



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



**Universidad
Nacional
de Quilmes**

Monteiro, Pedro Meira

En busca de América



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Monteiro, P. M. (2007). *En busca de América. Prismas*, 11(11), 43-55. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2002>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

*En busca de América**

Pedro Meira Monteiro

Universidad de Princeton

¿Tiene sentido pensar como desencantamiento justamente el hecho de entrar en un mundo lleno de sentido? Para Weber, tiene. Si no entendemos esto, es porque aún no entendemos qué quiere decir, para Weber, desencantamiento del mundo.¹

En *Raízes do Brasil*, la imaginación del lector es por momentos llevada por un impulso de inmersión. Al responder a la cuestión de los orígenes ibéricos de la cultura brasileña, el libro, ya desde el título, ya desde el párrafo inicial, convoca al movimiento lento y a la travesía profunda, como si el sondeo de la experiencia civilizatoria reavivase las metáforas marinas, que, a menudo, ayudan a los historiadores a comprender la supervivencia de formas de convivencia y de valores tradicionales en escenarios de transformación constante y urgente. Para seguir con el campo metafórico en cuestión, podríamos decir que los movimientos de superficie apenas disimulan lo que va por debajo, cuyo fundamento y poder irresistible hacen malograr muchos de los esfuerzos y gestos de los hombres. Habría, pues, para esa imaginación, una historia profunda y lenta de América, que el ensayo sería capaz de desvendar al proponer una especie de cartografía submarina, o, para volver a la metáfora original, un verdadero mapa subterráneo que, desplegado, revelaría las líneas fuertes de nuestra cultura de matriz ibérica.²

Ya se ha afirmado y estudiado la inspiración romántica de Sérgio Buarque de Holanda, tanto en relación con *Raízes do Brasil*, como con *Visão do paraíso*.³ De hecho, aquel impulso

* Traducción: Ada Solari.

¹ Antônio Flávio Pierucci, *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, San Pablo, Editora 34, 2003.

² En su estudio sobre Leopold von Ranke, Sérgio Buarque de Holanda señala que en Otto Hintze ya se encontraba la descripción de la historia en dos niveles, o en dos formas rítmicas fundamentales, que recuerdan las formulaciones clásicas de Braudel. En Hintze, la analogía retomaba las antiguas teorías geológicas de neptunistas y vulcanistas. Véase Sérgio Buarque de Holanda, "O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke", *Revista de História*, 50 (100), octubre-diciembre de 1974, pp. 477-478.

³ João Kennedy Eugênio, "Monarquista, modernista, romântico: o jovem Sérgio Buarque de Holanda (1920-35)", en *Histórias de vário feito e circunstância*, Teresina, Instituto Dom Barreto, 2001, pp. 152-180; Maria Sylvia Carvalho Franco, "A terra reencantada", *Folha de S. Paulo, Mais!*, 23 de junio de 2002. Ambos ensayos se publicarán, revisados, en el libro que compilamos João Kennedy Eugênio y yo. Véase Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*, Río de Janeiro/Campinas, EduERJ/Editora da Unicamp, en prensa.

de inmersión —si la sugerencia inicial es correcta— evoca la experiencia sublime de la entrega, en “cuerpo y alma”, a la tierra y a sus secretos. El mismo Sérgio Buarque no ocultó, en uno de sus pocos escritos autobiográficos, el lado más oscuro de la cultura alemana que había experimentado durante su estadía en Berlín, cuando, en el crepúsculo de la República de Weimar, se empapara de “filosofías místicas e irracionalistas”, como escribe respecto de sus primeras lecturas de Klages.⁴

No es mi intención tratar aquí al Sérgio Buarque “romántico”. Sólo me interesa recordar que su temporada alemana lo había conducido también a Sombart y a Weber, que pueden por tanto estar en el origen de la concepción, o al menos del desarrollo, de *Raízes do Brasil*. En este punto hay un giro importante, ya que el método weberiano, deudor de la “querella de los métodos” que agitó, en la segunda mitad del siglo XIX, el campo de las ciencias humanas (o ciencias “del espíritu”, para hacer justicia al peso de la herencia idealista a la que adherían o ante la que reaccionaban muchos de los contendientes), fundamenta la comprensión de la historia en la observación y la catalogación de la *acción*, olvidando o apagando aquello que, por ser sólo individual, se hallaría en el dominio de la psicología. Como bien saben los científicos sociales, allí se forma una concepción de la cultura fundada en la *ética*, es decir, en las acciones prevalecientes de los individuos que, obedeciendo a cierta visión del mundo, redefinen la sociedad cotidianamente, aun cuando no lo hagan a voluntad o según sus caprichos individuales. Los hombres están gobernados por fuerzas poderosas, y, al confirmar o imaginar la existencia de ellas, nos vemos una vez más frente a aquella sensación de una corriente profunda que nos arrastra sin que sepamos exactamente por qué y cómo.⁵

La cuestión, espinosa, podría resumirse en la comprensión de ese impulso, de esa fuerza subterránea irresistible. Entenderla como un principio telúrico irreductible y desdeñoso de las voluntades humanas es un camino, entre otros posibles. Sin embargo, hacer esa lectura de *Raízes do Brasil* sería como dar marcha atrás en la comprensión, pues de ese modo se estaría restituyendo el ensayo a las matrices románticas que, aun cuando hayan efectivamente configurado la imaginación del joven Sérgio Buarque, no son suficientes para entender el alcance de su obra prima.

Es verdad que el vocabulario y el imaginario de *Raízes do Brasil*, tanto en su primera edición como en la “definitiva”, podrían llevarnos a la conclusión de que la historia se deja gobernar por ciertos principios irracionales, o por “necesidades específicas” de la sociedad que, algo inexplicables, se condensan en el “mundo de esencias más íntimas” al que se refiere el párrafo final del libro. Sin embargo, es necesario recordar que estamos frente a un denso campo metafórico.⁶

⁴ Sérgio Buarque de Holanda, *Tentativas de mitologia*, San Pablo, Perspectiva, 1979, p. 30. Véase también Ernani Chaves, “O historicismo de Nietzsche segundo Sérgio Buarque de Holanda”, en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.*

⁵ Una lectura iluminadora acerca de la herencia weberiana en Sérgio Buarque de Holanda se encuentra en el artículo de Brasil Pinheiro Machado, publicado en 1976, pero concebido, al parecer, en la década de 1960, en la misma época en que Antonio Candido escribía su clásica introducción a *Raízes do Brasil*. El artículo se encuentra en el ya referido libro de ensayos. Véase Brasil Pinheiro Machado, “*Raízes do Brasil*: uma releitura”, en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.* También sobre la influencia de Weber en Sérgio Buarque, véanse Raymundo Faoro, “A aventura liberal numa ordem patrimonialista”, *Revista USP*, 17, marzo-mayo de 1993, pp. 14-29, y Pedro Meira Monteiro, *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*, Campinas, Editora de Unicamp, 1999.

