

Americanistas e Iberistas: A Polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos*

Werneck Vianna, Luiz, em DADOS - Revista de Ciências Sociais, Vol. 34, nº 2, 1991. Rio de Janeiro: pp: 145-189

Luiz Werneck Vianna

Dedico a Maria Alice Rezende de Carvalho

A América Latina, América Ibérica na designação mais precisa de Richard Morse, consiste certamente no Ocidente do Terceiro Mundo, quer como um "outro", como a qualifica José Guilherme Merquior, quer como seu "extremo", na interpretação de Alan Rouquié.¹ Neste lugar particular da geografia, estar no Terceiro Mundo significa uma referência à sua situação *atrasada* em relação aos países de capitalismo maduro, mas não se explicita por incompatibilidades entre suas raízes culturais e os processos de modernização que prevaleceram nestes últimos. História, sim, de subordinação, primeiro colonial e, após a Independência, de articulação dependente com o mundo desenvolvido. Nunca, porém, fruto da representação de uma sociedade tradicional clássica, que se orienta para a reprodução de si mesma e inibe as forças da mudança em razão do caráter do seu sistema político e dos valores de conservação que nela prevalecem.

Decerto que nos originamos de uma espécie peculiar de Ocidente, a chamada "opção ibérica", como analisou Morse em seu fecundo *O Espelho de Próspero*,² a carga de pragas, segundo os liberais, que nos teria interditado o caminho progressista e libertário da região ao norte do nosso continente. Filhos diletos do capitalismo mercantil, não fomos postos no mundo por uma história sem intenções. Nas palavras da forte ensaística de Angel Rama, aqui o ideal

* Este artigo desenvolve a comunicação que apresentei no seminário sobre o pensamento social de Oliveira Vianna, organizado pelo Departamento de Ciências Sociais da Unicamp, em abril de 1991.

precedeu o material; o signo, as coisas; o traçado geométrico do plano, as nossas cidades; e a vontade política de explorar, o sistema produtivo.³

É mais que improvável, contudo, que a *intenção* do transplante tivesse retido em si, desde o momento primordial em que ela tomou forma, o significado do que viria a ser o seu *resultado*. Personagens do Velho e do Novo Mundo, mais os africanos, criaram nos largos espaços da América Ibérica a sua experiência, elaborando formas próprias de cultura e tipos sociais inéditos. Apenas na retórica apologética a cultura senhorial brasileira guarda relação com a romana clássica, como quer um Oliveira Vianna; da mesma forma que a pampa dos caudillos argentinos não se presta à assimilação, salvo para estimular a veia sarcástica de um Sarmiento, com as hordas guerreiras das planícies do Oriente.

Improvável também parece ser uma certa versão dessa história que a observa como um contínuo reiterar, através dos tempos, da cultura da fundação, como em *Os Donos do Poder*, a obra clássica de Raymundo Faoro. Versão que contém um viés culturalista que, agora como antes, anima a polémica dos "americanistas" contra os "ibéricos", hoje melhor representados por Morse, cujo *O Espelho de Próspero* cabe como uma luva no contexto desta discussão. Segundo este autor, a opção ibérica do moderno, com suas conotações organicistas e comunitárias, transplantada para o continente americano, teria criado uma cultura e uma mentalidade política opostas à da matriz do individualismo anglo-saxão. A opção ibérica enfatizaria um ideal rousseauiano de justiça e da vontade geral como instrumento político de construção de identidade e de emancipação em "países pequenos, notoriamente com regimes brutais e instituições imprestáveis, fatalmente expostos à dominação 'modernizante' de potências estrangeiras".⁴

A dialética do iberismo em Morse, na verdade, se apresenta como uma original remontagem, tendo como ponto de partida o plano das idéias e da cultura política, da tese clássica dos populistas russos sobre as vantagens do atraso, a qual, como se sabe, estava referida à hipótese de que, com base no regime de propriedade comunal dos camponeses — o *mir* —, poder-se-ia "saltar" o capitalismo numa transição direta ao socialismo. As matrizes do liberalismo anglo-saxão e as do marxismo clássico — os textos do *Manifesto*, dos *Grundrisse* e de *O Capital*, na identificação de Morse — seriam culturalmente estrangeiras ao universo ibero-americano, cuja específica vantagem do atraso se traduziria na possibilidade de transcender a ambas: "em termos ideais, cabe esperar que a mescla da cultura política ibérica com o rousseauismo preencha as aspirações humanistas ocidentais de forma mais plena que o enxerto do marxismo na tradição nacional russa ou que a mistura anglo-atlântica de liberalismo e democracia".⁵

O transplante da opção ibérica para solo americano, sob a influência do democratismo de Rousseau, extremaria o ideal de comunidade, indo bem além de um mero messianismo nacional ao estilo *narodnik*, para se revelar como um novo universal. O moderno burguês se veria superado por este efeito de torção do atraso, em que a noção de justiça é apropriada pelo imaginário popular, em contraposição aos valores materialistas da cultura do processo de modernização que ameaça a sua identidade básica. Na sua recusa ao utilitarismo individualista, o iberismo americano de hoje seria fiel à filosofia e à cultura política do legado original, exprimindo-se, entre os personagens sociais excluídos e marginalizados pelo processo de modernização ibero-americano, como uma nova utopia de justiça e de integração social solidária, duplamente negadora, enquanto vocação pós-moderna, do mito prometéico da ideologia marxista e do fáustico da sociedade burguesa.

Neste contexto, o *atraso* se apresenta como vantagem enquanto atraso cultural, significando isto uma certa compreensão da boa sociedade como irreduzível ao indivíduo maximizador do liberalismo anglo-saxão. Daí que ele não encontra representação privilegiada em qualquer dos personagens subalternos da estrutura social, como ocorreu entre os populistas russos, que elegeram o campesinato como ator estratégico. A versão populista de Morse, diversa da observada na Teologia da Libertação, se assemelha mais a de um Darcy Ribeiro, e, como tal, está mais inclinada a um projeto nacional-popular do que a um de tipo socialista.⁶

Na ponta oposta, os "americanistas" de ontem e de hoje avaliam o atraso — principalmente no caso do debate brasileiro — como função da persistência da herança ibérica na nossa formação histórica, freqüentemente omitindo que, aqui, o moderno burguês foi fruto de uma política muito bem-sucedida visando extrair vantagens dele, do que é exemplo a obtenção da lealdade das classes subalternas do campo através do sistema político do coronelismo.⁷ De um lado e de outro, portanto, o iberismo se constitui como um elemento de determinação estrutural, impondo-se aos atores e às suas circunstâncias, importando, para uns, um caminho natural de obscurantismo, autoritarismo e burocratismo para a vida política e social, e, para outros, a preservação de uma ética moderna não-individualista e comunitária.

A esta concepção de iberismo herdado, basicamente compreendido como um fato culturalmente derivado, contrapomos a do iberismo como construção política própria, muitas vezes associando no mesmo projeto, até com independência de suas intenções manifestas, "americanistas" e "iberistas", particularmente quando esteve em jogo a questão do exclusivo da terra e do controle social das classes subalternas, tema geral deste artigo, que busca inquirir sobre o significado da oposição entre Oliveira Vianna e Tavares Bastos.

A chamada “opção ibérica”, apesar de largamente dominante, de modo algum se constitui na única influência conhecida por nossa cultura política. Ainda no processo da Independência, na hora da formação das nacionalidades ibero-americanas, ficou demonstrada a presença de outras concepções do mundo, notável na Inconfidência Mineira, na movimentação social e política de Buenos Aires e nos ideais bolivarianos. Com a Independência e a criação dos Estados nacionais, todo o subcontinente se volta para a organização liberal do seu sistema político e para a valorização dos supostos que presidem a teoria do liberalismo, implicando isto — principalmente na América Hispânica, ressalvada a singularidade transformística da Independência brasileira — um forte movimento de recusa à herança ideal recebida do colonizador e de adesão ao iluminismo europeu.

Inevitável a inviabilidade do liberalismo político e do sistema da representação onde não havia cidadãos, num contexto agrário dominado pelas relações de dependência pessoal e pela inexistência de um mercado livre de força de trabalho. Se a América Ibérica nasce sob a marca da precedência do signo sobre as coisas, com o *plano* se impondo ao real, a Independência inaugura o tempo da contradição entre eles. O “mundo das coisas” já não é mais constituído simplesmente pela natureza e pelas comunidades indígenas — é isto mais a cultura do transplante e das identidades nacionais emergentes. Na metáfora que ficou clássica nos estudos ibero-americanos, os discípulos de Próspero, Ariel e Caliban, se emancipam do seu senhor mas estão condenados, além de falar a sua linguagem, a ordenar seu próprio mundo.

Na visão de um Retamar, a verdadeira construção das novas identidades ibero-americanas depende de sua ruptura com os signos impostos pelo colonizador. Sem isto, “no interior do mundo ocidental, nosso destino é ‘o de simples colônias’, e [...] nosso futuro pressupõe um *afastamento* desse mundo”.⁸ A América Ibérica somente assume a identidade de si se rompe com o Ocidente e busca o socialismo, assim convertido numa ideologia nacional-libertadora, em oposição à cultura política e aos valores ocidentais. Caliban deve criar seus próprios signos a partir da sua contingência, embora não mais consiga se desprender dos ideais de progresso e de civilização que herdou.

Na perspectiva dos liberais, entretanto, os signos de que são legatários devem violar o estado de coisas, instituindo o Ocidente e a sua civilização, onde reina a barbárie. Este outro filho de Próspero — ausente da metáfora — vê a sua realização à imagem e semelhança do pai, e contra os impulsos autárquicos de Caliban propõe que sua identidade seja o resultado da sua franca exposição ao mundo externo. Opõe-se também a Ariel, que nega os valores da cultura material e se reconhece como parte de um Ocidente espiritualizado que o

capitalismo põe em situação de ameaça. Nesse sentido, como no uruguaio Rodó, Ariel se constitui na melhor expressão do iberismo na América Hispânica, a um tempo hostil ao discurso populista dos caudilhos e às concepções da sociedade como um mercado.⁹

Ibéricos e "americanistas", com tudo que os opunha, tinham em comum o reconhecimento de que o processo da Independência implicava construir uma ordem que viesse a prevalecer sobre o localismo e as forças centrífugas que animavam as novas nações depois de expulso o aparelho estatal do colonizador. Haveria, aqui, uma sociedade agrária, patrimonial, mas uma sociedade tradicional diversa da que predominara na história européia. Não vínhamos da feudalidade, nem conhecemos as comunas burguesas emancipadas em luta contra o poder local dos senhores de terra, assim como nos era estranho o produtor direto como indivíduo livre e proprietário da sua força de trabalho. Descendíamos diretamente do capitalismo mercantil e da ação racionalizadora de um Estado, nossas cidades foram concebidas para dominar o campo, e nossos sistemas produtivos foram implantados sob o estatuto do trabalho servil ou escravo, imposto por elites militarizadas a povos de origem diversa da sua.

Ceder à empiria, ao efetivamente existente, implicava capitular diante da barbárie e do local, mundo paralelo ao Ocidente que concedia livre curso aos elementos "orientais" das novas sociedades. A Independência consistiu numa ruptura real, pondo todo um subcontinente diante do imperativo de fazer história. O liberalismo político tinha sido a idéia-força do movimento e agora seria traduzido em instituições que se sobreporiam a uma realidade social adversa, quando não incompatível com ele — como no caso do trabalho escravo ou servil. Mas seria ele, e sua adesão aos objetivos de civilização do Ocidente, ou a desordem do poder local sob o império dos caudilhos. O liberalismo político nasce, portanto, sob o estigma da ordem e da autoridade, com a função de fornecer sustentação ideal ao estabelecimento de um Estado nacional, e não para consagrar a liberdade.

Assim é que, por força dessa lógica, os novos Estados logo assumem uma forma assemelhada a dos antigos Estados metropolitanos, sugerindo a impressão de continuidade por detrás de uma fachada de ruptura. São os "americanistas" que denunciam isto, visando, com sua crítica radical ao Estado, reformar profundamente a sociedade, inclusive na sua composição demográfica, através de uma política favorecedora em alto grau da imigração do trabalhador europeu. Os "ibéricos" — e ainda sem distinguir os adeptos de um iberismo instrumental daqueles que postulavam o iberismo quanto a fins —, intimamente vinculados à sociedade real, por motivos pragmáticos ou não, não deixam de refleti-la mesmo quando empenhados em se pôr a serviço dos ideais civilizatórios do

Ocidente. Sob estes dois partidos dorme o ainda obscuro Caliban que, depois de pacificadas as guerras entre caudilhos, vai irromper na Ibéria americana moderna no chamado fenômeno do populismo e, em alguns casos, principalmente em Cuba e Nicarágua, em guerras camponesas de libertação nacional.

Nenhuma análise em torno desses dilemas superou, em meados do século passado, as do publicista argentino Alberdi. Mantendo-se ainda a retórica do signo e das coisas, Alberdi sustenta em *Bases* que estas últimas é que deveriam ser transformadas, na medida em que, com a Independência, a América Hispânica passou a viver uma situação falsa: ter-se-ia adotado a república quando esta "não era uma verdade prática em seu solo". E mais: sem que o povo estivesse "preparado para se reger por este sistema, superior à sua capacidade".¹⁰ Retornar à monarquia não seria possível — e, na passagem, Alberdi elogia a forma monárquica brasileira, porque "sabe proteger a civilização"¹¹ —, uma vez que quatro décadas de experiência republicana teriam feito com que os argentinos compreendessem "menos a monarquia do que a república".¹²

Tal como estavam, instituições e cultura do povo em irremediável assimetria, o impasse seria permanente, com os riscos de a anarquia se sobrepor à ordem. A solução estaria em se aprofundar a república, por isto entendendo-se reformas institucionais e a adoção de políticas que visassem favorecer a emergência dos "interesses materiais", como a educação do povo na cultura técnica, o estímulo estratégico à imigração europeia e a elaboração de uma legislação civil "sobre bases adequadas" — reconhecimento do casamento civil e separação entre Igreja e Estado muito especialmente.¹³ Enfim, as coisas deveriam tornar-se homólogas aos signos.

