

O Barroco Ibero-Americano: “ausência de síntese”?

Marcos M. B. de Mesquita – UERJ

RESUMO

Faz-se aqui um recorte da discussão que se seguiu, na sociologia brasileira, à publicação de *O Espelho de Próspero* de Richard Morse e sua hipótese de uma outra civilização ocidental na cultura ibero-americana, chegando até à reformulação desta questão em Barbosa Filho, *Tradição e iberismo*. O texto contrapõe interpretações distintas a respeito do iberismo, como peculiaridade sócio-política que marcaria as sociedades ibero-americanas e questiona o quanto a proposição de Barroco em Barbosa Filho, que pretende-se conclusiva, acaba por reduzir o iberismo à idéia “ausência de síntese”. Percebemos ao final, em crítica à esta redução de sentido, que o iberismo tende a se configurar afinal menos como hipótese política e analítica do que como resultado da inapropriação dos referenciais de explicação da modernidade nos países periféricos. Menos marcado então pela “ausência de síntese” do que propriamente pelo discurso recorrente de “síntese da ausência”.

Palavras-chave: Iberismo. Barroco. América Latina. Sociologia da cultura.

ABSTRACT

Here we have a scrap from the discussion in Brazilian sociology following the publication of Richard Morse's *Prospers' Mirror* and his hypothesis of another western civilization in Ibero-American culture, down to the restatement of this question in the book of Barbosa Filho, *Tradição e iberismo*. The text compares distinct interpretations about Iberism, as a social and political mark peculiar to Ibero-American societies, and questions how the Barbosa Filho's baroque proposition, that intended to be conclusive, just ends up reducing Iberism to an idea of “absence of synthesis”. At the end, we notice as a criticism to this restriction of meaning, that Iberism tends ultimately to stand less as a political and analytical hy-

pothesis than as a result of the references used to explain the modernity in peripheral countries being inappropriate. Being then less marked by the “absence of synthesis” than properly by the recurrent discourse on “synthesis of absence”.

Key words: Iberism. Baroque. Latin america. Sociology of culture.

O livro de Richard Morse, *O espelho de Próspero* (MORSE, 1988), agitou o pensamento latino-americano com sua hipótese de particularidade civilizacional para a cultura ibero-americana. Apontava o autor, com grande talento, elementos peculiares à formação cultural e moral ibérica, registrados como distintos e historicamente paralelos à formação dos valores anglo-americanos predominantes e hegemônicos na articulação do Grande Desígnio Ocidental.

A proposição conflitiosa deste livro é de que a Anglo-América não é a única possibilidade de articulação e solução para os problemas sociais e políticos da modernidade, e que uma outra opção existente, a ibero-americana, não lhe sendo inferior, podia superá-la em adequação a um mundo de organização “pós-moderno”.

Para explicar esta interpretação da cultura ibero-americana, Morse descreve a partir do século XII e prosseguindo até o XVII, quais foram as “opções” culturais, morais e políticas que a Ibéria teria feito e que se diferenciavam das feitas pela Inglaterra, por exemplo.

Em suma, indo de encontro a uma perspectiva de que só a imobilidade teria marcado a península ibérica durante o período das revoluções modernas, Morse defende a tese de que a Ibéria também reagia

às alterações sócio-econômicas e culturais, mas que o fazia optando por formas particulares de mudança social.

Podem-se ter exemplos destas mudanças em diversas áreas, na forma de transmissão do conhecimento, na política, no campo religioso, mas em todas estas se manifestavam elementos diferentes e por vezes antagônicos às prerrogativas próprias da revolução científica, protestante e política, marcadas pela legitimação da subjetividade, pelo individualismo, pela idéia do contrato social e pelo liberalismo político.

As diferenças, pois, de “escolhas”, como salienta diversas vezes Morse, teriam constituído dois projetos coesos e poderosos, um na Ibéria, outro na Inglaterra, tendo a Europa central sido arrastada pelo segundo projeto com o avanço das revoluções protestante e científica que se seguiram.

Lançando-se ao Atlântico, estes projetos civilizacionais descobriram novas terras e importantes colônias na América. Mas devido a suas origens civilizacionais distintas, teriam dado origem a duas formas diferentes de organização social e moral.

Estes projetos não foram simplesmente transplantados, mas sofreram adaptações e alterações. Assim: enquanto, na América anglo-saxônica havia espaço para se desenvolver mais ainda uma ideologia liberal, se ter maior liberdade para as religiões puritanas, e se prover de recursos para o desenvolvimento industrial, diferenciando-se da metrópole e passando mesmo a influenciar seu rumo; na América ibérica se dava uma readaptação das matrizes neo-tomistas. Enquanto as colônias inglesas desenvolviam e acentuavam o que seria uma resolução cultural hegemônica¹, marcando, portanto unidade e clareza nas opções civilizacionais – o que aliás não havia de forma tão predominante na Inglaterra – as colônias ibéricas passavam a constituir um padrão

heterogêneo², um “mosaico”, uma cultura assimiladora sem contudo poder fornecer a partir deste processo uma síntese compacta.

