

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
ALESSANDRO BARTZ

RAÍZES DO BRASIL, ENTRE O TRADICIONAL E O MODERNO:
CONTRAPONTO À “ÉTICA PROTESTANTE” NA INTERPRETAÇÃO DO
BRASIL

SÃO LEOPOLDO

2009

ALESSANDRO BARTZ

RAÍZES DO BRASIL, ENTRE O TRADICIONAL E O MODERNO:
CONTRAPONTO À “ÉTICA PROTESTANTE” NA INTERPRETAÇÃO DO
BRASIL

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de Mestre em
Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Teologia Prática

Orientador: Oneide Bobsin

SÃO LEOPOLDO

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B294r Bartz, Alessandro

Raízes do Brasil, entre o tradicional e o moderno :
contrapontos à “ética protestante” na interpretação do
Brasil / Alessandro Bartz ; orientador Oneide Bobsin. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2009.

154 f. : il.

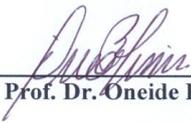
Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia.
São Leopoldo, 2009.

1. Holanda, Sérgio Buarque de (1902-1982) – Raízes do
Brasil. 2. Brasil – Civilização. 3. Ética protestante.
4. Sociologia cristã. I. Bobsin, Oneide. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

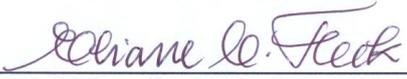
1º Examinador: _____


Prof. Dr. Oneide Bobsin (Presidente)

2º Examinador: _____


Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (EST)

3º Examinador: _____


Prof.ª Dr.ª Eliane Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS)

Agradecimentos

*Ao Deus da vida, apoiador incondicional;
a minha esposa, Franciele Kogler Bartz,
por seu amor e companheirismo;
ao meu orientador, Oneide Bobsin,
por suas sugestões e dedicação;
a EST, por sua insistência na pesquisa;
aos amigos fiéis, por seus ouvidos atentos;
a Ezequiel de Souza, por sua disponibilidade e revisão;
Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
por apoiar financeiramente esta pesquisa.*

SINOPSE

Esta dissertação interpreta o clássico do pensamento social brasileiro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado em 1936. Para isso, analisa-se o ensaio a partir de seu contexto de origem, onde apresentamos o ambiente em que o livro veio à tona. Prosseguindo, seguimos as principais linhas temáticas que servem de base para nosso autor. São elas, o personalismo, a falta de organização social horizontal e de ética do trabalho, a formação sob os domínios rurais de ambiente patriarcal, as quais respondem por uma confusão entre público e privado, e certo patrimonialismo, até chegar ao conceito-síntese do “homem cordial” como entrave para a modernização brasileira. Ainda, procura-se identificar nos argumentos principais desenvolvidos uma leitura específica da “ética protestante”, a qual serve para afirmar certa distinção entre o nosso processo de formação sócio-político, cultural e religioso comparado ao do contexto protestante nórdico. Argumentamos pelo olhar da ambigüidade das escolhas culturais que o homem cordial, ao apresentar uma ética emocional em confronto a uma ética racionalizante protestante, é o contraponto implícito ao “protestante ascético” de matriz weberiana. Do mesmo modo, defendemos a existência de uma tensão em *Raízes do Brasil* que afirma a ética cordial como tradicional e entrave para a modernização, mas igualmente como contribuição brasileira para a civilização.

Palavras-chave: *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda, homem cordial, ética protestante, Brasil

ABSTRACT

This dissertation interprets the classical writing of the Brazilian social thought *Raízes do Brasil* (Roots of Brazil), by Sérgio Buarque de Holanda, which was published in 1936. In order to accomplish this, we analyze the essay from its original context and present the environment in which the book arose. Next, we follow the main thematic lines which serve as the foundations for our author. They are: the personalism, the lack of horizontal social organization and ethics of work, the formation under the rural dominance and patriarchal environment, which responds to a confusion between public and private, and a certain “patrimonialism”, until we reach the synthesis conception of “*homem cordial*” (cordial man) as a fetter to the Brazilian modernization. Moreover, we seek for identifying in the main arguments which were developed a specific reading of the “protestant ethics”, which helps us confirm a certain distinction between our socio-political, cultural and religious process of formation and the Nordic protestant context. We argument through the eyes of the ambiguity of the cultural choices that the cordial man, as he presents an emotional ethics confronting a rationalizing protestant ethics, is the implicit counterpoint to the “ascetic protestant” of a “Weber(ian)” origin. In the same way, we defend the existence of a tension in *Raízes do Brasil*, which affirms the cordial ethics as traditional and as a fetter to modernization, but, at the same time, as a Brazilian contribution to the civilization.

Key-words: *Raízes do Brasil* (Roots of Brazil), Sérgio Buarque de Holanda, *homem cordial* (cordial man), protestant ethics, Brazil

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 AMBIENTE SÓCIO-POLÍTICO, CULTURAL E RELIGIOSO DA DÉCADA DE 1930.....	14
1.1 CONJUNTURA GERAL.....	14
1.2 DÉCADA DE TRINTA: PERMANÊNCIAS E MUDANÇAS.....	19
1.2.1 <i>Permanências</i>	20
1.2.2 <i>Mudanças</i>	22
1.3 PROTESTANTISMO COMO POSSIBILIDADE.....	27
1.4 EXPLICAÇÕES DO BRASIL.....	29
1.4.1 <i>Surto renovador</i>	32
1.5 O LIVRO <i>RAÍZES DO BRASIL</i>	37
1.6 MÉTODO NORTEADOR.....	39
1.6.1 <i>Razoabilidade de um diálogo</i>	41
1.6.2 <i>Tipos ideais</i>	43
2 O OLHAR PARA O PASSADO: O TRADICIONALISMO BRASILEIRO.....	48
2.1 FRONTEIRA DA EUROPA.....	48
2.1.1 <i>Cultura da personalidade</i>	51
2.1.2 <i>Ausência de hierarquia</i>	52
2.2 CONTRAPONTO AOS “POVOS PROTESTANTES”.....	53
2.2.1 <i>“Brasil fronteira da Contra-Reforma”</i>	54
2.2.2 <i>Livre-arbítrio e reconhecimento</i>	56
2.2.3 <i>Carência de ética do trabalho</i>	57
2.2.4 <i>Aversão ao associativismo</i>	61
2.3 ÉTICA DO TRABALHO E ÉTICA DA AVENTURA.....	62
2.3.1 <i>“Elemento orquestrador”</i>	63
2.3.2 <i>Plasticidade portuguesa</i>	66

2.3.3 <i>Empresa holandesa calvinista</i>	69
2.4 COLONIALISMO AGRÁRIO	71
2.4.1 <i>Ruralismo</i>	73
2.4.2 <i>Fundação das cidades</i>	74
2.4.3 <i>Família patriarcal</i>	76
2.5 DISTINÇÃO DO CAMINHOPROTESTANTE.....	78
3 O OLHAR PARA O PRESENTE: PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO.....	80
3.1 CONFUSÃO ENTRE PÚBLICO E PRIVADO	81
3.1.1 <i>Funcionalismo patrimonial</i>	83
3.1.2 <i>Homem cordial</i>	86
3.1.3 <i>Repulsão às distâncias sociais</i>	91
3.2 “NOVOS TEMPOS”	94
3.2.1 <i>Idéias fora do lugar</i>	97
3.3 REVOLUÇÃO VERTICAL	100
3.3.1 <i>Participação popular</i>	102
3.3.2 <i>Política e vida social</i>	103
4 A CONTRIBUIÇÃO BRASILEIRA PARA A CIVILIZAÇÃO	108
4.1 O CORDIAL AO AVESDO: PROTESTANTE ASCÉTICO	109
4.1.1 <i>Religião e conjunção política</i>	111
4.1.2 <i>Ambigüidade da ética protestante</i>	115
4.2 DIMENSÕES DA CORDIALIDADE	119
4.2.1 <i>Cordialidade e política</i>	119
4.2.2 <i>Cordialidade e civilidade</i>	122
4.2.3 <i>Cordialidade e cultura</i>	125
4.2.4 <i>Cordialidade e antropofagia</i>	127
4.2.5 <i>Cordialidade e religiosidade</i>	130
4.3 SOCIABILIDADE ESPONTÂNEA.....	134
4.4 EQUILÍBRIO DAS ÉTICAS.....	135
CONCLUSÃO	139
REFERÊNCIAS.....	145
ANEXO A: CAPA DA PRIMEIRA EDIÇÃO DE RAÍZES DO BRASIL.....	153
ANEXO B: SERGIO BUARQUE DE HOLANDA	154

INTRODUÇÃO

Quando lemos um *clássico*, a realidade de que fazemos parte suscita perguntas e inquietações. A tentativa de apropriação de uma importante obra de nosso pensamento social é um processo que nos faz perguntar por nossa própria origem como um povo. Esse processo vem à luz a partir de perguntas e de inquietações sobre o nosso passado, importando, no caso, a importância que atribuímos a ele em nosso contexto cultural atual.

Por isso, a delimitação do tema e do problema de pesquisa de mestrado foi um processo interessante. Imbuídos do método da Teologia da Libertação, onde a teologia é um ato segundo, buscamos uma leitura da realidade brasileira com base num clássico da formação do pensamento social de nosso país, a partir de uma perspectiva crítica.

Nesse sentido, a presente dissertação tem como objeto principal de estudo o clássico brasileiro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, escrito durante as décadas de 1920-1930, e publicado em 1936, inaugurando a série Documentos Brasileiros, cujo objetivo geral era originar trabalhos sobre o Brasil, a partir de diversas perspectivas do conhecimento.

Além dos temas principais do livro, já exaustivamente estudados pela historiografia e pelas ciências sociais, ao longo de nosso trabalho, buscaremos identificar elementos frisados pelo autor em sua interpretação de nossa tradição cultural, salientando, sempre que possível, uma forma de leitura que leve em conta a representação social¹ acerca da “ética protestante”,

¹ A concepção de representação social, acerca da “ética protestante”, a qual nos referimos, mas que não pretendemos nos aprofundar, tem a ver com uma significação que aos poucos foi sendo transformada de uma idéia num código de sentido. De acordo com Moscovici, “no real, a estrutura de cada representação nos aparece desdobrada; ela tem duas faces tão pouco dissociáveis quanto a frente e o verso de uma folha de papel: a face figurativa e a face simbólica. Nós escrevemos que: Representação = figura – significação, entendendo por isso que ela faz compreender em toda figura um sentido e em todo sentido uma figura”. MOSCOVICI apud SÁ, Celso Pereira de. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane (Org). **O conhecimento no cotidiano**: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 34. Para maiores detalhes sobre o conceito de representação social, ver JODELET, D. **A representação social**: fenômenos, conceitos e teorias. Rio de Janeiro: Zahar, 1980; MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978; e MOSCOVICI, S. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. Ver ainda CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

a qual nosso autor enxerga como uma imagem invertida de nosso processo de formação social, política, cultural e religiosa.

Empregamos a expressão “ética protestante” no sentido de aproximar nossa delimitação ao que Weber chamou de “*ethos*” com afinidade eletiva com a racionalidade capitalista moderna. A noção de “espírito” que Weber utiliza entre aspas, ao se referir ao capitalismo, tem relação com um *ethos*, uma forma de o protestante ascético agir no mundo, principalmente, os trabalhados pelo calvinismo. Mostramos que *Raízes do Brasil* confronta nossa tradição cultural ibérica a este “*ethos*” protestante, isso é, ao conjunto que forma a racionalidade do protestantismo ascético: a ação conduzida de “dentro para fora”, a ética do trabalho, a capacidade organizacional por associação e a impessoalidade nas relações sociais.

Na primeira edição de *Raízes do Brasil*², sobre a qual nos debruçaremos, encontramos uma reflexão que aos poucos ia amadurecendo, ainda muito influenciada pelas leituras do pensador alemão Max Weber, no entanto, sem o filtro crítico que o sociólogo receberia nas décadas seguintes por teóricos alemães e não-alemães. Mesmo assim, o que precisa ser dito é que devemos ao autor as primeiras reflexões acerca da cultura e das instituições brasileiras sob categorias weberianas.

Escolhemos a primeira versão do ensaio, em primeiro lugar, devido ao acesso que tivemos à primeira edição, em segundo lugar, pelo texto mais solto, menos detalhado, antidogmático e sem os retoques realizados pelo mesmo autor na segunda edição de 1948. E em terceiro lugar, pela tensão do palco político ainda não claro em suas conseqüências. Estamos nos referindo ao Estado Novo de 1937, ocorrido um ano após o lançamento de *Raízes do Brasil*. No entanto, quando houver necessidade, não deixaremos de apontar para aspectos esclarecedores presentes nas edições seguintes. A título de exemplo, basta mencionar o trabalho do autor em esclarecer o conceito de cordialidade e em abrandar as teses de Weber sobre a relação entre as crenças religiosas e a economia.

Pressionado por um ambiente intelectual que ia de um extremo ao outro, entre o radicalismo da esquerda anarco-comunista e a ideologia de direita fascista conservadora, Sérgio Buarque escolheu o caminho da social-democracia, opção que levaria até o crepúsculo

² Como escolhemos a primeira versão do livro para nosso trabalho, não deixaremos de mencionar, quando necessário, elementos que apareceriam somente nas versões seguintes. Não existe ainda um estudo comparativo profundo entre as versões do livro. Para uma comparação parcial entre as duas edições ver ROCHA, João Cesar de Castro. O exílio como eixo: bem-sucedidos e desterrados ou Por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda**: perspectivas. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, 2008. p. 245-276. É importante ainda ser dito que a versão que a maior parte dos leitores tem em mãos é a versão da quinta edição.

de sua vida (1982), exemplificado pela sua presença cheia de esperança na fundação do Partido dos Trabalhadores (1981).

Como sociólogo e historiador, além de ter tido uma convivência com as maiores figuras de nossa expressão nacional, dialogando com diversos representantes que tinham um projeto para o país, parece ter se decepcionado com o marxismo, teoria que lhe parecia monocausal. Se Weber lhe pareceu a melhor opção teórica e metodológica para interpretar o processo histórico-social brasileiro, tomou-o pelo viés instrumental, isso é, recortou as categorias weberianas como achou necessário.

Para Maria Odila Dias, Sérgio Buarque de Holanda, um escritor “com uma sensibilidade crítica exacerbada, sofisticada vocação literária e certa disposição lúdica para a gozação, discretamente provocador, se não veladamente impertinente, é por vezes um autor desconcertante para o leitor desavisado. A sua é uma obra aberta para infindáveis releituras”³.

Exatamente por tratar de diversos assuntos no livro, classificá-lo se torna um trabalho difícil. Para sua aluna nos tempos da USP, há os que o querem weberiano ou hegeliano. Do mesmo modo, há os que o vêem como sociólogo e os que o enfatizam como antropólogo da cultura material do Brasil colonial. Porém, segundo ela, Holanda acreditava que “o conhecimento crítico é, sobretudo transdisciplinar, pois dispensa o viés classificador de disciplinas acadêmicas, as palavras-chaves dos catálogos bibliográficos e o interesse de mercado por convencionar áreas genéricas do conhecimento”⁴. Deste modo, interpretamos o ensaio de Sérgio Buarque, utilizando ferramentas das ciências sociais, numa relação de transdisciplinariedade com a teologia, como o próprio gênero textual ensaístico parece requerer.

No primeiro capítulo, apresentamos o ambiente em que *Raízes do Brasil* veio à tona, indagamos pelos interlocutores, pelas influências teóricas, categorias de análise, enfim, identificamos pontos históricos importantes que possam ajudar-nos na análise do livro. Para isso, nesse momento, debruçamo-nos sobre pensadores sociais brasileiros com o intuito de aprofundar o contexto histórico no qual *Raízes do Brasil* se insere. Para isso, servimo-nos, sobretudo, de Boris Fausto, Emilia Viotti da Costa, Francisco Iglésias e Renato Ortíz.

A partir de um diálogo com a produção mais voltada para a obra buarquiana, os capítulos seguintes privilegiam autores que se concentram na análise da matriz weberiana em

³ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Dialogando com Sérgio Buarque de Holanda. *Ciência e Cultura* [online], 2002, v. 54, n. 1, p. 68.

⁴ DIAS, 2002, p. 68.

Raízes do Brasil, tais como Antonio Candido, Brasil Pinheiro Machado, Pedro Monteiro, Marcos Costa, Avelino Filho, Robert Wegner e Jessé de Souza. Dessa forma, no segundo capítulo, seguimos a investigação do legado ibérico na formação da sociedade brasileira, responsável por muitos dos traços constituintes dos comportamentos e das idéias que se estenderam historicamente na formação desse país. Característico desse legado é a cultura do personalismo: uma espécie de autonomia anárquica individual, generosa e indulgente. A partir desse elemento, e outros mais, Holanda constrói a tipologia da ética da Contra-Reforma na sociedade histórica do Brasil, um tipo ético em que predominava o afetivo sobre a razão e que, por isso mesmo, não se adequava a um sistema de ação racional, confrontando-a com a “ética protestante”.

Sendo assim, exploraremos algumas representações sociais, que denominamos de contraponto aos “povos protestantes”, onde procuraremos demonstrar que o autor reflete o processo histórico do país a partir de sua variação do caso protestante. Assim, constituímos o “outro”. A partir disso, coloca-se uma suspeita. Ao insistir em que somos o “outro”, *Raízes do Brasil* não estaria se identificando com o modelo da ética do trabalho e das virtudes protestantes como eixo balizador e transformador de nossa sociedade? Ainda é cedo para responder. Tentaremos fazê-lo no corpo do trabalho. Há aqui, todavia, a limitação a um tipo de protestantismo. Estaria *Raízes do Brasil* aludindo a uma dosagem de *calvinismo* nas instituições públicas brasileiras?

Se não é um modelo ético-religioso que o autor tem em mente como proposição ao país, pelo menos, há uma alusão ao papel da ética do trabalho, a qual vinha com os imigrantes europeus, pela posição de indivíduos livres e pela construção transformadora que estes teriam na formação social brasileira, que, afinal, nos colocaria em situação melhor.

Dessa forma, o terceiro capítulo é dedicado à interpretação dos efeitos da cultura ibérica nas instituições públicas brasileiras. Importante aqui é a síntese compreendida pelo conceito de “homem cordial”, um tipo ético que provém de um ambiente rural, doméstico, e que se pauta por ações íntimo-emocionais. Daqui provêm as análises da confusão histórica entre o público e o privado.

No último capítulo, entendemos que *Raízes do Brasil* apresenta a cordialidade como crítica e solução para nosso processo histórico. A partir de Jessé Souza, interpretamos que o tipo ideal do “homem cordial” é a contraposição perfeita ao “homem ascético puritano”. Ao mesmo tempo, observamos que Sérgio Buarque não aponta somente o lado negativo da cordialidade. Deste modo, defendemos a existência de uma tensão em *Raízes do Brasil* que

afirma a ética cordial como tradicional e entrave para a modernização, mas igualmente como contribuição brasileira para a civilização.

Por este lado, a extensão da cordialidade para o domínio das relações sociais é ambígua. Se, por um lado, a cordialidade forma outra realidade contraposta à impessoal e fria das relações pautadas pela civilização moderna, do mesmo modo, quando abordada na esfera política, torna-se problemática, uma vez que faz da esfera pública - pautada a princípio pelo domínio impessoal e abstrato - domínio pessoal, muito característico da formação política de nosso país. Assim, mesmo que a cordialidade esteja vinculada à tradição, condição que a torna um obstáculo para a modernização brasileira, ao mesmo tempo, ela pode ser observada como uma solução para a lógica urbana e industrial desumana e impessoal que aos poucos ia afetando o país.

Por último, mas não menos importante, como chamou Antonio Candido, *Raízes do Brasil* forma uma “obra viva”, constituindo uma tensão incessante “entre os contrastes do espírito e da sensibilidade”⁵. Assim, o livro pode ser definido como *ante et retro oculata*, sempre em movimento. Quer compreender o passado com o olhar do presente. *Retrocedendo para o passado com os olhos do presente*, a partir dos valores, das ansiedades e da sensibilidade do presente, *Raízes do Brasil* estimula os debates acerca de nosso país.

⁵ CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 1959. p. 23-24.

1 AMBIENTE SÓCIO-POLÍTICO, CULTURAL E RELIGIOSO DA DÉCADA DE 1930

O que acredito possível às gerações de hoje é que tenham plena consciência daquilo que nos falta ainda [...] Reconhecer erros passados, denunciá-los francamente, tentar honestamente superá-los, em vez de os querer resguardados à força como sagrada relíquia de eras extintas, já é um modo de acertar, e isso está ao nosso alcance.⁶

Raízes do Brasil foi gestado num momento de transformações sociais, políticas e culturais no Brasil e no mundo. O ensaio representa um marco para o pensamento social brasileiro. Por isso, é considerado um dos mais importantes do século passado, demarcando além de uma crítica histórica, novas balizas para se pensar o Brasil que, aos poucos, ia se modernizando. Visando esclarecer essas afirmações, este capítulo é dedicado para apresentar, em linhas gerais, o ambiente, a formação e o quadro referencial em que o livro emergiu.