O aprofundamento da república consistia, então, na criação de um tipo social novo — o *yankee* hispano-americano —, abandonando-se de vez a herança ibérica, na qual as ciências morais e filosóficas preponderaram no sistema de ensino em detrimento das ciências exatas e das artes aplicadas à indústria: "o idioma inglês, como idioma da liberdade, da indústria e da ordem, deve ser ainda mais obrigatório que o Latim [...] Somente esta inovação operaria uma mudança fundamental na educação da juventude. Como receber o exemplo e a ação civilizadora da raça anglo-saxônica sem o domínio da sua língua?"¹⁴

A indústria e a educação industrial consistiriam na melhor preparação para a liberdade e a ordem, já que o "tipo do nosso homem sul-americano deve ser aquele formado para vencer o grande e temível inimigo do nosso progresso: o deserto, o atraso material, a natureza bruta e primitiva do nosso continente".¹⁵ A adoção da via americana requereria ainda uma política de população, de transportes ferroviários e de mudança nas leis. O antiüberismo dos

americanistas é antipopular, viés manifesto ao tratarem da questão da imigração: "faça passar o *roto*, o gaúcho, o *cholo*, unidade elementar de nossas camadas populares, por todas as transformações do melhor sistema de instrução: em cem anos não farás dele um operário inglês que trabalha, consome, vive digna e confortavelmente".¹⁶

Abertura ao mundo exterior, interrompendo os quase quatro séculos de relações exclusivas com a Península Ibérica, imigração maciça, reforma constitucional que instituísse a liberdade de comércio, reconhecimento do casamento civil — exigência para a legitimação do matrimônio dos imigrantes de cultos não-católicos —, resumiam, em linhas gerais, o programa americanista, posto em confronto com outras duas alternativas: a ibérica em sentido estrito, patrimonial, com seu mercantilismo fiscal e seu sistema de valores extraído da especulação moral e filosófica e, como tal, fechado à idéia de progresso, de indivíduo e de livre mercado; e a originária da barbárie das lideranças locais, com seus caudilhos interpeladores da massa do povo, como Francia, no Paraguai, e Rosas, na Argentina, e suas concepções de autarquia nacional, de militarização do Estado e centralização das atividades econômicas, antiindividualistas e antiliberais em suas utopias de Estado como comunidades nacionais.

Quanto à segunda, sua melhor descrição está em *Facundo*, de Sarmiento, interposta pessoa que serve ao autor de paradigma para o diagnóstico e a denúncia do caudilhismo de Rosas. Na crítica ao caudilhismo, a crítica ao povo, porque aquele, longe de ser estranho e imposto a este, consiste na "expressão fiel da sua maneira de ser". O caudilho não se constituiria num acidente singular, e sim "num espelho em que se refletem, em dimensões colossais, as crenças, as necessidades, preocupações e hábitos de uma nação numa época dada de sua história".¹⁷ Oriente encravado no Ocidente, o caudilho e seu séquito popular institui, nos desertos da pampa, um mundo povoado por beduínos americanos, onde predominam relações ainda mais dissociadas que as das tribos árabes, nas quais ao menos existiria a tradição e a religião emprestando fundamento à vida social.

A sociologia agrária da Argentina indicaria a persistência dos seus traços de orientalismo, assim como Córdoba significaria a presença da Ibéria medieval e escolástica, estes dois obstáculos ao moderno e ao progresso. Na América Hispânica, os americanistas se convertem em publicistas radicais que investem contra o seu meio em nome da civilização e dos valores ocidentais, animados por um duplo movimento: ruptura com sua própria história e transformação do elemento popular pela educação e, principalmente, pela imigração. As relações sociais que se estabeleceram nas planícies argentinas não teriam propiciado a associação, fazendo com que a noção de sociedade desaparecesse

de todo: “não havendo sociedade reunida, qualquer forma de governo se faz impossível”.¹⁸

Na Antiguidade Clássica, a subordinação dos ilotas teria permitido o enriquecimento da vida dos cidadãos gregos, enquanto que, na Argentina, função correlata e com efeitos diversos seria exercida pelo gado, cuja reprodução espontânea faz a fortuna dos seus proprietários. Na pecuária da pampa as artes da mão humana seriam ociosas, sem que desta liberação do trabalho resultasse um aprimoramento e sofisticação da vida social, na medida em que “falta a cidade, o município, a associação íntima”. Reino do privatismo sem necessidades públicas a satisfazer — “numa palavra, não há *respublica*”, daí ser a barbárie o estado natural.¹⁹ A base da ordem não pode ser a desordem. Cidade e campo, presente e passado, Ocidente e Oriente, são realidades contrapostas a exigirem que a civilização remova as raízes do barbarismo social e político.

Segundo Sarmiento, desde as guerras de Independência, a Argentina se apresentava como irremediavelmente dual: as cidades, cultas, européias e contemporâneas do século XIX; o campo, árabe-romano, sobrevivência do século XII, “onde o bem público é uma palavra sem sentido, porque não há público”, e onde indivíduos dissociados se encontram com uma natureza que estimula a coragem e a audácia em grandes personalidades que, à falta de um espaço público e de meios legítimos que pautem sua ação, degeneram no vício do caudilhismo.²⁰

Mas são estas estruturas desiguais que se unem na revolução da Independência, embora se mantenham divididas nos seus objetivos: as cidades contra a Espanha, no seu movimento de internalizar a civilização européia; os caudilhos contra as cidades, a fim de se livrarem de toda sujeição civil e de dar curso ao seu “ódio contra a civilização”. O resultado teria sido o de que “as cidades triunfam sobre os espanhóis, e o campo sobre a cidade”.²¹ A guerra implicou a mobilização da *Argentina profunda*, pondo à luz o seu orientalismo de raiz, com seu caudilhismo tártaro de rapina e vassalagem à testa de hordas militarizadas.²² A ruptura com o mundo ibérico não teria trazido, assim, a civilização, mas a barbárie, o despotismo, o insulamento autárquico e o antiliberalismo, este Oriente político que interpela e incorpora as massas subalternas do campo sob o comando de um caudilho.

Além do grande medo que as elites ilustradas ibero-americanas tinham da reiteração da rebelião de escravos na ilha de São Domingos, em fins do século XVIII, se acrescentava mais este: o de que uma parte de si viesse a estabelecer relações viscerais com as classes subalternas do campo. O Paraguai e a Argentina de Rosas representavam esse motivo para o grande medo das elites civi-

lizatórias, à medida que faziam surgir o fato novo de uma cultura política de *iberismo autóctone*, não mais o peninsular e o anacronismo de Córdoba, mas o de Caliban e do seu fechamento ao mundo e da sua forma de Estado como comunidade nacional, “como nas missões jesuíticas”, nas palavras de Sarmiento.

Daí que, na tradição da América Hispânica, as culturas políticas anglo-saxônica e do iberismo — peninsular ou autóctone — se apresentem como mutuamente excludentes, o que não ocorrerá no Brasil no caso do que qualificamos como iberismo autóctone, como veremos mais tarde. Desta polarização vai derivar, entre as elites tocquevillianas hispano-americanas, o horror à sua própria história e ao seu próprio povo — viés que também não se institui nas elites iberistas brasileiras —, num argumento alheio à questão racial e motivado por razões socioculturais. Assim, os espanhóis, avessos às artes mecânicas e à indústria, quando se viram “abandonados aos seus próprios instintos” nos desertos americanos, não se teriam mostrado mais capacitados que os negros e os indígenas.²³

Em *Educación Popular*, publicado quatro anos depois de *Facundo* e após sua primeira viagem aos EUA, Sarmiento põe a nu a estranheza dos americanistas diante da sua herança histórica e da sua contingência imediata:

“os Estados sul-americanos pertencem a uma raça que figura na última linha entre os povos civilizados. A Espanha e seus descendentes se apresentam, hoje, no cenário do mundo moderno, destituídos de todos os dotes que a vida de nossa época requer. Carecem de meios de ação, por sua falta radical daqueles conhecimentos nas ciências naturais ou físicas, que, nos demais países da Europa, criaram uma poderosa indústria que dá ocupação a todos os indivíduos da sociedade; a produção, filha do trabalho, não pode ser feita, hoje, numa escala proveitosa, a não ser pela introdução dos meios mecânicos que conquistaram a indústria de outros países [sic]”.²⁴

Ademais, espanhóis e portugueses — estes últimos na escala da civilização —, pior que o legado intelectual que deixaram, imprimiram à sua colonização a marca da incorporação dos indígenas. Ao Norte, ingleses, franceses e holandeses “levaram de roldão os selvagens das terras que vinham ocupar”, e assim, quando as colônias se transformaram em Estados independentes, estes passaram a contar em seu território com “raças européias puras, com suas tradições de civilização cristã e européia intactas, com seu afincamento no progresso e capacidade de desenvolvimento”.²⁵ Ao Sul, contrariamente, deixou-se a má herança de uma “progenie bastarda e rebelde à cultura”, raças incapazes para um esforço civilizatório e que “conservam obstinadamente suas tradições de vida nas florestas, seu ódio à civilização, seus idiomas primitivos e seus hábitos de indolência”.²⁶

A singularidade ibero-americana se manifesta no orientalismo do seu mundo agrário, lugar da dissociação e de ausência da vida pública, com sua multidão de indivíduos isolados disponíveis para esta forma específica de despotismo que é o sistema político do caudilho. A barbárie tem de ser combatida e educada, impondo-se a primazia da cidade sobre o campo, e sobretudo inaugurando-se uma política demográfica que favoreça a imigração. Na fórmula de Alberdi, governar é povoar, a que se pode aditar: mas com um "outro".

Liberalismo com vocação de missão, e que não surge da luta do indivíduo contra o Estado mas, sim, como um projeto de Estado reformador e civilizatório, na tentativa de criar o indivíduo e o mercado livres por meio de uma ampla intervenção política sobre o social — reconhecimento tácito de que admite não ser *natural* à sua situação. O americanismo destas elites reformadoras decerto não ignora o quanto é estrangeiro ao seu mundo, o que chega a ser patético no caso de muitos, como em Sarmiento, um homem do interior e de profundas raízes ibero-americanas, evidentes no pungente e magnífico *Recuerdos de Provincia*, uma elegia ao estilo de vida tradicional nas pequenas comunidades agrárias argentinas.

Muito precocemente o liberalismo deixa patente sua notória ambigüidade no subcontinente: autoritarismo em política, pois na medida em que se mostrava incompatível com o mundo tal como ele era, a sua imposição se fazia dependente de reformas "por cima"; e liberal em economia. A primeira grande reforma liberal deve ser a do Estado, sem o que o iberismo permaneceria intocado em seus fundamentos, visando-se uma política de fronteiras econômicas abertas. A economia política do americanismo se erige num *laissez-faire* ortodoxo:

"faz tempo que os economistas estão convencidos de que a ação da lei deve deter-se ali onde a ação industrial começa. Dê-nos o governo tranqüilidade interna e externa; dê-nos segurança, liberdade, correios, estradas, canais, portos, tudo o que ativa as comunicações e deixe ao capital a incumbência de discorrer [*sic*] sobre o que mais lhe convém para se multiplicar".²⁷

A concepção compreendia a distribuição de papéis em função da divisão internacional do trabalho, do que resultava uma avaliação da atividade industrial como "artificial", fruto da proteção alfandegária, cabendo a "um Estado americano viver necessariamente da exportação de suas matérias-primas".²⁸

A opção americanista supõe várias recusas: à Ibéria clássica, cervantina, escolástica e de humanismo abstrato; ao iberismo autárquico dos caudilhos apoiados nas massas sem direitos do mundo agrário; e ao próprio liberalismo europeu com sua reverência à cultura clássica e com seus enormes aparatos esta-

tais, herança da época de construção dos seus Estados nacionais sob o mercantilismo — “o europeu é um menor que está sob a tutela protetora do Estado”.²⁹ O julgamento de Sarmiento sobre a Europa é depreciativo: “na Inglaterra há [somente] liberdades políticas e religiosas para os lordes e os comerciantes; na França [somente], para os que escrevem ou governam”.³⁰ E acrescenta: “venho de percorrer a Europa [...], vi seus milhões de camponeses, proletários e artesãos envilecidos, degradados, indignos de serem contados entre os homens”.³¹

Em viagem aos EUA, sua perspectiva é a de Tocqueville em seu *Democracia na América*, livro-texto dos nossos americanistas, elegendo a *township* como matéria nuclear de sua análise:

“passarei diretamente à aldeia, centro da vida política, como a família o é da vida doméstica. Os Estados Unidos estão nela com todos os seus acidentes, o que não se pode dizer de qualquer outra nação. A aldeia francesa ou chilena é a negação da França ou do Chile, e ninguém tomaria seus costumes, trajes e idéias como manifestação da civilização nacional. A aldeia norte-americana é todo o Estado, é seu governo civil, sua imprensa, suas escolas, seus bancos, sua municipalidade, seu censo, seu espírito e sua aparência”.³²

A América do Norte seria como um Ocidente passado a limpo, “composta de todos os povos do mundo, livre como a consciência, como o ar, sem tutores, sem exército e sem bastilhas, resultado de todos os antecedentes humanos, europeus e cristãos”.³³ Este forte paradigma nos seria acessível, à condição de nos submetermos a uma profunda reforma da nossa cultura política, porque a grandeza americana não se poderia explicar simplesmente “pela facilidade em ocupar novas terras”. Na América do Sul, onde ainda existiriam mais terras a serem ocupadas do que lá, “nem a população e nem a riqueza aumentam e há cidades, e até capitais, tão estacionárias que não edificaram cem casas em dez anos”.³⁴

A comparação era imprecisa: sem terra livre não há América, consistindo o exclusivo agrário na diferença crucial que distinguiu a colonização ibérica, as terras disponíveis convertidas em propriedade de uma elite. E, aí, o calcanhar de Aquiles do programa de reformas dos nossos americanistas, fração da elite isolada politicamente do seu estrato social — basicamente sob a influência da cultura política do iberismo — e da massa das classes subalternas, de origem esmagadoramente agrária. Ao não levantar a bandeira da terra livre, nossos americanistas conheceram o limite para a sua intervenção, uma vez que não havia como remover o iberismo sem democratizar o acesso à terra. O grande medo da perda do controle social sobre as massas do campo imobilizou os americanistas, e ninguém melhor que Oliveira Vianna entendeu o seu dilema,

especialmente no interlocutor que escolheu para polemizar, o nosso americanista Tavares Bastos, de quem se passa a tratar.

2. No Brasil, o contexto da oposição entre iberistas e americanistas se exprimia de modo diverso do de seus vizinhos da América Hispânica, e por várias razões: o processo transformístico da Independência brasileira, em contraste com as guerras anticoloniais que prevaleceram nos demais países ibero-americanos, resultou, aqui, em uma forma monárquica de Estado, mais favorável à submissão do poder local do que a republicana; a inexistência de uma dura linha de clivagem como a estabelecida entre Buenos Aires e Córdoba, na Argentina, que opunha uma Ibéria internalizada em estado quase puro a um porto de vocação cosmopolita e de abertura ao mundo; a configuração de uma elite particular no Brasil, que, embora de genuína cepa ibérica, se orientava idealmente em favor da cultura política anglo-saxônica, mesmo que isto, em geral, não encontrasse correspondência prática no exercício do seu governo.³⁵

Essas diferenças explicavam o abrandamento das tensões entre iberistas e americanistas comparativamente ao caso argentino, muito particularmente depois que o poder local foi submetido, a partir da reação centralizadora dos anos 40 do século passado. Sem as polarizações entre poder local *versus* poder central, barbárie *versus* civilização, e com uma monarquia que assegurava a ordem, o controle social e o compromisso com os ideais civilizatórios do Ocidente, nossos americanistas, apesar de sempre influentes, conheciam um cenário bem mais adverso à sua intervenção direta sobre os acontecimentos do que os argentinos.