⁶ Sobre las metáforas en *Raízes do Brasil*, véanse Roberto Vecchi, “Remetatorizações modernistas. Sistema metafórico e imagem histórica em *Raízes do Brasil*”, y Edgar de Decca, “Decifra-me ou te devoro: as metáforas em

Por cierto, las metáforas orgánicas y esencialistas traen consigo el peso de tradiciones de pensamiento que, por lo menos, se remontan al siglo XIX. No sería casual, además, que estas mismas referencias aparezcan con claridad en los dos capítulos “cuya esencia”, según el recuerdo del mismo Sérgio Buarque, ya había traído de Alemania como parte de una pretenciosa “Teoría de América”.⁷ Sin embargo, es posible imaginar que la redacción de *Raízes do Brasil* apunte también en otra dirección, pues desarrolla una percepción de la historia que ya no se basa exclusivamente en los principios irreductibles y conclusivos del “carácter nacional”. De manera diferente, lo que tendríamos es la revelación sutil de aquello que, en el cuadrante iberoamericano, son ciertas permanencias culturales que se condensan —una vez más, metafóricamente— en una imagen cartográfica: las “Fronteras de Europa”.⁸

La diferencia es importante. Si tomamos el repertorio metafórico literalmente, las “raíces” y las “esencias” pasan a operar como fuerzas primordiales, a las que les correspondería una explicación de cuño determinista (en la que el medio “tropical y subtropical”, como aún se lee en la primera edición de *Raízes do Brasil*, marca la cadencia de las transformaciones) o simplemente una explicación telúrica (para la cual el ritmo, o el “flujo y reflujo” de la sociedad es producto de las emanaciones misteriosas de la tierra). En la historia del pensamiento social brasileño, el antecedente insoslayable de una explicación ecológica o telúrica de la historia patria data del inicio del siglo; sin embargo, en el caso ilustre de Euclides da Cunha, debemos recordar que las fuerzas de la tierra son, a un mismo tiempo, los elementos naturales que gobiernan a los hombres y la figuración dramática de una tragedia política y humana.

La evocación no es casual: es difícil suponer que la discusión en torno de las raíces ibéricas pudiese ignorar, en la década de 1930, la *forma mentis* que consideraba al medio físico como el gran teatro de la aventura civilizatoria brasileña. No sólo la fórmula “desterrados en nuestra tierra” es de ascendencia euclidiana, sino que también el imaginario establecido en *Raízes do Brasil* transforma aquella aventura en casi un drama en medio del paisaje.⁹ El primer capítulo

Raízes do Brasil”, ambos en *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, vol. 2, Pisa/Roma, 2000. Los dos ensayos (el de Roberto Vecchi, revisado y con el título “Contrapontos à brasileira: *Raízes do Brasil* e o jogo das metáforas”) se publican en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.*

⁷ Véase Sérgio Buarque de Holanda, *Tentativas de mitologia*, *op. cit.*, p. 30.

⁸ La opción de leer el ensayo de Sérgio Buarque atendiendo a las “permanencias” ibéricas no invalida, por cierto, la discusión acerca de los desarrollos de la matriz peninsular en el ámbito americano, que ponen en el primer plano del análisis los impasses de la ciudadanía en una “civilización de raíces rurales”, como se lee en las ediciones más recientes de *Raízes do Brasil*. Al adoptar aquí una perspectiva que busca sobre todo lo que se conserva y resiste en una sociedad que ya pasó por la urbanización y la industrialización, no propongo abandonar las discusiones en torno de la civilidad y la cordialidad, que han sido, con justicia, privilegiadas por la crítica. Sólo pienso que vale la pena interrogarse también sobre las “permanencias”, ya que, al sondear la especificidad de una civilización iberoamericana, *Raízes do Brasil* no deja de rendir su tributo, si bien cauteloso, a la tradición ibérica. Pienso que aquí se diseña, prácticamente, una tipología de lectura: por un lado, aquella que toma el ensayo en su dimensión más estática, buscando las fuerzas que retrasan la modernización y que, en el límite, pueden revelar herencias tan indeseadas como seductoras; por otro lado, aquella que se atiene a la dinámica de los desarrollos, buscando los impasses que se configuran en el choque entre matrices civilizatorias diversas, y se abre así para el horizonte de las especulaciones sobre los rumbos de la política nacional. Al privilegiar en este texto el primer tipo de lectura, pretendo sugerir que el lector de *Raízes do Brasil* puede legítimamente sentir la seducción de la herencia ibérica, sin que eso lo lleve, necesariamente, a edulcorar el pasado colonial o precolonial. Es interesante notar que, en el plano de la interpretación, aquello que las lecturas más progresistas perciben como “frenos” de la modernización pueda concebirse, en otra clave de comprensión, como el motor de nuevas utopías.

⁹ El hombre como un extranjero en el paisaje remite al tema del *exilio*. Cuando João Cezar de Castro Rocha localiza y discute una experiencia cultural fundada en la tensión entre destierro y aclimatación —experiencia que terminaría poniendo en jaque a los razonamientos que proclaman la esencialidad del Brasil—, es Sérgio Buarque de Holanda, justamente, el que le da el hilo conductor. Véase João Cezar de Castro Rocha, *O exílio do homem cordial*,

del ensayo de Sérgio Buarque se desenvuelve a partir de una imagen fundamentalmente geográfica. Pero respetemos aquello que es del orden de la retórica: la comprensión del problema histórico se logra por medio de la movilización de imágenes reconocibles, capaces de iluminar en el lector la constelación de los problemas de su tiempo. Así se comprende la concepción de la Península Ibérica como un “territorio-puente” europeo, de acuerdo, por lo demás, con un señalamiento anterior de Gilberto Freyre en *Casa-grande & senzala*.¹⁰ Se trata de una Europa que se lanza hacia fuera de sí misma, según una imagen que el lector de hoy sabrá reconocer en el horizonte ficcional de su propio tiempo.¹¹

