposição pela força a um governo tão anticristão e odiado, como ele o descreveu, para finalmente derrubá-lo completamente e abrir caminho para que a turba müntzeriana sem qualquer governo pudesse ser colocada em seu lugar". O "radicalismo" dos anabatistas, con-

tudo, consistia principalmente em exigir uma igreja de fiéis voluntários, no lugar de governos eclesiásticos luteranos ou calvinistas: uma igreja sem controle externo e comprometida com uma reconstrução igualitária da sociedade, que reconhecesse os direitos humanos. Suponho que muitos movimentos sociais de base da América Latina contemporânea reproduzem a lógica anabatista.

A Reforma Proletária também abriu um amplo espectro de receitas para a mudança, avançando para além de concessões governamentais limitadas, para incluir socialismo (utópico, revolucionário, democrático, revisionista ou corporativista), anarquismo, sindicalismo e fabianismo. Então, evidentemente, o terrorismo mostrou a sua horrível face, com os exemplos de Bakunin e Nechaev, que poderiam provocar um medo retrospectivo no coração de meu crítico. Porém, quer se atribua o terrorismo neste caso à influência do Leste europeu ou ao *ethos* desumanizado da própria revolução industrial (pode ser que meu crítico admita a primeira alternativa), não parece que o processo de incorporação das massas industriais despossuídas (*les classes dangereuses*) levou o mundo ocidental ao caos.

A América Latina não digeriu nenhuma dessas Revoluções. No próximo século, contudo, elas terão de ocorrer aqui inevitavelmente, mas não nas suas formas originais, porque a América Latina tem a sua própria civilização, que existe em um tempo e um lugar diferentes. Em *O Espelho*, enfatizei especialmente a experiência religiosa. Sob novas formas, mas sempre em ressonância com uma sociologia do *protesto* na Baixa Idade Média, esta Reforma fatalmente ainda ocorrerá. A história comparada da Europa do século XVI e da América Latina contemporânea salientaria as analogias. Evidentemente, a agenda atual específica pode ser diferente e formar-se, de certo modo, independentemente das congregações de seitas protestantes existentes. A doutrina da "luz interior" ganhará força, mas o objetivo histórico de privatização da fé religiosa pode agora dar lugar à meta de reincorporação das diretrizes espirituais ao governo das sociedades. O que prevalecerá serão as formas sociológicas de protesto, principalmente a organização em forma de seitas, que originalmente eram dirigidas contra a autoridade eclesiástica, tal como foram tratadas por Weber e Troeltsch. O caso da Revolução Proletária é menos homólogo porque, em primeiro lugar, a ordem industrial nunca tomou total controle da América Latina (veja-se a extensa bibliografia sobre o setor informal "permanente") e, em segundo lugar, porque as formas de associação secundária de que ela dependeu só avançaram precariamente no sentido de superar formas primárias e difusas. Mas de qualquer forma, as duas Reformas serão aqui fundidas em apenas uma. De onde meu crítico se encontra, ele deve ter menos a temer dos bakuninianos do que dos anabatistas, que são mais dóceis. Na realidade, ele só precisa temer o próprio medo, como o aristocrata Franklin Roosevelt assegurou ao meu país no sombrio ano de 1933.

Evidentemente, também espero ver meu trabalho reconhecido. Devemos levar em consideração antigos padrões de ação social, para que possamos interpretar melhor as novas modalidades e agendas. No momento, acredito que as ciências sociais nos traíram, como é exemplificado pelo lúgubre artigo de meu crítico. É por isto que procuro pontos de referência na literatura, não — como diria meu crítico — para justificar construções "mágicas" ou "místicas" da nossa questão, mas para sugerir que os romancistas (ou narradores) podem ajudar a renovar o discurso da ideologia obsolescente. Como *Tal Brasil, Qual Romance?*, de Flora Sussekind, demonstra, houve períodos em que a ciência criou um discurso e uma problemática para os ficcionistas (um discurso que Machado rejeitou, digase, na era da hegemonia do naturalismo e do positivismo). Este não é o caso geral atualmente, apesar do convincente exemplo que a autora dá da década de 70.