Em Tavares Bastos, já em 1861, no seu famoso ensaio "Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro",³⁶ quando o autor contava apenas 21 anos de idade, a substância do argumento de um Alberdi e de um Sarmiento encontra a sua expressão brasileira. Como nos argentinos, a matriz é o mesmo Tocqueville, como é a mesma a perspectiva de rejeição radical da herança ibérica e do classicismo à Ariel em favor da cultura prática e das artes técnicas anglo-saxônicas. A diferença de que a *bête noire* de Tavares Bastos não está na sociedade civil do mundo agrário, nem nos seus personagens extraídos da geografia do Oriente, mas no Estado absolutista de feição asiática que se teria imposto aqui.

Em Tavares Bastos, a Sociologia deriva da política, ao contrário de Sarmiento e Oliveira Vianna, que realizam, cada um ao seu modo, uma rota oposta. Nesse sentido, Tavares Bastos consiste no precursor das análises de orientação liberal que buscam as bases do autoritarismo brasileiro na história da metrópole —

“a história interna da metrópole aclara a fisionomia da colônia”.³⁷ A Portugal faltaria a “poderosa energia individual” que explicaria a força das “nacionalidades do norte”, e, assim, lá, “quando [...] chegou seu dia, o absolutismo venceu sem combates, dominou e oprimiu sem embaraços”.³⁸ Daí que, ao se iniciar a colonização, a “idade heróica” de Portugal já cedera lugar ao absolutismo, o espírito dos imigrantes pervertido pelo estigma do despotismo, do patrimonialismo e de intolerância religiosa:

“uma sociedade formada por indivíduos, não só de ínfima classe, em grande parte condenados, como de ambiciosos de dinheiro sem o santificado suor do trabalho, uma sociedade tal considera a indolência felicidade; a capacidade, indústria; a moeda, riqueza; a ignorância, virtude; o fanatismo, religião; o servilismo, respeito; a liberdade de espírito um pecado que se expia na fogueira; e a independência pessoal, um crime de lesa-majestade”.³⁹

Com estes antecedentes, mais o trabalho escravo, as condições de insulamento impostas pela metrópole — “isolados como o Japão, recebíamos o ar vivificante da Europa através do Portugal empestado”⁴⁰ —, a “imobilidade chinesa” da cultura do colonizador, estaria dada a situação para a “geral depravação e bárbara aspereza” dos nossos costumes. Não há que pesquisar as causas da barbárie, como faz Sarmiento, numa sociologia rural. Elas estão intrinsecamente vinculadas a um processo de colonização realizado à margem do processo civilizatório e à natureza corrompida das instituições e cultura política transplantadas para o solo americano. Tal diagnóstico na obra juvenil de Tavares Bastos vai ser confirmado na sua maturidade em *A Província* (1870) e em *Reforma Eleitoral e Parlamentar e Constituição da Magistratura* (1873), que renovam a recusa do ângulo da Sociologia como explicativo do autoritarismo e dos nossos “males”.

Os “males do presente” não se devem ao singular atraso social brasileiro, nem ao estado de dissociação da sociedade civil. Tavares Bastos inverte o problema: é o poder quem corrompe, quem impede o indivíduo de se elevar à cidadania, como é ele quem, através de suas ações, inibe a iniciativa e enfraquece o espírito público: “no estado evolucionário de nossa sociedade há, é certo, altos problemas morais e sociais que interessam igualmente, ou muito mais, à sorte do povo: a instrução, o trabalho livre, a liberdade dos cultos, por exemplo; *mas todos dependem da solução dada à forma de governo, questão prévia que domina as outras*”.⁴¹

Este cultor de Tocqueville está mais próximo das reflexões de *O Antigo Regime e a Revolução* do que das de *A Democracia na América*. A inexistência da *township* americana não se constitui na sua variável explicativa central, substituída pela natureza do Antigo Regime e a sua restauração realizada pela

chamada Lei de Interpretação do Ato Adicional, de 1840, que veio interromper a experiência liberal de descentralização do poder, iniciada depois da vitória obtida com a abdicação de D. Pedro I, o “príncipe estrangeiro”. À época, observava o jovem Tavares Bastos, o “espetáculo da fabulosa prosperidade dos EUA enchia a imaginação dos reformadores”, que, com isso, perderam a noção “das diferenças profundas que distinguem e distinguem os dois países”, acarretando os excessos que trouxeram a anarquia e, em consequência, a “reação encesa logo oito anos depois e ainda hoje dominante”.⁴² Conduzir o movimento de 1831 à conclusão radical da sua lógica implicava admitir o resultado republicano, “e o segundo dia da república havia de ser o primeiro da anarquia e a véspera da exaltação de um déspota”.⁴³

Se o americanismo dependia de uma reforma política, esta não deveria proceder de baixo, pela via da sociedade civil e dos seus movimentos sociais e políticos. Esta via importava dois riscos: o da perda da unidade nacional, com a Inglaterra nos obrigando a um regime de protetorado como nas ilhas Jônias, e a França descendo as Guianas até o Amazonas; e o da anarquia e do caudilhismo do poder local.⁴⁴ A crise de 1831, que resultou na Abdicação, teria demonstrado que a luta contra o Antigo Regime devia evitar os “excessos”,⁴⁵ razão por que o americanismo teria de ser obra das elites. O *social* cede lugar ao *político-institucional*, sem o que poderiam se acender as “paixões pela revolução”, como nos anos 30. O americanismo de Tavares Bastos pode prescindir de uma Sociologia na medida em que, para ele, o problema da ordem encontrou a sua solução sob a forma monárquica, cabendo apenas reformá-la.

Mas o americanismo como uma reforma política vinda *de cima* se apresentava como uma contradição em seus próprios termos. A via americana dependia de dois fatores elementares: terra e mercado de trabalho livres. No entanto, os dois valores que queriam conservar, a unidade nacional e o controle social das classes subalternas, eram sustentados pelo iberismo a partir de instituições como o exclusivo agrário e o trabalho escravo.⁴⁶ A partir dos anos 40, o Império inicia o silenciamento do *Brasil profundo*, abolindo as circunstâncias que, na década anterior, permitiram o encontro das elites locais com a massa do povo sem direitos. O americanismo, depois do grande medo das revoltas do período da Regência, abdica de qualquer intenção de revolver o *país profundo*, constituindo-se numa ideologia especial de liberalismo de Estado. Óbvio o suposto de que admite uma larga autonomia para esta agência — sede, por excelência, dos ideais civilizatórios diante do barbarismo da estrutura social — quando opta por uma estratégia de persuasão das elites do Estado a um projeto de longo prazo que vise a induzir a americanização.

Exemplo disto é a política de imigração, com a qual se pretende começar um processo de transformações moleculares que redefina, como em Alberdi e Sarmiento, a cultura cívica e o sistema de valores que orientava o país. A imigração, por sua própria natureza, demandaria a igualdade de cultos religiosos, a elevação do estatuto do trabalhador livre, facilidades de transportes e de comunicações e uma reforma fundiária, não devendo ser compreendida como incompatível a curto prazo com o *Brasil profundo* representado pelos latifúndios escravocratas. Para Tavares Bastos a escravidão não repeliria o imigrante: “pudéssemos remover essas causas [dificuldade nos transportes e nas comunicações], pudéssemos extinguir outras que se hão de assinalar nesta memória, e não seria a escravidão tamanho embaraço, como o não era para alguns dos estados da América do Norte”.⁴⁷

O americanismo não era concebido como uma ampla reforma sócio-política, moral e intelectual, menos ainda como um projeto popular. Consistia na estratégia de estadistas que visavam o futuro do país, inscrevê-lo no movimento civilizatório, impelidos por imperativos racionais e não pela representação de interesses concretos com os quais estivessem articulados. Tavares Bastos coincide com Alberdi e Sarmiento na desvalorização dos setores subalternos nacionais. Sustentava a superioridade da população imigrante, na expectativa de que a população nacional se transformasse pelo efeito demonstração exercido por aquela.⁴⁸

A negação do ângulo da Sociologia não advém, portanto, de uma concepção idealista, como na crítica de Oliveira Vianna. O realismo do liberal Tavares Bastos leva-o ao reconhecimento de que sobre a base da sociedade civil herdada da colônia não há obra de americanização possível, que deve ser concebida como fruto da ação iluminada do Estado em nome da busca da boa sociedade e das exigências civilizatórias. O império dos fatos deve ser negado pela ação de alcance estratégico das elites políticas do Estado, o que conduz à hipoteca dos americanistas aos iberistas detentores do poder, por força da sua auto-interdição em procurar a realização do seu projeto através de uma interpelação dos *de baixo*.

Na altura dos anos 70, para estes liberais que são basicamente homens de Estado — mesmo que pessoalmente marginalizados dele —, treinados no pensamento estratégico e na observação dos fatos mundiais, a emancipação do trabalho das relações escravistas se apresenta como um processo irreversível. Para eles, este momento soará como o da refundação e retomada dos ideais de descentralização e do impulso liberal da década de 30. Nesse sentido, se apresentam como elementos de descontinuidade em relação à tradição imperial, principalmente quanto aos *meios* — suas instituições políticas e sua forma de

fazer política. Podem compartilhar dos fins civilizatórios das elites políticas que efetivamente dirigem o Estado — patente na convergência, em muitos casos, como no episódio da navegação fluvial no Amazonas,⁴⁹ entre Tavares Bastos e o Visconde de Uruguai —, mas identificam no seu autoritarismo, mesmo que instrumental para a realização do progresso e da civilização, uma sobrevivência do legado ibérico que aprisiona o país ao seu passado e o mantém em situação de atraso.⁵⁰

Já em *Cartas do Solitário* (1862), Tavares Bastos identificava a cultura política do antiindividualismo ibérico como o principal obstáculo ao progresso do país, devido à onipotência de um governo que “regula tudo, submete tudo”, numa situação em que “o geral substitui o particular, a fraqueza de baixo anima a opressão do alto, as correntes sociais descem de uma fonte única, da cabeça, do poder; o governo não é o centro, é a circunferência; não representa, administra o país”.⁵¹ Em *A Província*, sua obra maior, concretiza o espírito das reformas em torno de dois princípios-chave: descentralização e liberalização das atividades econômicas. Como nos anos 30, tratava-se, agora, de realizar uma revisão constitucional da Carta de 1824, que tornasse a “monarquia inofensiva”, autonomizando as províncias, suprimindo o poder moderador do Executivo e o Conselho de Estado, e convertendo o Senado de vitalício em temporário. Centralização, protecionismo, monopólio e religião de Estado, inventário da nossa miséria moral e política que ameaça o país com a lúgubre possibilidade de torná-lo, como está escrito em *Cartas do Solitário*, “o vasto convento que já foi Portugal”.⁵²

O tema da centralização evocava o paradigma toquevilliano, que, na sua construção original, o associava ao despotismo moderno. Na verdade, porém, Tavares Bastos tem em mira menos os processos de dominação de tipo plebiscitário que usurpam a vontade popular que o despotismo oriental, tal como tratado por Montesquieu. Recorrentes as qualificações do gênero “nós e o despotismo chinês”, “novo espírito chinês”, “o sistema chinês”, a que estariam sujeitas as províncias.⁵³ Patrimonialismo, cartorialismo, aversão ao moderno e ao atraso, são o seu *leit-motiv*, e não as ameaças à liberdade decorrentes dos processos de igualização nas sociedades de massas, como em Tocqueville.

O iberismo não nos aproximaria do despotismo moderno, inclusive porque ele não igualiza os indivíduos, mas os ordena hierarquicamente. No caso, a remissão a Tocqueville seria mais retórica do que explicativa. É clara a intenção do autor de associar o iberismo a um caso particular de despotismo oriental, com o qual é preciso romper através de um choque de liberdades e da intervenção sobre o contingente demográfico:

“é preciso mudar de hábitos, é preciso pôr outra alma no corpo do brasileiro. E eu não conheço senão um meio eficaz para isso, a saber: abrir francamente as portas do Império ao estrangeiro, colocar o Brasil no mais estreito contacto com as raças viris do Norte do Globo, facilitar as comunicações interiores e exteriores, promover a imigração germânica, inglesa e irlandesa, e promulgar leis para a mais plena liberdade religiosa e industrial”.⁵⁴

A centralização de tipo oriental acarretaria o vício da uniformidade imposta pela burocracia, constringendo a livre atividade individual. Centralização mais uniformidade teriam transformado o Brasil “em monarquia européia” — Tavares Bastos, como os americanistas argentinos, cultivava notória ojeriza à Europa da Restauração —, e feito dele um nostálgico do napoleonismo político e um cultor do despotismo administrativo.⁵⁵ Não há fantasia em Tavares Bastos sobre as condições de implementação do sistema de democracia representativa no país — ele reconhece, como seus críticos, que o terreno lhe é adverso. Sua intenção está bem distante de meramente importar uma institucionalidade política anglo-saxônica, pois, a rigor, o seu programa de reformas políticas consiste na forma de exprimir o seu programa econômico. Programa econômico incompatível com a configuração ibérica do Estado, que, por esta razão, deve ser removido. E não pela sua idealização do sufrágio universal num país onde não havia cidadãos. Jurisdicção formalista não era propriamente o caso de Tavares Bastos.

A descentralização, como eixo da reforma política da Constituição, repercutiria sobre as liberdades civis e públicas, recriando a sociedade a fim de robustecer a noção de indivíduo e da sua livre iniciativa. “A liberdade pela descentralização, tal é o objetivo do estudo que empreendemos sobre a província no sistema político do Brasil, qual existe, a qual tentara organizá-lo a revolução de 1831”.⁵⁶ E, mais à frente: “para que um povo se aperfeiçoe e aumente em virtudes, é mister que seja livre”.⁵⁷ A centralização produziria seres dependentes do Estado, com sua burocracia — esta outra marca do Oriente em nós — atuante como exército permanente do despotismo; a descentralização faria deles cidadãos.⁵⁸

A reforma política não se explica por si mesma, consistindo no meio através do qual se intenta trazer e impor o moderno, a cultura material e o *ethos* do trabalho. Ela não pode ser indiferente à emancipação do trabalho e à reorientação do sistema de valores sociais. A reforma da política visa constituir o *homo economicus* e seu impulso fáustico: “o ensino, esse agente invisível, que, centuplicando a energia do braço humano, é, sem dúvida, a mais poderosa das máquinas de trabalho”.⁵⁹

O americanismo em Tavares Bastos identifica no capitalismo não apenas o progresso material, mas também a cultura política do indivíduo livre, com seus

supostos de livre mercado, trabalho livre, fronteiras econômicas abertas, emancipada a sociedade de relações “invasoras” por parte do Estado. A libertação do trabalho se constitui num elo estratégico, ao qual se devem seguir a “formação da pequena propriedade, [a] independência industrial do povo, [a] independência do sufrágio, tudo isso [que] virá somente do verdadeiro trabalho livre, remunerado por seu justo valor”.⁶⁰

O *homo economicus* dos americanistas, contudo, não é o da indústria — ele é agrário. Em países atrasados, a indústria somente poderia subsistir “artificialmente” através da proteção tarifária do Estado, por lhe faltarem condições de competitividade em matéria de preço e qualidade. As atividades industriais são vistas como um fator de reprodução da configuração ibérica do Estado, muito imediatamente porque implicam alguma política de fechamento das fronteiras econômicas nacionais, condição que tendencialmente ajudaria a fixar o patrimonialismo e o domínio burocrático. A lavoura, diz Tavares Bastos, seria a nossa verdadeira indústria,⁶¹ frase que poderia ser cabalmente subscrita por um Sarmiento. Dela dependeria nossa inserção no mundo do progresso e da civilização, função especializada que nos competia na divisão internacional do trabalho.⁶² Reformas políticas liberais mais capitalismo agrário moderno, aí estava, em substância, o programa dos americanistas. De algum modo, estes não deixavam de antecipar o resultado de que, pela via de favorecimento da indústria, o iberismo poderia encontrar seu bilhete de entrada no mundo moderno.