1.1 Conjuntura geral

Sérgio Buarque de Holanda⁷ nasceu e cresceu na São Paulo⁸ europeizada pelo ecletismo do final do século XIX e início do século XX, com todo vigor do crescimento demográfico e econômico movido pela lavoura do café, pelo desenvolvimento industrial e pela imigração⁹.

⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Elementos básicos da nacionalidade. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, 2008. p. 637.

⁷ Para uma biografia de Sérgio Buarque ver HOLANDA, Maria Amélia Buarque de. Apontamentos para a cronologia de Sérgio Buarque de Holanda. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 421-446.

⁸ A cidade de São Paulo passou de 65.000 habitantes, em 1890, a 580.000 em 1920, e chegaria a mais de um milhão, em 1936. Cf. COSTA, Emília Viotti da. Sérgio de Holanda e Raízes do Brasil. **Ethnos**, São Paulo, v.1, n. 2, set. 2002a, p. 28.

⁹ GUIMARÃES, Eduardo Henrique de Lima. A modernidade brasileira reconta as tradições paulistas. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp, Rio de Janeiro: UERJ, 2008. p. 38.

O adolescente viria, mais tarde, a viver com sua família no Rio de Janeiro, onde cursou direito pela Universidade do Brasil, formando-se em 1925. Holanda cresceu na chamada *belle époque* brasileira, que colocou na ordem do dia o desafio do estabelecimento de novos valores, “novos modelos e novos rumos para o mundo e para o país”¹⁰.

A década de 1920 foi um tempo em que se falou de política, de literatura e de arte moderna no Brasil. A fonte literária e filosófica mais discutida era a francesa, o que não impedia o interesse por fontes alemãs, inglesas e italianas. Em 1922, Sérgio Buarque participou do movimento modernista¹¹, sendo nomeado por Mário e Oswald de Andrade, representante da revista *Klaxon*, revista de cunho modernista, no Rio de Janeiro.

O contexto histórico de sua formação se deu na conjuntura de instauração da República no Brasil. Instaurada no fim do século XIX, a República no Brasil (1889) tinha caráter modernizador e pretendia demarcar uma nova configuração estrutural para o país. Com a abolição da escravatura (1888) estabelecia-se não mais o trabalho escravo, mas o trabalho livre, o que criava o assalariado que, com o grande número de imigrantes, marcava uma nova ordem política, social e econômica.

O incremento da imigração, como política de melhoramento racial e civilizacional, preconizado e implementado desde o período final da Monarquia, resolvera os problemas de mão-de-obra da agroexportação cafeeicultora, da estratégica ocupação do Sul e de certos aportes de pequeno capital e de ofícios negligenciados pela tradição escravocrata nas principais capitais do país. Mas trouxera dois problemas não tão claramente esperados: ameaça de perda identitária das elites e os novos conflitos sociais urbanos, em certa medida de origem européia, nacionalizados pela nascente industrialização. Questões especialmente agudizadas a partir dos anos da Grande Guerra em diante.¹²

¹⁰ GUIMARÃES, 2008, p. 39.

¹¹ Para aprofundamento da influência em Sérgio Buarque das concepções modernistas, ver BARBOSA, Francisco de Assis. *Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda. Ensaio sobre sua formação intelectual até Raízes do Brasil*. In: NOGUEIRA, Arlindo Rocha (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra**. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura. Arquivo do Estado: Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1988. Além de ser representante da Revista *Klaxon*, Sérgio Buarque de Holanda foi um dos fundadores da Revista *Estética*, onde publicava artigos seus e de nomes conhecidos da literatura nacional. Buarque retornaria novamente à crítica literária somente nos anos de 1950, depois de sua incursão pela historiografia. A relação de Sérgio Buarque com o modernismo não foi pacífica. Holanda rescindiu com o movimento, sendo que sua crítica ficou registrada em seu artigo “*O lado oposto e outros lados*” (1926) onde propôs uma revisão radical do movimento. A passagem de Sérgio Buarque de Holanda pelo movimento modernista e sua formação como crítico literário devem ser frisadas. Salvador de Decca tece que ele se encontra na fronteira entre a literatura e a história, sendo que a passagem pelo modernismo marcaria em sua escrita, a invasão da história pela literatura. A experiência estética do fazer literário dos modernistas ajudou na desenvoltura e no teor estético, explicitamente estilístico, que permeia *Raízes do Brasil*. DECCA, Edgar Salvador de. Teoria e método históricos em *Raízes do Brasil*. In: PESAVENTO, Sandra Jatthy (Org.). **Leituras Cruzadas: diálogos da história com a literatura**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002. p. 189-90.

¹² GUIMARÃES, 2008, p. 39.

Nesse sentido, Francisco Iglesias comenta as modificações no cenário sócio-político brasileiro no século XX. Para o historiador, o país se modifica muito nas quatro primeiras décadas “com o aumento populacional e a diversificação da sociedade, com setores mais definidos: burguesia, classe média, proletariado rural e urbano”¹³.

No campo político, de acordo com Iglesias, o afastamento do povo do palco decisório é até mesmo mais latente no período da República Velha. Dessa forma, desde muito cedo, percebe-se o “caráter nada democrático do regime republicano, com um liberalismo artificial e discriminador”. Do mesmo modo, a alienação do país em relação aos seus problemas sociais com certo glamour de algumas capitais e a miséria do interior mostra que as elites brasileiras, “não entendiam o país que as alimentava, com o sacrifício da quase totalidade da população”¹⁴.

De toda forma, no final dos anos 1920, estava dada a disputa dos grupos sociais pelo poder e controle do Estado. Sofriam-se as conseqüências do *crack* da bolsa de Nova York, em 1929, o que gerava o enfraquecimento e a incerteza do controle estatal pelas oligarquias cafeeiras. O mercado internacional adotava uma política conservadora e protecionista, assinalando conseqüências diretas para a exportação brasileira, centrada na cafeicultura.

Ao termo da Primeira República, o descontentamento era generalizado, com revoltas militares e sociais. A historiadora Emília Viotti da Costa faz uma boa síntese do que estava acontecendo: “descontentamento com a prática do voto a descoberto, o domínio das oligarquias, a violência eleitoral, a fraude, a instabilidade econômica e financeira, tudo leva a desilusão com o governo da República”¹⁵.

Enquanto os setores de classe média mostravam seu descontentamento, ao lutarem contra os favorecimentos das elites cafeeiras que estavam no poder e ao pressionar o governo para o apoio da indústria nacional, da mesma forma, em constantes e crescentes greves, as classes trabalhadoras lutavam contra o desemprego e por reformas na área trabalhista, advertindo para os resultados da marcante exclusão social e política do povo brasileiro.

O Governo Federal enfrentava ainda muita resistência de jovens militares nos quartéis que, a partir desses anos, tornaram-se locais de conspiração política. Como menção, basta lembrar a revolta do Forte de Copacabana com o episódio dos “Dezoito do Forte”.

¹³ IGLÉSIAS, Francisco. “Sérgio Buarque de Holanda, historiador”. In: 3º Colóquio UERJ. **Sérgio Buarque de Holanda**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 12.

¹⁴ IGLÉSIAS, 1992, p. 13.

¹⁵ COSTA, 2002a, p. 30.

Desses quartéis sairiam alguns movimentos revolucionários, dentre eles, os que culminaram na Revolução de 1930¹⁶.

Com a derrubada da Primeira República, na *Revolução de 1930*, havia o desejo de outra política, “mais justa e em consonância com o mundo, do qual o Brasil está distanciado”¹⁷. Anunciou-se um conjunto de medidas centralizadoras. Entre elas, a suspensão da Constituição de 1891, a dissolução do Congresso Nacional, a nomeação de interventores federais para o governo dos Estados, o limite de despesas com o exército local e a proibição de contrair empréstimos, sem o aval do Governo Federal. Ainda, anunciou-se a criação dos Ministérios da Educação e Saúde e o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio¹⁸.

Mesmo contando com um maciço apoio, havia dissidências em relação ao Governo Provisório. A principal delas foi em São Paulo. As classes médias paulistas defendiam a constitucionalização do país a partir dos princípios da democracia liberal e queriam um interventor civil e paulista para o Estado. Essas reivindicações uniram dois partidos (PRP e PD) em torno da *Frente Única Paulista* que organizou, em 1932, a *Revolução Constitucionalista*. Nessa tentativa de revolução, o Estado de São Paulo saiu derrotado, pois não contou com o apoio nem dos operários, muito menos de outros Estados. Para elucidar a não-adesão de outros setores à tentativa de revolução, vale a menção de Mário de Andrade:

É impressionante a confissão de que o voluntariado paulista só não foi maior pela indiferença com que a classe proletária tanto urbana, como rural, recebeu a contra-revolução: dos quase 200 mil operários das fábricas paulistas, muitos trabalhados pelo comunismo, a contribuição de voluntários para guerrear não foi mínima, foi nula.¹⁹

No entanto, logo que o conflito de 1932 foi abrandado, São Paulo seguiu como maior centro industrial, solidificando-se como pólo econômico modernizador do país e sustentando-

¹⁶ FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002a. p. 153. Descontentes com o não cumprimento da política do “café-com-leite”, gaúchos e mineiros aliaram-se em torno da *Aliança Liberal*, lançando como candidato ao Governo Federal, o governador gaúcho Getúlio Vargas. Em síntese, as propostas políticas de Getúlio Vargas eram a busca da industrialização, a atenção ao trabalho e ao trabalhador e a utilização das Forças Armadas como suporte para a indústria de base e a garantia da ordem interna, que garantiriam o apoio das classes trabalhadoras, dos tenentes e do Partido Democrático de São Paulo.

¹⁷ IGLÉSIAS, 1992, p. 13. A posse de Vargas como líder do Governo Provisório, em 3 de novembro de 1930, marcou o fim da Primeira República, e o início da Segunda República (1930-1937).

¹⁸ FAUSTO, 2002a, p. 185. Nesse sentido, segundo Fausto, sob os efeitos da crise mundial, a situação política no início do Governo Provisório trazia um quadro de incertezas. O país pesava sob um conjunto de ações: uma produção agrícola sem mercado, fazendeiros arruinados, desemprego nas cidades urbanas, baixa exportação e evaporação da moeda conversível.

¹⁹ ANDRADE apud BARBOSA, 1988, p. 45.

se dos excedentes de mão-de-obra das áreas tradicionais, especialmente o Nordeste, em harmonia com as políticas do jovem regime de “valorização do trabalhador nacional”²⁰.

Com novas agitações no país, o governo foi obrigado a ceder. Em 1934, convocou-se a Assembléia Constituinte. No entender de Costa,

a Assembléia Constituinte elaborou uma constituição liberal, incorporando algumas tendências social-democratas, estendendo às classes trabalhadoras vários direitos que estes vinham tentando obter há longo tempo, sem sucesso. Também foi receptiva a algumas demandas nacionalistas.²¹

Mesmo com o poder enfraquecido, ao mesmo tempo em que, o governo constitucionalizava a legislação do trabalho, dava passos em direção à consolidação e centralização do poder em detrimento da autonomia dos Estados, seduzido pelo sucesso dos regimes totalitários da Europa entre-guerras. Segundo Fausto,

com o levante de regimes totalitários por quase toda a Europa, cita-se a Itália de Mussolini, a Alemanha de Hitler, e a Rússia de Stalin, havia um descrédito no pensamento e na democracia liberal, o que afetava muito os grupos ideológicos no Brasil. Do ponto de vista ideológico, os quadros dirigentes tendem a abandonar as fórmulas liberais, considerando-as francamente superadas, não obstante o fato de que o compromisso se instale também neste nível, como se verificará pelos dispositivos da Constituição de 1934. A mudança vincula-se à influência das idéias autoritárias, à atração pelo fascismo, que lenta, mas seguramente, penetra nas classes dominantes nos anos vinte, vindo à tona após a Revolução de 1930.²²

O autor mencionado ressalta que, no Brasil, frente a isso, no campo ideológico, dois movimentos conservadores destacavam-se em sua posição em relação ao papel do Estado: o integralismo e o autoritarismo. O primeiro inspirava-se no modelo nacionalista e fascista, e era defendido por profissionais urbanos de classe média e tenentistas, organizados em torno da Ação Integralista Brasileira (AIB) encabeçada por Plínio Salgado. Muito próximo, estava o autoritarismo, o qual partia do pressuposto de um Estado autoritário que deveria organizar a nação para que essa se desenvolvesse, propondo a aniquilação dos movimentos contrários à política estatal, sendo formada principalmente pela cúpula das Forças Armadas²³.

Do outro lado, na posição de extrema esquerda, estava o Partido Comunista Brasileiro (PCB) criado em 1922, formado em sua maioria por ex-integrantes do movimento

²⁰ GUIMARÃES, 2008, p. 45.

²¹ COSTA, 2002a, p. 32. Getúlio Vargas foi eleito por quatro anos, portanto, estava legitimado constitucionalmente.

²² FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930**: historiografia e história. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 110.

²³ FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 10. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002b. p. 356.

anarquista e operários. Estava submetido à Terceira Internacional, que propunha a revolução democrático-burguesa, etapa preliminar da revolução socialista. Integrantes do movimento comunista criaram em São Paulo, em 1935, a *Aliança Nacional Libertadora* (ANL). Esses queriam a democratização do país, a formação de um governo “antiimperialista”, a reforma agrária e as liberdades democráticas²⁴. Seu presidente de honra era Luís Carlos Prestes. Em 1935, o movimento deu origem à *Intentona Comunista*.

Entretanto, a resposta do governo Vargas foi rápida. O movimento foi reprimido, derrotado e ganhou a ilegalidade, sendo que mais de seis mil pessoas foram presas, entre elas, intelectuais, militantes, operários, estudantes e simpatizantes²⁵. Com a ilegalidade e a liquidação dos movimentos de esquerda, estava formada a base para a ditadura de 1937²⁶, conhecida, historicamente, como o Estado Novo²⁷ (1937-1945). Tratava-se de um golpe político semelhante aos regimes totalitários europeus que consolidou no poder central, como líder da nação, Getúlio Vargas.

1.2 Década de Trinta: permanências e mudanças

Numa visão de conjunto, depois de certo tempo decorrido, mesmo que vezes como a do historiador Francisco Iglesias²⁸ indiquem que não se reconhece o caráter de revolução ao acontecimento político de 1930, tornou-se mais fácil para a *intelligentsia* brasileira compreender algumas das mudanças ocorridas a partir dessa década.

Aqueles tempos marcariam profundamente a sociedade brasileira nas mais diversas esferas, sendo que, na opinião dos historiadores brasileiros, como se notará, de um lado,

²⁴ FAUSTO, 2002b, p. 359.

²⁵ FAUSTO, 2002b, p. 362.

²⁶ O mandato de Getúlio deveria terminar em 1938, quando haveria novas eleições. No entanto, em setembro de 1937, os aliados de Vargas anunciaram a descoberta de um plano terrorista atribuído aos comunistas, chamado de *Plano Cohen*. O plano era falso, mas foi usado como pretexto para o golpe que Vargas precisava para instituir o Estado Novo, em 10 de novembro de 1937.

²⁷ Vargas anunciou uma nova Constituição, suprimindo a autonomia dos Estados e a democracia representativa por um sistema de governo autoritário e centralizado. Ainda anunciava a extinção dos partidos políticos e a censura da imprensa. Com essas palavras, Vargas anunciava o novo regime: “para reajustar o organismo político às necessidades econômicas do país e assegurar a unidade da pátria”. Estava instituído o chamado Estado Novo, baseado em dois documentos: a constituição, chamada de “polaca”, por assemelhar-se à constituição fascista da Polônia, e a consolidação das leis do trabalho, baseada na *Carta del lavoro*, do fascismo italiano. O governo virou o jogo político, redimensionando as relações sociais. Assim, pôde realizar seus planos no campo trabalhista, com o que assegurou o apoio dos trabalhadores: com a Justiça do Trabalho, vinculou a organização sindical ao Ministério do Trabalho, por força do imposto sindical, criou o salário mínimo e institucionalizou uma legislação trabalhista capaz de ajustar a mão-de-obra de egressos do meio rural às condições do trabalho urbano. Propiciou assim, mediante o rígido controle sindical e a neutralização política do proletariado nascente, a expansão dos empreendimentos capitalistas, numa economia em franco processo de industrialização. Cf. FAUSTO, 2002a, p. 200-267.

²⁸ IGLÉSIAS, 1992, p. 12.

encontram-se os mais otimistas em relação aos acontecimentos e, de outro, os mais pessimistas em relação às mudanças ocorridas.

Em primeiro lugar, pode-se afirmar que não houve interrupção estrutural e profunda com os grupos dirigentes do país. Se no âmbito político, de acordo com o historiador Marcos Costa, a principal discussão sobre esse processo e seu sentido é a constatação de seu fundo conservador²⁹ e, para o historiador Boris Fausto, “o exército fez a revolução antes que o povo o fizesse”³⁰, constituindo-se, assim, a permanência das mesmas classes no poder, em segundo lugar, em outros setores vários são os fatores que apontam para mudanças em relação à Primeira República. Parte-se para a pressuposição de um duplo movimento. Se, por um lado, no espaço político e econômico, não houve profundas interrupções, por outro lado, houve mudanças significativas em outros âmbitos. Passa-se a elaborar melhor esta constatação.

1.2.1 Permanências

Para explicitar a constatação de que não houve mudanças estruturais profundas a partir da “revolução” brasileira de 1930, pode-se afirmar que o campo político brasileiro como processo não passou de uma negociação entre as elites, não havendo interrupções no jogo pelo poder.

Fausto, nesse sentido, entende que a partir de 1930 ocorreu uma troca da elite do poder “sem grandes rupturas”. Para o historiador, caíram “os quadros oligárquicos tradicionais; subiram os militares, os técnicos diplomados, os jovens políticos e, um pouco mais tarde, os industriais”³¹.

Segundo Capelato, não houve interrupção porque o Governo Federal não se chocou com os interesses de classes. Para a historiadora, firmou-se uma política de consenso, pois esse governo oriundo de um golpe apoiado por militares, pela Igreja e setores dominantes, sem qualquer participação popular, não se chocou com interesses das classes proprietárias e também porque o Estado autoritário prescindia do apoio expressivo das massas³².

²⁹ COSTA, Marcos Antônio Silva. **A contradição entre herança ibérica e modernização brasileira no pensamento político de Sérgio Buarque de Holanda: o livro Raízes do Brasil**. Assis, São Paulo: Dissertação de Mestrado, 2002b. FCL – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Universidade Estadual Paulista, p. 33.

³⁰ FAUSTO, 1982, p. 86.

³¹ FAUSTO, 2002a, p. 182.

³² CAPELATO, Maria Helena. Propaganda política no varguismo e peronismo: caminhos metodológicos. In: GUAZZELLI, Cezar Augusto Barcellos (Org.). **Questões de teoria e metodologia da história**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2000. p. 67.

Não houve, dessa forma, uma transformação, no sentido de uma tomada de poder pelas classes ascendentes ou pela burguesia industrial³³. Fausto indica que a “classe média deu lastro à Aliança Liberal, mas era por demais heterogênea e dependente das forças agrárias para que no plano político se formulasse um programa em seu nome”³⁴. Segundo o historiador, formou-se assim, um Estado de compromisso.

A possibilidade de concretização do Estado de compromisso é dada [...] pela inexistência de oposições radicais no interior das classes dominantes e, em seu âmbito, não se incluem todas as forças sociais. O acordo se dá entre as várias frações da burguesia; as classes médias – ou pelo menos parte delas – assumem maior peso, favorecidas pelo crescimento do aparelho do Estado, mantendo entretanto uma posição subordinada. À margem do compromisso básico fica a classe operária, pois o estabelecimento de novas relações com a classe não significa qualquer concessão política apreciável.³⁵

Outro fator importante para a constatação da *permanência* na década de 1930 é o fato notório que assinala para a *Revolução de 1930* como uma preparação do terreno para a implantação de uma política autoritária, cuja consolidação se deu após o golpe de 1937, originando o Estado Novo. Nesse sentido, Diniz tece que a política do governo era monolítica e centralizadora, valendo-se da autonomia do Estado em relação à sociedade³⁶. Na visão de Boris Fausto, o grupo que levou a cabo o regime de 1937 tornou o Estado dominante e centralizador, abrigo em seu bojo o conservadorismo regional. Entendia-se que somente um regime “estável e autoritário poderia levar à prática um programa de racionalização das atividades estatais em geral e do serviço público, de incremento à industrialização em setores básicos”³⁷.