Los Pirineos son el límite geográfico de ese orden simbólico. Entre ellos y Gibraltar, se habría desarrollado algo distinto de aquello que marca, o habría marcado, la historia europea. La “cultura de la personalidad” es el trazo fundamental con el que Sérgio Buarque diseña uno de sus personajes centrales: el hombre ibérico. Simplificando groseramente aquello que en *Raízes do Brasil* es una mezcla de intuición literaria y agudeza sociológica, podríamos decir que la atrofia de la esfera pública es el resultado lógico de una personalidad inflada: en tierras de incontables barones, el pacto político se consuma en relaciones de lealtad o de odio. Para seguir con el torneo metafórico, de fondo claramente organicista, son “los elementos anárquicos” los que fructifican, mientras que las “fuerzas activas” (el adjetivo no figura en la primera edición) se pierden en un universo de pasiones individuales imperiosas. Asoman allí los trazos de una imaginada *otra* América, que tendría que ver con un paradigma civilizatorio diferente, adverso a los orígenes del liberalismo y resistente al sofocamiento, o a la contención, de las pasiones individuales. Según la imaginación plausiblemente weberiana de Sérgio Buarque, entre los ibéricos, la entrega al mundo nunca se dio por medio de la anulación o la sublimación de los poderes y apetitos del individuo. Nunca habría tenido lugar la entrega a esa dimensión que, originariamente religiosa, terminaría por laicizarse hasta el punto de que el individuo llega a sumergirse con todo fervor en el mundo del trabajo: momento en el que el ascetismo fue llevado afuera de los monasterios, según la imagen célebre de Weber.

Como se sabe, la concepción del capitalismo proveniente de esa visión tiene como referencia a la Europa de la Reforma, pero es también una alusión constante a la “América” que había asombrado al mismo Weber y que en *Raízes do Brasil* es una referencia oblicua, no siempre revelada plenamente. Los Estados Unidos, se puede argumentar, ofrecen el espejo

Río de Janeiro, Museu da República, 2004. Desde una perspectiva comparativa, debe destacarse la iluminadora investigación de Robert Wegner sobre la *frontera* en la obra de Sérgio Buarque, comprendida como el espacio en el que la tradición ibérica a un mismo tiempo encuentra sus límites y puede revelar su alcance. Véase Robert Wegner, *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000. También en la línea de ese desplazamiento, que expone y recrea imaginariamente —o literariamente— la singularidad ibérica en el exilio, vale la pena acompañar las reflexiones propuestas por Silviano Santiago, que ha anunciado un libro sobre el tema, con eje en los ensayos de Octavio Paz y Sérgio Buarque de Holanda. Véase Silviano Santiago, “Eterna travessia”, *Folha de S. Paulo*, 9 de octubre de 2005.

¹⁰ Significativamente, Freyre desplazaba la Península Ibérica en dirección a África, postulando un “ablandamiento” de las instituciones medievales europeas, gracias al “óleo” de la mediación africana. Véase Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, Río de Janeiro, Record, 2001 [trad. esp.: *Casa-grande & senzala*, 2 vols., Buenos Aires, Emecé, 1943]. Debe recordarse que Freyre hizo el prefacio del primer volumen de la “Coleção Documentos Brasileiros”, de José Olympio, que contiene, justamente, la primera edición de *Casa-grande & senzala*.

¹¹ En *La balsa de piedra*, Saramago, irónicamente, expone al límite la imaginación geográfica de una singularidad ibérica, cuando los Pirineos se resquebrajan y toda la península se va alejando de la “cercana Europa”. Véase José Saramago, *A jangada de pedra*, San Pablo, Companhia das Letras, 1988 [trad. esp.: *La balsa de piedra*, Barcelona, Seix Barral, 1992].

incómodo de una experiencia supuestamente exitosa, que nos relega a un plano en el que nos descubrimos como el reflejo o el desenvolvimiento de otra realidad, de otra Europa, otra América.¹²

Nos encontramos, a partir de aquí, ante la configuración imaginaria de dos mundos, o de dos éticas: el trabajo y la aventura. A partir del contraste entre ambos, es posible formular la pregunta de fondo que escudriña el lector de *Raízes do Brasil*: ¿qué pacto podrá establecerse a partir de una ética de la explotación máxima de la tierra, de la movilidad extrema de los hombres, de la valorización de la fuerza instantánea del individuo? ¿Qué comunidad política podrá fundarse a partir de una experiencia política como la nuestra? Estamos frente a un punto en el que el análisis de Sérgio Buarque toca, a pesar suyo, interpretaciones diferentes, de cuño deliberadamente económico: el problema es también del orden de la acumulación, atañe a la formación de una comunidad nacional capaz de administrar lo que produce. Sin embargo, el principio organizacional de la sociedad está lejos de la satisfacción de sus propias “fuerzas activas”, que se sumergen en un desorden inquietante.

Como respuesta posible –paradojal, pero lógica– al desorden, resta la entrega irrestricta del individuo a una fuerza superior a la que le teme. Puesto que no hay una ética fundada en las formas asociativas del trabajo constante y metódico, la única disciplina concebible reside en la obediencia absoluta a una instancia externa al hombre. De allí el “prodigio de racionalización” que fueron las misiones jesuíticas, como se lee en el primer capítulo de *Raízes do Brasil*. De allí la sombra contrarreformista que se proyecta sobre la experiencia política ibérica.

El “desorden” es, *latu sensu*, el elemento clave que dispara en la imaginación política tradicional la necesidad de fuerzas ordenadoras, como si el cuerpo social pudiese mantenerse íntegro sólo gracias al control de las semillas de disolución expuestas en él peligrosamente. Ésta es, exactamente, la matriz del pensamiento conservador contra la que se levanta la investigación de Sérgio Buarque de Holanda. En 1936, según el historiador, la “simple obediencia” ya había caducado como principio de disciplina, pero al mismo tiempo en aquel suelo esclerosado florecían las ideologías autoritarias más torpes, así como la justificativa de, a cualquier costo, “superar los efectos de nuestra naturaleza inquieta y desordenada”.