A América ibérica além então de suas raízes neo-tomistas, se contrastava com a outra parte do continente devido ausência de um pensamento hegemônico. A diferença crucial passava a ser que, enquanto no mundo anglo-americano há uma “égide da ideologia consensual” individualista-liberal, no mundo ibero-americano há um pluralismo de idéias, um “holismo arquitetônico”.

Mesmo as idéias que originaram as revoluções de independência dos Estados ibero-americanos estariam envolvidos num ecletismo sem síntese, enquanto que na Anglo-América a idéia republicana-protestante, sendo única, permitia ainda que se manifestassem historicamente renascimentos e revigoramentos de seus valores.

Na descrição da desordem e de certa confusão das idéias na América ibérica está inscrita, ainda que de forma intrínseca, a surpresa de como alguns ideais republicanos e liberais foram assimilados sem ser através de rupturas ideológicas, e de como foram conciliáveis com pressupostos aparentemente antagônicos a eles: primado da hierarquia, ausência de liberalismo político, particularização e aversão à “mensagem do individualismo”.

Mas o que no *Espelho de Próspero* seria a imagem invertida dos valores, para Morse se apresentava como a alternativa viável à decadência do projeto de modernidade levado à par pela hegemonia do individualismo protestante e do contratualismo social. E como opção à expectativa iluminista frustrada – redigida principalmente pelos frankfurtianos – Morse oferece a versão ibero-americana de organização dos valores sociais.

¹ “Insistimos na idéia defendida por Laclau de que uma ideologia hegemônica oferece, em primeiro lugar, um conjunto aceito de princípios do qual podem ser deduzidas diversas mensagens e, em segundo, um padrão consensualmente reconhecido em que podem se articular essas mensagens – para sua conciliação da *domination des dominateurs*” (MORSE, 1988, p. 80).

² “Mas será que sob um regime como o mexicano, ou talvez o cubano, poderemos falar de hegemonia no mesmo sentido que a palavra tem para o mundo anglo-atlântico, isto é, de um corpo político cujo cidadão médio carece de um sentimento de ‘obediência’ e aceita os termos de debate político como projeções voluntárias de si mesmo? Nossas reflexões anteriores sugerem que não é esse o caso” (MORSE, 1988, p. 160).

Para concluir esta breve apresentação do pensamento de Morse em *O espelho de Próspero* é importante que se faça a seguinte observação que servirá como ponto de discussão central para seus críticos: Morse salienta de forma perspicaz que se não há a valorização do “individualismo liberal” no pensamento ibérico, não se pode deduzir a partir daí que a opção ibérica rejeite a democracia, ou seja intrinsecamente autoritária – lembrando o autor que também para sociedades sob a égide do protestantismo individualista e liberal não é impossível a formação de governos com forte autoritarismo.

De um lado o pacto, do outro a organicidade, mas em ambos, fórmulas sociais com características peculiares que podem formular tanto modelos sociais injustos e autoritários, quanto democráticos e solidários. “O que está em jogo são os princípios organizadores do corpo político, não os resultados: uma sociedade baseada no pacto em contraste com uma sociedade orgânica, um princípio nivelador ou individualista em contraste com um princípio arquetônico” (MORSE, 1988, p. 49-50).

*

Foram muitos os que louvaram a perspectiva relativista de Morse, alguns elogiaram a capacidade de proposição de uma agenda político-ideológica para o sub-continente, mas ainda existiram inúmeros que temeram estar diante de uma visão obcecada pela angústia frankfurtiana de uma modernidade decadente. No lugar então do elogio à “iberidade”, viam alarmados a assunção de um culturalismo instrumental e a-histórico, pronto a servir de justificativas a uma realidade de desigualdades e esparsos direitos.

É este o referencial que nos ajuda a entender o porquê da recepção de Morse ter sido tão violenta no Brasil.

Como exemplo, temos em Schwartzman (1988) uma crítica ao pensamento de Morse por ele ter negado para a vertente civilizacional ibérica: a possibilidade de “racionalismo” científico; o desenvolvimento de uma “democracia representativa”; o

“liberalismo”. Em suma, Schwartzman critica Morse por este ter negado a possibilidade de que a incorporação destes elementos pudesse se dar para além de fraturas. Entende que é precisamente “democracia”, “liberalismo”, “universalização dos direitos”, “ciência”, que compõem o Grande Desígnio Ocidental, e que descrever a Ibéria como outra civilização seria negar à América Latina a capacidade de articular ou desenvolver estes almejados ideais sociais.

Os críticos de Morse que compartilhavam estas inquietações apresentadas por Schwartzman, não sentiam este sentimento de incapacidade em relação ao projeto iluminista, pois viam-no continuamente como um projeto de futuro, havendo ainda expectativas fiadas à possibilidade da realização de seus desígnios nas periferias do sistema mundial. A esta esperança de futuro somava-se uma atenção ao passado, a experiência vivida de discursos populistas e a permanência de situações de miséria e desrespeito ao outro, legitimada pela prerrogativa de uma particularidade cultural enrijecida.