Como afirma Weffort, mesmo o regime oligárquico tendo sofrido uma desestruturação a partir da década de 1930, isso não quer dizer que ele tenha perdido completamente o controle do *status quo*, pois a economia ainda continuava com base na

³³ COSTA, 2002b, p. 40. Num estudo demográfico sobre a implantação e os efeitos da política econômica do governo varguista, Marcos Costa mostra que o Brasil da década de 1940 tinha pouco menos de 42.000.000 de habitantes, no entanto, somente pouco mais de 30% vivia em áreas urbanas, sendo que a maioria da população vivia em áreas rurais. Isso mostra que o interesse das pessoas pela vida na cidade não foi da noite para o dia e que o processo de industrialização capitalista demorou a ter efeitos, sendo que o inchaço das cidades pode ser destacado somente a partir da década de 1950, com as grandes ondas de migração no país.

³⁴ FAUSTO, 2002a, p. 181.

³⁵ FAUSTO, Boris, 1982, p. 104.

³⁶ DINIZ, Eli. O Estado Novo: estrutura de poder e relações sociais. In: **História da Civilização Brasileira**. Tomo III, vol. 3. São Paulo: DIFEL, 1983. p. 79.

³⁷ FAUSTO, Boris. **Pequenos ensaios de história da República (1889-1945)**. São Paulo: CEBRAP, 1972. p. 85.

“grande propriedade da terra e nos produtos de exportação”³⁸. Conseqüentemente, nesse período, percebe-se que a economia ainda continuou sendo dominada pelas classes tradicionais.

Dessa forma, sugere-se a permanência nos âmbitos econômico e político, pois não houve fatores de ruptura em decorrência da tomada de poder por outra classe social, assinalada por uma aliança entre a burguesia cafeeira e a burguesia industrial, sustentada pelo Estado de Compromisso.

1.2.2 Mudanças

Diante do cenário acima descrito, mesmo assim, podem-se identificar algumas mudanças em relação à Primeira República, a partir de algumas inovações modernizadoras introduzidas no sistema socioeconômico, nas medidas tomadas no plano social através da legislação trabalhista, no início da expansão industrial, nos avanços na educação e, ainda, a partir do corte epistemológico por parte da *intelligentsia* brasileira.

De acordo com Costa, esse tempo é marcado pela existência de uma dupla sensação. Por um lado, a marca conservadora e, por outro lado, uma revolução profunda, possibilitadora da superação das oligarquias³⁹. Confirma-se essa opinião a partir da afirmação de Emília Viotti da Costa de que o crescimento da cidade de São Paulo trazia a modernização dos estilos de vida, embora uma modernização parcial, pois atingia de diferentes formas as cidades e regiões do país⁴⁰.

Para Renato Ortíz, baseando-se no sociólogo brasileiro Florestan Fernandes em seu *A Revolução burguesa no Brasil*⁴¹, “nas sociedades dependentes de origem colonial o capitalismo é introduzido antes da constituição de uma ordem social competitiva”⁴². Nesse sentido, segundo Ortíz, a burguesia nacional para Fernandes, é retratada como possuidora de um moderado espírito modernizador, pois implanta uma democracia restrita, a qual não garante o direito de cidadania a toda a população e por fim “utiliza a transformação capitalista

³⁸ WEFFORT, F. C. Educação e política. In: FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1983. p. 14. No campo econômico, o governo não abandonou o setor cafeeiro. Concentrou a política do café em suas mãos, com a criação em 1933, do Departamento Nacional do Café (DNC). Em 1931, o Governo Federal comprou todos os estoques de café com os impostos de exportação, queimando boa parte dos estoques. Essa política durou até 1944. Foram eliminados 78.2 milhões de sacas, consumo mundial de três anos. Cf. FAUSTO, 2002a, p. 187.

³⁹ COSTA, 2002b, p. 39.

⁴⁰ Cf. COSTA, 2002a, p. 28.

⁴¹ FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

⁴² ORTÍZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 17.

para reforçar seus interesses estamentais”. Para Fernandes, “a burguesia não possui na periferia o papel civilizador que desempenhou na Europa”:

A burguesia brasileira não conseguiu levar a cabo a revolução industrial, nas condições com que se defrontava (com dificuldades inerentes não só a uma economia competitiva dependente e subdesenvolvida, mas às pressões desencadeadas, a partir de dentro e a partir de fora, pelas grandes corporações, e por economias centrais que operavam em outra escala – a do capitalismo monopolista e da forma correspondente de dominação imperialista). Assim, a burguesia brasileira perdeu a sua ‘oportunidade histórica’ porque, em última instância, estava fora de seu alcance neutralizar os ritmos desiguais de desenvolvimento do capitalismo: a periferia, como um todo, atrasou-se em relação às economias centrais, que a engolfaram em sua própria transformação.⁴³

No entender de Capelato, o projeto de modernização brasileiro baseou-se na mobilização popular sob o controle do Estado⁴⁴. Mais adiante, veremos que essa ideologia estava respaldada nos pensadores de traços autoritários⁴⁵. Aliás, como já assinalado, o processo de modernização na década de 1930 era incipiente e apenas na década de 1950, com os sintomas do pós-guerra é que o quadro se altera com o incremento da urbanização, acompanhada da formação da sociedade de massa⁴⁶.

Fernando Novais e João de Mello afirmam que a modernização brasileira pode ser considerada como uma “procissão de milagres”⁴⁷. Do otimismo do pós-guerra e o ideal da civilidade no país até os anos 1980, o processo de modernização, quando colocado em xeque, levou rapidamente à desilusão. A modernização brasileira foi implantada num processo de exclusão e de desigualdade social, o que garantiu, ao mesmo tempo, a implantação de elementos modernos e a conservação de elementos tradicionais no país.

Segundo Novais e Mello, na verdade, tivemos uma modernização da exclusão, pois “o desenvolvimento rápido de uma sociedade capitalista, industrial, urbana e de consumo não havia se estendido ao alcance da maioria da população”⁴⁸, o que dá vazão ao nosso capitalismo selvagem e à marca do país mais desigual do mundo. Dessa forma, mesmo que destaquemos mudanças a partir da década de 1930, muitas delas, ocorreram somente nas décadas posteriores, entretanto, por não contemplarem todos os setores da sociedade, lograram o alastramento do abismo social brasileiro.

⁴³ FERNANDES, 1981, p. 260.

⁴⁴ CAPELATO, 2000, p. 71.

⁴⁵ Basta aqui a menção aos pensamentos de Oliveria Vianna e Alberto Torres, em torno do nacionalismo e do autoritarismo.

⁴⁶ ORTÍZ, 1988, p. 48.

⁴⁷ NOVAIS, F.; MELLO, J. M. C. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: NOVAIS, F. (Dir.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 645.

⁴⁸ NOVAIS; MELLO, 1998, p. 633.

Outra mudança que pode ser destacada a partir desse momento, encontra-se no campo social. No âmbito trabalhista, Luis Felipe Alencastro assinala a dupla mutação de 1930: a territorialização do trabalho e a estagnação na captação de “proletários estrangeiros para cuidar do enquadramento do proletariado nacional”⁴⁹, já que cessou consideravelmente a vinda de imigrantes estrangeiros para o Brasil.

Através de Francisco Campos, o governo getulista, a partir da ação do Ministério do Trabalho, consolidou uma série de reivindicações trabalhistas, conquistando o apoio das classes operárias. Paradoxalmente, em 1931, criou a *Lei da Sindicalização*⁵⁰, lei que definia a subordinação dos sindicatos ao Ministério do Trabalho, com o objetivo de reprimir a ação e os esforços organizatórios das classes trabalhadoras urbana, subordinando-as ao poder do Estado.

Segundo Capelato, a legislação trabalhista, no entanto, não deve ser considerada como política de compaixão social por parte do Estado. Antes, era uma política ideológica de adestramento das classes trabalhadoras, que percebendo a generosidade do líder da nação, eram exigido gratidão e retribuição, em forma de lealdade ao regime totalitário⁵¹. De tal modo, Vargas conseguiu o apoio das classes trabalhadoras, as quais viam nele o líder da nação.

Aliás, as classes trabalhadoras foram alvo do programa de propaganda do Governo Vargas. Capelato tece que na substituição da democracia liberal pela democracia social, o tema da cidadania ocupava lugar de destaque na propaganda política veiculada pelos meios de massa: “a cidadania do trabalho aparecia como elemento definidor da cultura política que, em nome do coletivo, anulava a possibilidade de organização autônoma dos trabalhadores e sua liberdade de manifestação”⁵².

No campo da educação, o Estado brasileiro realizou algumas mudanças significativas, porém, segundo Fausto, a direção das decisões foi do centro para a periferia⁵³. A formação obedecia a um espírito conservador, de influência católica. As novas políticas

⁴⁹ ALENCASTRO, L. F. **A pré-revolução de 30**. São Paulo: CEBRAP, 1977. p. 20.

⁵⁰ O sindicato foi definido como órgão consultivo e de colaboração com o poder público. Só eram reconhecidos os sindicatos associados ao Ministério do Trabalho. Funcionários do Ministério assistiam as reuniões sindicais. O reconhecimento e a continuidade do sindicato dependiam do cumprimento de uma série de normas. A legislação trabalhista foi aceita pelos industriais e comerciantes, embora combatessem as medidas propostas, principalmente aquelas políticas que davam direitos aos trabalhadores. FAUSTO, 2002a, p. 187.

⁵¹ CAPELATO, 2000, p. 64.

⁵² CAPELATO, 2000, p. 68. Nesse sentido, podemos avaliar a manifestação contrária à política trabalhista de Vargas por parte dos músicos brasileiros, identificados com a música popular, cf.: BISSOLI, Magno. Samba e identidade nacional na era Vargas. São Leopoldo, 2004. Entrevista concedida a **IHU On-line**, ano 4, n. 112, 23 ago. 2004.

⁵³ FAUSTO, 2002b, p. 337.

educacionais eram lideradas pelo ministro Francisco Campos. Nesse sentido, Iglésias relata a importância de Campos para o novo patamar da educação brasileira:

Realizador já em 1931, de importante reforma no ensino em todos os níveis – primário, médio, superior, técnico. Fixe-se a do superior, com a tentativa de dar corpo à Universidade e com a criação de novas Escolas, valorizadoras de profissões impostas pela sociedade e outra estrutura e problemas, um índice de desenvolvimento econômico não mais compatível com a trindade do Direito, Medicina e Engenharia. Valoriza-se o técnico, bem como ciência até aí sem o devido cultivo por falta de empenho oficial. Entre elas, as ciências sociais.⁵⁴

Com a instituição de um plano educacional, em todos os níveis se deram importantes passos. O governo instituiu uma série de regulamentações, os quais organizavam a estrutura escolar como a instituição de dois turnos, a frequência obrigatória e a necessidade de cursar o secundário para ingressar nas universidades⁵⁵.

No âmbito de Ensino Superior, o governo criou condições para o surgimento das universidades. Em 1931, foi criado o Estatuto das Universidades Brasileiras. Além da efêmera Universidade do Distrito Federal (1935) no Rio de Janeiro, extinta em 1937 e incorporada à Universidade do Brasil; em 1934, foi criada a Universidade de São Paulo (USP) à margem do Governo Federal. A USP recebeu o impulso para a sua criação das elites paulistas, preocupadas com a formação de professores e pesquisadores de nível secundário e superior, com acento nas áreas humanas⁵⁶.

Segundo Fausto, movimentos da sociedade estiveram relacionados com a ação do Estado de São Paulo na política educacional. Esses movimentos ganharam amplitude após a Revolução de 1930 e formavam duas correntes opostas: a dos reformadores liberais e a dos pensadores católico-romanos⁵⁷.

Se, de um lado, no âmbito dos educadores de inclinação liberal, expressos nas opiniões de Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo, organizados em torno do Manifesto da Escola Nova⁵⁸, lançado em 1933, havia uma ênfase no papel do ensino público e gratuito, pregando-se o fim da subvenção do Estado às escolas religiosas e a restrição do ensino

⁵⁴ IGLÉSIAS, 1992, p. 13.

⁵⁵ FAUSTO, 2002b, p. 339.

⁵⁶ Vários dos professores eram jovens europeus, os quais se tornaram grandes nomes das ciências em âmbito geral, tal como Claude Lévi-Strauss, criador da antropologia estruturalista. Passaram também pela USP, Fernand Braudel e Lucien Febvre, fundadores da *Revista dos Annales*.

⁵⁷ FAUSTO, 2002b, p. 339.

⁵⁸ Para melhor compreensão da Escola Nova, ver PERES, Eliane. A escola ativa na visão de Adolphe Ferrière: elementos para compreender a Escola Nova no Brasil. In: **Histórias e memórias da educação no Brasil**. vol. III. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 114-128.

religioso às entidades confessionais e privadas, de outro lado, no âmbito da Igreja Católica havia a ênfase no papel da escola privada, mas defendia-se o ensino religioso também na escola pública, embora facultativo e diferenciado segundo o sexo⁵⁹.

À medida que o Estado ia se fechando, o governo de Vargas acabou inclinando-se para a opção de cunho católico. D. Leme, em sua busca de reorientação do catolicismo romano, insistiu junto ao Governo Federal na defesa do ensino religioso garantido pela Constituição, assim como se esforçou para a criação de escolas e universidades católicas. O objetivo era forjar, de acordo com o processo de romanização, uma elite brasileira formada de acordo com os valores católico-romanos. O empenho de D. Leme junto ao Governo Federal, na área educativa, mostra os esforços da Igreja Católica em renovar-se de acordo com a romanização⁶⁰.

Contudo, segundo Sérgio Moura, mesmo que a Igreja Católica tivesse renovado sua atuação, principalmente, na educação, não estava preparada para a nova configuração social que o Brasil passaria em torno de 1930, tornando-se, em sua aversão à modernidade, por demais conservadora e aristocrata. No campo social, com a formação seminarística nos padrões romanos e a elitização do clero, há uma separação entre o povo e a igreja⁶¹. Para Moura, a Igreja Católica “em torno de 1930, não parece preparada para enfrentar com êxito as transformações sociais, políticas e econômicas que se anunciam”⁶².

Mesmo assim, com a criação do Centro D. Vital, dirigido por Jackson de Figueiredo, e a revista *A Ordem*, que propagava as idéias católicas, a partir da tese de Elisa Reis de que o processo histórico brasileiro é caracterizado pela “notável capacidade de mudar conservando”⁶³, a Igreja Católica tornou-se mais uma vez o “braço do Estado”, apoiando-o e sendo apoiada, relação expressa na Constituição de 1934, coroando os esforços de D. Leme de

⁵⁹ Nesse caso, a educação recebia diferente acentuação conforme o gênero, acentuando a dicotomia entre os sexos. No caso, a formação do homem para o trabalho, e da mulher para o lar.

⁶⁰ FAUSTO, 2002b, p. 340. A igreja saiu favorecida com um decreto em 1931, o qual permitia o ensino religioso nas escolas públicas.

⁶¹ MOURA, Sérgio Lobo de. O Brasil republicano: igreja e sociedade. In: **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III, vol. 2. São Paulo: DIFEL, 1983. p. 330.

⁶² MOURA, 1983, p. 331. Mesmo que a Igreja Católica tivesse dificuldade com o Estado Civil, o governo de Vargas contou com o seu apoio. Como marco simbólico dessa parceria, conta a inauguração da estátua do Cristo Redentor no Corcovado, em 12 de outubro de 1931. Ali, o governo ouviu a consagração da senhoridade do Cristo sobre a nação, sob as palavras do Cardeal Dom Leme.

⁶³ REIS apud PAIVA, Angela Rodolfo. **Católico, protestante, cidadão**: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003. p. 113.

tornar o catolicismo a religião oficial do Estado⁶⁴. Um golpe contra os ideais do incipiente protestantismo.

1.3 Protestantismo como possibilidade

Contrapondo-se ao modelo católico-romano, o protestantismo brasileiro⁶⁵ articulava-se em torno de algumas denominações fundadas por missionários norte-americanos. Este assumia uma postura de *possibilidade*, pelo menos ao orientar-se de acordo com valores liberais e modernizantes⁶⁶.

Para Rubem Alves, o protestantismo brasileiro já nasceu liberal. Dessa forma, mais que uma nova religião, fazia parte da onda de modernização que invadia a América Latina. O protestantismo trazia elementos e valores que remontam a sociedade burguesa européia e norte-americana, destacando-se a ética do trabalho de fundo calvinista, a preocupação com a educação, juntamente sob um anticatolicismo, a condenação dos elementos culturais e um forte apelo conversionista⁶⁷.

Nos primeiros anos da Primeira República, mesmo não existindo uma classe média organizada e consolidada no Brasil, dois movimentos importantes como o Tenentismo e a Coluna Prestes com ideais liberais, tinham alguns pontos em comum com o protestantismo que vinha liberal dos EUA.

No princípio do século XX, o protestantismo já havia alcançado importante papel na sociedade brasileira. Intelectuais protestantes participam ativamente de discussões concernentes à política brasileira em seus momentos cruciais.

⁶⁴ PAIVA, 2003, p. 113. Paiva defende que o catolicismo tornou-se a religião oficial do Estado Brasileiro. Porém, conforme a Constituição de 1934, o Estado manteve-se laico. Acreditamos que a autora tenha se equivocado nesse ponto.

⁶⁵ Entende-se por protestantismo aqui a vertente que se convencionou chamar de “protestantismo de missão”. Caracteriza-se, de um lado, por defender as confissões reunidas em torno do calvinismo e do metodismo e, de outro lado, por fazer parte da expansão comercial, econômica e cultural anglo-americana iniciada no século XIX, continuada fortemente nas primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, o luteranismo brasileiro, ainda dependente da igreja-mãe, é mais bem caracterizado como protestantismo de “imigração”, ou de “transplante”. Para melhor aprofundamento dos diferentes matizes do protestantismo brasileiro ver BONINO, José Míguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

⁶⁶ De acordo com Enrique Dussel, entre os fatores favoráveis para o surgimento e desenvolvimento do protestantismo estava a tentativa em modernizar a sociedade, substituindo o catolicismo que freava o modernismo. Dussel identifica duas contribuições fundamentais do protestantismo: forjar um novo povo, inculcado de valores democráticos tanto religiosos como políticos e defender um projeto educativo portador de modernidade antioligárquica, com uma pedagogia baseada no modelo norte-americano. Cf. DUSSEL, Enrique (Org.). **Historia Liberationes: 500 anos de história da igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 474-507.

⁶⁷ ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 119.

Pode-se perceber uma relação entre os grupos sociais protestantes com as idéias dos movimentos liberais. Exemplo disso é o *Mackenzie College*, tornado hospital na Revolução Constitucionalista em São Paulo, em 1932, e a participação dos protestantes às vésperas das eleições da Constituinte, no Rio de Janeiro, a partir de um manifesto assinado por vinte pastores de denominações diversas, chamado “Memorial dirigido aos crentes Evangélicos de todo o Brasil”. De acordo com o memorial, “urge abandonar de vez a atitude de simples observadores, atitude de expectativa, de aparente bem estar, de indiferença e comodismo! [...] Urge que a voz dos evangélicos de todo o Brasil se faça ouvir por aqueles que vierem a compor a Assembléia Constituinte”⁶⁸.

Soma-se a esta carta, outras indicações do protestantismo como uma possibilidade real ao país, como em 1933, na reunião ocorrida na sede do Partido Democrático Socialista, no Rio de Janeiro, a partir do “Congresso Regional Pró Liberdade de Consciência”, sendo eleito presidente um pastor presbiteriano. Segundo Silas de Souza, os assuntos discutidos foram: nacionalização do clero; laicidade do Estado; Partidos Políticos estrangeiros; laicidade do ensino oficial; racismo; divórcio; a mulher e a política e o reacionarismo do clero católico⁶⁹.

De acordo com Souza, portanto, havia um projeto liberal para a sociedade brasileira: “acreditava-se que um povo livre política e religiosamente formaria uma nação próspera, especialmente se os indivíduos se convertessem a Jesus Cristo. Surgiria, no entanto, um novo modo de perceber e interpretar teologicamente a sociedade, pois as próprias condições da sociedade brasileira apresentavam grandes e rápidas transformações”⁷⁰.

Assim, em meados do século XX, entre os protestantes, havia algumas indicações de possibilidade, de que seria possível participar das transformações do país a partir de um modo de ser específico. Não só indivíduos protestantes, mas também a igreja protestante teriam responsabilidade social, não apenas espiritual. Ainda, em 1932, foi criada a Confederação Evangélica do Brasil – CEB, fruto de esforços que procuravam fazer do protestantismo um agente importante na sociedade brasileira.

No entanto, o protestantismo de modo geral, no campo político, não logrou maiores resultados. Segundo Dias, mesmo face às grandes transformações que o Brasil enfrentou

⁶⁸ SOUZA, Silas Luiz de. A face da responsabilidade social do protestantismo brasileiro em meados do século XX. *Revista Teológica*: Campinas, SP, v. 65, n. 60, p. 117-135, 2005, p. 120.