Un análisis detallado de *Raízes do Brasil* puede revelar los diálogos con las corrientes ideológicas de la época. Al final del libro, la pluma de Sérgio Buarque se levanta, briosa, contra el “mussolinismo indígena” (la expresión es suya) que era “nuestro” integralismo, pero también, de manera más sutil, deja resonar su queja contra todo pensamiento ordenador que pone la mira sobre lo “inquieto y desordenado”, las “esencias más íntimas”, “nuestro propio ritmo espontáneo”, que, leídos fuera de contexto, parecerán tal vez demasiado misteriosos, o apenas irracionales. ¿Qué ritmo? ¿Qué esencias? Para una buena comprensión de este pasaje es necesario hacer un corte modernista, porque aquí se cruzan –para usar con cierta libertad las categorías críticas de João Luiz Lafetá– los proyectos “estético” e “ideológico” del autor.¹³

¹² Es interesante pensar en perspectiva la relación de Sérgio Buarque con los Estados Unidos, desde el ácido antinorteamericanismo de los artículos de juventud hasta los viajes académicos, en las décadas posteriores a la publicación de *Raízes do Brasil*, y sobre todo destacar la importancia de las tesis de Turner en la investigación del “extremo Oeste” brasileño. Véanse Sérgio Buarque de Holanda, *O espírito e a letra: estudos de crítica literária*, ed. por Antonio Arnoni Prado, San Pablo, Companhia das Letras, 1996, vol. I, y Robert Wegner, *op. cit.*

¹³ Véase João Luiz Lafetá, *1930: a crítica e o modernismo*, San Pablo, Duas Cidades/Editora 34, 2000. Debo la referencia a Conrado Pires de Castro.

Raízes do Brasil abre, en efecto, una discusión acerca de ciertos impasses candentes en una sociedad que vivía el choque entre valores liberales e inspiraciones totalitarias, en un momento en que se experimentaban formas de asociación política y laboral que anulaban experiencias anteriores y alimentaban la veta personalista de la historia política latinoamericana. En este aspecto, es un libro que se detiene en el presente e interroga el futuro. Pero, al mismo tiempo, *Raízes do Brasil* está escrito con una mirada dirigida hacia atrás, levantando el puente que conecta la juventud modernista con el momento presente, cuando ya se han abandonado algunos de los espejismos iniciales del movimiento, sin que por ello su espíritu se hubiese enfriado por completo o por lo menos, en el caso de Sérgio Buarque, sin que se hubiese apagado totalmente el crítico literario de la década anterior.¹⁴

De manera muy breve y esquemática, puede decirse que “O lado oposto e outros lados”, un artículo publicado en 1926 en la *Revista do Brasil*, es el corte fundamental en la carrera del joven crítico, pues allí se lanzan algunas de las ideas que diez años después aparecerán, mediadas por la experiencia alemana, en *Raízes do Brasil*. En aquel artículo, en una actitud muy poco cordial, Sérgio Buarque literalmente manda la diplomacia al demonio, para criticar duramente a los modernistas academizantes que, creyendo dominar la “expresión nacional”, no harían otra cosa que imponer su jerarquía al mundo de las artes, actualizando una actitud ilustrada que el modernismo, justamente, había pretendido echar por tierra. No cabe discutir aquí en detalle la compleja red de diálogos que el artículo deja entrever. Es suficiente con recordar que, por detrás del blanco aparente constituido por Ronald de Carvalho y Guilherme de Almeida, está no sólo Alceu Amoroso Lima, sino también la sombra inmensa, e incómoda, del paternal y viejo Graça Aranha.

Sérgio Buarque invocaba a sus fantasmas para exorcizarlos. “O lado oposto e outros lados” presenta una espléndida discusión sobre los partidarios del orden, por un lado, y los que, desde “otros lados”, desconfiaban de cualquier tipo de ordenamiento y apostaban con todo a la espontaneidad, entendida como la “libertad” que los pondría a salvo de toda tentación autoritaria. Es interesante notar que la misma espontaneidad que el joven modernista reclamaba en 1926 reaparecerá después, en *Raízes do Brasil*, como el elemento clave capaz de obstaculizar los planes autoritarios de quienes pretendiesen “organizar” “nuestro desorden”, como se lee en el último párrafo del libro.

Entre *Raízes do Brasil* y aquel artículo hay coincidencias importantes. Vale la pena leer con atención al joven y polémico autor cuando reniega largamente, en “O lado oposto e outros lados”, de los partidarios del orden:

[...] gente bien intencionada y que esté de cualquier modo a la altura de imponernos una jerarquía, un orden, una experiencia que liquiden de una vez nuestro maldito desatino de pueblo joven y sin juicio. Dicen que carecemos de un arte, de una literatura, en fin, de un pensamiento que traduzcan cualquier tipo de anhelo de construcción. E insisten, sobre todo, en esa

¹⁴ El diálogo entre el modernista y el historiador ha dado lugar a varios y buenos trabajos. Destaco aquí los de George Avelino Filho, “As raízes de *Raízes do Brasil*”, *Novos Estudos*, 18, septiembre de 1987, pp. 33-41; Antonio Arnoni Prado, “*Raízes do Brasil* e o modernismo”, en Antonio Candido de Mello e Souza (comp.), *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*, San Pablo, Fundação Perseu Abramo, 1998, pp. 71-80; Conrado Pires de Castro, *Com tradições e contradições: contribuição ao estudo das raízes modernistas do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda*, tesis de maestría, IEL/Unicamp, 2002; Marcus Vinicius Corrêa Carvalho, *Outros lados: Sérgio Buarque de Holanda, crítica literária, história e política (1920-1940)*, tesis de doctorado, IFCH/Unicamp, 2003.

panacea abominable de la *construcción*. Porque según ellos, hasta ahora, nos agitamos en el caos y nos complacemos con el desorden. ¿Desorden de qué? Esta pregunta es insoslayable, porque el orden perturbado entre nosotros no es por cierto, no puede ser *nuestro orden*; ha de ser algo ficticio y extraño a nosotros, una ley muerta, que importamos, si no de otro mundo, al menos del Viejo Mundo. Necesitamos mandar a buscar unos corsés para aprender a hacernos presentables y bonitos a la vista de los otros. El error de ellos está en querer escamotear nuestra libertad, que es, hasta ahora al menos, lo que tenemos de más considerable, en favor de una detestable abstracción enteramente inoportuna y vacía de sentido.¹⁵

Es interesante comparar el “desatino de pueblo joven y sin juicio”, descrito por el joven de 24 años, con la “naturaleza inquieta y desordenada” de su obra prima. En ambos casos, se trata de afirmar y defender un ritmo, un pulso, que resista a los delirios idealizadores de los arquitectos políticos (en *Raízes do Brasil*) o de los constructores del arte nacional (en el artículo de 1926). En los dos casos, la “reforma” que proponen los partidarios del orden es, en el fondo, nada más que una reacción, o una “sutil contrarreforma”, como Sérgio Buarque sugiere irónicamente al referirse a la posibilidad de que el fascismo encuentre guarida entre los brasileños.