A mensagem final de Morse, de que é a Ibero-América que tem o segredo da vida e do futuro é, para Schwartzman, de um relativismo inapropriado e passaria por cima de valores compartilhados por todo o Ocidente, como a luta persistente pela conquista de bens sociais: “[...] manter e expandir a qualidade de vida para suas populações, e preservar os mecanismos institucionais que asseguram as liberdades e os direitos individuais” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 191).

E mesmo a escolha feita por Morse do referencial frankfurtiano para a crítica da sociedade ocidental, marcada então pelo viés irracionalista e elitista próprio às visões de Adorno e Horkheimer (1986), não poderia ser assumida como explicação exclusiva e nem mesmo a mais atualizada a respeito da sociedade ocidental capitalista. No fundo, então, e com maior rancor, Schwartzman acaba por identificar e criticar em Morse um desvio conservador atuando pela defesa das relações personalistas, que se indispõe contra a “monotonia do igualitarismo democrático”.

Em outro artigo, Schwartzman (1989) continua seu discurso de combate ao que identifica como perigoso conteúdo político, e já em tréplica³ ao autor de *O espelho de Próspero*, é novamente enfático ao negar a possibilidade de uma outra civilização, uma outra opção para o projeto ocidental, escondida nas penumbras do barroco ibérico. Mas atesta, sob o alerta das observações que lhe foram feitas, que com isso não quer dizer que a América Latina não tenha peculiaridades. A questão é que as peculiaridades não geram uma outra civilização, e ter características nacionais ou dita “cultura popular” não significa estar em oposição ou produzir armas dialéticas em relação ao capitalismo – que seria, afinal, o cerne do projeto moderno no Ocidente, abrangente sobre todo este em seus aspectos culturais, sociais e econômicos.

Se é acusado de ser um positivista (MORSE, 1989) e por fazer sobreviver as idéias de um desenvolvimento por etapas entre as nações (ROSTOW, 1974), Schwartzman enquadra a Morse como um vitalista, um bergsonianiano, cuja filosofia da vida nubla-lhe a visão. Com uma crítica mordaz ao relativismo que Morse representa, Schwartzman esclarece como as tradições são invenções históricas e que não seria por sua duração que teriam mais ou menos legitimidade frente a princípios humanísticos.

É explícito na defesa de que participar do mundo moderno, partilhar e buscar os valores mais altos que lhe são referentes, não é necessariamente alienar-se das características particulares de uma “cultura popular”, sabendo-se ainda assim que esta não pode ser reificada. A opção de não participar do Ocidente por sermos um “outro” – nem que seja um “outro Ocidente”, como veremos logo em Merquior (1990) – seria uma resposta à angustia moderna e à angustia ibero-americana, justificando e des-responsabilizando os atores sociais pela posição periférica e pelas desigualdades sociais e políticas. Mas

nem por isso ganharia legitimidade, pois o que gera esta angústia é precisamente uma interpretação extremamente culturalista e incompleta da histórica político-econômica do Ocidente.

Este debate acalorado e de conseqüências profundas sobre a realidade brasileira, atrai sem dúvida a atenção de muitos pesquisadores. Merquior (1990) é um destes que não só assistem, mas contribuem efetivamente para ele, apresentando, por exemplo, uma interpretação sobre a filiação teórica da percepção da cultura Ocidental feita por Morse.

Descreve Morse como fazendo parte da linha de estudos americanos (Waldo Frank e Frank Tannenbaum, por exemplo) que pensam a América Latina como realidade peculiar, sendo já o resultado da acolhida de dúvidas sobre os rumos do progresso na América anglo-saxã. Estando disposta a perceber assim alternativas de desenvolvimento e de aplicar formas mais relativizadas de estudar o “atraso”.

Sem utilizar o tom raivoso de Schwartzman, para Merquior também se evidenciaria a “preferência” de Morse por formas políticas que estariam sob um “rousseauismo” predominante: a presença de uma vontade geral no lugar das práticas tradicionais democráticas, e a legitimação de um misticismo cultural populista. “Definitivamente, *O espelho de Próspero* não espera muito do princípio liberal-democrático na América Latina” (MERQUIOR, 1990, p. 72). A solução para a desilusão da modernidade, e para a inadequação da vertente ibero-americana para Morse seria a esperança de que “[...] a mescla da cultura ibérica com o rousseauismo preencha as aspirações ocidentais de forma mais plena [...]” (MORSE, 1988, p. 111).

A idéia da preservação de uma matriz ideológica por tantos séculos, imobilismo cultural sem disfarces, seria instrumentalmente adequada à intenção final de Morse, já que a preservação de um ethos pré-moderno seria ideal para a proposição de um novo meta-discurso no lugar daquele de uma modernidade decrépita. Acontece que é insustentável a idéia de que a Ibero-América tenha ideais pré-modernos (e potencialmente anti-modernos) quando

³ Decidimos por não apresentar aqui a primeira resposta de Morse (1989) às críticas feitas por Schwartzman, principalmente por se tratar de restrita represália a ataque pessoal, elemento também presente nas primeiras observações do autor brasileiro.

precisamente o que se observa pelas palavras de Merquior é: um Estado patrimonial; um capitalismo periférico; e uma modernização de superfície. Uma realidade diferente daquela presente no centro do desenvolvimento Ocidental, mas sem qualquer possibilidade de maior contraste que pudesse justificar a existência de dois planos civilizacionais incongruentes no lugar de uma interpretação da complexidade de graus de capitalismo interdependentes.