⁶⁹ SOUZA, 2005, p. 120.

⁷⁰ SOUZA, 2005, p. 121.

depois da Primeira Guerra Mundial, os acontecimentos da década de 1920 e de 1930, isso não foi tema para o protestantismo:

O Brasil passou por grandes transformações sociais; houve um período de revoluções, de comoções sociais, de debates ideológicos (reflexo do que ocorria na Europa). Apesar disso apenas em algumas fases há lições sobre temas sociais: Gustavo Ambrust discutia o problema do desemprego e da crise econômica, reflexo da situação do país e do mundo a partir de 1929. Em 1935 há algumas lições sobre relação da igreja com a sociedade. No mais, porém, os autores apenas exaltam às vezes o valor do trabalho, do idealismo, da solidariedade, da educação, da família e a necessidade de combater os vícios.⁷¹

1.4 Explicações do Brasil

Vistos a grosso modo até aqui, estes acontecimentos sociais suscitaram a interrogação e a preocupação dos intelectuais daquela geração, no sentido de repensar um país que aos poucos se modernizava. Como método, adianta-se que se procurava estudar o passado para compreender a formação da sociedade brasileira, identificando seus problemas em se adaptar às novas demandas emergentes e procurando soluções as mais diversas.

Nesse sentido, para explicar o país, passa-se a interpretá-lo historicamente. Porém, como as abordagens obedeciam a diferentes enfoques, os resultados gerados acomodavam-se às inclinações dos autores, muitos deles, intelectuais autodidatas. Portanto, podemos afirmar que o interesse dos intelectuais pela sociedade brasileira e a busca de soluções para os seus problemas propiciaram as mais diversas interpretações e propostas solucionistas nas primeiras décadas do século XX.

Segundo Renato Ortíz, a nova situação gerada, as transformações sociais e da infraestrutura econômica colocaram para a *intelligentsia* da época o imperativo de se pensar a identidade de um Estado que se modernizava⁷². Emília Viotti da Costa informa que as questões nacionais preocupavam o povo letrado, que “preocupados com as perplexidades do presente e das reflexões sobre o passado”⁷³ procuraram soluções para os problemas do país a partir de diferentes modos. Conforme o sociólogo brasileiro Otávio Ianni, os pensadores brasileiros

dedicaram-se sobre o que era o século XIX brasileiro, e como ele estava deslocado, atrasado, quando visto em contraponto com os países capitalistas mais desenvolvidos. Aproveitaram-se dos ensinamentos liberais, positivistas,

⁷¹ DIAS, Maciel Elter. **O pietismo no Brasil: um estudo de sociologia da religião**. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1972. p. 116.

⁷² ORTÍZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 40.

⁷³ COSTA, 2002a, p. 33.

evolucionistas, darwinistas e outros, para estudar e explicar o que era [...] e como poderia [...] transformar a sociedade, a economia, a população, a cultura, o Estado, a nação.⁷⁴

Até o início do século vinte, a interpretação do Brasil era marcada principalmente por teorias evolucionistas e positivistas vindas da Europa, acomodadas pelos pensadores brasileiros. Destacam-se nomes como Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. De acordo com esta corrente de pensamento, os critérios para a interpretação da sociedade brasileira eram o *meio* e a *raça*. Segundo Ortiz,

o meio e a raça se constituíam em categorias de conhecimento que definiam o quadro interpretativo da realidade brasileira. A compreensão da natureza, dos acidentes geográficos, esclarecia os próprios fenômenos econômicos e políticos do país. Chegava-se desta forma a considerar o meio como o principal fator que teria influenciado a legislação industrial e o sistema de impostos. Ou, ainda, que teria sido elemento determinante na criação de uma economia escravagista.⁷⁵

Esta explicação, combinada com os efeitos da raça, completava a interpretação. Mais uma vez, Renato Ortiz ilustra com precisão esta interpretação:

A neurastenia do mulato do litoral contrapunha-se assim à rigidez do mestiço do interior (Euclides da Cunha): a apatia do mameluco amazonense revela traços de um clima tropical, que o tornaria incapaz de atos previdentes e racionais (Nina Rodrigues). A história brasileira é, desta forma, apreendida em termos deterministas de clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações túbias e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra, o nervosismo e a sensualidade desenfreada do mulato.⁷⁶

Helción Ribeiro ressalta também que, dessas duas raças inferiores, formados por negros e índios miscigenados com a raça branca, resultariam os “mestiços dos trópicos”. Para ele, “o mestiço seria uma categoria que exprime a identidade nacional, identidade que inferioriza o brasileiro”⁷⁷. No entanto, não podemos categorizar esses pensadores a partir de uma mesma linha de interpretação, pois, muitas vezes, estão em oposição, como no caso de Sílvio Romero e Euclides da Cunha. Este enxerga no sertanejo o ideal do brasileiro. Aquele

⁷⁴ IANNI, Otávio. **A idéia de Brasil moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 15.

⁷⁵ ORTÍZ, 1985, p. 16.

⁷⁶ ORTÍZ, 1985, p. 16.

⁷⁷ RIBEIRO, Hélcion. **A identidade do brasileiro**. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 1994. p. 157. Em seu *Os sertões* (1902) Euclides da Cunha expressa essa compreensão com nitidez: “a mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extrema é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço — traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares — é, quase sempre, um desequilibrado”. CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Três, 1984 (Biblioteca do Estudante). p. 75.

aposta no branqueamento da raça como solução. Não obstante, para esses intelectuais, o próprio atraso econômico e cultural brasileiro, devia-se em grande parte, nessa interpretação, à chamada sub-raça.

Na década de 1920, com a renovação cultural do modernismo a partir de Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Paulo Prado, ao lado da perspectiva negativista, vista acima, surge outro ponto de vista marcado pelo movimento antropofágico, o qual enxerga um caráter peculiar na formação da sociedade brasileira. Influenciados pelo modernismo europeu e centrados nas questões da brasilidade, autores influenciados pela Semana da Arte Moderna revolucionaram a arte brasileira, na medida em que anteciparam mudanças que só se concretizariam posteriormente⁷⁸.

Nessa perspectiva é que a formação social do Brasil é atingida. Mario de Andrade, num jogo de interpretação ambíguo, escreve a ironia do herói brasileiro, paradoxal como o Macunaíma, “o herói sem nenhum caráter”⁷⁹ (1928). No mesmo ano, em seu pessimismo, Paulo Prado em seu *Retrato do Brasil* constata que o Brasil é o “cadinho das três raças”, reunida pela luxúria e pelo desleixo, o que torna esse povo triste, melancólico, “o resultado da desilusão do ouro e da fadiga”. Essa interpretação pode ser atestada no subtítulo de seu livro: “ensaio sobre a tristeza brasileira”. Paulo Prado é por demais pessimista em relação à ação colonizadora no Brasil, combinando resquícios de um positivismo acentado muito fortemente sobre a raça e meio, combinada com uma visão de atavismo cultural. Segundo Aguiar,

Paulo Prado combina resquícios de um positivismo com acento tônico nas questões de raça e meio, com a visão de um atavismo cultural que explica, pela aceitação dos desregramentos individuais, o porquê de se ter formado aqui um aglomerado mestiço, ao invés de uma sociedade organizada por uma estratificação de limites bem definidos, como foi o caso na América do Norte. E esta mestiçagem é, ainda, apontada como um de nossos problemas.⁸⁰

Em sua obra, Paulo Prado alega que a anulação de toda a situação brasileira era a guerra ou a revolução: “o melhor corretivo é o apagamento do que foi feito”⁸¹. Uma justificativa para o seu pessimismo é o ambiente político que visualizava. Vivia-se num momento de indecisão e de pouca perspectiva política.

⁷⁸ Renovação cultural influenciada por novas idéias que vinham do mundo do pós-guerra. Alguns dos intelectuais estavam ligados as oligarquias que davam sustentação a arte literária. Segundo Renato Ortíz, a Semana da Arte Moderna ocorreu sem modernização. Teve, assim, o papel de adiantar tendências que viriam somente alguns séculos depois. ORTÍZ, 1985, p. 32.

⁷⁹ Cf. ANDRADE, Mario de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Círculo do Livro, [s.d].

⁸⁰ AGUIAR, Flávio. **A moldura e o espelho**. Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/producos_pesquisa.html>. Acesso em: 28 jun. 2008.

⁸¹ PRADO apud RIBEIRO, 1994, p. 160.

No entanto, os acontecimentos da década de 1930 trariam outras perspectivas para os intelectuais brasileiros. É neste processo de transformação das estruturas mentais que surgiu o *surto renovador*. Do eixo paradigmático meio e raça, a cultura passou a ser o eixo gravitacional das análises da formação social brasileira. Autores consagrados das mais diversas áreas, tais como, na história, Varnhagem, na prosa, Euclides da Cunha, na poesia, Casimiro de Abreu, e na sociologia, Oliveira Vianna, passaram a ser questionados por autores revolucionários em sua época.

1.4.1 Surto renovador

Carlos Mota⁸² considera o período compreendido entre 1933 e 1937 como o redescobrimiento do Brasil. De acordo com ele, o abalo gerado pela Revolução de 1930 colocou em xeque a interpretação da realidade até aquele momento. Dessa forma, a partir de alterações em torno da nacionalidade⁸³, da unidade e comunhão⁸⁴ de um povo, há uma alteração sensível na discussão sobre o caráter nacional.

O autor supracitado reforça que essa discussão nasce de um momento de crise que o país estava passando, crise de paradigmas⁸⁵. Essa crise inquietaria os intelectuais brasileiros, pois as teorias antigas já não serviam para a nova fase do país. Segundo Machado, todas as obras de *interpretação do Brasil* são livros que nascem de um momento de *crise*, isto é,

⁸² MOTA, Carlos. **Ideologia da cultura brasileira (1934-1974)**: ponto de partida para uma revisão histórica. São Paulo: Ática, 1980. p. 27.

⁸³ A discussão da nacionalidade era política cultural do Estado Getulista. De acordo com Prien, na era Vargas acentuou-se a campanha pela nacionalização do país. No campo cultural, juntamente com o modernismo de 1922, acentuou-se o *nativismo*, uma corrente “que considerava a cultura luso-brasileira como norma para o país”. Por este viés, todas as tradições culturais existentes deveriam ser absorvidas pela cultura luso-brasileira única. Vale ser dito que setores do movimento tenentista eram um dos expoentes desse “espírito” brasileiro. No campo religioso, Prien segue sua análise histórica, afirmando que a partir do nativismo, a Igreja Católica aproveitou-se para minimizar os efeitos da separação do Estado em 1890, difamando o protestantismo como estrangeiro e estranho, e afirmando-se como única Igreja nacional. Procurava-se, dessa forma, uma renovação parcial da separação entre Igreja e Estado. Assim, a consequência disso tudo foi a união entre nativismo, o nacionalismo e o catolicismo, muitas vezes, chegando a “xenofobia” contra os imigrantes, sejam eles alemães, italianos, ingleses ou japoneses. Nacionalização era combinada com uma radical brasilidade. Assim, o brasileiro nato deveria falar português, adotar os costumes lusos e confessar o catolicismo como religião. Cf. PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil**: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001. p. 275-286.

⁸⁴ Segundo Monteiro, comunhão pode significar, fundamentalmente, “a vontade de anular as diferenças, o incomum, varrendo todo resquício de arcaísmo, num sentido claramente fundador rumo ao comum”. Cf.: MONTEIRO, Pedro Meira. O brasileiro sem nenhum caráter (Sérgio Buarque de Holanda e o “homem cordial”). In: RIBEIRO, Maria Thereza Rosa (Org.). **Intérpretes do Brasil**: leituras críticas do pensamento social brasileiro. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2001. p. 66.

⁸⁵ MOTA, 1980, p. 27.

ligados a um momento da crise nacional em face da expansão do capitalismo mundial: “a crise surge quando se toma consciência da existência do atraso ou subdesenvolvimento”⁸⁶.

João Caldeira frisa a convulsão do pensamento brasileiro na década de 1930:

A década de 1930, conforme é sabido, pode ser apreendida como um período no qual o pensamento brasileiro se apresenta convulsionado por importantes motivações. Ao lado das inovações introduzidas nas artes e na literatura, também o pensamento científico será compelido a incorporar-se à onda de modernização que marcou aquele decênio, no país.⁸⁷

Como apontado, a Universidade no Brasil dava os seus primeiros passos, entretanto, não vêm do ambiente da universidade as principais obras de interpretação do Brasil da Década de Trinta. Pelo contrário, jovens pesquisadores ensaístas⁸⁸ se comprometem em interpretar os acontecimentos da época, cada um a sua maneira. Conforme Iglésias, este período (1933-1937) pode ser denominado de “surto renovador”, pois deu passos importantes para a constituição das Ciências Sociais no Brasil. Para o historiador, Caio Prado Júnior, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda formam uma trindade de que parte o essencial na formação de uma historiografia brasileira⁸⁹.

Caio Prado⁹⁰ em seu *Evolução política do Brasil* (1933) entende que os movimentos sociais estavam à margem da história oficial do Brasil e salienta a sua importância política para a construção da democracia. O autor usou do método histórico-materialista para criticar a historiografia oficial e quis mostrar assim que, “também na nossa história os heróis e os

⁸⁶ MACHADO, Pinheiro. “Raízes do Brasil”: uma re-leitura. In: MONTEIRO, Pedro Meira, EUGÊNIO, João Kennedy (org.) **Sérgio Buarque de Holanda**: perspectivas. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, 2008. p. 156.

⁸⁷ CALDEIRA, João Ricardo Castro. Historiografia brasileira: 1930-1969. **Ethnos**, São Paulo, v.1, n. 2, set. 2002, p. 87-96, p. 89.

⁸⁸ Embora o gênero textual utilizado pelos três autores em questão é o ensaísmo, há diferenças, sobretudo, na extensão do trabalho desses autores. Enquanto que Gilberto Freyre optou pelo trabalho extenso e volumoso, Sérgio Buarque, apesar de haver, como se verá, também recolhido muitos dados para pesquisa, optou por um livro curto, discreto e com poucas citações. Cf. CANDIDO, Antonio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 236.

⁸⁹ IGLÉSIAS, 1992, p. 15. Com o passar dos anos, Caio Prado Jr. guinou-se da análise histórica para a filosófica, Freyre passou da antropologia para a sociologia, enquanto que Sérgio Buarque da sociologia mudou para a historiografia.

⁹⁰ CAIO PRADO JÚNIOR (1907-1990): ensaísta e político; nascido em São Paulo, participou desde jovem da vida política do Brasil, tendo sido um dos fundadores do Partido Democrático de São Paulo (1926) e um de seus delegados na convenção da Aliança Liberal (1929) que escolheu Getúlio Vargas como candidato à presidência. Participou da Revolução de 30 e da Aliança Nacional Libertadora, da qual foi o presidente da seção paulista. Depois da rebelião comunista de 1935, esteve preso por dois anos e, quando sobreviveu ao golpe do Estado Novo, exilou-se no exterior. Em 1947, foi eleito deputado estadual pelo Partido Comunista. Em 1970, teve seus direitos políticos cassados pelo regime militar. Pioneiro na aplicação do marxismo à interpretação da história brasileira, deixou vasta obra, em que se destacam: *Evolução Política do Brasil* (1933); *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942); *História Econômica do Brasil* (1943); *A Revolução Brasileira* (1966).

grandes feitos não são heróis e grandes senão na medida em que acordam com os interesses das classes dirigentes, em cujos benefícios se faz a história oficial”⁹¹.

O mérito de Caio Prado é fazer emergir na história da colonização as classes sociais como fator explicativo da sociedade brasileira. Esse ensaio de Caio Prado, é de certa forma, uma preparação para a sua obra mais importante *Formação do Brasil Contemporâneo*, de 1942.

Gilberto Freyre⁹², em seus *Casa Grande e Senzala*⁹³ (1933) e *Sobrados e Mucambos* (1936) trata de analisar a sociedade brasileira com uma metodologia diferencial em estilo corrente e anti-convencional, valendo-se da antropologia cultural norte-americana, utilizando como fonte materiais até então desprezados, a partir de pesquisa exaustiva em arquivos e museus históricos; pesquisando inventários, diários íntimos de senhores de engenho, relatos de viajantes, de autoridades, enfim, de um amplo acervo documental.

No prefácio de seu *Casa Grande e Senzala*, Freyre traz suas teses e suas linhas teóricas. Assenta o trabalho na distinção entre raça e cultura, entre herança cultural e herança étnica. Remetendo a Franz Boas, Freyre contrapõe-se a muitas das teses eugenistas então em voga na época. Conforme o autor, “aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio”⁹⁴.

Talvez seja por isso que Freyre tanto tenha se interessado – não havendo coisa que tanto o inquietasse, conforme seu relato – pela miscigenação⁹⁵. Segundo Freyre, é na casa-

⁹¹ PRADO JR., Caio. **Evolução política do Brasil e outros estudos**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1971. p. 10.

⁹² GILBERTO FREYRE (1900-1987): Sociólogo; nascido em Pernambuco, estudou nos Estados Unidos, na Universidade de Baylor e em Colúmbia, onde defendeu tese intitulada *Social Life in Brazil in the Middle of 19th Century*. Controverso, mas com uma contribuição inegável ao estudo da formação social do país, foi um dos pioneiros do culturalismo no estudo da sociedade brasileira. Defendeu o regionalismo, em oposição às idéias da Semana de Arte Moderna de 1922, que considerava uma importação de manifestações culturais européias. Opôs-se ao racismo, que considerava o mestiço uma forma degenerada e defendeu a tese de que a mistura de raças imprimia força e riqueza cultural ao povo brasileiro. Publicou *Casa Grande e Senzala* (1933), *Sobrados e Mocambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1959), que compõem a trilogia intitulada *Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil*. Combateu o estado Novo e o nazi-fascismo, foi eleito para a Assembléia Nacional Constituinte, em 1946; apoiou o golpe militar de 1964 e defendeu o AI-5; defendeu também o salazarismo e a permanência do domínio português sobre as colônias africanas.

⁹³ RIBEIRO, 1994, p. 161. Inegavelmente Casa-Grande e Senzala é um marco nos estudos sócio-antropológicos sobre o Brasil. O primeiro ensaio de Gilberto Freyre foi uma das obras brasileiras mais traduzidas para outros idiomas e até os dias de hoje desperta polêmicas acirradas entre seus defensores e críticos.

⁹⁴ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992, prefácio à 1. ed. p. xlviii.

⁹⁵ A questão da mestiçagem é fundamental em Gilberto Freyre. A mestiçagem deixou de ser vista negativamente, degenerativa, e foi positivada. Era ela que constituía o diferencial do Brasil e que caracterizava o país como uma democracia social: convívio pacífico entre as três raças que formaram o Brasil. FREYRE, 1992, p. lii.

grande, completada pela senzala, que melhor se exprime o caráter brasileiro. A casa-grande representa todo um sistema social, político e econômico. Em sua história social, representa a história íntima de quase todo brasileiro. Nesse sentido, Freyre arrisca entrar na intimidade do passado, em surpreender as verdadeiras tendências e peculiaridades do Brasil.

Ao contrário de autores que viam o grau elevado de miscigenação do povo brasileiro como degeneração da raça, como efeito negativo, Freyre propõe uma guinada radical ao enaltecer os efeitos da miscigenação em terras brasileiras. Freyre a vê como prática que largamente corrigiu a distância social entre a casa-grande e a senzala, entre a casa-grande e a mata tropical. O que a estrutura social da colonização no Brasil – monocultura escravocrata e latifundiária – realizou no sentido de aristocratização do país, a miscigenação abrandou e contrariou esses efeitos sociais, agindo poderosamente no sentido de “democratização social no Brasil”⁹⁶.

Mesmo uma raça subjugando outras, a confraternização e a amenização da distância social entre os povos foi marca significativa da formação sócio-cultural brasileira. Gilberto Freyre acreditava verdadeiramente que a nação brasileira é diferenciada em relação a outras partes do mundo. Talvez seja essa a única nação em que conviveram afetivamente diversas culturas, possibilitando uma mobilidade vertical dos povos subjugados⁹⁷.

Não obstante, em Freyre prevalece, como uma tumultuosa ilusão retrospectiva da uniformidade brasileira, lubrificada pelo “óleo lúbrico da profunda miscigenação”, o “ideal de uma família extensa, híbrida e – um pouco como no Velho Testamento – poligâmica, na qual senhores e escravas, cercados de herdeiros legítimos e ilegítimos, convivem sob a luz ambígua da intimidade e da violência, da disponibilidade e da confraternização”⁹⁸.