Aun dentro de la cuestión de los orígenes ibéricos, examinados en el capítulo inicial de *Raízes do Brasil*, parecería que el impasse, a un mismo tiempo estético e ideológico, se perfila entre los dos extremos ensayados por una cultura de la personalidad: tanto la “voluntad de mandar” como “la disposición a cumplir órdenes” son rasgos peculiares de los pueblos ibéricos. “Las dictaduras y el Santo Oficio parecen constituir formas tan típicas de su carácter como la inclinación a la anarquía y al desorden. No existe, en su visión, otro tipo de disciplina perfectamente concebible, además de la que se funda en la centralización excesiva y en la obediencia.”

Está en juego la voluntad de obedecer y de mandar, siempre en función de los valores (estéticos o ideológicos) que, espejados en un cielo de certezas, se extienden como una tabla inmutable, eternamente idéntica a sí misma. El imaginario escolástico se impone desde el primer capítulo de *Raízes do Brasil*:

La Edad Media apenas conoció las aspiraciones conscientes para una reforma de la sociedad civil. El mundo estaba organizado según leyes eternas indiscutibles, impuestas desde el otro mundo por el supremo ordenador de todas las cosas. Por una paradoja singular, el principio formador de la sociedad era, en su expresión más nítida, una fuerza enemiga, enemiga del mundo y de la vida. Todo el trabajo de los pensadores, de los grandes constructores de sistemas, sólo significaba el empeño de disfrazar, en la medida de lo posible, ese antagonismo entre Espíritu y Vida (*Gratia naturam non tollit sed perficit*). Un trabajo de cierta manera fecundo y venerable, pero cuyo sentido nuestra época ya no quiere comprender en su esencia. El entusiasmo que hoy puede inspirar esa grandiosa construcción jerárquica, tal como la conoció la Edad Media, es en realidad una pasión de profesores.

Entre el “supremo ordenador del mundo” y los “profesores” encantados por la perfección de sus propias concepciones, resta la diferencia de que, para una mentalidad medieval, la natu-

¹⁵ Sérgio Buarque de Holanda, “O lado oposto e outros lados”, en *O espírito e a letra*, op. cit., p. 226.

raleza estática de los valores podía ser un dato incuestionable y, en el límite, productivo.¹⁶ En este aspecto, justamente, puede comprenderse el carácter “moderno” del influjo tridentino, como una reacción al mundo que florecía más al norte y que fundaba otra concepción del individuo.¹⁷

Sérgio Buarque recupera la importancia de las polémicas sobre el libre arbitrio, que están en el centro de la discusión religiosa y política de la era moderna, y recuerda que “los españoles y portugueses siempre miraron con desconfianza y antipatía las teorías negadoras del libre arbitrio”. Si entre los ibéricos, la personalidad es el valor supremo, resulta difícil entonces lograr la “organización espontánea”, y llegados a este punto podemos ver que la dificultad no se debe apenas al número excesivo de barones. Se trata, sobre todo, de la dificultad que siente el individuo para moderar sus gestos y adecuarse al pacto de la comunidad, aceptando por último que las jerarquías no son, y no pueden ser, una obra que se ha de consumir definitivamente en este mundo. Para ese personaje fantástico de la imaginación buarquiana –el hombre ibérico–, la entrega individual no consiste en la capitulación metódica al trabajo perseverante del día a día. Más bien, ella se protege en el gesto espectacular de postrarse ante una verdad superior que, encarnada en un proyecto o en una persona, pueda revelarse en el mismo plano en el que vivimos, ofreciendo alivio definitivo para todos nuestros males. En el cuadrante ibérico, para esa otra América, la salvación es una obra política, conducida por una criatura excepcional.¹⁸

En *Raízes do Brasil* hay una aporía que no siempre se ha percibido o explorado de manera adecuada. Por un lado, parecería que la crítica modernista, actualizada en aquel ensayo, pretende descargar toda su munición sobre los partidarios de la “ley muerta”, aquellos que van a buscar el orden al “otro mundo”, que es también el “Viejo Mundo”, según el

¹⁶ El principio tomista (“*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*”, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad. 2) sugiere que la distancia de aquel cielo ideal no impide, más bien propicia, el perfeccionamiento del mundo natural por la luz de la revelación. La dificultad de Sérgio Buarque tiene lugar, es evidente, en el momento –contemporáneo– en el que una elaborada ingeniería social se torna el agente del perfeccionamiento político. En términos tomistas, la doctrina sagrada no es materia de argumentación, porque, si así lo fuese, ella provendría de la razón o de la autoridad, lo que le sustraería la dignidad. Sin embargo, como se lee en la respuesta a esa objeción, de donde proviene la cita de Sérgio Buarque, la doctrina sagrada también puede basarse en argumentos de autoridad, pues al fin y al cabo es imperativo que creamos en la autoridad del destinatario de la revelación. Reducir esa autoridad a una anacrónica “pasión de profesores” es, precisamente, el objetivo contemporáneo del historiador.

¹⁷ Entrar en la discusión de Sérgio Buarque en profundidad requiere también la comprensión de que, en el horizonte contrarreformista, uno de los grandes villanos es el *lector* que legítimamente se libera de las amarras de la ortodoxia. En el plano imaginario de los dos mundos (pero sería necesario entonces matizar y extender el concepto de “otra” Europa más allá de los Pirineos), se destaca el nuevo horizonte de la interpretación, que se abre a partir de la posibilidad de una lectura individualizada de las Escrituras, que recupera la experiencia mítica de la epifanía (la revelación del sentido) en su dimensión radicalmente íntima. Para una imaginación marcada por la lectura de Weber y por la amplia comprensión de su herencia hermenéutica, el sentido del mundo sólo puede revelarse, siempre de manera precaria, en el espacio que conecta –sin la mediación de la autoridad– texto y lector. La verdad sobre el designio de los hombres sigue siendo atributo del “otro mundo”, aun cuando, para una mentalidad moderna (weberianamente moderna), el más allá se haya extinguido casi por completo y sólo le resta al individuo entregarse con fervor a las tareas seculares, incluidas la lectura y la interpretación del mundo.