3. Em Tavares Bastos, então, o problema da *singularidade* da formação brasileira se contém na configuração do seu sistema político, inaugurando assim a tradição de análise que passa por Raymundo Faoro e Simon Schwartzman.⁶³ Nesta tradição, como temos indicado, a explicação para a singularidade teria como variável-chave a transferência da cultura política do patrimonialismo ibérico para a colônia, comprometendo-se a realidade do país com o despotismo político e com o *atraso*. Tal construção parte do suposto de que a observação sociológica conduz à reiteração do ponto de vista do *atraso*, aprisionando o analista à sua lógica — a uma realidade social atrasada deveria corresponder um sistema político singular. Quebrar, pois, os imperativos da circunstância implica a adoção de estímulos externos ao real contingente, obrigando-o à mudança pela livre comunicação com os povos desenvolvidos e pelo livre movimento das mercadorias. A reforma do Estado antecede à da sociedade civil.

Oliveira Vianna, desde o seu primeiro grande trabalho, *Populações Meridionais do Brasil*, cujo primeiro volume foi publicado em 1920 (embora tenha sido concluído dois anos antes), elege um caminho oposto ao dos liberais ibero-americanos. Para ele, o estudo da *singularidade* brasileira tem como raiz as

relações sociais aqui estabelecidas, especialmente as prevalecentes no mundo agrário. Nisto, é claro, não difere de um Sarmiento. Porém, contrariamente a este, não retira da sua Sociologia elementos de convicção que neguem a possibilidade de realização dos ideais civilizatórios, e, sim, uma forma particular da sua expressão.

Neste sentido, Oliveira Vianna, apesar de muito longe dos temas de uma cultura libertária, inscreve-se numa posição que o leva a valorizar positivamente a história do país e o seu próprio povo, malgrado sua adesão às teorias de superioridade racial, então em voga. A afirmação de que “somos distintos”,⁶⁴ ponto de partida dos seus estudos de “história social”, não soa como uma condenação — como nos americanistas —, e sim como uma orgulhosa declaração de princípios do iberismo do autor. Segundo ele, a noção de distintividade teria desaparecido da consciência das nossas elites com a Independência. Cabe-ria, então, retomá-la, a fim de redescobrir “o sentimento das nossas realidades, tão sólido e seguro nos velhos capitães-generais da época da Colônia”.⁶⁵

Desde a Independência, viveríamos “politicamente em pleno sonho”, apartados da “noção objetiva do Brasil real”, rompidos com nosso passado em nome de ideais abstratos de elites que “criam para [seu] uso um Brasil artificial”.⁶⁶ Contra isso, o princípio de realidade mobilizaria em favor do estudo dos fatos, ponto de partida de inevitáveis ressonâncias durkheimianas — não à toa Durkheim é citado na nota de abertura da 4ª edição de *Populações Meridionais do Brasil* —, perspectiva que vai sustentar a precedência do *homo sociologicus* sobre o *homo politicus*, tronco comum, aliás, ao pensamento autoritário brasileiro. O recurso ao “estudo dos fatos” não limita o observador ao mero entendimento — a Sociologia em Oliveira Vianna compartilha da vocação de engenharia social durkheimiana —, porque, somente assim, poderemos saber “de ciência certa quais as incapacidades a corrigir, quais as deficiências a suprir, quais as qualidades a adquirir”.⁶⁷

Constatar como o real é para, em seguida, operar sobre ele consistiria num empreendimento prosaico e corrente se em Oliveira Vianna isso não se manifestasse como enigmático: no plano da observação do real, ele se identifica com a contingência ibérica; no do *dever ser*, com a cultura política anglo-saxônica. Em Sarmiento, a “ida aos fatos” resulta na rejeição da empiria argentina; em Oliveira Vianna, o mesmo movimento se fecha com a pacificação do analista em relação ao seu objeto de observação, porque ele pode mudar a partir de si mesmo.

Em nenhum momento Oliveira Vianna opõe a matriz ibérica à anglo-saxônica, como em Morse, por exemplo, no sentido de que a valorização da primeira

implique a desqualificação da segunda, de resto sempre compreendida como um padrão de excelência da ordenação do social. Sua fundamentação pretende se apoiar em base empírica, de “história social”, recusando validade à discussão em plano normativo ou idealista. Daí que retome as duas questões centrais à argumentação dos americanistas — a da chamada “herança” ibérica e a do meio rural —, invertendo, em ambas, o significado concedido por aqueles. Assim, o elemento ibérico trará, segundo ele, qualidades de escol na raça de arianos que vai constituir a aristocracia agrária da Colônia e que refletiria “a alma peninsular nas suas qualidades mais instintivas e estruturais”.⁶⁸ De outra parte, o meio rural da Colônia, este “admirável conformador de almas”, teria reciclado as virtudes da aristocracia ibérica em favor de um sedentarismo agrícola, transmutando o “ardor aventureiro do luso” num novo *ethos* favorável à obra da paz e da civilização.⁶⁹

O transplante das elites ibéricas teria gerado um novo estrato aristocrático, um patriciado rural de vocação doméstica e não guerreira, cujo padrão de sociabilidade e de valores morais de ressonâncias clássicas se difundiria à volta de suas fazendas autárquicas — um *oikós* ao estilo romano, segundo o autor:

“A herança da família lusa, profundamente transformada pelo *habitat* rural, pelo insulamento dos latifúndios, pela dispersão demográfica dos campos, pela necessidade, nos primeiros séculos, da solidariedade na luta, a família fazendeira, tal como nos aparece no IV século, é realmente a mais bela escola de educação moral do nosso povo”.⁷⁰

Tal construção é assimétrica àquela dos americanistas: o campo não necessariamente se constitui na sede da barbárie e da cultura política do despotismo. A natureza de *oikós* das famílias patrícias rurais faria com que o latifúndio se comportasse como uma força centrípeta sobre o mundo social circundante, impondo à burguesia comercial um papel secundário e atraindo o artesanato e os pequenos fabricantes para a órbita de influência dos grandes domínios senhoriais.⁷¹ Esta a característica estrutural que afastaria a fazenda brasileira, autarquia econômica que não conhece a ameaça do desenvolvimento da vida urbana, das comunas medievais. A elevação do latifúndio brasileiro a uma dimensão clássica torna Plínio um interlocutor: aqui, “como na sociedade romana dos primeiros tempos, segundo Plínio, as classes urbanas não gozam de nenhum crédito — e só a classe rural tem importância”.⁷² Inclusive porque, em razão da ação simplificadora dos grandes domínios rurais, os núcleos urbanos “nada valem como mercados”.⁷³

Na imensa área dos latifúndios agrícolas, todas as demais classes sociais e os próprios centros urbanos se encontram subsumidos à influência e ao prestígio

do senhorio local — eis, aí, a marca da singularidade brasileira e o motivo pelo qual “somos inteiramente outros”.⁷⁴ *Outros* em oposição à formação das sociedades européias — nossas fazendas não obedecem ao modelo da feudalidade — e da americana, que favoreceu a solidariedade social a partir da livre associação dos seus indivíduos. E, poder-se-ia agregar, *outros* em relação ao campo argentino, que desconheceu a função centrípeta das nossas fazendas autárquicas.

Pela perspectiva do que seria uma Sociologia histórica comparada, Oliveira Vianna, centrado nas relações sociais e políticas do mundo agrário, pretende demonstrar, no terreno dos *atos*, como uma experiência histórica particular deveria levar a uma institucionalidade política também particular. Tal é o suposto da sua polémica com os americanistas e dos termos da sua rejeição à primeira Constituição republicana que, em 1891, naturalizou a inspiração jurídico-política americana.

Mas, desta “Sociologia” não deriva diretamente uma política — o localismo autárquico, em que pese o elogio do patriciado rural, não terá como construir uma ordem nacional. A argumentação serve para instituir e fundar empiricamente a necessidade de uma certa invenção política: a monarquia. A institucionalidade do sistema da democracia representativa e do sufrágio universal dependeria de condicionantes históricos, como os dos burgos na feudalidade européia ou os da *township* americana que, através de processos específicos a seus contextos, teriam estimulado o *self-government*. No nosso caso, não haveria qualquer instituição ou autoridade “que tenha a sua origem nos próprios grupos locais”.⁷⁵

Na Colônia, as câmaras de vereadores não passariam “de centros do caudilhismo fazendeiro”, bem distantes, portanto, da idéia de uma instância de utilidade coletiva agindo em benefício da comunidade.⁷⁶ Entre nós, as instituições locais seriam sempre posteriores à ação do poder central e somente existiriam como criações dele. Daí o enunciado com força de teorema, suporte de toda a construção da sua análise: “Dada a insolidariedade social, a ausência de interesses comuns, a rudimentariedade dos laços de interdependência social, necessidade alguma imperiosa impôs às nossas populações rurais um movimento de organização política semelhante ao das comunas medievais”.⁷⁷

A pura “Sociologia” retoma o argumento e o viés de um Sarmiento, como aqui:

“[...] o nosso homem do povo, o nosso campônio é essencialmente o homem de clã, o homem de caravana, o homem que procura um chefe, e sofre uma como que vaga angústia secular todas as vezes em que, por falta de um guia, tem necessidade de agir por si, autonomicamente”.⁷⁸

As “leis” de formação da nossa sociedade agrária, ainda em fase de uma solidariedade parental e gentílica, não propiciariam a manifestação de virtudes cívicas. Limite clânico à organização das elites agrárias que não lhes permitiria se credenciarem como “agentes de integração política”, vale dizer, como organizadores do Estado nacional, ou, nas palavras de Oliveira Vianna, como instituintes de uma “consciência de solidariedade mais vasta”.⁷⁹

A profunda dissociação no meio rural — um tema classicamente sarmientino —, resultado dos imensos espaços e do tipo de agricultura praticado, produziria uma extrema mobilidade do proletariado rural, razão por que “os laços de interdependência econômica entre patrões e servidores não se podem apertar”.⁸⁰ O mesmo resultado derivaria das relações entre senhores de terra, colonos, arrendatários e agregados, “conclusão que se tira depois de uma análise rigorosa da estrutura das fazendas de criação, de café e dos engenhos de açúcar, os três tipos fundamentais da nossa organização rural”.⁸¹ Como à dissociação dos seres subalternos do campo se soma o fato da inexistência de uma classe média rural, não se praticando, aqui, as suas culturas específicas, como a vinha e o trigo,⁸² o tecido social se apresentaria irremediavelmente esgarçado. Situação de insolidariedade, dispersão e fragmentação que encontraria sua contratendência na atividade unitária exercida pela patronagem política do clã fazendeiro — “a única forma militante de solidariedade social em nosso povo”.⁸³

Mas a natureza da solidariedade social produzida pela patronagem política se define pela sua assimetria: de um lado, o patriciado rural; de outro, os seres subalternos do campo, marginalizados pelo exclusivo agrário e pela cultura agro-exportadora e submetidos a um estatuto de dependência pessoal diante daquele. Desse indivíduo dependente não sai o cidadão — argumento sobre a falácia do sufrágio universal —, pois o que os quatro séculos da nossa história ensinam aos seres subalternos do campo é que seus direitos e bens “só estão garantidos, seguros, defendidos, quando têm para ampará-los o braço possante de um caudilho local”.⁸⁴

Este mundo se encontraria sob a iminência de submergir no caos anárquico de um *Facundo*, se o que lhe é constitutivo não experimentasse a intervenção externa de um outro — a obra do Império. Tivesse vingado a experiência liberal e descentralizadora da Regência e do Código de Processo Penal de 1832, ter-se-iam criado as circunstâncias para a apropriação do poder provincial pelos caudilhos.⁸⁵ Se há, como disse José Honório Rodrigues,⁸⁶ uma metafísica do latifúndio em Oliveira Vianna, esta não é uma metafísica transcendental. Seu patriciado rural pertence ao mundo das coisas imanentes, da terra e da vida clânica local — dele não se origina uma ordem. Trata-se de uma aristo-

cracia politicamente usurpada, confinada a seus redutos territoriais, último elo na corrente das agências de controle social dos seres subalternos do campo.

Daí que o argumento liberal apareça invertido: em razão da natureza oriental da sociedade agrária — tema da latência da ameaça exercida pelos caudilhos locais —, o liberalismo é quem pode levar à situação do despotismo. Singularidade absoluta, na medida em que entre nós, diversamente de outros cenários, “a centralização progressiva, longe de ser nociva, é [...] benéfica”.⁸⁷ O *local* não corresponde ao lugar da associação entre indivíduos, mas ao da dissociação entre eles e da ausência de vida política — ele é a sede do poder privado fundado na dependência pessoal dos seres subalternos à patronagem política dos clãs de fazendeiros. Sua subordinação, pois, ao poder central importa a primazia do público sobre o privado, da liberdade sobre a opressão: é o Rei quem modera o caudilho. Em Oliveira Vianna, o problema dos americanistas argentinos se resolve à moda ibérica, uma vez que, se a única força viva da política consiste no poder do senhor de terras, “o grande programa, seguido de maneira invariável por todos os construtores do nosso poder central, [deve ser] o de enfraquecer por todos os meios a aristocracia territorial”.⁸⁸

A hegemonia do poder central, garantida pelo emblema de legitimidade da monarquia, possibilitaria a expropriação dos senhores locais da administração pública, estabelecendo as condições para uma ação universalista e civilizatória do Estado erigido em *suma ratio* da nação. Substantivamente nada mais distante das formações estatais asiáticas do que este Estado: sua forma sobreposta à sociedade e às classes economicamente dominantes, embora semelhante à daquelas, enganaria o observador desavisado da sua verdadeira função. A autonomização do Estado não derivaria de uma herança do patrimonialismo ibérico, mas da necessidade de construir uma ordem empenhada nos ideais civilizatórios do Ocidente. O asiatismo decorreria de solução oposta a esta, já que a apropriação do poder público pelo poder privado institucionalizaria a ordem clânica e o despotismo dos caudilhos sob a fachada artificial do sistema da representação. O ideal civilizatório somente seria realizado “pela ação lenta e contínua do Estado — um Estado soberano, incontrastável, unitário, capaz de impor-se a todo o país pelo prestígio fascinante de uma grande missão nacional”.⁸⁹

Assim como seria indevida a assimilação do Estado brasileiro a uma forma de asiatismo, a centralização monárquica diferiria do absolutismo europeu: o Estado centralizador, entre os europeus, seria um “agente opressor das liberdades locais e individuais”; aqui, um promotor delas, na medida em que, ao invés de atacá-las, “é ele quem defende essas mesmas liberdades contra os caudilhos territoriais, que as agrirem. Estes é que, de posse do poder local [...] ameaçam

as cidades, as aldeias, as famílias [...] O poder central sempre intervém para garantir os cidadãos na integridade dos seus direitos, no gozo das suas liberdades, na inviolabilidade do seu domicílio ou da sua pessoa".⁹⁰ A leitura singular do tema do despotismo faz de Oliveira Vianna, nesse momento da sua análise, um anti-Tocqueville, pois é na centralização que indica a via da liberdade.