Merquior nega, com veemência, que esteja a América Latina fora do Ocidente, ou seja uma alternativa à sua cultura, só que, de alguma forma confusa, afirma que as especificidades aqui presentes formatam um “outro Ocidente”. Para este autor, a América Latina é um “outro Ocidente” não como opção de futuro, pois compartilha seus valores no presente, mas por que suas especificidades de formação são tão grandes que fazem-lhe capaz de se afirmar como alteridade frente àquele. Dá assim uma interpretação diferenciada à tese de desenvolvimento dependente (CARDOSO; FALETTTO, 1970) ao atribuir a noção de alteridade⁴ a formas de inter-relação em seus diferentes níveis.

Ainda outras falas se juntam a esta discussão (AROCENA, 1990; OLIVEIRA, 1991). Com destaque, podemos citar que contra as críticas – nada fleumáticas – de Schwartzman, é Tenório (1989) o que se levanta com maior veemência em defesa de Morse: “Entretanto, o que Richard M. Morse propõe não é eliminar os conceitos clássicos das ciências sociais e substituí-los por rudimentos religiosos, literários ou artísticos, mas, ao contrário, ‘banhar’ os primeiros com as águas dos segundos” (TENÓRIO, 1989, p. 109).

Contudo será Otávio Velho (1989) quem projetará luz para re-iluminar o debate ameaçado de perder sua profundidade teórica. Aliás, sem luz, pouco importa a qualidade do “espelho” e é exatamente

focalizando a peculiaridade do espelhamento que Velho enfatiza que não é o Ocidente que está em decadência, mas o espelho empregado por tantos que deixa tudo em desordem: “[...] algumas possibilidades que nos parecem particularmente incompatíveis com o mundo moderno talvez só o sejam na medida em que a própria imagem do mundo moderno seja uma construção dos intelectuais” (VELHO, 1989, p. 100).

Devemos estar cientes de que o pensamento de Otávio Velho é caracterizado pela crítica que faz a um tipo de interpretação historiográfica sobre a modernidade que exige a ruptura, e que negligencia as mudanças alcançadas por meio da incorporação de traços modernos sobre a tradição cultural existente. Alia-se desta forma aos esforços de pensadores que se voltam para o estudo da “revolução” moderna em diferentes partes do mundo, apreendendo formas distintas de expressar a mesma formação social, política e econômica que caracteriza o mundo moderno⁵.

Para Velho, tanto Morse quanto Schwartzman esquecem de pensar o moderno que surge através da articulação do novo com a tradição. Morse não enxergaria a transformação do novo através dos elementos tradicionais quando exige uma ruptura com o projeto ocidental anglo-americano; o ibérico não é para ele, pois, tradição, mas o novo que se abaterá sobre o Ocidente como meta-discurso. Já Schwartzman, segundo Velho (1989), espera a transformação da tradição pelo novo de fora, ou por uma “sampaulização”, que não é outra coisa senão o abandono do tradicional⁶.

Como tão lucidamente lembra um sociólogo experiente no trato das questões referentes a definição de nossa cultura nacional, Werneck Vianna: interpretar o Brasil – e por que não dizer a América

4 Nisto Merquior se distancia de Schwartzman, pois o entendimento da peculiaridade não ganha signo de alteridade para este último. O que é peculiar não é capaz de constituir um outro Ocidente, o peculiar é nada mais do que parte de um Ocidente complexo, heterogêneo e dinâmico e não seu contraponto ou sua solução dialética.

5 Como exemplos: Bendix (1996), Moore Jr. (1983) e Eisenstadt (1991).

6 Concordamos em parte com esta crítica a Schwartzman, embora achemos que o que marca o pensamento deste é menos isto que a resistência a reinventar “novas tradições” ou reificá-las.

Latina – tem sido sempre e praticamente um ato normativo.

E Werneck Vianna (1997) não se furta, contudo, diante de tal pendor a se transformar análises críticas em proposições políticas, em explicar este país e seu continente, também contribuindo, por exemplo, para o debate sobre o iberismo.

Com lucidez, percebe que o iberismo é a fundo uma forma de expressar a surpresa dos europeizados – os que partilham dos valores e das representações do mundo Ocidental europeu, afinal de contas, todos os intelectuais no sentido tradicional – em não ver o individualismo como marca mais profunda de nossa organização social. No lugar do indivíduo, como ente racional e como unidade essencial do contrato social, um centro político, um Estado, mas que não é, para aqueles, sucedâneo equivalente.