¹⁸ ¿No estaríamos aquí tal vez cerca de aquello que, en la ficción de Machado de Assis, se configura, en el retiro confortable del propietario cínico, como un ridículo curativo universal? En una crítica a la extrema afectación del romanticismo brasileño y a su “creación de un mundo fuera del mundo”, Sérgio Buarque lanza, en *Raízes do Brasil*, un dardo envenenado sobre el mayor escritor brasileño: “Machado de Assis fue la flor de esa planta de invernadero”. El frecuente desencuentro con el autor de las *Memorias póstumas de Brás Cubas* es un tema que merece ser estudiado.

artículo de 1926. Por otro lado, hay un “alma común” que nos vincula con la progenie ibérica, de donde vendría la “forma actual de nuestra cultura”, la cual, bien comprendida, nos llevaría a acercarnos a aquello que somos. Por lo tanto, lo que somos es también el otro mundo, el Viejo Mundo. En términos más simples, habría allí una doble e incongruente legitimación: de la espontaneidad y de la originalidad, por un lado, y de la identidad con el antecesor, por el otro. Se trata de un embrollo claramente modernista, y es natural que el joven de 24 años tienda hacia la defensa apasionada de la autenticidad irreverente, mientras que el escritor más maduro se revele, frente a una cadena de *impasses*, como creyente a un mismo tiempo en la originalidad y en su contrario.¹⁹

Hay, por cierto, una especie de encadenamiento lógico en *Raízes do Brasil*, que conduce la imaginación al extremo de una “contribución original” al mundo, que apunta a la realización de una entidad colectiva singular. Pero la propia criatura original es víctima del vaticinio letal del autor: desbaratadas las condiciones históricas que le dieron origen, el “hombre cordial” desaparecerá. La cordialidad es una categoría evanescente, que sin embargo permanece e incomoda, como si fuera un resquicio del que no podemos librarnos, o al que no podemos olvidar.

Es posible que por detrás de esas contradicciones se descubra una actitud modernista, manifiestamente en su versión antropofágica: revelarse al mundo es el imperativo que ha de exigir que nos acerquemos a un núcleo “nuestro”, desviado en relación con la norma y resistente a la permanencia del linaje, capaz de pervertirlo o de asimilarlo. Poco importa que ese núcleo sea irreal: así lo es toda materia de la imaginación. Pero quiero llamar la atención hacia aquello que, en *Raízes do Brasil*, aparece como un “ritmo espontáneo”, o como aquellas “esencias más íntimas” que desdennan las invenciones humanas y amenazan la arquitectura política más elaborada.

Creo que en ese punto se revela una veta que es preciso explorar. ¿Qué es lo que lleva a valorar tan profundamente al desvío, y con él a las fuerzas activas, desdenosas de las soluciones ideales? Volviendo al campo metafórico del que partimos, parece que el problema reside en hallar un “flujo y reflujo” singular que no se limite a agitar la superficie, sino que pueda revolver en el subsuelo. La conversión de ese potencial desvío, de la supuesta singularidad, en una fuerza constructiva es un problema lógico intrincado, que encuentra una mejor solución en el plano poético que en el político. En la imaginación latinoamericana, hay un poderoso y ya viejo deseo de valorización de las fuerzas autóctonas que serían capaces de destruir desde la base el escenario colonial, o poscolonial, americano. Pero también está siempre presente la pregunta angustiante acerca de qué quedará tras la destrucción profunda, cuando el desarraigo se haya consumado definitivamente.²⁰

¹⁹ João Cezar de Castro Rocha, en uno de los ensayos de su obra ya citada, *O exílio do homem cordial*, se detiene sobre el sentido de las modificaciones efectuadas en el primer párrafo de *Raízes do Brasil*, en cuya primera edición se lee que constituiríamos “el único esfuerzo exitoso, y en gran escala, de trasplante de la cultura europea”, mientras que en las ediciones más recientes el éxito del trasplante de esa cultura se presenta atemperado por circunstancias naturales “si no adversas, ampliamente extrañas a su tradición milenaria”. El ensayo de Castro Rocha, titulado “O exílio como eixo; bem-sucedidos e desterrados. Ou: por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*”, se publica también en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.*

²⁰ La conversión del exceso, o de la *hybris* tropical, en triunfo civilizatorio es una invención modernista cuya genealogía y cuyo espectro merecen ser investigados. Esa investigación podría perfectamente conectar obras del modernismo brasileño con congéneres latinoamericanos. En cuanto a la valorización de la *hybris*, pienso, por ejemplo, en el posible significado, en el cuadrante caribeño, de los “huracanes” para la sociología de Fernando Ortiz o para la

Una vez más, queda la sensación de la imprecisión y el misterio que envuelven la naturaleza y las posibilidades de esas “fuerzas activas”, siempre prontas a resistir a la ingeniería especiosa de la política tradicional. Es tentador leer que allí está el “pueblo”, y así identificar, en el Sérgio Buarque de 1936, la radicalidad que le confiere Antonio Candido.²¹ Pero también es posible, sin desmedro de ese análisis, imaginar que el autor de *Raízes do Brasil* expusiera dilemas a los que nosotros, pasados setenta años, podemos responder con una serenidad que sería improbable en aquella época.

Aún está por realizarse un balance cuidadoso de las inquietudes que el debate sobre los principios liberales y totalitarios habría provocado en Sérgio Buarque, en el momento en que escribía *Raízes do Brasil*. Las ediciones más recientes traen observaciones atenuadas acerca del carácter “fraudulento” (como figura en 1936) de la mitología liberal, según la cual “los expedientes tiránicos no realizan nada duradero”. No se trata, por cierto, de afirmar que Sérgio Buarque haya tenido alguna especie de fascinación original respecto de los regímenes de fuerza, lo que sería absolutamente un equívoco. Se trata apenas de comprobar que, antes del Estado Novo y de la Segunda Guerra, la crítica a los principios liberales (en especial, como Sérgio Buarque escribe en un artículo de 1935 sobre Carl Schmitt, a la idea de que “el Estado tiende a ser un mero servidor de la sociedad neutra, o una nueva especie de sociedad”)²² podía encontrarse con la tesis de que, finalmente, la experiencia ibérica en América constituiría otro concepto de lo político, que el relativo éxito posterior del mundo liberal sepultaría por mucho tiempo (o para siempre, en el horizonte escatológico de la imaginación neoliberal).