Em *O Espelho* fiz uma referência especial ao "realismo fantástico" porque ele lança uma ponte temática óbvia entre a literatura e a sociologia, através da tradicional preocupação desta última com o desencanto (Marx, Weber *et al.*). O ponto mais importante, contudo, não é a contribuição temática da literatura (por exemplo, a psicopatologia da sociedade burguesa que Marx e Engels extraíram de Balzac e Dickens), mas o exemplo que os romancistas latino-americanos dão de como desconstruir e reconstruir o vocabulário e as categorias. Assim, em *Poetics of Change, the New Spanish American Narrative*, o crítico peruano Julio Ortega (peço desculpas por citar um pesquisador de um país que meu crítico considera "atrasado") demonstra metodicamente por que em Borges se pode ver a desconstrução da cultura, tratada agora como um texto, e não como monumento; em Rulfo, a desconstrução da vida social, feita através da construção do espaço ideológico do inferno social; em Cortázar, a desconstrução do próprio gênero do romance e o estabelecimento de um código para um novo diálogo literário; em Lezama, a desconstrução da noção de referenciabilidade em favor do texto como "abundância de significados"; e finalmente em García Márquez, a desconstrução da história por meio do seu deslocamento para o "consenso crítico da cultura popular". (A lição de Guimarães Rosa deixo respeitosamente a cargo de meu crítico.) Onde, se me permitem, há uma reviravolta comparável nas ciências sociais latino-americanas? Talvez nas esferas mais recônditas da economia. Talvez em alguns cantos protegidos da antropologia social e da história cultural. Talvez algum psicólogo isolado deixe a sua imaginação correr solta. Mas nada comparável ao que os narradores nos deram. O que explica por que devemos voltarmos para eles.

Uma nota autobiográfica final. Meu crítico me acusa de adotar um ponto de vista desconexo sobre a América Latina a partir de Washington. Porém escrevi *O Espelho* em 1981 e me mudei para Washington apenas em 1984. De fato, Washington propicia uma ligação vital com a América Latina, porque sua taxa de homicídios, atribuível ao tráfico de drogas do Caribe, é maior do que a de qualquer outra cidade dos Estados Unidos,

ao mesmo tempo em que as suas decisões políticas, por ação ou omissão, efetivamente parecem afetar o destino dos sul-americanos. Washington não é ilhada ou fechada, como descobro simplesmente ao ficar sentado no meu escritório. Na realidade escrevi *O Espelho* nas redondezas de São Francisco, Califórnia, uma região a 5.000 quilômetros de Washington e bem conhecida por meu crítico. Quando lá cheguei, em 1978, fiquei impressionado pelo seguinte: o prefeito de São Francisco e o seu assistente foram assassinados a sangue-frio; todos usavam um *button* dizendo "Sorria"; um jovem de minha cidade, que pensava ser um lobisomem, era acusado de beber sangue de animais e de pessoas; "Tenha um bom dia!" era uma saudação universal; uma menina foi estuprada e deixada semimorta num bueiro e suas mãos foram amputadas para eliminar sua identidade digital; Stanford concedia mérito acadêmico para jogadores de *frisbee*; salões sado-masoquistas eram a moda do momento em São Francisco. Tudo isto influenciou *O Espelho*. Sou uma pessoa impressionável. A questão é que a América Latina tem uma outra patologia — até mesmo mais ameaçadora, porque tudo o que eu disse de São Francisco é "diversão" para os meios de comunicação de massa. Não tenho certeza, contudo, de que meu crítico consegue discernir a patologia da América Latina, nem a dos Estados Unidos. Ou mesmo a do mundo ocidental. O que pode ser considerado como uma deficiência ocular, apesar de não ser do tipo que o impeça de enxergar os acontecimentos imediatos. Talvez os romancistas possam curar a sua miopia.

Richard M. Morse é historiador e secretário-geral do "Latin American Program" do Woodrow Wilson International Center for Scholars.

Novos Estudos
CEBRAP
Nº 24, julho de 1989
pp. 166-178