Todos estes esforços para explicar nossa ausência de ruptura são gritos de estranhamento dos europeizados que sabem o que deveriam encontrar.

Seria o iberismo uma forma de enxergar um viés de civilização totalmente diferenciado, frisan-do a organicidade e o comunitário como opções de organização social moderna frente ao individualismo anglo-saxão. E Werneck Viana vê potencialidade tanto analítica quanto política neste iberismo, já que, por exemplo, não seria totalmente desconexa a aplicação por Morse da tese da “vantagem do atraso”: articulando a dificuldade da pertencer ao mundo capitalista-democrático como vantagem para a participação num mundo socialista, ou melhor, num mundo comunitário, de opção nacional-popular.

Mas neste caso, para Werneck Vianna, iberismo deixa de restringir-se às características de sua natureza cultural e de se perceber sempre como uma “herança”, e passa a poder ser entendido sob forma distinta: como “construção política”, como opção frente ao liberalismo, mas não se lhe opondo por natureza, e sim selecionando elementos que pela história tenham se tornado valores gerais e conquistas reais.

Frisamos, em Werneck Viana se apresenta uma forma distinta de ver o iberismo, como “constru-

ção política”. Mas o que se lhe assemelha aos que se apóiam na tese do iberismo é que esta última idéia é defendida pelos que pretendem acrescentar democracia e liberdade a uma cultura ibérica compreendida como singular, pronta a desenvolver em seu seio uma opção de sociedade distinta, um “outro” em relação ao Ocidente capitalista.

Por agora, podemos afirmar, com os exemplos que demos, o alto valor que atinge o debate no Brasil sobre o iberismo. Isto porque, como todo bom debate, a discussão não produz unanimidade ou consenso, mas cada palavra traz mais combustível para aquele, acrescentando-se novas questões, novos pontos de vista e se denunciando opacidades, ideologias, miopias, cinismos, esperanças, utopias, e etc.

*

Passados pouco mais de dez anos do momento mais fervoroso desta discussão, seguindo de perto a tese de Morse, um outro livro, o de Barbosa Filho (2000), *Tradição e iberismo*, volta a apostar na influência de um iberismo, de uma vertente civilizacional ocidental, distinta, mas não inferior, e que explicaria as vicissitudes e peculiaridades da América ibérica.

Com o objetivo de explicar o que não parece claro em Morse, e livrando-se das críticas atribuídas àquele de que o iberismo é um pensamento calcado na inércia cultural⁷, Barbosa Filho elabora intrincadas hipóteses de mobilidade a respeito da cultura ibérica.

Adota uma visão da história como uma linha de sucessão de acontecimentos previsíveis, mas não determinista. E faz uma retomada, sob um ângulo que dá privilégio à dinamicidade, do ponto de vista já presente em *O espelho de Próspero*: “[...] a hipótese da América Latina ou Hispânica como um modo particular de exercício do Ocidente, como variante autônoma – não meramente ibérica ou fracassa-

⁷ “Falar de inércia cultural é esquecer os interesses e privilégios concretos que são servidos pela doutrinação, pela educação e por todo o complicado processo de transmitir cultura de uma geração a outra” (MOORE JR., 1983, p. 479).

da – da civilização ocidental” (BARBOSA FILHO, 2000, p. 16).

Para registrar então duas formas distintas de articulação social, uma anglo-americana e outra ibero-americana, mas que não foram desenhadas e que não permanecem inalteradas desde o século XV, Barbosa Filho utiliza uma dicotomia que embute a discussão da mobilidade nas tradições culturais, caminhando com ímpeto na fronteira de uma percepção frágil constituída pela oposição entre um mundo que privilegia o atraso e um outro que se moderniza.

Elabora então analiticamente uma relação dicotômica entre uma “sociedade do espaço” (ibérica e católica) e uma “sociedade do tempo” (da Europa central e da revolução industrial e protestante):

O que sugere a hipótese geral deste trabalho: a Ibéria se ergueu como variante civilizacional do Ocidente estabelecendo a prioridade do espaço sobre o tempo, do movimento no espaço sobre o movimento na história, da permanência sobre a mudança, estimulada e sustentada por premissas específicas e particulares sobre a vida, a sociedade e as suas finalidades (BARBOSA FILHO, 2000, p. 101).

Trabalhando com uma metodologia própria da história das mentalidades, em minúcias que clareiam e especificam a hipótese de uma cultura autêntica que teria se desenvolvido na Ibéria, Barbosa Filho descreve a “evolução” da opção civilizacional ibérica, e justifica a caracterização analítica de “sociedade do espaço” que faz sobre esta. Destaca então três grandes momentos de dinamismo sob a mesma lógica “espacial”.