Em *Sobrados e Mucambos*, o ensaísta continua sua pesquisa sobre a família patriarcal, porém o faz a partir das mudanças ocorridas com a vinda da família real ao Brasil e as mudanças em torno do século XIX. Segundo Freyre, nesse século, com a excitação da revolução industrial no Brasil, aumentaram-se as distâncias sociais entre a antiga casa-grande e a senzala, as quais se tornaram sobrados para os brancos, ao estilo europeu, e mucambos,

⁹⁶ FREYRE, 1992, p. 1.

⁹⁷ Se muitas das teses de Gilberto Freyre vêm sendo combatidas – especialmente a acusação feita de que o autor de *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mocambos* acaba por abrandar as relações raciais no Brasil, mistificando-as e criando um mito – não podemos realizar uma análise anacrônica do conjunto de sua obra e desta em específico. A crítica a Freyre deve ser feita, mas a leitura dessa obra é imprescindível para os interessados na formação histórica da nação brasileira e nas relações raciais e culturais no Brasil.

⁹⁸ ARAÚJO apud WISNIK, José Miguel. **Veneno remédio**: o futebol e o Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 413-414.

para os negros libertos ou foragidos. Freyre acreditava que a diminuição das distâncias sociais, então perdidas nesse sistema urbano, poderia ser realizada pelo mulato: “entre esses duros antagonismos é que agiu sempre de maneira poderosa, no sentido de amolecê-los, o elemento mais plástico e em certo sentido mais dinâmico, da nossa formação: o mulato. Principalmente o mulato valorizado pela cultura intelectual ou técnica”⁹⁹.

Nesse mesmo período, não por último, mas de importância singular no desenvolvimento de um pensamento social brasileiro, encontra-se *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda¹⁰⁰, sob a qual nos deteremos mais profundamente nesse trabalho. Juntamente com esses dois autores, a obra de Sérgio Buarque abriu uma nova perspectiva de análise da sociedade brasileira, revolucionando a visão que se tinha do Brasil até então. A obra escolhida para a pesquisa possui uma importância significativa nesse contexto, por se tratar de um produto de reflexão sobre a singularidade da experiência da nação brasileira.

O livro está nutrido dos temas que compõem a sua época. Para Machado, *Raízes do Brasil* foi idealizado e planejado em um período significativo no mundo e no Brasil, cujo espanto causava nos intelectuais uma intensa perplexidade: o fim de um período de guerra e o início de um período de pré-guerra; a depressão do capitalismo e o empenho dos países em sua sobrevivência; o estalar dos fascismos, “a desmoralização das democracias ocidentais e um abandono dos princípios liberais”; e as incertezas da revolução brasileira de 1930¹⁰¹.

⁹⁹ FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 10. ed. São Paulo: Record, 1998. p. xl.

¹⁰⁰ SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA (1902-1982): sociólogo e historiador; nascido em São Paulo, cursou a Faculdade de Direito no Rio de Janeiro, onde exerceu a profissão de jornalista. Foi professor da Universidade do Distrito Federal (1936-1939), experiência pioneira de construção de uma universidade moderna no país, conduzida sob a liderança de Anísio Teixeira e impedida de funcionar pela repressão do Estado Novo. Posteriormente foi professor de História na USP (1958-1969); lecionou também na Universidade de Roma à época em que foi adido cultural em Roma (1954-1955) e estagiou, como professor visitante nas universidades americanas de Yale, Nova Iorque e Indiana. Embora nunca tenha tido militância política, foi um dos fundadores da *Esquerda Democrática* (1946), do qual se originou o Partido Socialista, e do Partido dos Trabalhadores (PT). Entre suas principais obras, registram-se: *Raízes do Brasil* (1936), *Primórdios da Expansão Paulista no Fim do Século XVI e Começo do Século XVII* (1948), *Da Escravidão ao Trabalho Livre Brasil* (1948), *Da Escravidão ao Trabalho Livre* (1948), *Visão do Paraíso – Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil* (1959). Foi diretor e co-autor da *História Geral da Civilização Brasileira*. Para uma lista bibliográfica atualizada de/sobre Sérgio Buarque, ver WOOD, Vera Cristina Neumann; CARVALHO, Teresa Cristina O. N. Referências bibliográficas de/sobre Sérgio Buarque de Holanda. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ. p. 641-668.

¹⁰¹ MACHADO, 2008, p. 156.

1.5 O livro *Raízes do Brasil*

O livro *Raízes do Brasil* começou a ser escrito no crepúsculo da República de Weimar, quando Sérgio Buarque era correspondente de um jornal brasileiro na Alemanha (1929-1930). Entre a boemia e os estudos esporádicos na Universidade alemã de Berlim, Holanda interessou-se pelo historicismo alemão, o que lhe possibilitou a oportunidade de avaliar a história do Brasil a partir de outras perspectivas. Na volta da Alemanha, a pesquisa tinha mais de quatrocentas páginas, que deveriam constituir um tratado sobre a América¹⁰².

A pesquisa continuada gerou um longo estudo publicado na revista *Espelho*, em 1935, onde se lê um misto de categorias genéticas combinadas com perspectivas psicológicas em relação à formação brasileira, denominado “*Corpo e alma do Brasil*”¹⁰³. Este ensaio era o anúncio do seu livro de estréia, um ano depois.

Em 1936, ao mesmo tempo em que ingressava na Universidade do Distrito Federal como professor assistente, Sérgio Buarque inaugurava a série *Documentos Brasileiros*, da *Livraria José Olympio*, dirigida pelo amigo pernambucano, Gilberto Freyre. Embora com pouco volume, mas profundamente denso, nos termos de Candido, o livro é o que se pode intitular de “um clássico de nascença”¹⁰⁴, considerado um dos principais produtos de interpretação do Brasil até hoje¹⁰⁵.

O livro gera muitas controvérsias em relação ao seu referencial teórico e às categorias que utiliza. O ensaio exprime um tom considerado, ao mesmo tempo, “rípido e erudito”. Este é resultado da herança do movimento antropofágico brasileiro, pela elegância e pelo cuidado com as palavras escolhidas. Aquele é resultado de expressões duras, “agressivas”, distintas, resultado de um olhar crítico à “navegação social”, ao beletismo e ao bacharelismo da época, afirmações fortes de um intelectual comprometido e de um jovem pouco ortodoxo.

¹⁰² Sérgio Buarque comenta, em obra posterior, que escrevera ainda na Alemanha os dois primeiros capítulos de *Raízes do Brasil*. Cf.: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Tentativas de mitologia**. São Paulo, 1979. p. 23-24.

¹⁰³ Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Corpo e alma do Brasil*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. Comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1967]. p. 399-420.

¹⁰⁴ CANDIDO, 2006. p. 236.

¹⁰⁵ COSTA, 2002a, p. 27-28. Entretanto, Emília Viotti da Costa constata que *Raízes do Brasil* contou com pouca repercussão na época de sua publicação, apesar de ter sido bem recebida pela crítica, o que explica a segunda edição somente doze anos depois, em 1948. Até o golpe militar (1964) a obra teve quatro edições. No entanto, o interesse pela obra teve seu apogeu no momento em que a repressão militar tomava-se mais autoritária e repressiva, sendo que entre 1971 e 1979 houve oito novas edições. Dos anos 1979 até 1987, período em que se iniciava a fase de democratização do país, a obra teve mais seis edições. Em seguida, a obra além de ter sido publicada nas principais línguas mundiais, pelo interesse que desperta, recebe novas edições. Atualmente a obra está em sua 27ª edição.

Ao se utilizar das categorias weberianas pela primeira vez, Holanda apresenta fronteiras conceituais flexíveis e dinâmicas na tentativa de explicar o Brasil. Antonio Candido, em seu clássico prefácio à quinta edição do livro (1967) é o mais indicado para orientar a tentativa de identificar a matriz teórica do ensaio:

O seu respaldo teórico prendia-se à nova história social dos franceses, à sociologia da cultura dos alemães, a certos elementos de teoria sociológica e etnológica também inéditos entre nós. No tom geral, uma parcimoniosa elegância, um rigor de composição escondido pelo ritmo despreocupado e às vezes sutilmente digressivo, que faz lembrar Simmel e nos parecia um corretivo à abundância nacional.¹⁰⁶

Portanto, reuniram-se nessa obra a historiografia econômica alemã, a partir da sociologia compreensiva weberiana e dos estudos econômicos de Simmel, e a história social francesa¹⁰⁷. Para nossos fins, interessa mais, especificamente, indagar sobre as categorias weberianas no ensaio buarquiano em estudo. Deve ser dito que as categorias weberianas possibilitaram uma ruptura importante nos nossos estudos culturais, com a superação do paradigma racial antes predominante.

Nesse sentido, é o próprio Sérgio Buarque, que numa confissão biográfica posterior, aponta para o seu interesse em uma teoria, que o ajudasse a escrever a história do Brasil, porém não sob as categorias marxistas:

O contato de terras, gentes, costumes, em tudo diferentes dos que até então conhecia, pareceu favorável à revisão de idéias velhas e à busca de novos conhecimentos que me ajudassem a abandoná-las, ou a depurá-las. Recomecei a ler, e recomecei mal, enfronhando-me agora em filosofias místicas e irracionistas (Klages), que iam pululando naqueles últimos anos da República de Weimar e já às vésperas da ascensão de Hitler. Minha iniciação marxista no Brasil, frustrada depois de uma conversa tediosa com Otávio Brandão, um dos próceres comunistas no Rio, não bastava para tirar-me do beco sem saída em que me afundava, e voltar a ela seria voltar um pouco ao ambiente intelectual que eu quis deixar, deixando o Brasil. Foi só depois de conhecer as obras de críticos ligados ao ‘círculo’ de Stefan George, especialmente de um deles, Ernst Kantorowicz, autor de um livro sobre Frederico II

¹⁰⁶ CANDIDO, 2006, p. 237.

¹⁰⁷ Nesse ponto, a historiadora Julia Mattos levanta que essa associação entre Sérgio Buarque de Holanda e a Nova História social dos franceses, feita por Antônio Cândido em 1967, tornada palavra dada quase inquestionável entre os demais estudiosos buarquianos, é duvidosa na concepção de *Raízes do Brasil*, pois apesar do autor ter conhecido as técnicas da história social de origem francesa, não faz referência a elas em nenhuma citação na obra. Para a historiadora, precisamos observar que “apesar de Sérgio Buarque de Holanda estar em Berlim nos anos de 1929, data que coincide com a fundação da Revista dos Annales, não veremos na obra de Sérgio Buarque de Holanda influência destes ou mesmo citação. A marcante influência européia é a alemã, com inúmeras citações de Max Weber, além de outros intelectuais alemães”. MATTOS, Julia. O intelectual e a obra *Raízes do Brasil*: uma discussão historiográfica. **BIBLOS** - Revista do Departamento de Biblioteconomia e História, América do Sul, n.19, p. 151-170, 2006, p. 174.

(*Hohenstaufen*) que, através de Sombart, pude afinal ‘descobrir’ Max Weber, de quem ainda guardo as obras então adquiridas.¹⁰⁸

Pedro Monteiro, numa pesquisa sobre a metodologia que perpassa o livro, traz à baila o período alemão do historiador, o qual o levou a Sombart e a Weber, os quais estão na raiz da concepção e na elaboração de *Raízes do Brasil*. Para Monteiro, “Weber lhe serve de contraponto, numa composição complexa e cheia de detalhes”¹⁰⁹.

1.6 Método norteador

Não é fácil determinar o respaldo teórico que Holanda utiliza, muito menos, determinar a origem de sua metodologia. Iglesias já observava que a base conceitual de *Raízes do Brasil* não é percebida com facilidade, pois o historiador utiliza da teoria “de modo funcional, não como anúncio, mas instrumento”¹¹⁰.

Mesmo que Sérgio Buarque não se utilize absolutamente da metodologia weberiana, “nem por isso deve ser evitada uma análise, por assim dizer, ‘weberiana’ de sua obra”. Segundo Monteiro, a própria trajetória do historiador indica que não teria sido um “weberiano” legítimo¹¹¹. As idéias de Weber, afinal de contas, assinalam a historicidade da construção teórica que assessoraria o especialista, sendo incabível que alguma pessoa, em outro tempo e espaço, seja capaz de fazer as mesmas ponderações, do mesmo modo e com instrumentos de outros, localizado em outra situação¹¹².

Entretanto, Sérgio Buarque terá um estilo próprio de interpretação, indicando que, mesmo observada a influência de Weber, o é de uma maneira até certo ponto particular. Para ajudar nessa constatação, Antonio Candido indica que a obra é marcada pela *metodologia dos contrários*¹¹³, construída a partir de uma dualidade de pares. Dessa forma, conforme Candido,

¹⁰⁸ HOLANDA, 1979, p. 29-30.

¹⁰⁹ MONTEIRO, Pedro Meira. Buscando América. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 314; e **A queda do Aventureiro**: aventura, cordialidade e os novos tempos em *Raízes do Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999.

¹¹⁰ IGLESIAS, 1992, p. 25.

¹¹¹ Para Monteiro, isso pode ser explicado por dois fatores. Inicialmente, não era de sua feição segurar-se a qualquer teoria com exclusividade, visto que, dessa forma, “o espaço da criatividade e da imaginação seria drasticamente restringido, ou até anulado, pela presença maciça do modelo teórico”. Em segundo lugar, pode-se imaginar “quão pouco weberiano seria um ‘weberiano’ puro”, no Brasil de 1930. MONTEIRO, 1999, p. 78.

¹¹² Monteiro pergunta-se, se “não era o próprio Weber quem alertava para a necessidade imperiosa da criação científica continuada, interminável”? Portanto, se a história é movimento, conforme os dois autores, ela é satisfatoriamente matizada e irregular “para que se evitem as transposições imediatas da reflexão de um contexto a outro”. MONTEIRO, 1999, p. 79.

¹¹³ CANDIDO, 2006, p. 239.

Holanda optou pela oposição dual, pela “metodologia dos contrários”, enquanto Weber optava pelo uso de uma pluralidade de tipos¹¹⁴.

Em nota, a historiadora Emília da Costa também concorda com Antonio Candido e Pedro Monteiro. A autora lembra que na elaboração de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda fora muito influenciado pela leitura de Max Weber¹¹⁵, no entanto, a historiadora alerta que, independente dessa leitura, o historiador paulista “criou seu próprio modelo, que se distancia do original por sua maior flexibilidade e historicidade”¹¹⁶. Da mesma forma, Brasil Pinheiro Machado¹¹⁷ indica que o livro está perpassado pela tese do sociólogo alemão.

Também Avelino Filho¹¹⁸ sugere a leitura de *Raízes do Brasil* como um reexame da história da sociedade brasileira à luz da problemática e da metodologia weberiana. Segundo nos informa Evaldo Cabral de Mello, Sérgio Buarque tinha o objetivo de construir em sua “Teoria da América” uma “leitura weberiana de sociologia comparativa dos processos de colonização nas Américas portuguesa, espanhola e inglesa”. No entanto, o autor anota que Sérgio Buarque, ao voltar ao Brasil, depois de sua estadia na Alemanha, percebeu ser a sociologia insuficiente para explicar a realidade histórica brasileira, restando do plano “a propensão louvável ao comparativismo que brota aqui e ali nos seus estudos”¹¹⁹. Nesse sentido, a origem da idéia de escrever uma teoria sobre a América foi um projeto inconcluso, porém, boa parte, tornou-se o ensaio de 1936.

No entender de Machado, é interessante a maneira como Holanda compenetra-se dos problemas centrais que formam a obra weberiana¹²⁰. Weber é citado no original em assuntos muito expressivos para desdobrar seus alicerces científicos e ideológicos a uma sociedade “não-européia, não-protestante, objeto e não sujeito do imperialismo” – dentro do capitalismo

¹¹⁴ CANDIDO, 2006, p. 240.

¹¹⁵ COSTA, 2002a, p. 38, nota 26.

¹¹⁶ COSTA, 2002a, p. 38.

¹¹⁷ Cf. MACHADO, Pinheiro, 2008, p. 156.

¹¹⁸ AVELINO FILHO, George. As Raízes de “Raízes do Brasil”. *Novos Estudos*, n. 18. São Paulo: CEBRAP, 1987.

¹¹⁹ MELLO, Evaldo Cabral de. *Raízes do Brasil* e depois. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 270. Se a quantidade de citações em relação à obra de Max Weber parece pouco expressiva num livro de quase duzentas páginas, o leitor atento às formulações dos argumentos perceberá que Max Weber está presente na forma, na linguagem metafórica e nas entrelinhas. Cf. BARTZ, Alessandro. A recepção da sociologia do protestantismo na obra *Raízes do Brasil*. In: BOBSIN, Oneide et. al. (Org.) **Uma religião chamada Brasil**: estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: OIKOS. p. 172, nota 9.

¹²⁰ As obras weberianas que Sérgio Buarque de Holanda menciona em *Raízes do Brasil* são *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (A ética protestante e o espírito do capitalismo)*, escrita entre 1903-1904), versão de 1934 e *Wirtschaft und Gesellschaft (Economia e Sociedade)*, escrita entre 1911-1913), versão de 1925. A *ética protestante* é citada uma única vez - p. 114, nota 35 - enquanto que *Wirtschaft und Gesellschaft* é citada três vezes - p. 51, 60, nota 18, p. 100, nota 31 – na versão original de 1936.

mundial. Entretanto, para Machado, Holanda acolhe a problemática weberiana em si mesma, “sem o seu ‘diálogo com Marx’ e sem as reelaborações que os pensadores não-alemães lhe deram”¹²¹.

Monteiro alerta que Sérgio Buarque compõe uma obra que oscila entre o pequeno e o grande traço. Assim, “dando conta do que é geral, encontramos no ensaio uma tipologia que busca abarcar nada menos que a história de adaptação do europeu a um novo mundo”¹²². Segundo Monteiro, Holanda utiliza de categorias weberianas para delinear as ações, os costumes, as condutas e as orientações em relação a valores dos colonizadores:

A busca de elementos weberianos em *Raízes do Brasil* não só é plausível, como bastante verossímil. Afinal, Sérgio Buarque, em seu primeiro livro, parece fundamentalmente preocupado com as ações dos colonizadores, suas condutas, orientadas segundo certos valores, configurando uma certa *ética* cujos significados ele explora e imagina, esmiuçando o sentido da colonização e desvendando as raízes de certas atitudes e posturas contemporâneas.¹²³

Assim, o autor esclarece a preocupação de Sérgio Buarque na compreensão da ética dos colonizadores:

Tocando solo metodológico weberiano, diríamos que Sérgio Buarque fala de indivíduos que não estão mecanicamente ‘condicionados’ por uma ética. Ao contrário, são eles próprios que a constroem, num processo tenso e complexo. Seu foco é a conduta individual (típica), configurando uma ética específica.¹²⁴

Não nos interessa aqui, e nem temos condições para isso, o aprofundamento em Weber. No entanto, procuramos apontar rapidamente alguns elementos que serviram para Holanda em sua fundamentação teórica e metodológica na construção das categorias que compõem o seu livro em questão.

1.6.1 Razoabilidade de um diálogo

Max Weber¹²⁵ chamou sua perspectiva sociológica de “interpretativa” ou “compreensiva”, incorporando o problema da *compreensão* em sua abordagem sociológica

¹²¹ MACHADO, 2008, p. 156-57.

¹²² MONTEIRO, 1999, p. 47.

¹²³ MONTEIRO, 1999, p. 62. Grifo no original.

¹²⁴ MONTEIRO, 1999, p.62.

¹²⁵ Maximilian Weber, economista, sociólogo e filósofo alemão, nasceu em 1864 em Erfurt, Turíngia, e morreu em 1920 em Munique. Foi um dos principais nomes da sociologia moderna. Realizou estudos sobre história comparativa e foi um dos autores mais influentes no estudo do surgimento do capitalismo e da burocracia, bem como da sociologia da religião. Entre suas obras principais estão *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, *Economia e sociedade* e *A metodologia das ciências sociais*.

que, como ressaltava, era um tipo de sociologia, entre outros possíveis. Anti-positivista, herdou o problema de definir e de diferenciar as ciências naturais, exatas e as ciências humanas, se bem que não logrou de todo a separação.

Weber pretendia complementar a teoria da superestrutura, pois sua análise propunha uma “apreensão interpretativa do sentido ou conexão de sentido”¹²⁶. Weber concebe o objeto da sociologia como, fundamentalmente, a apreensão da relação de sentido da ação humana. Ou seja, seria extrair “o conteúdo simbólico da ação ou ações que a configuram”. Para o sociólogo, “a análise deve centrar-se nos atores e em suas ações”¹²⁷.

Nesse sentido, Weber criou quatro tipos de ações sociais: tradicional, afetiva, racional em relação a valores e racional com relação a fins. Deve ser mencionado que essas categorias não existem isoladas umas das outras, mas entrecruzam-se o tempo todo. Para Weber, as ações dos indivíduos resultam em normas e regras sociais, assim, sua metodologia parte da pessoa individual, chegando a seu resultado final na pessoa. Temos aqui como centro de análise social o despontar do *indivíduo*, instituído pela herança iluminista¹²⁸.