A raiz do despotismo — e nisto o autor é tocquevilliano — residiria no estado de insolidariedade social vigente no mundo agrário. E, aqui, começa a se elucidar o enigma do autor diante da cultura política anglo-saxônica, em relação à qual os elogios sempre são sucedidos pela denúncia da sua impertinência no caso brasileiro. A insolidariedade pode trazer consigo, como teria ocorrido no Brasil, a idéia da independência individual, mas não o sentimento da liberdade, clássica conclusão tocquevilliana em *O Antigo Regime e a Revolução*, embora não tenhamos registro das leituras de Oliveira Vianna sobre este autor. Liberdade para o "ibérico" Oliveira Vianna, como de resto em muitos aspectos e passagens no liberal Tocqueville, surge, então, como uma noção e um valor associado às virtudes públicas, interpretação certamente caudatária da "liberdade dos antigos".⁹¹

Esta concepção, que em Tocqueville coexiste sob tensão com "a liberdade dos modernos" — quando admite a separação entre a ordem privada e a pública, valoriza os elementos fáusticos da sociedade americana e o indivíduo livre e empreendedor⁹² —, é, porém, absolutizada em Oliveira Vianna. Para este, as virtudes públicas subsumem o indivíduo, não são o resultado da sua livre interação em "grupos intermediários", e fundamentalmente são percebidas em função da *rationale* de maximização do poder do Estado nacional. Nele, a interpretação da cultura política anglo-saxônica não conhece a idéia libertária do indivíduo como senhor do seu destino — ela é sobretudo ordem consensualmente fundada e integração do indivíduo no *corpus* social.

O confronto da empiria dá-se com este modelo: visto que o brasileiro não conhece a liberdade, por força da indissociabilidade básica de sua sociedade, para ele a independência individual é *tudo*; dado que a ordem resulta de uma construção *de cima*, também o Estado é *tudo* para ele. O jogo dos paradoxos em que dois opostos — o indivíduo e o Estado — se constituem em matrizes antagônicas e cruciais à psicologia do povo e das elites se resolve pela descoberta de que ambos somente podem ser *tudo* na medida em que a sociedade é *nada*. Quando escreveu *Populações Meridionais...*, Oliveira Vianna ainda não tinha formulado sua proposta de encaminhamento para a dialética abstrusa desta relação, que vai ter de esperar os anos 30 e o triunfo da institucionalidade corporativa.

Mas seu diagnóstico de então já contém *in nuce* a formulação que vai amadurecer posteriormente. Cabe ao Estado "invadir", por meio de ação racional, a

sociedade, apondo nela uma “subconsciência jurídica, criando-lhe a medula da legalidade”.⁹³ A forma ibérica do Estado se justificaria, desde a Independência, pela ampla necessidade de se manter a autoridade, a disciplina e a unidade entre “núcleos provinciais inteiramente isolados entre si material e moralmente”.⁹⁴ A monarquia, porém, como um príncipe hobbesiano, se autolimitaria à produção da ordem, deixando intocados os supostos da vida social. No nosso caso, a superação de uma situação em que a sociedade é *nada* teria de provir de um Estado racional que cedesse sua substância a ela, e a partir de uma associação orgânica com ela, a fim de difundir o “poder moral da idéia do Estado”.⁹⁵ É na República que a Ibéria vai encontrar a possibilidade da sua plena realização, ultrapassando o iberismo instrumental da monarquia.

Antes, como agora, a estratégia dos americanistas não os levaria ao seu resultado — a cultura política anglo-saxônica —, e sim ao aprofundamento da indissociabilidade e aos riscos da anarquia e do despotismo. O caminho anglo-saxão não se manifestaria em oposição ao do iberismo, este supondo a possibilidade futura daquele ao impedir a latência do barbarismo social e ao conservar em si, como ator racional, os ideais civilizatórios. Haveria uma alternativa para os americanistas, desde que estivessem dispostos a revolucionarizar a sociedade civil, principalmente o mundo agrário, momento agudo da crítica de Oliveira Vianna a eles, e no qual o terreno da Sociologia cede lugar ao da política e do ator.

A denúncia da ambigüidade liberal teria como objeto o isolamento dos americanistas diante das massas agrárias, brilhante constatação de que a ordenação liberal-democrática se fazia dependente de uma revolução de base agrária, que eliminasse o exclusivo agrário e as formas coercitivas de controle social e gerasse o indivíduo livre postulador e senhor de direitos: “nessa luta entre as aspirações liberais e o princípio da autoridade, tivessem o liberalismo e a democracia, aqui [no Centro-Sul], para auxiliá-los, como tiveram no norte e no extremo sul, a lança do guerrilheiro ou o cangaço do jagunço — e a grande obra de organização nacional estaria contaminada e destruída”.⁹⁶

Na eventualidade, a postulação liberal perderia sua carga exótica, expressão natural de uma nova circunstância, recriando a história do país e extraíndo os fundamentos e suportes da forma política do iberismo autóctone e instrumental. Para tanto, as elites liberais deviam se mostrar capazes de interpelar os seres subalternos do campo da região Centro-Sul do país. Os matutos, tipo social aí predominante, desempenhavam um papel estratégico na conformação política, no sentido de atuarem como forças de sustentação da ordem, reduzindo o alcance dos movimentos ao Norte e ao Sul — como no Nordeste, em 1817, e nas Farroupilhas —, cuja natureza subversiva estava indicada na interpelação

que as elites locais realizavam sobre as massas do campo. As populações do Centro-Sul se constituiriam “numa força ponderadora da nossa vida política”,⁹⁷ e, caso mobilizadas pelas elites liberais, propiciariam as condições para uma ruptura efetiva no campo social e político com o iberismo, abrindo-se, somente assim, a via americana de realização da cultura anglo-saxônica.

Todavia, o que se verificou no Centro-Sul, eixo de gravitação da sociedade, foi a preservação da distância entre *os de cima* e *os de baixo*, entre as elites intelectuais e o povo-massa. O insulamento dessas elites no espaço urbano, sua autocontenção quanto aos temas estratégicos para a reprodução do iberismo — exclusivo da terra e controle social à base da dependência pessoal —, condenariam as revoluções civis desencadeadas nesta região ao utopismo, ao doutrinário exótico e às motivações “extra-nacionais”. Daí o platonismo na ação política dos liberais, reduzidos à agitação da “ralé ou dos quartéis”.⁹⁸

O americanismo fica como uma idéia sem lugar, quer porque se confronta com uma história e com instituições sociais que lhe são adversas, quer porque seus sujeitos abdicaram, diante da história, da sua única possibilidade de realização — a revolução democrática, agrária e popular. Como valor excelente que é, a cultura política anglo-saxônica deve ser perseguida por outros meios e em nome de outros fins.

4. Explicitamos, mas ainda não resolvemos, o enigma da relação do autor com a cultura política anglo-saxônica. Sabemos algo sobre como ele a interpreta; porém, se aquilo que quer com ela está destinado à produção do resultado *homo sociologicus*, negando legitimidade ao *homo economicus*, se o seu indivíduo somente pode ser considerado livre quando internaliza plenamente o Estado, e se o interesse consiste numa dimensão subalterna diante das razões de grandeza do Estado nacional, estamos em território distante daquela cultura e dos seus valores.

Oliveira Vianna, como Sarmiento, orientado como está pela “liberdade dos antigos”, somente concebe a liberdade a partir de laços de associação “natural”, sem o que o indivíduo se perde no individualismo e não se encontra com uma sociabilidade que estimule as virtudes públicas. Para Sarmiento, o sistema de referências está na sua interpretação de *A Democracia na América*, de Tocqueville, mais valorizadora da *township* do que do processo de individuação, lida numa chave à Rousseau em que as virtudes públicas devem ser induzidas pela educação,⁹⁹ enquanto que, para Oliveira Vianna, está na ciência social francesa, então sob a influência de Durkheim e do tema da indução pelo Estado e pela norma jurídica da organização solidária do social.

A questão dos laços de associação “natural” remete ao tema da feudalidade. Se não tivemos o feudalismo europeu, que teria permitido a monarquia constitucional, mas o regime das fazendas autárquicas — um *oikós* —, o resultado inevitável deste constringimento seria o da organização política autocrática, uma vez que nos teria faltado a escola cívica da comuna rural e a sua história de resistência contra os potentados locais e o poder real.¹⁰⁰ “Não formamos, como bem se vê, ‘aldeias agrárias’ ao modo europeu com sua administração própria e eletiva de tipo democrático”.¹⁰¹ O individualismo, entre nós, não é fruto da moderna organização urbano-industrial, e sim da indissociabilidade constitutiva ao mundo agrário.

Então: (a) a autocracia não advém de uma herança, mas de circunstâncias autóctones; (b) o iberismo significa uma construção própria, resultado de uma leitura do real e do esforço de ordená-lo; (c) o que é não contém em si o que *deve ser*, a transcendência do atraso e do arcaísmo não pode prescindir do papel pedagógico de um *outro* posto acima das contingências — a monarquia como expressão da razão e dos ideais civilizatórios; (d) o modelo excelso é o da cultura política anglo-saxônica, por isto entendida a natureza difusa de um Estado cujas práticas estejam internalizadas nos indivíduos; (e) a autocracia ibérica não consiste num fim, mas num meio — iberismo instrumental, pois; (f) o fim está na cultura política anglo-saxônica, cuja realização, aqui, dimana da ação educadora e civilizatória do Estado, que não nega a Ibéria concreta e contingente, mas a realiza como uma comunidade nacional em que as virtudes públicas e o interesse geral prevaleçam sobre a cultura do individualismo e sobre o interesse particular.

Haveria na forma de Estado anglo-saxônica “um fundo comum de sentimentos e idéias, que permite [aos seus povos colocarem-no] acima da individualidade que os corporificam”. O Estado, como agência impessoal, estaria separado da figura física dos seus dirigentes: “eis por que nos Estados Unidos, acabadas as eleições e reconhecido o presidente, para logo cessam todas aquelas agitações colossais da campanha [...], e a sociedade americana entra, instantaneamente, na ordem, na tranqüilidade, no regime do trabalho e da lei [...]”.¹⁰² Aqui, contrariamente, não conheceríamos o Estado como um conceito abstrato, em razão das ausências históricas que nos singularizariam: do feudalismo, das comunas agrárias, do poder municipal, do pequeno interesse agregado em associações — tema da fraqueza da pequena propriedade rural, “que não cultiva a vinha e o trigo”, diante de um sistema produtivo agrário dominado pela agroexportação do açúcar e do café. Estas ausências, acrescidas do “papel simplificador dos latifúndios” e da dependência pessoal dos seres subalternos do campo ao patriciado rural, interditariam a forma de legitimação racional-legal. Daí que

“Essa intelectualização do conceito de Estado ainda, infelizmente, não a atingimos. Temos da autoridade pública uma visão ainda grosseira, concreta, material — a visão que as suas encarnações transitórias nos dão. Não lhe elaboramos uma visão intelectual, genérica, já sem a marca das impressões sensoriais”.¹⁰³

Se a perversão histórica brasileira indica que Estado e indivíduo são *tudo*, não se pode extrair a sociedade da situação de um *nada* pela liberação dos meios de controle tradicionais sobre os indivíduos, pois, temos visto, o resultado seria o despotismo e a anarquia. Na virada dos anos 20, Oliveira Vianna ainda não domina plenamente a solução corporativa para o seu enigma “anglo-saxão” em contexto ibérico. Por isso se apresenta sem a carga ideal que nele predominará nos anos seguintes, sua argumentação ainda colada ao contingente, “aos fatos”, bem mais uma defesa da dominação tradicional como único recurso da ordem sobre a anarquia e da civilização sobre o atraso, do que a serviço de um projeto de sociedade futura.

Sendo a sociedade um *nada*, consistiria numa abstração de doutrinários conceber o Estado e as instituições políticas em chave racional-legal. Se entre indivíduos e Estado inexistisse qualquer mediação institucional, se não há consenso socialmente fundado e nem “ideal coletivo em torno do qual gravitem as energias nacionais numa polaridade espontânea e consciente”, torna-se inevitável a assimetria entre Estado e sociedade civil.¹⁰⁴ O “nosso estatismo”, diz ele, não provém do plano normativo, mas dos fundos da alma popular e de cada indivíduo dissociado, fragmentário e dependente que reconhece no dono do poder o senhor das suas condições de vida. O Estado se revestiria de uma natureza personalizada e a única construção da ordem viável seria aquela resultante da “opção providencial do ‘poder pessoal’ do monarca”.¹⁰⁵ Neste momento da análise, seu iberismo é manifestamente instrumental, alheio a qualquer móvel *moderno*, e visa o fim imediato de sobrepor uma ordem onde havia apenas o amorfismo individualista.

Não perder de vista, porém, que quando Oliveira Vianna escreve *Populações Meridionais* — em fins da década de 10 —, ele se encontra do lado perdedor: foram os americanistas que imprimiram sua marca na Constituição de 1891 e nas instituições políticas dela originárias. Sua incursão à história procura demonstrar o êxito do seu “partido”, sob o Império, na construção da ordem e da unidade nacionais e os males que teriam importado a vitória dos seus opositores. Os conflitos sociais modernos do começo da década seguinte, protagonizados pelos novos atores emergentes — operários, empresários, militares, intelectuais —, não estarão diretamente presentes em sua obra, salvo no diagnóstico dos riscos de uma indissociabilidade social especificamente moderna. O elogio ao iberismo instrumental integra seu argumento contra o “idealismo”

da Constituição de 1891, ao mesmo tempo em que rastreia e explicita seus limites no mundo contemporâneo. A Ibéria não está na história, mas no fim dela, como construção moderna de uma integração orgânica do Estado com sua sociedade. Tampouco se limita aos princípios de autoridade e unidade nacional.