No seu momento inaugural, sob reminiscências dos reinos visigodos, a civilização espacial se caracterizaria pela relevância dada à territorialização, à conquista de regiões européias em nome de uma Guerra Santa iniciada contra um inimigo bem definido, os mouros. Num segundo momento, o da colonização, a espacialização é manifestada pela expansão do controle político e econômico dos reinos de Portugal e de Espanha para além da Europa, dando origem a um novo territorialismo, agora extra-europeu, que é

garantido pela união política alcançada sob o domínio de uma Coroa. Esta unidade política garante ao seu representante maior, o rei, a posição privilegiada de centro constante do poder, porque titular exclusivo do poder de distribuição de benesses territoriais⁸. Barbosa Filho dá especial atenção a esta organização do poder porque ela seria emblemática para a conservação da cultura ibérica, por conseguir realizar um arranjo onde as mudanças provocadas pela presença de novos territórios a serem divididos, novos atores e interesses, se harmoniza com a conservação da monarquia, do catolicismo e de outros elementos que lhes dão sustentação, como o neotomismo filológico, por exemplo.

O terceiro momento marcante seria chamado de absolutismo barroco, de consolidação cultural deste arranjo político, onde a percepção dos conflitos do homem centrados na subjetividade não se sobrepõe ao papel da Coroa como agente histórico exclusivo. O subjetivo é ressaltado, mas apenas em seu sentido mais intimista, não cabendo expandir-se ao mundo público.

É o rei, e não o indivíduo, a peça fundamental neste processo de transformação pela qual passa a sociedade ibérica. Cabe ao regente, como representante da unidade territorial e nacional, a responsabilidade de organizar a sociedade, tendo de obedecer à tradição de servir de juiz na distribuição da justiça e na concessão de privilégios e distinções. Desta forma a Ibéria não inventava, não descobria, mas se expandia, levando para “além mar” seus códigos, sua estrutura e valores sociais. A guerra de expansão provocava uma intensa comunhão entre os integrantes do reino, acentuando sua unidade e transformando o avanço territorial pela violência em

8 “Nas circunstâncias históricas da Ibéria medieval, entretanto, o rei só dispunha de uma saída: a expansão territorial e o avanço sobre outras sociedades, gerando novas ocasiões de agradecimento e novos recursos para distribuição interna na ausência de um processo de acumulação do tipo capitalista. Como não podia redistribuir a riqueza já existente e dividida, ele estava obrigado a buscar recursos novos e adicionais, sancionando o territorialismo como resposta às pressões produzidas pela sociedade e à necessidade de consolidar a sua posição de centro distribuidor da justiça” (BARBOSA FILHO, 2000, p. 242).

projeto coletivo. E o rei era o eixo deste projeto, o senhor deste movimento.

O que o neotomismo adotado neste processo garante à Ibéria é uma concepção de mundo como ordem arquitetural, criado pelo desígnio de Deus, onde o indivíduo isolado nada tem a oferecer. Esta concepção espacial da sociedade humana, como imobilidade arquitetônica, refletirá sobre a condução das ações dos ibéricos e sobre suas conquistas. Por exemplo, a organização social não seria o resultado de uma decisão racional feita por cada indivíduo – como o é para os contratualistas –, mas a expressão do desígnio divino representado através da Coroa.

Nas sociedades ibéricas barrocas não existem ‘sujeitos’ neste sentido, mas apenas um sujeito, o rei, logos da sociedade e seu centro político, o portador de uma noção especial e ‘público’ como saúde do todo. [...] A Ibéria chega ao século XVIII comandada por um único agente capaz de movimento autônomo, de vontade construtiva, matéria original de um Estado que se organiza diferentemente daquele que avançava na França ou na Inglaterra (BARBOSA FILHO, 2000, p. 392).

O mesmo papel será ocupado depois pelo Estado. Passando a ser este o sujeito histórico exclusivo, redentor e benevolente, o único capaz de conduzir com legitimidade a organização social e a fonte da ordem e da justiça.

Mas quais as transformações pelas quais passa este projeto quando se depara com as peculiaridades daqueles que decidem viver na América conquistada? No que se transforma a civilização espacial, o que dá marcas à “sociedade do espaço” quando transposta para a América não mais explorada, mas colonizada?

E é aqui que se percebe uma ruptura marcante no livro de Barbosa Filho. Pois cinde com um método de leitura complexa da história das mentalidades através do qual, com muita acuidade, destacava elementos analíticos capazes de fazerem ressaltar as especificidades das transformações pelas quais passava a Ibéria.

Depois de descrito com tanto cuidado a história das idéias do projeto civilizacional ibérico, e de justificar sua hipótese de se tratar de uma “sociedade do espaço”, Barbosa Filho não dá o mesmo empenho em explicar que tipo de sociedade surge na América sob a influência daquela. O que chega a fazer então, diante da impossibilidade de eleger um “logos” definido, é a adoção do Barroco como categoria, acautando a percepção do senso comum a respeito da mistura e da miscigenação como possibilidade explicativa de uma realidade nova⁹. Sua proposição é que o Barroco, pela idéia que comporta de profusão de formas e estilos, consiga representar a presença do hibridismo social como peça mais marcante da América Ibérica.