Weber distinguiu as ciências da cultura das demais ciências. Segundo Monteiro, para Weber, as ciências da cultura se diferenciam das outras, por tratar de indivíduos que “perseguem determinados fins e que, orientados por esses fins e em função deles, agem e interagem com outros indivíduos”¹²⁹. O próprio campo de valores é que dá sentido à idéia da realidade, pois, segundo Weber, ele constitui a própria “cultura”, sendo o próprio conceito de

¹²⁶ WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte II. Campinas: Cortez/Unicamp, 1992. p. 404. Como intelectual, Weber tinha a sua disposição a perspectiva marxista, a perspectiva conservadora da historiografia rankiana e a perspectiva liberal. Como visão da história mundial, o marxismo lhe parecia uma teoria monocausal que não se sustentava e, com isso, era “prejudicial a uma reconstrução adequada das conexões sociais e históricas”, enquanto que a historiografia tradicional era o que ele mais combatia por seu conservadorismo. Assim, elaborou uma perspectiva de análise liberal, no sentido de fundir o que de melhor havia na pesquisa científica e histórica do momento. Cf. GERTH & MILLS (Ed.). **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002. p. 33.

¹²⁷ Segundo Mauricio Tragtenberg, Weber entende por ação “aquela cujo sentido pensado pelo sujeito ou sujeitos é referido ao comportamento dos outros, orientando-se por ele o seu comportamento”. Compreender os fatos é compreendê-los como fatos carregados de sentido, “como algo que aponta para outros fatos e somente em função dos quais poderia ser conhecido em toda a sua amplitude”. Cf. TRAGTENBERG, Maurício. Apresentação. In: WEBER, Max. **Os economistas: textos selecionados de Max Weber**. São Paulo: Abril Cultural. Coleção os pensadores, 1997. p. 7.

¹²⁸ TOMAZI, Dacio N.[et al]. **Iniciação à sociologia**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atual, 2000. p. 19.

¹²⁹ MONTEIRO, 1999, p. 55.

cultura um “conceito de valor”¹³⁰. Ao cientista social, por isso tudo, caberia desnudar-se dos valores, conservando-os com certa liberdade¹³¹.

Ao buscar constituir um método adequado à compreensão do mundo da cultura, Weber menciona que o primeiro passo a ser dado é separar as esferas da ação e do conhecimento. Considera caracteristicamente, como do tipo mais “compreensivo” as ações que estão na natureza da adequação racional. Dessa forma, os conceitos fundamentais da metodologia weberiana estabelecem a dicotomia entre o racional e o irracional.

Segundo Tragtenberg, para Weber, uma ação é racional quando cumpre duas condições. Em primeiro lugar, “uma ação é racional na medida em que é orientada para um objetivo claramente formulado”, ou para um “conjunto de valores”, ainda claramente formulados e “logicamente consistentes”. Em segundo lugar, uma ação é racional quando os meios selecionados para se atingir o objetivo são os mais apropriados. A partir da posse desses instrumentos analíticos, Weber prepara um sistema compreensivo de conceitos, estabelecendo uma terminologia precisa “como tarefa preliminar para a análise das inter-relações entre os fenômenos sociais”¹³².

Gerth e Mills avisam que para desenvolver um método para as ciências sociais, Weber criou uma série de instrumentos conceituais que está bem perto das ciências naturais, porém rompe com aquelas percepções, ao destacar a importância do método da história comparada. Assim, a fim de compreender o seu pensamento, temos que levar em conta os seus instrumentos conceituais: o tipo construído, as séries tipológicas e o método comparativo¹³³.

1.6.2 Tipos ideais

A discussão chave na metodologia weberiana é a construção de *tipos ideais*. Weber, ao compreender a conduta como dotada de sentido, defende a utilização do chamado “tipo

¹³⁰ WEBER, Max. A objetividade do conhecimento da ciência social e na ciência política. In: WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte I. Campinas: Cortez/Unicamp, 1992. p. 127.

¹³¹ Löwy alerta que não se podem misturar valores, constatações e julgamentos na pesquisa científica, pois se estaria distorcendo os fatos objetivos, muito embora, o próprio Weber reconhecia existir dificuldade neste desligamento entre o pesquisador e o seu objeto de pesquisa. LÖWY apud BÚRIGO Fábio Luiz; SILVA José Carlos da. A metodologia e a epistemologia na sociologia de Durkheim e de Max Weber. **Tese**, vol. 1, n. 1, ago./dez. 2003, p. 128-148, p. 139. Aliás, este tem sido um dos pontos de maior questionamento da teoria weberiana de ciência. Isto é, por acreditar na “neutralidade axiológica”, Weber, embora reconhecesse a influência dos valores, não admitia que os resultados da pesquisa estivessem inevitavelmente contaminados por eles.

¹³² TRAGTENBERG, 1997, p. 9.

¹³³ GERTH; MILLS, 2002, p. 39.

ideal”, que representa “o primeiro nível de generalização de conceitos abstratos e, correspondendo às exigências lógicas da prova, estão intimamente ligados à realidade concreta particular”¹³⁴.

Para Weber, o acesso à realidade se dá com ferramentas conceituais precisas e rígidas, fazendo-se por meio delas, porém é impossível revivê-las. Para compreender o mundo da cultura, Weber cria uma ferramenta de análise, que nasce a partir do mundo das idéias, onde o cientista deve abstrair-se¹³⁵. O tipo-ideal é uma ferramenta, um meio para se alcançar o conhecimento. Segundo Weber, obtém-se um tipo ideal

mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento. É impossível encontrar empiricamente na realidade este quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma utopia.¹³⁶

Ainda para Weber, o tipo ideal trata-se de um quadro de pensamento,

não da realidade histórica, e muito menos da realidade ‘autêntica’; não serve de esquema em que se possa incluir a realidade à maneira de exemplar. Tem, antes o significado de um conceito-limite, puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes, e com o qual esta é comparada. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, por meio da utilização da categoria de possibilidade objetiva, que a nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga adequadas.¹³⁷

Ao cientista interessado na significação cultural dos fenômenos sociais, não deve ser confundido o tipo ideal com a realidade. O tipo ideal tem caráter utópico, é artificial, destinado ao confronto com a realidade empírica, de acordo com o horizonte do próprio cientista. Para Monteiro,

¹³⁴ TRAGTENBERG, 1997, p. 8.

¹³⁵ Segundo o sociólogo alemão, ao cientista social não caberia prever o futuro, apontando os rumos da ação do indivíduo, mas caberia à ciência revelar ao indivíduo as possíveis conseqüências de suas ações, além de oferecer meios para levá-las a cabo. Não caberia jamais ao cientista social estabelecer o que é o “certo” e o “errado”, pois a ciência deve evitar ser uma ciência ética. A sociologia do conhecimento de Weber baseia-se, portanto, na abnegação do cientista dos juízos de valor (“axiologicamente neutro”) mesmo que isto não indique que a investigação científica esteja livre de valores. Isto é, não obstante os valores definirem as questões da pesquisa, o conhecimento fabricado necessita sempre estar livre de qualquer intento valorativo. A Weber interessava ver onde se operava os valores últimos dos indivíduos, não cabendo discutir a validade dos valores. É missão do cientista a busca da objetividade, resguardando-se da esfera valorativa. Cf. MONTEIRO, 1999, p. 50-51.

¹³⁶ WEBER, 1992, p. 137-38.

¹³⁷ WEBER, 1992, p. 140

como ferramenta metodológica, o tipo ideal não é mais que uma ficção científica, destinada ao confronto com a realidade empírica. Uma vez acentuados certos traços da realidade, considerados significativos, trata-se de congregá-los numa totalidade individual coerente, não contraditória (o ‘quadro homogêneo de pensamento’), que permita, através de comparação com o real, tornar inteligível o desenrolar dos fenômenos históricos, não por certo em sua extensão caótica e infinita, mas em sua significação específica, segundo o horizonte que o próprio cientista desenha.¹³⁸

Segundo Tragtenberg, de acordo com Weber, o *tipo ideal* mostra como se desenvolveria “uma forma particular de ação social” se o praticasse racionalmente “em direção a um fim”. Assim, o *tipo ideal* não exporia um caminho sólido de ação, mas um desenvolvimento “normativamente” ideal, isto é, um caminho de ação “objetivamente possível”¹³⁹.

Conseqüentemente, o *tipo ideal* não compõe nem uma proposição nem uma hipótese e, destarte, não pode ser “falso nem verdadeiro”, mas “válido ou não-válido”, de acordo com sua conveniência para a captação significativa dos eventos estudados. Tragtenberg afirma que a aplicação do *tipo ideal* no estudo da realidade dá-se de duas maneiras. Inicialmente, “é um processo de contrastação conceitual que permite simplesmente apreender os fatos segundo sua maior ou menor aproximação ao tipo ideal”. Secundariamente, consiste “na formulação de hipóteses explicativas”¹⁴⁰.

Segundo Monteiro, o tipo ideal tem um caráter genético. Como não há uma casualidade na percepção dos fenômenos sociais, cabe ao indivíduo, “atribuir um sentido específico à realidade”. A realidade empírica para Weber é iluminada pelo próprio cientista, que cria o problema na análise da realidade, sob a qual vai se debruçar. A construção histórica está presa na investigação construída a partir do método típico-ideal, que se pauta na busca da significação das relações concretas, porém, dado que a apreensão é parcial, há a necessidade de se fazer uma opção através de uma seleção de traços na construção de tipos¹⁴¹.

Assim, o cientista constrói seu problema, iluminando a realidade conforme seus objetivos, “retomando seu desenrolar segundo certa significação, não descobrindo como ela “realmente aconteceu”, mas, de forma diversa, *imputando-lhe certas cadeias causais* que a

¹³⁸ MONTEIRO, 1999, p. 68.

¹³⁹ TRAGTENBERG, 1997, p. 8.

¹⁴⁰ TRAGTENBERG, 1997, p. 9. O tipo ideal é um conceito vazio de conteúdo real: ele depura as propriedades dos fenômenos reais desencarnando-os pela análise, para depois reconstruí-los. Quando se trata de tipos complexos essa reconstrução assume a forma de síntese, que não recupera os fenômenos em sua real concreção, mas que os idealiza em uma articulação significativa de abstrações.

¹⁴¹ MONTEIRO, 1999, p. 70.

possam desnudar, em seus significados, para o homem contemporâneo, e nos sentidos que os indivíduos possam ter dado a suas ações, em seu curso histórico”¹⁴².

Segundo Machado, procede da metodologia weberiana que o objeto do conhecimento histórico não se dá ao historiador, mas precisa ser construído. A construção implica seleção de elementos da realidade da experiência do próprio historiador que consintam “o agrupamento conceptual das conexões da realidade em um todo. A esse todo, cuja realidade é assegurada pela sua significação cultural, Weber denominou ‘individualidade histórica’”¹⁴³.

Nesse sentido, o tipo ideal vai ser criado de acordo com o ponto de vista do cientista que observa, servindo de base para uma análise comparada das seqüências causais. Com a análise comparada, por exemplo, Weber buscou as condições históricas que levaram ao surgimento do capitalismo moderno. Ele observa que: “somente no Ocidente – particularmente quando o ascetismo íntimo-profano produziu um tipo de personalidade específico – as condições estavam presentes. Em seu pluralismo, ele naturalmente não considera esse tipo de personalidade como o único fator envolvido na origem do capitalismo; simplesmente desejava incluí-lo entre as condições do capitalismo”¹⁴⁴.

Weber, no entanto, não cria um dualismo metódico. Mas pelo contrário, desenvolve um método tipológico plural, no sentido que determinado tipo tem um significado multiplur. Assim, para o nosso interesse, as idéias de Weber estão por detrás dos conceitos que aparecem em *Raízes do Brasil*, quando Holanda apresenta um jogo lógico de disputa que dá consistência aos tipos ideais criados, como, por exemplo, o “trabalhador”, o “aventureiro”, até chegar ao “homem cordial”. Para Robert Wegner, a partir de tipos ideais weberianos o livro forma uma dialética entre a narrativa histórica e o esforço imaginativo “para o estabelecimento de idéias que dessem sentido aos fatos narrados”¹⁴⁵.

Para Monteiro, o trabalho científico weberiano conserva tipicamente um lugar para a inventividade. Se a opção que antecede a forjadura dos tipos ideais não é aleatória ou acidental, nem por isso “se fecha em possibilidades estanques”. Sendo objetivas, plausíveis, “as possibilidades de imputação causal” são várias. Logo, deve-se compreender Sérgio Buarque como um intelectual inquieto que estudou esporadicamente na Alemanha, trazendo

¹⁴² MONTEIRO, 1999, p. 73.

¹⁴³ MACHADO, 2008, p. 168-69.

¹⁴⁴ GERTH; MILLS, 2002, p. 42.

¹⁴⁵ WEGNER, Robert. Um ensaio entre o passado e o futuro. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 343.

para o Brasil um conhecimento teórico novo, que, entretanto, não explicaria coisa nenhuma, não fosse sua fecunda astúcia de percepção da realidade brasileira:

Nunca é demais insistir que o tipo ideal, em sua acepção weberiana, não é uma construção apriorística, a que deva adequar-se toda a rede de explicações de que se valerá o cientista. Pelo contrário, o procedimento genético que informa sua construção o obriga a encontrar os significados culturais com que se possam explicar certas atitudes presentes no mundo. O conhecimento guia-se, assim, pela rede de questões que o próprio investigador estabelece, não de forma totalmente casual, como já vimos, mas segundo um aturado trabalho de investigação em fontes documentais da história.¹⁴⁶

Como afirma Candido, Sérgio Buarque, com esse instrumental, analisa as raízes de nosso destino histórico, pelo jogo dialético, em que o resultado possui uma enorme força esclarecedora. Nesse sentido, Buarque constrói a partir da *metodologia dos contrários*, uma oposição entre pares tais como trabalho vs. aventura, método vs. capricho, rural vs. urbano, burocracia vs. caudilhismo, norma impessoal vs. impulso afetivo, civilidade vs. cordialidade, tradição vs. modernização os quais formam “pares que o autor destaca no modo-de-ser ou na estrutura social e política, para analisar e compreender o Brasil e os brasileiros”¹⁴⁷.

A partir disso, temos condições de sublinhar em linhas gerais os argumentos de *Raízes do Brasil*, respeitando seu contexto de origem e as limitações de seu tempo. De tal modo, os dois próximos capítulos são dedicados ao aprofundamento temático do livro. Aproveitaremos para explorar quando possível os contrapontos à “ética protestante” construídos pelo autor com base em suas leituras de Weber, contrapontos que formam, em muitas passagens, o pano de fundo de seu argumento.

¹⁴⁶ MONTEIRO, 1999, p. 107.

¹⁴⁷ CANDIDO, 2006, p. 240.

2 O OLHAR PARA O PASSADO: O TRADICIONALISMO BRASILEIRO

Em um mundo diferente do meu, o que sempre tenho procurado é bem situar-me nesse mundo, é, em outras palavras, compreendê-lo naquilo mesmo que faz sua diferença, é aceitá-lo, é respeitá-lo, é querer amá-lo, e tudo isso sem que precisasse diluir-me ou afogar-me nele.¹⁴⁸

Com o intuito de interpretar este “clássico” do Brasil, uma pergunta a ser feita é: qual o caminho percorrido para chegar aos resultados? Nesse sentido, os capítulos dois e três desta dissertação buscam a compreensão do argumento do autor, privilegiando o foco que delimitamos.

Antes de tudo, devemos dizer que, para Weber, o tradicionalismo é o principal oponente ao “espírito” do capitalismo. Para este vir a ser, teve que enfrentar uma batalha difícil e longa. De forma semelhante, em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda analisa o tradicionalismo brasileiro, partindo do legado ibérico até a construção do tipo relativo ao “homem cordial”, procurando demonstrar a gênese dos obstáculos à modernização brasileira¹⁴⁹.

2.1 Fronteira da Europa

Raízes do Brasil procura mostrar um quadro das formas de comportamento social e dos valores éticos que ilustram a vida da sociedade ibérica, para em seguida confrontá-las com a capacidade de organização racional no Brasil. Assim, boa parte do livro é dedicada em compreender o tipo de racionalidade que guiava o colonizador, sua compreensão de mundo, o

¹⁴⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. In: MONTEIRO; EUGÊNIO, 2008, aba.

¹⁴⁹ Cf. WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004. p. 51ss. Veja também WEGNER, Robert. **A conquista do Oeste**: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 29.

tipo de valor que orientava sua conduta e as conseqüências para o processo histórico e a formação da sociedade brasileira.

Muitas das raízes do pensamento de Sérgio Buarque, que formam os alicerces de *Raízes do Brasil*, estão presas àquele terreno de compreensão do capitalismo. A coluna vertebral de seu livro e a procura das origens do tradicionalismo da sociedade brasileira, primeiro, e, depois, das condições e circunstâncias da passagem do tradicionalismo para a racionalidade capitalista.¹⁵⁰

Logo na frase inicial do primeiro capítulo, denominado “Fronteiras da Europa”, Holanda sugere que seu ensaio se trata de um “estudo *compreensivo* da sociedade brasileira”¹⁵¹. Segundo Machado, nessa *Verstehen*, o desenho de *Raízes do Brasil*, repousaria sobre categorias desenvolvidas por Weber para a compreensão da racionalidade do capitalismo¹⁵².

Ao interessar-se pelos tipos de ação humana, Weber erigiu uma metodologia de abordagem da realidade, atento aos tipos de condutas possíveis, com destaque à racionalização da ação e ao aprisionamento do homem num mundo racionalizado e crescentemente desencantado. No que toca à *Raízes do Brasil*, o problema da racionalização é fundamental.

Trata-se, portanto, de um estudo sobre o tipo próprio de cultura brasileira, melhor ainda, sobre a especificidade cultural da nossa formação social. De tal modo, *Raízes do Brasil* propõe a seguinte problemática: “antes de investigar até que ponto poderemos alimentar no nosso ambiente um tipo próprio de cultura, cumpriria averiguar até onde”, no ambiente americano, representamos “as *formas de vida*, as instituições e a *visão do mundo* de que somos herdeiros”¹⁵³.

¹⁵⁰ MACHADO, 2008, p. 160.

¹⁵¹ Está frase será suprimida nas edições seguintes. Grifo do autor.

¹⁵² MACHADO, 2008, p. 158. De acordo com Jessé de Souza, a teoria da racionalização como um processo de mudança cultural peculiar ao Ocidente foi a base para o desenvolvimento de toda a sociologia weberiana. Apenas no Ocidente teria se desenvolvido o tipo de racionalidade que possibilitaria, de forma mais efetiva, o rompimento com a tradição e o estabelecimento do auto-controle que, por sua vez, encontraram máxima afinidade com o espírito do capitalismo; a ética protestante seria a realização máxima da forma peculiarmente ocidental de “racionalismo de dominação do mundo”. SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: UnB, 2000, p. 19-22.

¹⁵³ HOLANDA, 1936, p. 3. Grifo do autor. A grafia das citações foi atualizada para o português contemporâneo a fim de facilitar a compreensão. O livro pode ser subdividido em três partes: a primeira versa sobre a colonização e o passado colonial do país; a segunda aborda o Império, onde aparece o homem cordial como fruto da colonização rural, e a terceira trata da República e de algumas sutilezas da Década de Trinta.

Deste modo, no primeiro capítulo do livro, forma-se uma imagem que delimita o quadro buarquiano. A imagem que se apresenta de fundo, na procura das raízes do Brasil, é uma imagem geográfica:

Na procura do elemento persistente que unifica a história brasileira, o autor de *Raízes do Brasil*, no pressuposto de que o Brasil se formou como uma fronteira da Europa, busca nos arquétipos da sociedade ibérica os possíveis fundamentos do caráter nacional, o resultado de suas investigações. É um sistema ético tipificado em orientação weberiana.¹⁵⁴

Para isso, faz-se indispensável buscar as *raízes ibéricas* de nossa sociedade ainda na Europa do fim da Idade Média, dos primórdios do século XVI, e do início da expansão do mercantilismo. Em primeiro lugar, é significativo, constituindo o ponto zero, o fato de o Brasil ter recebido a herança cultural através da nação ibérica. Espanha e Portugal estão na *fronteira da Europa*, constituindo-se numa “zona fronteiriça”, representando um carregamento menos pesado de europeísmo e facilitando o contato com outras culturas¹⁵⁵.

Os dois Estados entraram para o coro Europeu somente com o “descobrimento” da América, quase à margem dos congêneres europeus, um ingresso tardio, o que repercutiria muito em seu destino, “determinando muitos aspectos peculiares de sua história e de sua *formação espiritual*”¹⁵⁶.