Como um adversário da "liberdade dos modernos", Oliveira Vianna afirma a prevalência do público sobre o privado, do Estado-nação, entendido como comunidade, sobre o indivíduo, num acento holista e organicista privilegiador das "virtudes públicas".¹⁰⁶ Daí que seu diagnóstico, embora difusamente influenciado pela obra tocquevilliana, se alinhe, em termos de engenharia social, com a proposta de Durkheim, principalmente no que se refere à constituição dos "grupos intermediários". Faltando-nos o burgo medieval e a *township* americana, estas escolas cívicas "naturais" da livre associação, a inarticulação de uma situação de indissociabilidade deve ser transcendida pela ação racional e consciente do Estado e de suas elites comprometidas com o projeto de uma comunidade nacional.

Decerto que foi diverso e complexo o campo dos adversários da "liberdade dos modernos", que inclui Sarmiento, Rodó e Eduardo Prado, os dois últimos emblemáticos do anti-americanismo e o primeiro, um americanista. A "liberdade dos antigos", sob a chave interpretativa de Rousseau e da *township* de Tocqueville, nos dá um Sarmiento e sua república de cidadãos de *ethos* produtivista, formados pelo sistema educacional do Estado;¹⁰⁷ a recusa ao utilitarismo, à cultura produtivista e aos valores "materiais", um Rodó e um Eduardo Prado, com sua pretensão de espiritualizar o mundo a partir de uma educação clássica que faça "da lei moral uma estética da conduta", fortemente refratários à sociedade de massas e defensores de um aprofundamento, por parte de suas elites, da experiência cultural latina e ibérica, como um dique ao utilitarismo americanista, e sua extensão às massas através do ensino.¹⁰⁸

Com todas as afinidades eletivas existentes entre Oliveira Vianna, Prado e Rodó, igualmente ibéricos, católicos, os dois brasileiros, monarquistas, persiste uma diferença radical: o caminho da singularidade ibero-americana previsto em Rodó e Prado requer o confronto com a matriz anglo-saxônica, o que não ocorre com Oliveira Vianna que, como temos insistido, não a compreende, em registro americanista, como subsumida ao utilitarismo e à cultura do individualismo. A Ibéria de Rodó e Prado está no passado, um passado, é certo, a ser restaurado e revitalizado. A de Oliveira Vianna, no futuro, uma nova idealidade a ser atingida através de uma nova e intensa relação entre Estado e sociedade civil. Prado e Rodó não cultuam o Estado, mas os valores do espírito numa democracia eticamente orientada, diversamente de Oliveira Vianna que

reconhece naquela agência a manifestação da potência espiritual em ato, e, nesse sentido, se distancia do humanismo clássico deles.

5. Em *Populações Meridionais*, como em *O Ocaso do Império*, a crítica ao presente se apresenta sob a máscara de estudo do passado. O mesmo não ocorre em *Problemas de Política Objetiva*, conjunto de artigos publicados entre 1918 e 1928, especialmente os da última fase, dedicados aos “conselhos técnicos nos governos modernos”. Os anos 20 são dominados pelo tema da revisão constitucional, indicador, entre outros, da crise de legitimação da primeira ordem republicana e de suas instituições classicamente liberais — “o presente regime não deu satisfação às nossas aspirações democráticas e liberais”, sentencia de modo surpreendente o antiliberal Oliveira Vianna.¹⁰⁹ Na verdade, a noção que ele deseja pôr em evidência, como em *O Ocaso do Império*,¹¹⁰ é a de que os males que afligiam a monarquia eram os mesmos que agora perturbavam a república, indicação de um processo causal mais fundo, tal como ele julgava ter estudado em *Populações Meridionais*.

A monarquia teria garantido, simbólica e institucionalmente, a imposição de um ideal coletivo encarnado por ela própria. Ao contrário, a república federativa, com seu liberalismo de doutrina, teria dado livre curso ao individualismo atomizador, ratificando a perversão da nossa estrutura e história sociais. No contexto urbano-industrial dos anos 20, revisita-se o tema do indivíduo dissociado, antes elaborado sob a clave do mundo agrário: o crônico individualismo brasileiro seria intensificado e exasperado pelo moderno e pelo processo de modernização, particularmente ao instituir o *interesse* como fundamento da cultura política republicana. Para o holista Oliveira Vianna, o *interesse* não seria capaz de compor, pelo somatório de partes, um ideal nacional e o sentimento do coletivo. Sobre a base histórica do “espírito do localismo, de facciosismo e de mandonismo”, o moderno, enquanto livre expressão de interesses fragmentados através da representação partidária, atiraria e reforçaria as velhas forças centrífugas que sempre rondaram nossa história.¹¹¹

O grande equívoco dos nossos “agitadores liberais”, como homens de doutrina e de ação, teria sido o de “conceber a existência de um regime de liberdade política sem a condição preliminar da liberdade civil”.¹¹² Ter como modelo a institucionalidade política anglo-saxônica, sem contar com a cultura cívica do cidadão, daria no resultado negativo da ausência de liberdade política, somada à ausência de liberdade civil. Em Oliveira Vianna, como sempre, a solução do problema depende de uma inversão — a “sociologia” deve preceder a política:

“Já demonstramos alhures [refere-se obviamente a *Populações Meridionais...*], que durante a fase da nossa formação histórica, o que impediu, nas camadas populares, a formação do verdadeiro cidadão, do homem público à maneira inglesa — com a sua consciência cívica, a sua independência política, a sua combatividade eleitoral, a sua confiança no direito e na lei — foi justamente a ausência da liberdade civil [...]”.¹¹³

Verdadeira contradição em termos: implementar a regulação política da democracia liberal à base do indivíduo dissociado. Tentativa que apenas confirmaria o paradoxo tocquevilliano de que a igualização traria consigo a perda das liberdades e o despotismo político. Logo, o primeiro requisito deveria ser a liberdade civil, sobre a qual se edifica o cidadão. Até aí, esta visão etapista do sistema da democracia representativa corresponderia à visão típica de um liberal, como no caso de T.H. Marshall em seu estudo sobre o processo de formação da cidadania ocidental. Contudo, o conceito de cidadão em Oliveira Vianna não adere à liberdade dos modernos, uma vez que implica a noção de transcendência da esfera individual. Para ele, o cidadão não consiste apenas no indivíduo portador de direitos, mas naquele que é parte de uma comunidade, de um “grupo intermediário”, de uma corporação, internalizando, “na vida de todos os dias, pela capacidade de obediência e de disciplina”, o culto do Estado e da sua autoridade.¹¹⁴

Ecos de Hegel e do racionalismo iluminista na sua compreensão do Estado como uma entidade de razão que se superpõe a uma sociedade civil constituída por indivíduos atomizados, e que os induz à cooperação solidária através de corporações pela ação de uma burocracia altruística. Pois “o sentimento nacional forte gera a subordinação do indivíduo ao grupo; esta subordinação gera a obediência ao Estado; a obediência ao Estado gera a força, a grandeza, o domínio”.¹¹⁵

Assim é que o pré-moderno Oliveira Vianna não concebe a grandeza do Estado nacional pela capacidade expansiva da sua economia, mas pela concentração do poder político que realiza, principalmente no seu esforço de extrair coesão social para os seus propósitos de expansão nacional, subordinando os interesses particulares ao “interesse supremo da coletividade nacional”.¹¹⁶ A excelência da cultura anglo-saxônica está não só nos seus laços de integração social como também por se exercer como “uma força de civilização” e “um fator da história”: “os povos fortes e dominadores são sempre assim, o domínio e a força só se conservam neles enquanto, na alma das suas elites, o sentimento do grupo nacional prevalecer sobre o sentimento dos grupos locais ou sobre o egoísmo dos indivíduos”.¹¹⁷ O Estado é um instrumento de império.

Em “Base Social dos Partidos”, artigo seminal para as suas concepções pós-30, seu confronto com o liberalismo se vai achar, pela primeira vez, municiado por doutrina alternativa. Antes, limitava-se a comprovar empiricamente a inexistência, no país, do indivíduo livre que suportasse o sistema da democracia representativa; agora, é o próprio suposto liberal do indivíduo que é deslocado em favor de um novo princípio fundador — o de classes econômicas: “numa verdadeira democracia, devem ter colaboração preponderante as classes econômicas, as classes que produzem [...] sem isto, não há democracia possível”.¹¹⁸ Inesperadamente, o ibérico Oliveira Vianna admite a esfera dos interesses como fundamento da organização sócio-política: “nos grandes povos modernos é tendência, aliás, dos partidos, despojarem-se cada vez mais do seu imponente enquadramento tradicional — e tornarem-se *partidos de classe*. Os seus programas representam principalmente os interesses das classes em que se apóiam — e não propriamente princípios gerais de doutrina política”.¹¹⁹

Rigorosamente à moda de Durkheim, são as corporações de interesses que se constituem nos grupos intermediários em Oliveira Vianna. O iberismo instrumental, colado à sua função contingente de produzir ordem e unidade nacional, deve ser agora cancelado. Por meio da adoção do sistema político corporativo, a experiência da coesão social anglo-saxônica pode ser internalizada, a Ibéria como objetivo de uma nova comunidade em que a razão preside e ordena os interesses — o enigma se resolve: a cultura política anglo-saxônica não era para ser entendida como uma superação do iberismo, e sim como a forma particular de sua realização.

A defesa da singularidade brasileira contra o idealismo da importação de modelos era mais do que uma consideração de realismo pragmático. Estaríamos prontos para a cultura anglo-saxônica quando, e desde que, ela fosse expurgada do americanismo, dos valores do indivíduo e da matriz utilitária, mais uma ideologia de Estado que viesse emprestar continuidade à obra ibérica e não romper com ela. O tema do *interesse* se faz legítimo, mas o *primeiro interesse* que a todos os demais obriga é o da Nação, como tal interpretado pelas suas elites; como legítimo se torna o da participação, sob a ressalva do seu esvaziamento de qualquer conotação política. A legitimidade de ambos, porém, está condicionada à sua manifestação no interior das corporações, articuladas, técnica e profissionalmente, com o Estado. A política dá lugar, então, à administração, ao Parlamento, aos Conselhos Técnicos estatais.

Uma história *singular* resultaria numa democracia também *singular*: “o verdadeiro caminho da democracia no Brasil” estaria na democracia corporativa, “regime de elaboração legislativa superior [...] ao atual, baseado na famosa soberania das urnas, na democracia representativa e no preconceito, hoje reco-

nhecidamente obsoleto, da onisciência e da infalibilidade dos Parlamentos".¹²⁰ A prevalência do Estado sobre a sociedade civil, do público sobre o privado, da vontade nacional sobre o interesse particular, não decorreriam de nenhum legado ibérico, mas de imperativos modernos, comuns às culturas desenvolvidas, como as anglo-saxônicas:

"nenhum povo é mais democraticamente organizado do que o povo americano; no entanto, é lá que encontramos os exemplos mais característicos do abandono do famoso princípio da separação de poderes e, conseqüentemente, da concentração de vários poderes — legislativos, judiciais e executivos — em instituições públicas, paraestatais na sua maioria, a cuja jurisdição estão confiados setores da mais alta importância da vida econômica e social americana".¹²¹

Sob a ordenação corporativa, a Ibéria pode se abrir ao moderno sem se subverter, larga operação transformística em que o passado regula a identidade dos seres modernos emergentes, e em que o processo de modernização, sob o controle social e político das forças da tradição, bloqueia a afirmação do moderno e da modernidade. No Estado corporativo realiza-se o momento do encontro entre a obra dos "pais fundadores", que nos garantiram a ordem e a unidade nacional, com a dos seus descendentes contemporâneos, que superaram o crônico estado de indissociação social e maximizam o poder nacional sobre uma ampla base consensual. O *interesse*, este valor intrinsecamente antiibérico, contido fora do âmbito da política e abafado pela norma jurídica e pelo envolvimento dos sindicatos na malha estatal, ao invés de instituir o moderno, consagra em novas bases a velha matriz organicista.

Renovada pelos grupos intermediários, à maneira da cultura política anglo-saxônica, a Ibéria se faz contemporânea "saltando" o liberalismo — "a humanidade civilizada" estaria abandonando a "pura economia liberal".¹²² Os *narodniks* imaginavam ser possível o trânsito revolucionário da comuna campesina ao socialismo, convertendo, assim, em vantagem o atraso social das relações agrárias na Rússia. De forma semelhante, Oliveira Vianna, este avesso do avesso dos populistas russos, quer atingir a moderna cultura política anglo-saxônica — para ele, o corporativismo e a administração técnica e científica da vida social — passando por cima da "etapa" liberal e extraíndo "vantagem" do atraso social do nosso povo-massa, para o qual é exótica a institucionalidade política do liberalismo.¹²³ Porque predomina no povo-massa uma orientação individualista e uma situação de atomização — diagnóstico do *atraso* —, deve-se procurar uma nova matriz de direito público — a ordenação corporativa moderna — que "salte" o liberalismo e estabeleça supostos e instituições superiores. O *atraso* resulta numa vantagem; o *singular* não impõe necessariamente um estatuto de menoridade à ordem nacional. Não chegaremos ao moderno

como aprendizes do liberalismo, mas como inventores de uma nova ordem social. Messianismo grão-brasileiro, a Ibéria é a novidade no mundo, e não porque cancele, superando, a cultura política anglo-saxônica, e sim na medida em que conclui seu movimento de ordem integradora, subsumindo *sans phrase* a política ao critério racional da administração científica dos homens e das coisas, como no tailorismo e no fordismo e na emergente produção legislativa por parte de agências do Poder Executivo.

Entre os *narodniks*, a possibilidade do socialismo não decorria de uma expressão “natural” da comuna camponesa, mas do seu trabalho organizador e ímpeto revolucionário; em Oliveira Vianna, a passagem do *inferior* ao *superior*, da indissociação à solidarização social, também depende de um ator externo ao povo-massa, que o eduque, inclusive através do recurso a um *modicum de coação*, para o entendimento e para as práticas do novo direito público corporativo¹²⁴ — as elites do Estado que produziram em si o movimento da consciência de uma Ibéria contingente para uma Ibéria idealizada.

O iberismo instrumental não se constituíra para criar o seu contrário — o americanismo de matriz utilitarista e individualista —, mas para se completar numa Ibéria plena e moderna pela via dos grupos intermediários da cultura política anglo-saxônica. Plena Ibéria, fundada por arianos, com seu patriarcado rural à feição clássica do romano, raça de bandeirantes com seu *pathos* conquistador, transcendente do interesse e dominada pela noção de ordem e de hierarquia, organicística pela subordinação da parte do todo, comunidade nacional sob o império da norma jurídica em que se exerce o papel pedagógico de suas elites — ao ideólogo destas fabulações vai ser confiada, no momento em que a política do Estado se define pela industrialização do país, a tarefa de superintender a produção legislativa que irá regular o mercado de trabalho e a identidade dos seres sociais emergentes com a modernização.