Longe do esforço verista peninsular, o barroco americano parece ser a consagração do enigma, do jogo lúdico e cruel com os sentidos que as lentes européias e ocidentais gostariam de ver aqui adotadas. É espaço que não se apresenta como cascata de ser, mas como amontoado desordenando de lugares, atravessado por turbulências e enigmas (BARBOSA FILHO, 2000, p. 406).

O conceito de “sociedade barroca americana” não ganha a notoriedade de uma quarta parte dentro do quadro de dinamicidade da opção civilizacional ibérica. Sendo de outro conteúdo analítico, é o resultado final de todo este processo histórico até então em decurso. Ocorre que, contra todos os esforços de Barbosa Filho, a dinamicidade que leva até o barroco americano acaba por se encerrar com seu surgimento. Explicam-se as raízes culturais desta sociedade barroca, mas o Barroco em si, como forma de expor a peculiaridade sócio-cultural da América Latina não é questionado, é já um dado pronto da realidade tomado positivamente desta.

⁹ Esta adoção do senso comum, do registro do hibridismo e da indefinição conceitual como característica peculiar da sociedade brasileira, é também a marca do pensamento de DaMatta (1997; 2000) e sua principal contribuição ao debate da antropologia social no Brasil. O que lhe confere igualmente ser alvo de duras críticas a respeito da superficialidade de suas argumentações (SOUZA, 2000).

O largo e inegável processo de descolonização diante da Ibéria e a construção de nossa autonomia no Ocidente só chegarão à sua plenitude quando descobriremos o nosso próprio modo de organização da América, preservando a sua pluralidade para torná-la protagonista efetiva do mundo, com sua face e natureza próprias. Espaço plural e unificado que fará a história avançar (BARBOSA FILHO, 2000, p. 444).

Que destino é este, que papel é este que tem a civilização ibero-americana a desempenhar na história? O que significa a pluralidade exaltada, se não pode-se confundi-la com o pluralismo liberal, já que não provêm das mesmas fontes? E se a unidade cultural – já que alteridade necessita desta – aparece evidenciada em vários traços, o que afinal é esta “ausência de síntese” que tanto fascina Barbosa Filho?

A dicotomia entre civilização temporal e civilização espacial é eficaz, mas para os olhos do próprio Barbosa Filho não parece ser eficiente. O que aparentemente seria o núcleo de sua tese, a demonstração da adequação do conceito de “sociedade do espaço” para a Ibero-América em contraste com a “sociedade do tempo” anglo-americana, é subsumida por outra definição sobre a qual não elabora análise: sociedade barroca.

Não falta clareza ao que se refere ao Barroco, mas sobre que relação tem este com a realidade social dos países da América Latina. Barroco seria a insubmissão aos ditames dos valores universais, do liberalismo e do capitalismo. Barroco é a “ausência de síntese”, e a injustificação das coisas profundamente vividas, é a profusão de elementos que se hierarquizam. O Barroco é a ausência de um “eu”, é a ausência de uma homogeneização que traga uma moral universalista. No Barroco se há um agente capaz, é o Estado, e não os indivíduos¹⁰.

Com o Barroco se pode inclusive retomar a alegoria do espelho. Porque, como consequência do iberismo na América, é mais do que uma imagem refletida num espelho distorcido, é o próprio espe-

lho com características peculiares de ter sido forjado com deformidades: independente do que quer que se coloque à sua frente, se refletirá sempre as distorções e a confusão de elementos que se lhe compõe.

*

Apresentamos até agora várias perspectivas de um mesmo problema que seria, minimizando a discussão ao extremo, o estranhamento diante do novo e do distinto que se vê como organização social na América colonizada pelos países ibéricos, em comparação ao modelo vitorioso e “próspero” da América do Norte.

Claro que mesmo Morse não pretendia atestar a existência de um mundo bizarro, incompreensível. Tenta compreendê-lo e por isso desenvolve a hipótese de que trata-se de uma opção civilizacional distinta. Mas terá mesmo sentido esta atribuição de civilização para o que vemos na política, na sociedade e no cotidiano das Américas Central, do Sul e no México?

Se os Estados Unidos, como “Próspero”, olha para este outro mundo e só vê sua imagem invertida, quando a Ibero-América olha para si mesma, o que vê? Para o refletido era necessária a luz do século XV e XVI, que trouxe-lhe a noção de civilização e o papel de colonizador, a perspectiva do progresso europeu no baixo relevo do atraso do resto do mundo. Mas para que o reflexo se veja virtualmente no refletido só pode ser através de um jogo de espelhos.

Esta vertente de explicação literária é rechaçada de antemão pelos críticos de Morse. Para estes não há virtualidades, há apenas um, o que se olha, o Ocidente. Um Ocidente capitalista que se reveste de particularidades, mas que possui unidade para além de sua heterogeneidade. A chave parece ser essa, entender que o projeto ocidental anglo-americano predominante não é homogêneo, que se apresenta sob diversas formas.

Sob este ponto de vista, o Ocidente, o Grande Desígnio, este sim é que se poderia chamar de Barroco, já que comporta diferentes formas de manifestação, já que harmoniza culturas distintas sem

¹⁰ É nítido o quanto a referência ao homo *hierarquicus* (DUMONT, 1992) não é em nada fortuita.

precisar necessariamente uniformizá-las em todos os seus aspectos.