É importante mencionarmos que o tema das *raízes ibéricas* já era recorrente na época da composição do livro. Gilberto Freyre havia notado a aproximação entre Portugal e a África. Os portugueses tiveram sua formação cultural influenciada pela presença africana, o que amoleceu as rígidas instituições medievais, até mesmo a mística inaciana, que pode ser encontrada nos *Exercícios espirituais*¹⁵⁷. Para Gilberto Freyre, três condições teriam favorecido os portugueses na colonização de terras tropicais: a) mobilidade; b) miscibilidade: Portugal é um país “bicontinental”, entre a África e a Europa; e c) aclimatibilidade¹⁵⁸.

¹⁵⁴ MACHADO, 2008, p. 165.

¹⁵⁵ Para um estudo aprofundado desta zona fronteiriça, menos carregada de europeísmo, ver SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. Especialmente p. 227-276. (Coleção para um novo senso comum, v. 4.)

¹⁵⁶ HOLANDA, 1936, p. 4. Grifo do autor.

¹⁵⁷ FREYRE, 1992, p. 53.

¹⁵⁸ FREYRE, 1992, p. 52, 230. Freyre explica esses fatores a partir da experiência social de Portugal (herança cultural) de suas empreitadas além-mar antes da descoberta do Brasil, de sua posição geográfica entre a Europa e a África e da história de invasões e guerras contra outros povos. O contato com estrangeiros estimulava, no povo português, tendências cosmopolitas, imperialistas e comerciais.

2.1.1 Cultura da personalidade

De forma semelhante, Sérgio Buarque lança seu olhar para o além-mar, procurando pelas formas de sociabilidade e pelos valores éticos e constantes dos indivíduos ibéricos. O núcleo comum, o traço por excelência desse povo, que os distingue do restante da Europa, é a “cultura da personalidade”. A importância atribuída à autonomia da pessoa humana em relação às demais marcaria a originalidade dos povos ibéricos. Para eles,

o índice do valor de um homem infere-se, antes de tudo, da extensão em que não precise depender dos demais, em que não necessite de ninguém, em que se baste. Cada qual é filho de si mesmo. De seu esforço próprio, de suas virtudes [...] – e as virtudes soberanas para essa mentalidade são tão imperativas, que chegam a imprimir o seu selo no porte pessoal e até na fisionomia dos homens.¹⁵⁹

Como a originalidade cultural brasileira é devedora de suas características à especificidade cultural ibérica, há um esforço do autor em captar traços ibéricos característicos que se manteriam historicamente no processo colonizador. Na análise da implantação dessa forma cultural na América do Sul, oferece-se uma chave para a compreensão da cultura personalista que aqui se constituiu. Esta cultura, deve ser dito, distingue não só os ibéricos, mas o universo mental que se conformaria no país, conjuntamente, a partir de outras influências como o clima, a paisagem e o *ethos* indígena.

Dessa forma, o principal legado colonial é o personalismo. Segundo Avelino Filho, o personalismo é uma espécie “de individualismo radical que produz uma situação de luta e competição constantes na busca de auto-superação e acréscimo de prestígio pessoal”¹⁶⁰. De tal modo, a originalidade nacional dos espanhóis e portugueses é a importância atribuída ao *valor* da pessoa humana, isso é, a sua autonomia em relação aos seus semelhantes.

Se acompanharmos a argumentação de *Raízes do Brasil*, as conseqüências da cultura personalista são organizações tépidas, sem ordenação, o que teria dificultado o nascimento de um estrato social fundado na solidariedade. Afinal, em terra de barões não é possível acordo durável:

É dela que resulta largamente a singular tibieza das formas de organização, de todas as associações que impliquem solidariedade e ordenação entre esses povos. Em terra

¹⁵⁹ HOLANDA, 1936, p. 5. “Essa concepção espelha-se fielmente em uma palavra bem hispânica – ‘sobranceria’ – palavra que indica inicialmente a idéia de superação”.

¹⁶⁰ AVELINO FILHO, George. Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 12, vol. 5, fev. 1990, p. 1. Mais adiante, o personalismo surge na análise buarquiana como o maior empecilho para a constituição de uma esfera pública e de uma sociedade democrática.

onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida.¹⁶¹

2.1.2 Ausência de hierarquia

Dois outros pontos parecem cruciais para a compreensão das sociedades ibéricas, os quais passam pelos campos do político e do teológico. Em primeiro lugar, a frouxidão da estrutura social gerava a fácil fruição de elementos anárquicos e, em segundo lugar, a falta de hierarquia organizada, gerava a “indolência displicente das instituições e costumes”¹⁶².

O argumento político se apóia sobre o desenvolvimento suposto, no espaço ibérico, da teologia agostiniana do mundo: “a comunidade dos justos é estrangeira na terra, ela viaja e vive da fé no exílio e na mortalidade”. Resulta desta concepção que nenhuma ação mundana poderia ser perfeitamente santificada. Holanda explica que na teologia agostiniana, a *Cidade de Deus*, único fim honroso ao crente, nada poderia partilhar com o mundo temporal¹⁶³.

Portanto, somente aqueles afastados da verdadeira fé poderiam aspirar uma paz a ser realizada sobre a terra. Da mesma forma, só estes descrentes poderiam chegar à opinião de instituir o conjunto das vontades humanas, com vistas a obter aqui na terra um estado de harmonia e de felicidade. Do mesmo modo, a construção de uma sociedade humana, mais ou menos harmoniosa, não pode ser senão uma lívida imitação daquilo que se anuncia na cidade celestial.

Os ibéricos, segundo o autor, jamais deram crença a este mundo afastado de Deus, e jazeram como que alheios à organização do mundo terreno. Assim, para eles, o princípio de uma hierarquia nas relações de poder era inteiramente estrangeiro. Segundo a análise de Jaques Leenhardt¹⁶⁴, segue-se daí que na Península Ibérica, contrariamente ao que se passava no resto da Europa, o individualismo jamais foi submetido à idéia de uma organização hierárquica.

Esta visão agostiniana do mundo é construída por acreditar na idéia de uma rejeição, na idéia de uma recusa, própria aos povos ibéricos, de toda a organização hierárquica e política. Esta visão se encontra, portanto, profundamente ancorada no teológico. É esta visão

¹⁶¹ HOLANDA, 1936, p. 5.

¹⁶² HOLANDA, 1936, p. 6.

¹⁶³ HOLANDA, 1936, p. 8.

¹⁶⁴ LEENHARDT, Jaques. **Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda**: algumas questões sobre a origem da colonização portuguesa no Brasil. Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Raizes_do_Brasil_Jacques.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2008.

de mundo que ilustrará a dominação do modelo aventureiro, fundado sobre o mérito pessoal e pelo “cada qual é filho de si mesmo”.

Para o ensaísta, entre os ibéricos, o princípio de uma hierarquia social não teve relevância¹⁶⁵, o que constitui um elemento que condizia com a mentalidade liberal moderna¹⁶⁶. Quer explicar assim a ausência de desenvolvimento feudal no mundo ibérico. Para Odália¹⁶⁷, Sérgio Buarque se opõe ao pensamento de Freyre e Oliveira Vianna que entendiam que a volta ao passado colonial era a solução para a desordem da sociedade brasileira. Para ele, jamais o princípio da ordem e da organização hierárquica teve alguma importância no passado do mundo ibérico. A falta de organização da sociedade brasileira já imperava desde a sua formação¹⁶⁸.

2.2 Contrapontos aos “povos protestantes”

Holanda continua sua comparação entre diferentes tipos de racionalismos, voltando sua atenção para o desenvolvimento de certos tipos ideais de comportamento que marcariam uma conduta diferencial entre o ibérico e o protestante ascético puritano, a partir de princípios novamente teológicos.

A partir desse ponto, Sérgio Buarque de Holanda arrola várias características ibéricas que remetem a uma imagem invertida do mundo protestante. O autor enxerga o processo colonizador ibérico como inverso à tradição nórdica protestante. Deve ser dito aqui que a oposição é declaradamente feita em relação ao protestantismo puritano calvinista, avaliado por Weber na *Ética Protestante e o espírito do capitalismo*¹⁶⁹.

¹⁶⁵ HOLANDA, 1936, p. 9. A falta de uma hierarquia pode ser exemplificada pela mobilidade social da nobreza lusitana, pois nela não havia aquela distinção rigorosa e impermeável encontradas em outras sociedades. Constitui-se, com base nos estudos de Alberto Sampaio, um trânsito entre pessoas da massa popular às camadas nobres: “o prestígio pessoal, independente do nome herdado, prevaleceu continuamente nas épocas mais gloriosas da história das nações ibéricas”, e não o prestígio hierárquico. Prova histórica desse fato é a presença de bastardos nas dinastias de Aviz e dos Braganças. Essa pouca importância a hereditariedade entre os portugueses, e a origem da família nos moldes romanos, com o *pater familias* ao centro, surge dos estudos de Spengler. Cf. HOLANDA, 1936, p. 165, nota A. Essa passagem é importante para a explicação posterior do alcance do poder patriarcal na sociedade brasileira.

¹⁶⁶ Por tudo isso, nessas sociedades, o princípio nivelador partia das classes privilegiadas, e não precisou vir da burguesia. O acesso a essa posição dependia das *virtudes* e do merecimento, constituída por uma ética de fidalgos, que acentuava o mérito pessoal como de suma importância.

¹⁶⁷ Cf.: ODÁLIA, Nilo. Sérgio Buarque de Holanda – Raízes do Brasil. In: Dossiê Sérgio Buarque de Holanda. *Ethnos* Brasil: Cultura e sociedade, ano 1, n. 2, 2002, p. 47-52, p. 48-49.

¹⁶⁸ HOLANDA, 1936, p. 6.

¹⁶⁹ WEBER, 2004.

2.2.1 “Brasil fronteira da Contra-Reforma”

Simultaneamente ao pouco “europeísmo” ibérico, outro elemento merece atenção, passando, muitas vezes, despercebido aos olhos menos atentos, pois mostra uma diferença cultural mais nítida entre a cultura ibérica em relação à cultura nórdica, e que constitui a sua singularidade. A cultura personalista, quando estendida para a teologia, torna-se doutrina defensora aferrada do *livre-arbítrio*, um dos principais elementos de discórdia no período da Reforma Protestante.

Para Sérgio Buarque de Holanda, a colonização ibérica se deu justamente num momento de querelas religiosas por toda a Europa. Enquanto debates e controvérsias teológicas pela verdade da fé e pela igreja verdadeira, envolviam os europeus, a expansão mercantilista dos Estados de ponta do século XVI trazia à América do Sul, correlacionados, o espírito e a forma de vida ibéricos. Na teologia, a cultura do personalismo, lançou suas bases:

O mérito pessoal, quando fundado em tais virtudes, teve sempre importância ponderável. Semelhante concepção é que, prolongada na Teologia, iria ressuscitar em pleno século XVI, a velha querela do pelagianismo, encontrando sua manifestação mais completa na doutrina molinista. E nessa polêmica iria ter o papel decisivo, contra os princípios predestinacionistas, uma instituição nitidamente ibérica, a Companhia de Jesus, que impôs seu espírito ao mundo católico, desde o Concílio de Trento.¹⁷⁰

Segundo Machado, nessa rápida referência ao Concílio de Trento está um dos eixos para o desenvolvimento da problemática de *Raízes do Brasil*, pois é aí que o autor identifica uma ética religiosa diretamente oposta à “ética protestante”¹⁷¹. Nessa citação, alguns termos chamam a atenção: “pelagianismo”¹⁷², “doutrina molinista”¹⁷³, “princípios

¹⁷⁰ HOLANDA, 1936, p. 11.

¹⁷¹ MACHADO, 2008, p. 166.

¹⁷² O autor está se referindo a Pelágio (400-?) um dos principais debatedores de Agostinho de Hipona (354-430). Segundo Dreher, Pelágio propunha uma ética rigorosa de acordo com o estoicismo cristão. Para essa ética, “o ser humano não é só chamado a fazer o bem, mas também capaz de fazê-lo”. No fundo, Pelágio não podia conceber um ser humano totalmente pecador e imperfeito. Ao mesmo tempo, também, nunca negou os efeitos da graça divina e seu poder de salvação. Cf. DREHER, Martin N. **A Igreja no Império Romano**. 4. ed., v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 77. Condenado como herético pelo III Concílio de Latrão (1179), o pelagianismo sempre voltou nas discussões teológicas, através das discussões em torno da graça e do pecado.

¹⁷³ O molinismo, surgido no século XVII, de acordo com seu mestre Luis Molina (1535-1600), tentava conciliar a doutrina da providência e da graça divina com a liberdade humana. Para o padre Antonio Queralto, S. J., “su concepto de libertad – poder de autodeterminación –, deducido tanto teológica como filosóficamente, impulsa y sostiene su pensamiento respecto a la capacidad de las fuerzas humanas para obrar el bien. Este es el punto en el que se le tilda de pelagiano. Según Molina, el hombre sin el auxilio de la gracia elevada ‘puede’ poner actos de virtud, aun de caridad, *quoad substantiam* del acto; ‘puede’ resistir las tentaciones aun gravísimas; ‘puede’ obtener su fin natural. Estas afirmaciones parecen dar al hombre una autonomía excesiva. El concepto de ‘natural’ y ‘naturaleza’ parece abusivamente rico para todo teólogo católico”. QUERALTO, Antonio, S. J. **Enciclopédia da cultura espanhola**. Luis de Molina 1535-1600. Disponível em <<http://www.filosofia.org/enc/ece/e4360.htm>>. Acesso em: 30 set. 2008.

predestinacionistas”. Nessa referência, podemos compreender os motivos que levam Sérgio Buarque a interpretar que as discussões do século XVI levaram as querelas do pelagianismo, “encontrando sua manifestação mais completa na doutrina molinista”.

Para os propósitos do autor, interessa dizer que a teologia católica do mérito e da responsabilidade pessoal forma uma ética que se adéqua muito bem à ética ibérica da dignidade humana. Interessante, é que a Companhia de Jesus, “uma instituição nitidamente ibérica”¹⁷⁴, impôs o seu espírito “ao mundo católico”. Dentre essas polêmicas teológicas européias, chegaram os adventícios à América.

Pinheiro Machado destaca que o historiador suíço Herbert Lüthy, um dos participantes da controvérsia pós-weberiana sobre o “espírito” do capitalismo, arrisca reconstituir a história religiosa da Europa cristã, nos caminhos do desenvolvimento que concentrariam o capitalismo ético nos povos protestantes do norte¹⁷⁵. De acordo com Lüthy, quando os reformadores protestantes começaram a ofensiva contra a autoridade de Roma, toda a Europa cristã já se achava em pleno crescimento técnico, de pensamento livre, de emancipação do indivíduo, do desenvolvimento econômico comercial e de alastramento de novos horizontes. Dessa forma, a origem desse movimento vinha se alargando desde a Idade Média, com a beneficência de Roma. O episódio verdadeiramente novo não foi a Reforma Protestante, mas a Contra-Reforma Romana, consagrada por Trento. Nas palavras de Lüthy:

Os historiadores da civilização sempre souberam que a ruptura brutal foi a Contra-Reforma nos países que ela dominou; que sombra brutal ela projetou com seu cortejo de inquisições e de processos de heresia – uma sombra da qual aquela metade do continente só começou a se libertar [...] depois que as invasões da França revolucionária (levaram) por toda a parte a secularização libertadora.¹⁷⁶

Assim, Machado afirma que o Concílio de Trento sobrepôs à Reforma tese contra tese e “fez ressurgir as proibições canônicas sobre a economia”. Dessa oposição, estabeleceu-se um aparelho ético novo, frontalmente oposto à “ética protestante”, “imposto aos povos do sul da Europa pela repressão que a Igreja e a monarquia praticavam”¹⁷⁷. Além disso, a continuidade dos vários povos europeus na “ética protestante” ou na “ética de Trento” foi somente uma determinação decorrente da riqueza das guerras religiosas. Perdendo a metade

¹⁷⁴ Esses sentimentos de dignidade própria, de ideais nobres, combinariam com a teologia católica que prevaleceria nos moldes de Trento. Não é por acaso que o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, era um cavaleiro espanhol. Cf. DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da igreja no período da Reforma**. 3. ed., v.3. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 118.

¹⁷⁵ MACHADO, 2008, p. 166.

¹⁷⁶ LÜTHY apud MACHADO, 2008, p. 166.

¹⁷⁷ MACHADO, 2008, p. 166.

da Europa nessas guerras, “a Contra-Reforma empreendeu a conquista espiritual da América, do Extremo Oriente e da África, por meio dos missionários, entre os quais, se destacam os jesuítas”¹⁷⁸. Para Machado, no ensaio de Holanda, muitas das raízes do Brasil estão mergulhadas nessa história, sendo que o pressuposto de Brasil “fronteira da Europa” poderia, também, ser completada por “Brasil fronteira da Contra-Reforma”¹⁷⁹.

2.2.2 *Livre-arbítrio e reconhecimento*

Outro eixo presente na argumentação de *Raízes do Brasil* é a desconfiança dos espanhóis e dos portugueses diante das teorias que negavam o *livre-arbítrio*¹⁸⁰. É, portanto, uma oposição teológica. Como havíamos assinalado, Sérgio Buarque parece entender que a condenação da doutrina negadora do livre-arbítrio humano, é um prolongamento na teologia da cultura personalista predominante nos povos ibéricos.

De tal modo, o autor pretende anotar que a cultura que aqui foi trazida forma uma oposição à cultura dos protestantes do norte europeu, instituindo nas sociedades ibéricas seu caráter peculiar. Holanda nos leva a crer que a questão do livre-arbítrio é central na diferenciação que dá origem à colonização do Novo Mundo. Segundo o sociólogo Robert Wegner, o Brasil consistiria, dessa forma, “num experimento de materialização do clima da Contra-Reforma no Novo Mundo, da mesma forma que se diz que a colonização da Nova Inglaterra o é das crenças puritanas”¹⁸¹. Se observarmos a tese de Weber sobre a afinidade entre o protestantismo calvinista e o “espírito” do capitalismo, a questão do livre-arbítrio recebe uma interessante observação. Para ele, o capitalismo ocidental não poderia surgir num contexto onde havia livre-arbítrio:

O capitalismo não pode empregar como operários os representantes práticos de um *liberum arbitrium* indisciplinado, do mesmo modo que também não lhe pode servir, se é que aprendemos alguma coisa com Franklin, aquele homem de negócios cujo comportamento externo for simplesmente sem escrúpulos.¹⁸²

¹⁷⁸ MACHADO, 2008, p. 166.

¹⁷⁹ MACHADO, 2008, p. 167.

¹⁸⁰ Para os calvinistas, o sentido do livre arbítrio é que a pessoa não é livre para decidir por si mesma acerca de sua salvação, muito menos pode influenciar a decisão divina. Somente Deus pode decidir e a graça é o seu instrumento nesta decisão. A pessoa não pode fazer nada para obter a graça. A teoria calvinista da predestinação significa que o ser humano que crê sente-se chamado por Deus para glorificá-lo não somente em sua vida pessoal, mas na preparação da sociedade para o Reino de Deus. Nesse sentido, o calvinista sente-se como um instrumento de Deus, e procura transformar a sociedade em que vive numa antecipação do reinado de Deus através de seus dons e de seu trabalho. Cf. WEBER, 2004, p. 87-99.

¹⁸¹ WEGNER, 2000, p. 35.

¹⁸² WEBER, 2004, p. 50.

De acordo com Sérgio Buarque, para a mentalidade ibérica a negação do mérito e da responsabilidade individual é encarada com hostilidade e antipatia: “efetivamente, as teorias negadoras do livre-arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses. Nunca eles se sentiram muito à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento”¹⁸³. Dessa forma, simultaneamente à colonização ibérica, recebemos o espírito católico que acentuava o valor e o mérito humano, em oposição à teologia protestante de cunho predestinacionista, oposição esta que longe de ser um apontamento especulativo, teve enormes conseqüências para a vida prática das pessoas.

2.2.3 Carência de ética do trabalho

Um fato que não se pode deixar de tomar em consideração no exame da psicologia desses povos [ibéricos] é a invencível repulsa que sempre lhes inspirou toda moral fundada no culto ao trabalho. Só muito recentemente, com o prestígio maior das instituições dos povos do Norte, é que essa ética do trabalho chegou a conquistar algum terreno entre eles. Mas as resistências que encontrou e ainda encontra têm sido tão vivas e perseverantes, que é lícito duvidar de seu êxito completo.¹⁸⁴

Diferente dos “povos protestantes”, *Raízes do Brasil* acredita numa antipatia ibérica pela ética do trabalho. Aqui torna-se mais clara a referência a Weber. Para a construção da ética protestante do trabalho, que mais tarde teve uma relação de afinidade¹⁸⁵ com o capitalismo ocidental, Weber, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, estabeleceu uma relação entre os conceitos de vocação¹⁸⁶, predestinação¹⁸⁷ e a idéia da comprovação.