Ibéria, agora, plena e que não se nega ao moderno, à condição de submetê-lo à tradição. Moderno, dessa forma, repassado e refeito sob a inspiração telúrica do clã dos latifúndios, guardião dos valores excelsos do brasileiro. A tradição não é para ser cancelada, expressão de uma cultura cavalheiresca em que o que vale é a *pessoa* e seus atributos de *status*, e não sua posição no mundo do mercado. A modernização capitalista, além de não deslocar a velha mentalidade pré-capitalista, coexiste com ela e deve ser capaz de incorporar seus valores fundamentais. A economia na maior parte do país, diz Oliveira Vianna em seus últimos escritos, “ainda [...] é, felizmente — a de uma economia inspirada na preocupação de subsistência, da classificação social, de prestígio político e social — e não na preocupação exclusiva do lucro e das especulações monetárias”.¹²⁵ Sob a administração política da ordenação corporativa, o capita-

lismo não pode significar uma revolução que elimine o traço geral de nossa civilização agrária: a ausência do capitalismo “psicológico” (isto significando a ausência de um *ethos* capitalista) e a primazia da estratificação por situação de *status* sobre a de mercado.¹²⁶

O “exotismo” econômico de Mauá corresponderia simetricamente ao “exotismo” político de Tavares Bastos e de Ruy, por ter concebido o moderno como uma ruptura com a tradição:

“igualmente como a natureza, as sociedades humanas não conhecem saltos em sua evolução. Ora, a nossa, é claro, não podia passar, na sua evolução industrial, de um salto — e impunemente — da Idade da Água e do Pau para a Idade do Carvão e do Ferro: daí o fracasso de Mauá, expresso espetacularmente na sua falência. Mauá, como organizador industrial, padecia também daquele idealismo utópico que assinalei nos nossos organizadores políticos da Independência e da Primeira Constituinte; e a renovação, por ele operada, em 1849, na técnica da produção industrial era tão estranha às possibilidades do nosso meio como a renovação que havíamos procedido, na nossa técnica constitucional, com a renovação trazida à nossa estrutura administrativa e governamental pela Democracia, os Partidos Políticos, o Sufrágio Universal e o Regime Parlamentar”.¹²⁷

Sintomático da intenção de preservar a *tradição* é a recusa em levar a sindicalização ao trabalhador rural. No campo, poderia existir uma situação de injustiça, mas não de luta, em razão do que o sindicato, aí, seria uma forma intrusa, provocando o conflito onde ele não havia.¹²⁸ A *tradição* não deveria ser desorganizada pelo processo da modernização, porque este seria o lugar de formação das elites herdeiras da cultura do patriciado rural da Colônia e do Império — *os ibéricos*. A ação do sindicalismo rural corroeria as fontes do poder desses “boiardos dos canaviais e dos cafezais”, expondo-os a uma situação de mercado que quebraria a solidez da sua força estamental, fundamento do princípio de ordem e de hierarquia na sociedade brasileira.¹²⁹ Em vez dos sindicatos agrários, uma *Casa do Povo* em moldes salazaristas, em que os senhores de terra ficassem obrigados para com as populações por eles enfeudadas a serviços de tutela e assistência, serviços, aliás, que até agora vêm prestando espontaneamente. Legalizar os deveres que a “fortuna obriga” é o verdadeiro problema ali — e não abrir possibilidades para conflitos que nunca existiram e que, entretanto, com os sindicatos, passariam a existir.¹³⁰

A fim de sobreviver, a tradição patricia precisa pôr a modernização sob sua administração política, impedindo que os novos valores emergentes com o mercado refaçam o mundo à sua imagem e semelhança. Para o autor, a revolução

de 1930 teria consistido num movimento com este sentido, e, como tal, anticapitalista, vedando o controle do Estado às “burguesias saídas do supercapitalismo” predominante numa fração minoritária do país.¹³¹ Ao contrário dos Estados Unidos e da Inglaterra, onde a burguesia se teria constituído numa classe dominante oligárquica, unida e solidária “na sua consciência de grupo e na dominação do Estado”, aqui, “a política anticapitalista da revolução de 30” veio permitir a reiteração da subordinação dos interesses econômicos e dos seus sujeitos sociais às elites tradicionais. Os empresários somente agora “partilham dos conselhos de governo — e, ainda assim, por uma concessão do Estado e não porque se impusessem pela sua força e importância às elites políticas”.¹³² Nesta chave conservadora, a revolução de 30 é vista como uma reação política aos efeitos desorganizadores da modernização sobre a estrutura social, a fim de limitar as conseqüências da “brusca evolução supercapitalista da nossa estrutura econômica”.¹³³

No plano das intenções, a ordenação corporativa estaria longe, pois, de ser um instrumento da modernização. Ela deve presidi-la e conformá-la a fim de que não repercuta negativamente sobre a tradição da nossa cultura política, afastando-nos da nossa idealização da Ibéria. Através dela, a tradição dever-se-ia recriar ao conduzir o moderno. Decerto que o plano da intenção é um, o resultado, outro. A “concessão” à burguesia de lhe abrir participação no interior do Estado reverteu o sentido de fantasia do corporativismo, fazendo dele um cru instrumento de dominação de classe e de aceleração do processo de acumulação capitalista. O que deveria ser a plena Ibéria se perverte num americanismo por cima, um capitalismo sem herói-empresário, sem a vocação de um projeto popular, metamorfoseando sua motivação pelo lucro numa retórica de função social do empresário como funcionário da grandeza da comunidade nacional.¹³⁴

A velha fachada ibérica negava os conflitos sociais em nome do seu ideal de sociedade hierárquica e harmônica — cada um no seu lugar servindo ao todo —, enquanto a ordem privada dessacralizava sua ideologia, transformando as agências do Estado em cartório dos seus negócios e o sindicalismo corporativo em recurso de repressão do movimento operário. Quando a Ibéria cede ao americanismo *por cima*, perdem Tavares Bastos e Oliveira Vianna. O que vai restar da Ibéria é o público apropriado de modo encapuçado pela ordem privada, o burocratismo e o mercantilismo fiscal, uma burguesia comprometida com o atraso social e econômico, sem uma identidade moderna e avessa à modernidade, colada ao Estado como se fosse parte dele. O preço da vitória do americanismo vai lhe custar a traição à cultura libertária, ao indivíduo como um livre empreendedor, ao sistema da democracia representativa e a abdicação do exercício da hegemonia social e política.

Quando a vetusta construção ibérica, pela força do processo de modernização e das suas repercussões sobre a estrutura social, se vê reduzida a um cortiço, e a ordem privada emergente, após cinco décadas de instrumentalização da ordem corporativa para os fins da acumulação capitalista forçada, procura criar um mundo homólogo a ela, desvencilhando-se da sua velha forma de Estado, é o seu próprio passado que se volta contra ela. Não pode haver o americanismo sem uma história à americana, e o caminho fácil da americanização da Ibéria, na aparência uma convergência exitosa entre duas frações das elites, antes historicamente em contraposição, na verdade consistiu na derrota estratégica de ambas.

A burguesia moderna, recém-convertida ao americanismo e animada pela aspiração de ruptura com a história do país e a sua própria, recai, a cada tentativa de avanço nesse caminho, na convergência com o que remanesce do iberismo, agora subalterno a ela. Sem a velha escora ibérica, destituído de expressão democrática e libertária, o americanismo das novas elites burguesas não tem, numa circunstância de liberdades públicas e civis, como encontrar sustentação social e política, restrito a uma ideologia de homens de negócios e de liberais doutrinários e esvaziado de qualquer pretensão hegemônica. O americanismo das elites está condenado a carregar em si o lastro histórico da Ibéria, mais uma ideologia para uso instrumental dos novos interesses econômicos que uma reforma moral, intelectual e prática da sociedade.

Aqui, os temas do americanismo, como livre cidadania, livre associação sindical e política, livre comunicação, democratização do acesso à terra e da esfera pública, são originários da expressividade dos seres subalternos e das suas lutas pela conquista de direitos. Não à toa, o primeiro golpe desferido contra a institucionalidade do iberismo foi o do movimento sindical, quando, em fins dos anos 70, impôs a sua "revolução dos interesses" como uma nova realidade no mercado de trabalho, reduzindo a CLT a um anacronismo. Mas nessa história de zigue-zagues, em que o inesperado do resultado sempre se afirma sobre o sentido da intenção, assim como o americanismo das novas elites não pode dispensar as antigas formas de controle social e político do iberismo, o americanismo dos seres subalternos adere à compreensão tipicamente ibérica de primazia do público sobre o privado, visando democratizar aquela primeira dimensão.

Assim, cada ser moderno, no novo território em que se trava a disputa entre eles, não somente define sua agenda em oposição ao outro em nome de questões contemporâneas, como também em relação àquelas que dizem respeito à sua própria história. Não mais um modelo de importação, o americanismo já é autóctone, e o seu aprofundamento depende de uma nova síntese, cujo

ator somente pode ser aquele que, na história concreta, vem assumindo com radicalidade a representação social dos seus temas. Síntese porque não se trata do *moderno* negar o *atraso*, mas de interpelá-lo e conduzi-lo, sem anular a identidade deste, como no caso dos vínculos existentes entre o sindicalismo de ponta e os trabalhadores sem terra do *hinterland*. E síntese também porque passa igualmente pela incorporação das virtudes da Ibéria — e no reconhecimento disto somos todos devedores do magnífico *O Espelho de Próspero*, de Richard Morse —, com a sua valorização do brasileiro, da pessoa e da noção do bem comum, ao projeto moderno de uma economia social de mercado neste lugar abaixo da linha do Equador.

Tavares Bastos e Oliveira Vianna, estes dois derrotados e expressões de culturas opostas, indistinguíveis por obra do capitalismo autoritário brasileiro, que fez da Ibéria o lugar furtivo da americanização, recobram nitidez para os contemporâneos — elos perdidos, história do *se*, intenções sem resultados, resultados sem intenções, mas não será possível construir o moderno e o democrático na história sem entender e também “dirigir” este passado.

(Recebido para publicação em julho de 1991)

NOTAS:

1. Richard Morse, *O Espelho de Próspero*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988; José Guilherme Merquior, “O Outro Ocidente”, *Presença*, n. 15, abril de 1990; Alan Rouquié, *Amérique Latine. Introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 1987.
2. Richard Morse, *O Espelho de Próspero...*, *op. cit.* Este ensaio tem gerado uma polêmica interessante, mobilizando um conjunto de intervenções. Ver Simon Schwartzman, “O Espelho de Morse”, *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, outubro de 1988; Richard Morse, “A Miopia de Schwartzman”, *Novos Estudos Cebrap*, n. 24, julho de 1989; Simon Schwartzman, “O Gato de Cortázar”, *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, 1989; José Guilherme Merquior, “O Outro Ocidente...”, *op. cit.*; Felipe Arocena, “Ariel, Caliban e Próspero: Notas sobre a Cultura Latino-Americana”, *Presença*, n. 15, abril de 1990; Lucia Lippi Oliveira, “Anotações sobre um Debate”, *Presença*, n. 16, abril de 1991. Sem participar diretamente desta polêmica, escrevi sobre o mesmo objeto: “O Moderno na Política Brasileira”, *Presença*, n. 5, janeiro de 1985; “Problemas Modernos na Construção da Hegemonia”, *Presença*, n. 11, janeiro de 1988; “Vantagens do Moderno, Vantagens do Atraso”, *Presença*, n. 12, julho de 1988.
3. Ver Angel Rama, *La Ciudad Letrada*, Montevideu, Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Angel Rama, 1984.
4. Richard Morse, *O Espelho de Próspero...*, *op. cit.*, p. 111.
5. *Ibid.*
6. Ver Darcy Ribeiro, *Teoria do Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, e *O Dilema da América Latina* (4ª ed.), Petrópolis, Vozes, 1988. Diz-se, por exemplo, na primeira

obra, p. 135: "Assim se vão mobilizando as forças [intelectuais dotados de consciência crítica e aptos para formularem uma estratégia de mobilização das camadas populares] que, amanhã, estarão em condições de estruturar uma ordem social desde as suas bases, e, ao mesmo passo, refazer a própria cultura nacional como uma criação autêntica [...]"

7. Caso exemplar de continuidade no argumento dos americanistas é o recente artigo de Roberto Campos, em que, depois de dizer que busca sem êxito razões para ser otimista, declara ter recaído em depressão ao ser lembrado das três raízes da nossa cultura: "a cultura ibérica, que é a cultura do privilégio; a cultura africana, que é a cultura da magia; e a cultura indígena, que é a cultura da indolência. Com esses ingredientes — finaliza o nosso americanista contemporâneo — o desenvolvimento econômico é uma parada [...]". Roberto Campos, "Um País Desperdiçado", *O Globo*, 14/7/1991.
8. R.H. Retamar, *Caliban e Outros Ensaios*, São Paulo, Busca Vida, 1988, p. 108.
9. Ver o clássico de José Enrique Rodó, "Ariel", in *Obras Completas*, Madri, Aguilar, 1957, pp. 202 e segs.
10. Juan Batista Alberdi, *Bases*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1981, p. 69.
11. *Idem*, p. 70.
12. *Ibid.*
13. *Idem*, p. 72.
14. *Idem*, pp. 77-8.
15. *Idem*, p. 78.
16. *Idem*, p. 90.
17. Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Huemul, 1978, p. 68.
18. *Idem*, pp. 90-1.
19. *Idem*, p. 93.
20. *Idem*, pp. 114-22.
21. *Idem*, p. 132.
22. *Idem*, p. 130.
23. *Idem*, p. 86.
24. Domingo Faustino Sarmiento, *Educación Popular*, pp. 27-30, *apud* Leon Pomer, org., e Florestan Fernandes, coord., *Sarmiento*, São Paulo, Ática, 1983, p. 48. Trata-se de uma excelente coletânea de excertos do autor argentino.
25. Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 49.
26. *Ibid.*
27. Domingo Faustino Sarmiento, *Obras Completas*, tomo X, pp. 319 e 389, *apud* Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 75.
28. Domingo Faustino Sarmiento, "Viajes", in *Obras Completas*, vol. III, p. 40, *apud* Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 76.