Os aparentes “outros” são apenas reflexões dele. E até mesmo na designação do que lhe está na fronteira, o Oriente, se percebe que as imagens de outras culturas não são formadas sob isenção (SAID, 1990) em relação ao projeto ocidental.

Este tipo de crítica à construção de imagens de um “outro” é analiticamente fértil se aplicada para a América, seja ibérica ou latina. Sendo periferia de um sistema que não é homogêneo, expressa alguns aspectos do atraso e das injustiças que ele comporta.

Mas acontece que no lugar desta visão ampliada do sistema ocidental, Morse e Barbosa Filho preferem enxergar em pedaços. Preferem separar as partes e observar peculiaridades onde se poderiam ver traços comuns a várias periferias. Se furtam assim de perceber, com uma visão mais ampla ainda, ao final, não unidades separadas mas elementos que compõem um sistema como um todo, capitaneado pelo capitalismo internacional, regido por papéis diferentes e por uma dinâmica interdependente nas relações.

O Barroco – e o Ibérico – vai se definindo ao longo de seus textos como mistura e confusão, ou como seu eufemismo. Sendo verdadeiramente inquietante escutar a expressão, “amontoado desordenado de lugares” dito por Barbosa Filho e não pensar que seja fruto da posição que Barbosa Filho se coloca em relação ao objeto.

Talvez, ele esteja próximo demais do que vê. Quem sabe, se projetasse seu olhar para mais longe, talvez pudesse, diante de tanto barroco – modernidade na China, modernidade na Índia, modernidade na Rússia – perceber que a confusão que se destaca pode ser outra coisa. Talvez até pudesse, vendo a confusão, perceber que não é ela que se destaca.

O Barroco como característica peculiar de uma cultura autônoma acaba perdendo assim sua capacidade explicativa. Resta-lhe, contudo sua potencialidade de projeto político.

Como já frisamos inúmeras vezes, para os mais fervorosos críticos, a opção pelo iberismo só repre-

senta a preservação do autoritarismo, do burocratismo e a incapacidade de desenvolver uma “esfera pública autêntica”, democracia e liberalismo político.

Não seria justo contudo deixar de notar que Barbosa Filho não quer apresentar uma Ibéria refratária às mudanças, mas uma Ibéria que fez sua opção cultural frente às necessidades históricas. Da mesma forma, para Morse, a civilização ibérica não é apenas resistência e reação, mas formulação de uma resposta às vicissitudes do século XVII, que sofre alterações com o tempo. Só que os dois se encantam com a possibilidade de transformar esta marcha lenta numa heróica conquista discursiva sobre o mundo. E perdem a dinamicidade quando dão de olhos no mundo ibero-americano em profusão.

Pela inapropriação do sentido de transformação histórico e pela inefabilidade com que carregam a descrição da cultura ibero-americana, como confusão e mixórdia, transformam o Barroco num falso “logos”. E a fragilidade da análise, ou dos usos políticos pretendidos, que caracteriza o Barroco, acaba levando a este ser menos a pretendida “ausência de síntese” do que uma “síntese da ausência”¹¹.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

AROCENA, Felipe Ariel, Caliban e Próspero: notas sobre a cultura latino-americana. *Presença*, n. 15, p. 92-109, 1990.

BARBOSA FILHO, Rubem. *Tradição e iberismo: artifício e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

BENDIX, Reinhard. *Construção nacional e cidadania*. São Paulo: USP, 1996.

CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

11 “[...] essa ‘outra’ América, sempre explicada mais por aquilo que lhe falta do que por aquilo que efetivamente ela é” (WERNECK VIANNA, 2000).

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *A casa e a rua*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: USP, 1992.

EISENSTADT, Shmuel N. *A dinâmica das civilizações: tradição e modernidade*. Lisboa: Cosmos, 1991.

MERQUIOR, José Guilherme. O outro Ocidente. *Presença*, n. 16, p. 69-91, 1990.

MOORE JR., Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Lisboa: Martins Fontes, 1983.

MORSE, Richard. *O espelho de Próspero: culturas e idéias na América*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. A miopia de Schwartzman. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 24, p.166-178, 1989.

OLIVEIRA, Lucia Lippi de. Anotações sobre um debate. *Presença*, n. 16, p. 26-41, 1991.

ROSTOW, W. W. *Etapas do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tómas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHWARTZMAN, Simon. O espelho de Morse. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 22, p. 185-192, 1988.

_____. O gato de Cortazar. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 25, 1989.

SOUZA, Jessé *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000.

TENÓRIO, Maurício. Profissão: latin americanist – Richard Morse e a historiografia norte-americana da América Latina. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 102-132, 1989.

VELHO, Otávio. O espelho de Morse e outros espelhos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 94-101, 1989.

WERNECK VIANNA, Luiz. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

_____. Prefácio. In: BARBOSA FILHO, Rubem. *Tradição e iberismo: artifício e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.