Sin embargo, encontrar respuestas conclusivas y afirmar que Sérgio Buarque estuvo de este o de aquel lado sería algo por completo inadecuado. Es significativo que casi al final de su vida, cuando un editor le pidió que escribiese un ensayo “actualizando sus ideas” para la versión francesa de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque lo haya intentado pero sin lograr llevarlo a cabo, como lo reveló en una entrevista.²³ El fracaso de la reescritura puede tener que ver con el carácter fechado del vocabulario, con un vuelo ensayístico que había caído en desgracia en la década de 1970, o simplemente con la imposibilidad de escribir de nuevo el mismo libro. Pero puede también tener que ver con la sospecha de que la organicidad y la revelación de

ficción de Alejo Carpentier. O, en otro plano, podría pensarse en el “estilo bárbaro” de Juan Francisco Manzano, al que se refiere Enrico Mario Santí cuando inscribe el trabajo más célebre de Ortiz en la gran tradición de una escritura neobarroca hispanoamericana, lo que bien podría ser comprendido por medio de la sensibilidad crítica del mismo Carpentier cuando sugiere que “toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo”. O más aun, todavía en el camino propuesto por Santí, podría pensarse en Sarduy, cuando se refiere a Lezama Lima y a su frase neobarroca, “sintácticamente incorrecta a fuerza de recibir incompatibles elementos alógenos”, que revelaría, en el plano poético, la “pérdida de la concordancia”. Véase Enrico Mario Santí, “Esta edición”, en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 105-110. La pérdida de concordancia puede ser leída, dentro y fuera del texto, como una fascinación moderna que, en los países periféricos, engendra personajes que se anteponen a la agenda europea, minándola o simplemente corrompiéndola. La comprensión de *Raízes do Brasil* ganaría mucho si se la considera dentro del marco más amplio del moderno ensayismo latinoamericano.

²¹ Antonio Candido de Mello e Souza, “A visão política de Sérgio Buarque de Holanda”, en *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*, op. cit., pp. 81-88. El ensayo de Antonio Candido se publica también en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), op. cit.

²² Sérgio Buarque de Holanda, “O Estado totalitário”, en *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, ed. por Francisco de Assis Barbosa, Río de Janeiro, Rocco, 1989, pp. 298-301.

²³ “Entrevista: Sérgio Buarque de Holanda. A democracia é difícil: as observações e as conclusões de um especialista com base no exame da história. Por João Marcos Coelho”, *Veja*, 28 de enero de 1976.

aquellas “fuerzas activas” apuntarían al fracaso potencial del pacto liberal, poniendo en el tapete la necesidad de la “recuperación del designio o de la misión históricos”, como audazmente los llamó Richard Morse, el autor que posiblemente haya llevado más lejos una reescritura de *Raízes do Brasil*, aun cuando no se encuentre en su *El espejo de Próspero* ni una sola mención a Sérgio Buarque de Holanda.

Si dejamos de lado la causticidad de Morse, que radica en su desencanto con la conciencia liberal norteamericana, así como en el escarnio adorniano con los Estados Unidos, veremos que *El espejo de Próspero* puede servir como espejo de *Raízes do Brasil*. Un espejo que deforma y extiende aquello que en el ensayo de Sérgio Buarque permanece subentendido, o tal vez simplemente incomprendido. Al buscar comprender, cartografiar y evaluar las *opciones* intelectuales que, en la prehistoria de las mentalidades modernas, dieron origen a las “encrucijadas” del pensamiento político europeo, el historiador norteamericano no esconde su simpatía profunda por la “opción ibérica”. Morse parecería rescatar el “esfuerzo exitoso” del trasplante de la cultura europea, como se lee en la primera edición de *Raízes do Brasil*, al tiempo que profundiza e imagina las consecuencias de una civilización que siguió un camino diferente del trillado por los “pueblos protestantes”, en especial Inglaterra. Según su lapidaria y provocativa formulación: “Hace dos siglos que, agresivamente y con consecuencias inquietantes, se muestra al sur un espejo norteamericano. Tal vez haya llegado la hora de dar vuelta ese espejo”.²⁴

En resumen, puede suponerse que el encantamiento de Morse con la vía ibérica provenga de la posibilidad de entrever, en los “escolásticos medievales” (y en los gajos que, puestos a germinar, florecerán en el neotomismo, de ilustre presencia entre los pensadores ibéricos), una sensibilidad hacia el rol de la conjetura y de la hipótesis en la construcción del pensamiento, en oposición a lo que sería, en la ciencia moderna, el deseo de demostrar una “certeza final, que desnude totalmente la realidad”.²⁵ Es posible que en este punto nos hallemos cerca de la observación de Sérgio Buarque, en *Raízes do Brasil*, acerca de que la “escolástica de la Edad Media fue creadora porque fue actual”. Para sumar fuerza a los argumentos expuestos, hoy sabemos cuánto es posible aprender de la historia intelectual medieval, y de qué modo el mundo “premoderno” y sus premisas enriquecen y tornan más densa la percepción de un universo gobernado por los paradigmas científicos modernos, que cotidianamente retroalimentan nuestra creencia en la capacidad ilimitada de revelación de la ciencia, restringiendo así el campo de los posibles al área constituida por un único círculo. El recuerdo de que también el mundo regido por la ciencia moderna tiene sus “premisas” y presupuestos, sin los cuales la propia ciencia se despoja de sentido y validez, lleva a recordar que hay otros mundos también legitimables, sobre todo estimables. Se descubre, así, cuán larga es la disputa sobre los “varios mundos posibles”, discusión a un mismo tiempo “actual e inactual”, para evocar categorías caras al historiador brasileño.

La seducción por la vía ibérica invita al estudioso a extender, en el espacio y en el tiempo, concepciones –sobre el individuo, sobre las razones de Estado, o sobre la posible misión de los pueblos– que habrían sido gestadas y elaboradas en una era pasada. Ésta es, en

²⁴ Richard Morse, *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*, San Pablo, Companhia das Letras, 1988, pp. 13-14 [trad. esp.: *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982].