29. *Idem*, pp. 35-6, *apud* Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 92.
30. *Idem*, p. 73, *apud* Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 93.
31. *Idem*, pp. 94-6, *apud* Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 93.
32. *Idem*, pp. 35-6, *apud* Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 89.
33. *Idem*, pp. 67-8, *apud* Leon Pomer, org., *Sarmiento...*, *op. cit.*, p. 92.
34. *Ibid.*
35. Uma excelente análise sobre este ponto está em José Murilo de Carvalho, *Teatro de Sombras: A Política Imperial*, Rio de Janeiro, Iuperj/Vértice, 1988; ver especialmente o capítulo 4.
36. Aureliano Cândido Tavares Bastos, *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, n. 151, 1976.
37. A.C. Tavares Bastos, "Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro", in A.C. Tavares Bastos, *Os Males...*, *op. cit.*, p. 30.
38. *Ibid.*
39. *Idem*, p. 31. Em *Cartas do Solitário* [1862], São Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, n. 115, 1975, coletânea de artigos publicados na imprensa sob pseudônimo, Tavares Bastos assim se expressa sobre o legado ibérico: "A miséria moral, como a pobreza material, não a compramos com a Independência: herdamos-las. Colônia alguma recebeu de um povo europeu mais rico legado [...] As heranças veneram-se. Nós veneramos os nossos prejuízos. Nossa miséria histórica é nossa riqueza" (p. 4).
40. A.C. Tavares Bastos, "Os Males...", *op. cit.*, p. 31.
41. A.C. Tavares Bastos, "Reforma Eleitoral e Parlamentar e Constituição da Magistratura" [1873], in A.C. Tavares Bastos, *Os Males...*, *op. cit.*, p. 140; grifos meus.
42. A.C. Tavares Bastos, "Os Males...", *op. cit.*, p. 42.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*
45. Sobre o jogo político entre conservadores e liberais no Império, ver Ilmar Rohloff de Mattos, *O Tempo Saquarema*, tese de doutoramento, Departamento de História, FFLCH/USP, 1984.
46. A importância das repercussões do sistema de escravidão na unidade nacional é estudada por Luis Felipe de Alencastro, *Le Commerce des Vivants: Traite d'Esclaves et "Pax Lusitana" dans l'Atlantique Sud*, tese de doutoramento, Universidade de Paris X, 1986, capítulo IX.
47. A.C. Tavares Bastos, "Memória sobre a Imigração", in A.C. Tavares Bastos, *Os Males...*, *op. cit.*, p. 60.
48. *Idem*, p. 70.
49. A.C. Tavares Bastos, *O Vale do Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, n. 106, 1975.
50. Compartilho com José Murilo de Carvalho a caracterização de autoritarismo instrumental referida à prática das elites governamentais no Império. Sobre o ponto, ver,

deste autor, *A Utopia de Oliveira Vianna*, Rio de Janeiro, texto mimeografado em versão preliminar, 1991. Neste artigo, estabeleço, no entanto, uma distinção entre "autoritarismo instrumental", que quer os fins da matriz anglo-saxônica, e "iberismo instrumental", que a concebe como um meio de realização da Ibéria e recusa o seu utilitarismo.

51. A.C. Tavares Bastos, *Cartas do Solitário...*, *op. cit.*, p. 4.
52. *Idem*, pp. 39 e 49.
53. Ver, por exemplo, as referências, entre muitas outras, ao "asiatismo" em *Cartas do Solitário...*, *op. cit.*, pp. 194 e 240-1. Já maduro, Tavares Bastos escrevia: "Portugal [...] declinava para o *absolutismo asiático* quando se estabelecia nas costas da América, ao passo que a Inglaterra, precursora da liberdade moderna, marchava para a civilização quando os puritanos aportaram ao Novo Mundo". Cf. A.C. Tavares Bastos, *A Província*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, n. 105, 1975, p. 50.
54. A.C. Tavares Bastos, *Cartas do Solitário...*, *op. cit.*, p. 241.
55. *Idem*, p. 5, e A.C. Tavares Bastos, *A Província...*, *op. cit.*, p. 27.
56. A.C. Tavares Bastos, *A Província...*, *op. cit.*, p. 30.
57. *Idem*, p. 31.
58. *Idem*, p. 34.
59. *Idem*, p. 160.
60. *Idem*, p. 184.
61. A.C. Tavares Bastos, *Cartas do Solitário...*, *op. cit.*, p. 162.
62. Sobre este tema ver José Murilo de Carvalho, *Teatro de Sombras...*, *op. cit.*, cap. 4.
63. Ver Raymundo Faoro, *Os Donos do Poder*, São Paulo, Globo/Editora da USP, 1975; e Simon Schwartzman, *Bases do Autoritarismo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Campus, 1982.
64. Oliveira Vianna, *Populações Meridionais do Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1920, vol. 1, p. 14. Embora tenha feito uma leitura em "vôo livre" dos textos deste autor, alguns trabalhos me serviram de fontes de consultas, como os de Eli Diniz Cerqueira e Maria Regina Soares de Lima, "O Modelo Político de Oliveira Vianna", *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, janeiro de 1971; Evaldo Amaro Vieira, *Oliveira Vianna e o Estado Corporativo*, São Paulo, Grijalbo, 1976; e o de Jarbas Medeiros, *Ideologia Autoritária no Brasil, 1930-1945*, Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1978.
65. Oliveira Vianna, *Populações Meridionais...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 19.
66. *Ibid.*
67. *Idem*, p. 21.
68. *Idem*, p. 5.
69. *Idem*, p. 52.
70. *Idem*, p. 53.
71. *Idem*, p. 125.

72. *Ibid*; grifos meus.
73. *Idem*, p. 135.
74. *Idem*, p. 126.
75. *Idem*, p. 232.
76. *Ibid*.
77. *Ibid*.
78. *Idem*, p. 151.
79. *Idem*, p. 163.
80. *Idem*, p. 128.
81. *Idem*, p. 129.
82. *Idem*, p. 132.
83. *Idem*, p. 149.
84. *Idem*, p. 151.
85. *Idem*, p. 199.
86. José Honório Rodrigues, "Metafísica do Latifúndio: O Ultra-Reacionário Oliveira Vianna", in José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil*, vol. 2, tomo 2, São Paulo, Companhia Editora Nacional/INL, 1988.
87. Oliveira Vianna, *Populações Meridionais...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 200.
88. *Idem*, pp. 207-20.
89. *Idem*, p. 259.
90. *Idem*, p. 265.
91. Tocqueville associa o despotismo à ausência de virtudes públicas nesta clássica passagem de *A Democracia na América* (2ª ed.), Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia/Editora da USP, 1977, pp. 388-9: "O despotismo que, em sua natureza, é suspeito, vê no isolamento dos homens a medida mais certa da sua própria permanência e via de regra dedica todos os seus cuidados a isolá-los. Não há vício do coração humano que tanto concorde com ele quanto o egoísmo: um déspota perdoa facilmente aos governados o fato de não o amarem, desde que não se amem entre si. Não lhes pede que o ajudem a conduzir o Estado; basta-lhes que nunca pretendam dirigi-lo sozinhos. Chama espíritos turbulentos e inquietos àqueles que pretendem unir os seus esforços para criar a prosperidade comum, e, mudando o sentido natural das palavras, chama bons cidadãos àqueles que se encerram fortemente em si mesmos. Assim, os vícios que o despotismo faz nascer são precisamente aqueles que a igualdade favorece [...] A igualdade põe os homens do lado uns dos outros, sem laço comum a mantê-los. O despotismo eleva barreira entre eles e os separa. Dispõe-nos a não pensar nunca em seus semelhantes e faz para eles, na indiferença, uma espécie de virtude pública". Sobre o assunto, são úteis e pertinentes os comentários de Marcelo G. Jasmin, *Tocqueville e as Conseqüências Despóticas da Democracia*, tese de mestrado, IUPERJ, 1988.
92. Sobre a liberdade dos modernos, ver Benjamin Constant, "Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos", *Filosofia Política*, n. 2, Porto Alegre, LPM, 1985. A singularidade do liberalismo em Tocqueville é estudada em R. Boesche, "The Strange

Liberalism of Alexis de Tocqueville", *History of Political Thought*, vol. 2, n. 3, 1981.

93. Oliveira Vianna, *Populações Meridionais...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 287.
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*
96. *Idem*, p. 289.
97. *Ibid.*
98. *Idem*, p. 282.
99. O confronto entre Sarmiento e Alberdi como representantes, o primeiro, da liberdade dos antigos, e o segundo, da liberdade dos modernos, é estudado no excelente trabalho de Natalio R. Botana, *La Tradición Republicana: Alberdi, Sarmiento y las Ideas Políticas de su Tiempo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1984. Para comentários mais gerais sobre o mesmo assunto, ver José Luis Romero, *Las Ideas Políticas en Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975.
100. Oliveira Vianna, *Instituições Políticas Brasileiras*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1949, vol. 1, pp. 328 e segs.
101. *Idem*, p. 141.
102. Oliveira Vianna, *Populações Meridionais...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 257.
103. *Ibid.*
104. *Idem*, p. 259.
105. *Idem*, p. 258.
106. Para um tratamento brasileiro e contemporâneo deste tema, ver José Murilo de Carvalho, "Entre a Liberdade dos Antigos e a dos Modernos: a República no Brasil", *Dados*, vol. 32, n. 3, 1989.
107. Sobre o papel estratégico em Sarmiento da questão do ensino como base de sua concepção de virtudes públicas, ver Natalio Botana, *La Tradición Republicana...*, *op. cit.*
108. J.E. Rodó, "Ariel", in *Obras Completas...*, *op. cit.*, p. 214. No mesmo ensaio: "A civilização de um povo adquire seu caracter, não pelas manifestações de sua prosperidade ou de sua grandeza nacional, mas pelo seu modo de pensar e de sentir" (p. 220). Sobre Rodó, ver os comentários de L. Zea e C. de Ázua em *Cuadernos de Marcha*, n. 1, Montevidéu, maio de 1967. Eduardo Prado, como Rodó, um anti-americanista à *Ariel*, em 1893 — sete anos antes de Rodó, cujo *Ariel* é de 1900 —, sem a sutileza e a envergadura do uruguaio, marca a mesma posição em *A Ilusão Americana*, São Paulo, Brasiliense, 1958: "a civilização norte-americana pode deslumbrar as naturezas inferiores que não passam da concepção materialista da vida. A civilização não se mede pelo aperfeiçoamento material. O verdadeiro termômetro da civilização de um povo é o respeito que ele tem pela vida humana e pela liberdade" (p. 173). E, adiante: "o espírito americano é um espírito de violência; o espírito latino, transmitido aos brasileiros, mais ou menos deturpado através dos séculos e dos amálgamas diversos do iberismo, é um espírito que vai, é verdade, à pulhice do bacharelismo, mas conserva sempre um certo respeito pela vida humana e pela liberdade" (p. 175).

109. Oliveira Vianna, "Alberto Torres e o Problema da Revisão", in Oliveira Vianna, *Problemas de Política Objetiva* (3ª ed.), Rio de Janeiro, Record, 1974, p. 61.
110. Oliveira Vianna, *O Ocaso do Império*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massargana, 1990, p. 86.
111. Oliveira Vianna, "Alberto Torres e o Problema da Revisão...", *op. cit.*, p. 60.
112. Oliveira Vianna, "O Problema da Liberdade Civil e a Organização da Justiça", in Oliveira Vianna, *Problemas de Política Objetiva...*, *op. cit.*, p. 65.
113. *Ibid.*
114. Oliveira Vianna, "Liberdade ou Nacionalidade", in Oliveira Vianna, *Problemas de Política Objetiva...*, *op. cit.*, p. 85.
115. *Ibid.*
116. *Ibid.*
117. *Idem*, p. 84.
118. Oliveira Vianna, "Base Social dos Partidos", in Oliveira Vianna, *Problemas de Política Objetiva...*, *op. cit.*, p. 94.
119. *Idem*, p. 97.
120. Oliveira Vianna, "Os Conselhos Técnicos nos Governos Modernos", in Oliveira Vianna, *Problemas da Política Objetiva...*, *op. cit.*, p. 147.
121. Oliveira Vianna, "Alberto Torres e o Problema da Revisão...", *op. cit.*, p. 60.
122. Oliveira Vianna, "Os Conselhos Técnicos nos Governos Modernos...", *op. cit.*, p. 129.
123. Oliveira Vianna, *Instituições Políticas Brasileiras...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 33.
124. *Idem*, vol. 2, p. 189.
125. Oliveira Vianna, *História Social da Economia Capitalista no Brasil*, Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987, vol. 1, p. 122.
126. *Idem*, pp. 131-59.
127. *Idem*, p. 206.
128. *Idem*, vol. 2, p. 109.
129. *Idem*, vol. 2, p. 110.
130. *Ibid.*
131. *Idem*, p. 197.
132. *Ibid.*
133. *Ibid.*
134. Desenvolvi esta questão em *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. A pesquisa recente, como a de Vanda Ribeiro Costa, *Origens do Corporativismo Brasileiro*, projeto de tese ao doutoramento do IUPERJ, mimeo, 1991, vem confirmando a análise que empreendi, então, sobre a natureza das relações do empresariado com a estrutura corporativa.

ABSTRACT

Americanists and Iberianists: The Polemic Between Oliveira Vianna and Tavares Bastos

The article discusses the opposition between two political cultures that began developing around the time of Brazil's process of Independence: the political culture of Americanism and that of Iberianism. The confrontation of the two is observed and analyzed through a study of the polemic that arose between Oliveira Vianna and Tavares Bastos when the former attempted to show that the political institutions contained in the first republican constitution, enacted in 1891, consisted of an ideal project foreign to Brazilian reality. For Oliveira Vianna, sociology's perspective, and particularly that of rural sociology, would prove the need for a unique institutional design capable of fostering a solidarity-oriented, consensual order where formerly there had been only the dissociated, fragmentary individual. Attention is also given to the value that the so-called Iberians place on the Anglo-Saxon political culture and to how they intend, through resources, practices, and institutions, to actualize this culture within a setting that historically has no experience of a citizenship or community organized as in townships or feudal estates. As a counterpoint, the discussion of this same topic by Argentinean authors like Sarmiento and Alberdi serves to specify the particular terms of the Brazilian dispute between Americanists and Iberianists.

RESUME

"Américanistes" et "Ibéristes": La Polémique qui Opposa Oliveira Vianna et Tavares Bastos

Cet article étudie l'opposition qui sépare deux cultures politiques au Brésil: l'"américanisme" et l'"ibérisme". Cette opposition a surgi et s'est développée à partir du processus qui devait mener à l'indépendance. L'auteur observe et analyse la confrontation entre ces deux cultures politiques à travers l'étude de la polémique qui s'établit alors entre Oliveira Vianna et Tavares Bastos. Oliveira Vianna s'efforçait de démontrer que les institutions politiques issues de la première Constitution républicaine, celle de 1891, constituaient une projection idéale et étrangère à la réalité brésilienne. Selon lui, la Sociologie, et tout spécialement la Sociologie Rurale allait démontrer la nécessité d'une institutionnalité singulière qui puisse favoriser l'établissement d'un ordre solidaire et consensuel là où jusqu'alors n'existait qu'individualisme dissocié et fragmentaire. L'auteur étudie la façon dont ceux que l'on appelait les "ibéristes" valorisaient la culture politique anglo-saxonne. Il analyse aussi les recours, pratiques et institutions grâce auxquels ils prétendaient établir cette culture dans un contexte qui n'avait jamais connu au cours de son histoire la notion de citoyen ni de communauté organisée semblable à celle des *townships* ou des bourgs médiévaux. En contrepoint, il étudie le même thème chez plusieurs auteurs argentins tels que Sarmiento et Alberdi afin de préciser les conditions particulières dans lesquelles a eu lieu au Brésil la dispute entre "américanistes" et "ibéristes".