²⁵ *Ibid.*, p. 35.

cierta forma, la zona de coincidencia entre *Raízes do Brasil* y *El espejo de Próspero*: el reconocimiento de que una historia de América debe necesariamente dialogar con la historia europea más remota. Evidentemente, la fe depositada en los ibéricos y en su universalismo supuestamente más poroso, abierto a la diversidad y a la variedad del género humano, llega a sus extremos en Morse, mientras que Sérgio Buarque, setenta años atrás, se mostraba más reservado. Pero es plausible que en ambos casos la desconfianza en relación con la matriz liberal sea el motor, la causa primera de su escritura. En el fondo, reside la desconfianza en la aniquilación del individuo, en la abstracción de su singularidad. Siguiendo la intuición literaria de Morse (acaso tan fina como la de Sérgio Buarque), puede ilustrarse el problema mediante el contrapunto entre T. S. Eliot y Mário de Andrade, entre J. Alfred Prufrock, con su “personalidad irreparablemente herida”, y el Mário de Andrade arlequinesco que grita y llora (impotente, no hay que olvidarlo) en la metrópolis desvariada. La “generalizada ciudad occidental” de Eliot se encuentra y se revela, empobrecida, en el espejo de la San Pablo aún encantada de Mário de Andrade. Se anuncia allí, según la interpretación de Morse, la inmovible simpatía por el otro lado del espejo, considerado en su amplitud latinoamericana, o iberoamericana: el coronel Aureliano Buendía contra el coronel Thomas Sutphen, la Macondo de García Márquez contra el condado de Yoknapatawpha de Faulkner. En la cristalina y casi cándida visión del historiador norteamericano, una “escisión entre las sensibilidades estética y científica, que en Mariátegui estaban unidas, desplazó hacia los novelistas, poetas y artistas iberoamericanos el peso de la responsabilidad de expresar su mundo como centro y no como periferia”.²⁶ En Morse, el plano poético preanuncia y acoge las soluciones que nunca se realizaron en el plano político.

Un último problema –candente desde hace mucho, pero especialmente provocativo en 1936– es el de la relación entre el individuo y el Estado, o el de la propia naturaleza del Estado. No se trata de darle una vuelta más al disco gastado que cotidianamente se impone a nuestros oídos cuando se discute la *mayor* o *menor* presencia del Estado en la vida de los ciudadanos. Para volver a las inquietudes de Sérgio Buarque presentes en su análisis de Carl Schmitt, se trata mucho más de osar percibir el Estado no como una criatura neutra, sino como dotado en su esencia de una misión, en la medida en que encarna aquello que Morse –en referencia a la época de los soberanos católicos– identifica como la “responsabilidad de la elección de objetivos comunes”, la cual, en Inglaterra, fue “retirada del Estado y atribuida, con un espíritu de pluralismo occamista, a un mercado ‘libre’ de ideas y prescripciones privadas, ahora tratadas como ‘mercancías’”.²⁷ Exagerando un poco con las metáforas, creo que aquí llegamos al terreno fangoso que el lector de *Raízes do Brasil* suele evitar.

La historia política del siglo XX ya ha revelado, hasta el cansancio, el potencial desastre que implica un Estado que encarna una “misión”. En el cuadrante latinoamericano, nuestra *expertise* en dictaduras quizá nos autorice a retroceder con prudencia ante cualquier tipo de intento de investir al Estado de una organicidad inconsútil, que lógicamente lo vuelva el portador de una misión colectiva, en un momento en el que –para mantenernos fieles al imaginario orgánico del que partimos– el aparato estatal se revela como la forma congénita de las “fuerzas activas” de la sociedad. O, como bien podría sugerirlo Oliveira Vianna, como una especie de soberano protector del potencial buen ordenamiento sociológico de la tierra.

²⁶ Richard Morse, *O espelho de Próspero...*, op. cit., pp. 135-137.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

Abrevando en aguas hegelianas, Sérgio Buarque percibió al Estado como una “criatura espiritual”, que se “opone al orden natural y lo trasciende”. El desafío residiría, justamente, en la definición del contorno del cuerpo social, de sus necesidades intrínsecas, o, para jugar una vez más con las palabras de Morse, de sus “designios”. En defensa de Sérgio Buarque, hay que recordar que esas “formas superiores [o *exteriores*, como se lee en la primera edición] de la sociedad” no son concebidas como un “orden” finalmente alcanzado y revelado. Por el contrario, en el mejor espíritu del joven modernista, esas formas superiores de la sociedad “surgen continuamente de sus necesidades específicas y jamás de elecciones caprichosas”. Hay algo vivo e inquieto en esas nunca suficientemente explicadas “necesidades específicas”. La red intertextual de *Raízes do Brasil* no nos autoriza a avanzar hasta Gramsci, aun cuando sería posible abrir aquí, en la compleja trama de las “necesidades específicas”, la discusión acerca de la hegemonía, que Morse encuentra en las formulaciones de Raymond Williams (la hegemonía como todo un “proceso social vivido”, organizado por sentidos y valores dominantes, pero no exclusivos) y que nosotros, hoy, podríamos pensar a partir de las reflexiones de Luiz Werneck Vianna sobre la “revolución pasiva” brasileña.²⁸

Pero un interesado y pertinaz lector de Weber podría al fin preguntar, frente a la misión redentora de los pueblos iberoamericanos que sostiene Richard Morse, y a las inquietudes de Sérgio Buarque de Holanda respecto del futuro de los pueblos de ascendencia ibérica: ¿en el fondo de la reacción ante la despersonalización del individuo no estará la incapacidad de vivir las encrucijadas del “mundo moderno” con todas sus consecuencias? ¿No será que la lucha con el desencantamiento no esconde, en el fondo, el deseo de buscar el sentido allí donde éste ya se deshizo? A su vez, ¿la búsqueda desesperada del sentido no podría abrir las vías para una especie de intelectualización casi religiosa, con nuevos fines y nuevos medios? ¿No existe en la refutación de la vía “moderna” el peligro de forjar otra nueva racionalización férrea, que conllevaría la sacralización de otra ética? ¿Qué significa, al fin de cuentas, el convencido rechazo de la visión agonística de un mundo en el que el individuo pierde su fibra, para tornarse una pieza más de la maquinaria vigente?

Si de hecho existe ese rechazo, es necesario interrogar no sólo cuáles son sus consecuencias. Hay que indagar también acerca de su sentido. Mientras tanto, tal vez valga la pena continuar respondiendo a los vientos del norte con nuevos molinos. El reencantamiento del mundo es un camino imaginario que *Raízes do Brasil* no llega a postular, pero que los lectores interesados pueden perfectamente transitar. □

²⁸ Véase Raymond Williams, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 [trad. esp.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1998]. Los iluminadores análisis de Werneck Vianna son, a su vez, una referencia obligatoria para todo aquel que se aventure en el tema del iberismo y del americanismo en la historia del pensamiento social brasileño. Véase Luiz Werneck Vianna, *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*, Río de Janeiro, Revan, 1997.