¹⁸³ HOLANDA, 1936, p. 27.

¹⁸⁴ HOLANDA, 1936, p. 12. O historiador gaúcho Vianna Moog, em seu estudo comparativo entre os EUA e o Brasil, vincula o trabalho orgânico com a iniciativa, a organização, a cooperação e com o espírito técnico e científico. Dessa forma, o trabalho, por ter um significado ético-religioso, na sociedade americana, é entendido como fator diferencial na construção histórica dessa sociedade. Soma-se a isso, fatores geográficas. MOOG, Vianna. **Bandeirantes e pioneiros**. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989. p. 213.

¹⁸⁵ Para Löwy, o argumento principal de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* não é que a religião é o fator causal determinante do desenvolvimento econômico, mas sim que existe, “entre certas formas religiosas e o estilo de vida capitalista, um relacionamento de afinidade eletiva (*Wahlverwandtschaft*)”. LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 35.

¹⁸⁶ A ressignificação do conceito de vocação, do sentido profano para o religioso, deve-se a Lutero, ao empreender o seu “espírito de tradutor” na tradução do conceito alemão *Beruf* como profissão-vocação, valorizando a profissão como um chamado de Deus no mundo. A profissão desempenhada na vida cotidiana (intramundana) e não mais fora do mundo (extramundana) era, na visão do reformador luterano, agradável a Deus. Cf. WEBER, 2004, p. 71-73.

¹⁸⁷ A doutrina da predestinação é a base do calvinismo. Weber se refere à predestinação com base no capítulo III da Confissão de Westminster: “Por decreto de Deus, para a manifestação de Sua glória, alguns homens [...] são predestinados (*predestinated*) à vida eterna, e outros preordenados (*foreordained*) à morte eterna”. WEBER, 2004, p. 91. A Assembléia de Westminster ocorreu em Londres, entre os anos de 1643-1647, com a presença de 121 teólogos, quase todos calvinistas, ministros da Igreja da Inglaterra. A partir dela, foram desenvolvidas as mais importantes confissões do calvinismo. Cf. LEITH, John H. **A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã**. ed. rev. São Paulo: Pendão Real, 1996. p. 305-309.

Pedra angular para o calvinismo, a doutrina da predestinação alcançou um efeito eficaz na vida cotidiana. Quando unida à comprovação da fé, exerceu um poder psicológico *sui generis*. O calvinismo seguiu os passos de Lutero¹⁸⁸ em sua concepção do trabalho como um dever metódico e racional, porém, acentuou a ascese intramundana de controle corporal como uma compreensão de vida, no sentido de eliminação do gozo impulsivo.

O calvinismo associou a esta perspectiva racional e metódica da condução da vida, a “idéia da necessidade de uma comprovação da fé na vida profissional mundana”¹⁸⁹. Esse estímulo positivo em relação à ascese cristã dava lugar à aristocracia dos eleitos, importante para a construção da esfera pública nos países de maioria calvinista.

Weber reflete sobre a confissão de Westminster, onde a doutrina calvinista da dupla predestinação foi elaborada com precisão. Esta confissão estabeleceu que os decretos de Deus são imutáveis, isso é, a graça divina é tão imperdível por aqueles a quem foi concedida como inacessível àqueles a quem foi recusada¹⁹⁰. Isso, segundo Weber, para o indivíduo criou um sentimento de inaudita solidão interior, que só podia ser abrandada na entrega ao trabalho.

Enquanto católicos romanos e protestantes luteranos podiam contar com os sacramentos, auxílios externos à fé, no calvinismo até mesmo a confissão auricular foi extinta¹⁹¹:

¹⁸⁸ No entanto, para Weber, o luteranismo, devido à teologia da justificação, à condenação da usura e pelo tradicionalismo não teve condições para criar o *ethos* do trabalho com afinidade com o capitalismo moderno. Para Weber, atribuir a Lutero parentesco íntimo com o capitalismo seria um erro grave: “a autoridade da Bíblia, da qual Lutero julgava ter tirado a idéia de Beruf, no conjunto pendia totalmente para uma orientação tradicionalista. Especialmente o Antigo Testamento, que nos livros propriamente proféticos e mesmo em outras partes jamais recomendou que a moralidade intramundana devesse ser suplantada de algum modo, só conhecendo isso em rudimentos embrionários totalmente esporádicos, formulou uma idéia religiosa bastante análoga ao tradicionalismo em sentido estrito: contente-se cada qual com seu ‘sustento’ e deixe que os ímpios se lancem ao lucro – é este o sentido de todas as passagens que tratam diretamente da faina mundana”. Leia-se também a passagem bíblica de 1Co 7.20: “cada um fique na vocação em que foi chamado”. Em outra passagem, para o sociólogo alemão, o luteranismo “significa até mesmo um retrocesso em relação aos místicos, na medida em que em Lutero – e mais ainda em sua Igreja – os fundamentos psicológicos para uma ética racional da vocação profissional tornaram-se bem menos seguros se comparados aos místicos [...] e isso precisamente porque [...] para ele o lance de *autodisciplina ascética era suspeito de santificação pelas obras*, devendo por isso ser relegado a um segundo plano em sua Igreja”. WEBER, 2004, p. 75, 78. Grifo do autor.

¹⁸⁹ WEBER, Max, 2004, p. 110.

¹⁹⁰ WEBER, Max, 2004, p. 94-5.

¹⁹¹ WEBER, Max, 2004, p. 97. “Mas o fato de, por um lado, o judaísmo e, por outro, o protestantismo ascético não conhecerem nenhuma confissão e dispensa de graça por uma pessoa humana e nenhuma graça sacramental mágica, exerceu historicamente aquela pressão imensamente forte que levou ao desenvolvimento de formas eticamente racionais de vida, pressão comum a ambas as formas de religiosidade, por mais diferentes que elas sejam nos demais aspectos. Falta uma possibilidade de alívio tal como a proporcionaram a instituição da confissão e a graça institucional”. Weber, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3 ed., vol. 1. Brasília: UnB, 1994. p. 376.

[...] A supressão absoluta da salvação eclesiástico-sacramental [...] era o absolutamente decisivo em face do catolicismo. Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão.¹⁹²

Nesse sentido, para o calvinismo, não havia nenhum meio mágico que proporcionasse a graça divina a quem Deus houvesse decidido negá-la. Até mesmo a cultura sofria a recusa aos sentidos, o que gerou um individualismo desiludido. Até mesmo a amizade, a base das relações sociais, era questionada, pois corria o risco do “endeusamento” da pessoa, o que gerava o individualismo e a desconfiança na intenção das pessoas ao redor¹⁹³.

Segundo Weber, pertencer à Igreja verdadeira era parte da condição da salvação, porém o calvinista tinha uma relação com Deus de profundo isolamento intrínseco. Daí surge uma questão que nos importa: “como associar essa tendência do indivíduo a se soltar interiormente dos laços mais estreitos com que o mundo o abraça à incontestável superioridade do calvinismo na organização social [...]”¹⁹⁴.

Para Weber o resultado desse paradoxo é puramente dogmático, vem da concepção cristã do *amor ao próximo*. Expliquemo-nos. Mesmo que o indivíduo exista unicamente para a autoglorificação divina, também Deus exige do cristão as obras sociais, pois a vida deve ser conformada segundo os seus mandamentos e a *ordem social* deve ser regulamentada de acordo com esse fim: “o trabalho social do calvinista no mundo é exclusivamente trabalho *in majorem Dei gloriam* (para aumentar a glória de Deus). Daí por que o trabalho numa profissão que está a serviço da vida intramundana da coletividade também apresenta esse caráter”¹⁹⁵.

Sérgio Buarque de Holanda, ao entusiasmar-se pelas leituras de Weber, percebeu que o “espírito de organização espontânea”, característica da organização social dos protestantes, sobretudo “dos calvinistas”, sofreu um profundo impedimento no Brasil, pois o livre-arbítrio e a responsabilidade individual não favoreceram a união entre as pessoas. Para o autor,

foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característica dos povos protestantes, e sobretudo dos calvinistas. Porque, na verdade, as doutrinas que apregoavam o livre arbítrio e a

¹⁹² WEBER, Max, 2004, p. 95-6.

¹⁹³ WEBER, Max, 2004, p. 208, nota 31. Ver, sobre este tema, o quarto capítulo, especialmente, p. 118ss.

¹⁹⁴ WEBER, Max, 2004, p. 99.

¹⁹⁵ WEBER, Max, 2004, p. 99.

responsabilidade pessoal são tudo, menos favorecedoras da associação entre os homens.¹⁹⁶

O historiador continua descrevendo o processo histórico ibérico, contrapondo-o ao caso protestante. Diferente dos povos protestantes, a concepção de trabalho para os ibéricos não é uma exigência de Deus, “nada acrescenta à sua glória e não aumenta nossa própria dignidade”:

E assim, enquanto povos protestantes, herdeiros nesse ponto do mundo medieval, que não desprezava o trabalho físico, elevam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da Antigüidade clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que *o ócio importa mais que o negócio* e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor.¹⁹⁷

Essa expressão é como um componente da imagem invertida do protestante¹⁹⁸. Ao contrário das concepções destes povos, para o ibérico a luta pelo “pão de cada dia” parecia uma atitude insana. Nesse sentido, os ibéricos podem ser enquadrados na Antigüidade Clássica, onde valia mais *o ócio que o negócio*, isso é, a contemplação antes da atividade produtora.

É compreensível, assim, que jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o culto à atividade utilitária. Uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente, e até mais nobiliante, a um bom português, ou a um espanhol, de que a luta insana pelo pão de cada dia. O que ambos admiram como ideal é uma vida de senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação.¹⁹⁹

¹⁹⁶ HOLANDA, 1936, p. 11.

¹⁹⁷ HOLANDA, 1936, p. 13. Grifo do autor.

¹⁹⁸ De acordo com Weber, o protestantismo ascético condenava o uso da riqueza e do tempo para fins que não fossem a glória de Deus: “efetivamente condenável em termos morais era, nomeadamente, o descanso sobre a posse, o gozo da riqueza com sua consequência de ócio e prazer carnal, mas antes de tudo o abandono da aspiração a uma vida ‘santa’. E é só porque traz consigo o perigo desse relaxamento que ter posses é reprovável. ‘O descanso eterno dos santos’ está no Outro Mundo; na terra o ser humano tem mais é que buscar a certeza do seu estado de graça, ‘levando a efeito, enquanto for de dia, as obras daquele que o enviou’. Ócio e prazer, não; só serve a ação, o agir conforme a vontade de Deus inequivocamente revelada a fim de aumentar sua glória. A perda de tempo é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para ‘consolidar’ a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com ‘conversa mole’, com luxo, mesmo com o sono além do necessário à saúde - seis, no máximo oito horas - é absolutamente condenável em termos morais [...] Sem valor, portanto, quando não diretamente condenável, é também a contemplação inativa, ao menos quando feita às custas do trabalho profissional”. WEBER, 2004, p. 143-144.

¹⁹⁹ HOLANDA, 1936, p. 13.

2.2.4 Aversão ao associativismo

Sérgio Buarque continua sua argumentação, defendendo que é a ética do trabalho, com base na humildade e no desinteresse, que estimula a “organização social”, pois “onde prevaleça uma forma qualquer de moral do trabalho, não faltará a ordem e a tranqüilidade entre os cidadãos, porque são necessárias, uma e outra, a harmonia dos interesses”. Assim, se existe solidariedade entre os ibéricos, somente pode ser verificada quando há alguma vinculação de sentimentos, “mais que de interesse”, o que dificulta o estabelecimento de associações horizontais²⁰⁰.

Para Jessé Souza, Holanda está contrapondo a tradição cultural ibérica à herança nórdica protestante. A partir disso, Sérgio Buarque introduziria um “eixo temático” que se tornaria dominante no pensamento social brasileiro: “a nossa mentalidade é avessa ao associativismo racional típico dos países protestantes, especialmente dos calvinistas”²⁰¹.

Para Weber, as seitas protestantes que se desenvolveram dentro da concepção da separação entre Igreja e Estado conseguiram associar as pessoas através da seleção e da “criação de companheiros crentes eticamente qualificados”. A associação religiosa era o primeiro passo para a aceitação da pessoa na sociedade. Dessa forma, a participação na sociedade civil não se dava por uma herança profissional ou até mesmo pelos laços de sangue. A seita tinha um papel de controle e regulamentação da conduta das pessoas no sentido de uma vida ética irrepreensível, proibidade econômica e de um ascetismo metódico de ação no mundo²⁰².

Parece que esta interpretação serviu como pano de fundo para Holanda em sua análise da organização das instituições sociais no Brasil. O individualismo anárquico, de competição individual, era oposto ao individualismo solidário do protestantismo puritano. Nos povos ibéricos, a competição não teria sentido além dos próprios indivíduos, restringindo-se a uma luta pela supremacia de si mesmo, não permitindo a criação de uma

²⁰⁰ HOLANDA, 1936, p. 13.

²⁰¹ SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: UNB, 1999. p. 32-33.

²⁰² WEBER, Max. **As seitas protestantes e o espírito do capitalismo**. In: GERTH & MILLS (Ed.). **Ensaios de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002. p. 212-225, p. 218, 225. Weber, ainda, menciona, em seus estudos sobre *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, que no período colonial da Nova Inglaterra, a cidadania na congregação religiosa era condição primeira, para uma cidadania política plena no Estado. Weber, além disso, nos indica que as condições favoráveis para a industrialização da região Norte dos Estados Unidos, comparada com a região Sul, eram dadas pela organização dessas congregações: “a coesão das congregações era tão grande que com boa razão se afirma ter sido ela um dos fatores determinantes dos aldeamentos da Nova Inglaterra. Em contraste com o Sul, tais aldeamentos eram habitualmente compactos e, desde o início, de um caráter fortemente urbano”.

cultura de interesses comuns, o que impedia, deste modo, a organização baseada na solidariedade.

Para Sérgio Buarque, esse tipo de mentalidade impediu o desenvolvimento do espírito de organização espontânea. Segundo ele, o empreendimento coletivo nunca seduziu muito os portugueses, podendo-se constatar, entre esses povos, a ausência de uma racionalização organizacional.

A partir do estudo weberiano, Holanda chegou à constatação que a racionalização do cotidiano, experimentada pelos países protestantes, onde a organização da solidariedade social é espontânea, é representada nas nações ibéricas, pelos governos. E afirma categoricamente: “nelas predominou, incessantemente, o tipo de organização política artificialmente mantida por uma força exterior, que encontrou uma das formas características nas ditaduras militares”²⁰³. Portanto, na sociedade brasileira, a solidariedade só pôde ser formada e mantida por uma força externa e vertical - continuamente atuante - pelo governo.

2.3 Ética do trabalho e ética da aventura

No segundo capítulo, a princípio, pela própria abertura, *Raízes do Brasil* nos remete a categorias próximas a que Weber cunhou para definir os tipos de racionalidade que envolveram o capitalismo na história da humanidade. Se pensarmos o empreendimento colonial ibérico como capitalista, pela ânsia de ganho fácil e lucros por meio do comércio, devemos nos referir àquele capitalismo que Weber considera como aventureiro, no qual seu condutor até mesmo “se ri das barreiras éticas”²⁰⁴.

É interessante observar que, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber estabelece no fim de seu ensaio uma comparação semelhante à que Holanda tentará em *Raízes do Brasil*. Para Weber, o início da colonização norte-americana produziu dois tipos de trabalhadores: os “*adventurers*” e os “puritanos”. Aqueles organizaram as plantações com mão de obra servil e nelas viviam senhorialmente; estes, os “puritanos”, tipicamente burgueses, enquadravam-se no perfil de trabalhador voltado para a ascense. Dessa forma,

²⁰³ HOLANDA, 1936, p. 12.

²⁰⁴ WEBER, 2004, p. 51. Cabe aqui menção a distinção weberiana entre *capitalismo político*, o qual pode ser compreendido e caracterizado como baseado na exploração predatória e qualificado como aventureiro e imperialista, ao contrário de capitalismo industrial moderno burguês, fruto dos ideais que ressaltamos de ética do trabalho e da sobriedade administrativa. Mills nos oferece uma indicação de pano-de-fundo: “a diferença entre esses capitalistas carismáticos e os capitalistas ‘burgueses sóbrios’ tem sido freqüentemente ignorada nas controvérsias sobre o problema da ética protestante e sua relevância causal para a ascensão do ‘capitalismo moderno’”. GERTH; MILLS, 2002, p. 47.

atravessa o período histórico mais remoto da colonização norte-americana o agudo contraste entre os *adventurers*, de um lado, que instituíram *plantations* com a mão-de-obra escrava dos *indentured servants* e queriam viver ao modo de senhores, e, no outro pólo, a disposição especificamente burguesa dos puritanos.²⁰⁵

Para descrever a empresa colonizadora do Brasil, Sérgio Buarque utiliza ferramentas metodológicas incomuns, para a época, na compreensão da formação do país, isso é, a construção de “tipos ideais”²⁰⁶. O autor constrói dois tipos bipolares para a construção das formas de vida, encarnados pelo tipo *aventureiro* e pelo tipo *trabalhador* e as conseqüências práticas da ética de cada tipo ideal.

Ao criar tipologias, Sérgio Buarque de Holanda se apropria destas categorias weberianas, adaptando-as e enfocando-as em oposição de pares. Tal qual o sociólogo alemão, no entanto, o autor frisa que ambos os casos não existem em estado puro, mas pelo contrário, são conceitos que ajudam na ordenação e entendimento da realidade social:

Entre os dois tipos não há, em verdade, tanto uma oposição absoluta como uma radical incompreensão. Ambos participam, em maior ou menor grau de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador, possuem uma existência real, fora do mundo das idéias. Mas também não há dúvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e a melhor ordenar nosso entendimento dos homens e dos conjuntos sociais. E é precisamente nessa extensão super-individual que eles assumem uma importância inestimável para o estudo da formação e da evolução das sociedades.²⁰⁷

2.3.1 “Elemento orquestrador”

Ao ilustrar a colonização ibérica, Sérgio Buarque enfoca o encontro do colonizador com o novo ambiente, demonstrando como eles foram lentamente se adaptando ao meio, aceitando se orientar pela mentalidade cunhada de “espírito da aventura”.

Para o autor, o aventureiro distingue-se, essencialmente, do trabalhador como os povos caçadores se distinguem dos povos agricultores. Para o aventureiro,

o objeto final, a mira de todo esforço, o ponto de chegada [...] assume uma relevância tão capital, que chega a dispensar por secundários, quase supérfluos, todos os processos intermediários. Seu ideal seria colher o fruto sem plantar a árvore. Esse tipo humano ignora as fronteiras.²⁰⁸

²⁰⁵ WEBER, 2004, p. 158

²⁰⁶ Veja no capítulo anterior, o subtítulo “método norteador”, p. 36.

²⁰⁷ HOLANDA, 1936, p. 22.

²⁰⁸ HOLANDA, 1936, p. 20-21.

O tipo aventureiro, distingue o autor - do latim *adventura*, *advenire* - se orienta por tornar os processos intermediários secundários. Orienta-se pelo resultado, pelo interesse do que pode alcançar ao longe. Pode ainda caracterizar a aventura, a ignorância das fronteiras e o viver de grandes projetos: “no mundo tudo se apresenta a ele em generosa amplitude e onde quer que se erija um obstáculo a seus propósitos ambiciosos, sabe transformar esse obstáculo em trampolim. Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes”²⁰⁹.

O trabalhador, ao contrário, é a antítese do aventureiro, é aquele que

enxerga primeiro a dificuldade a vencer, não o triunfo a alcançar. O esforço lento, pouco compensador, e persistente, que no entanto mede as possibilidades de desperdício e sabe tirar o máximo proveito do insignificante, tem um sentido bem nítido para ele. Seu campo visual é naturalmente restrito. A parte é mais do que o todo.²¹⁰

O tipo trabalhador orienta-se, portanto, pelo esforço pouco compensador, pela persistência, aproveitando até das coisas insignificantes, sendo que seus projetos são restritos a uma pequena e limitada área. Tem a sua frente um espaço limitado, mas se prende a alcançar resultados duradouros.

Nesse sentido, o autor distingue a ética do trabalho da ética da aventura, o que permeia uma diferença substancial na noção de espaço. Se existe uma ética do trabalho como existe uma ética da aventura, estes dois princípios se “combatem de morte” ao regular as atividades humanas. Enquanto que o indivíduo trabalhador vive dos espaços curtos, onde atribui valor moral positivo às ações que sente ânimo em praticar, inversamente, condena todas as atividades próprias da aventura, como a “imprevidência”, a “audácia” e a “irresponsabilidade”.

Do outro lado, ao aventureiro toda e qualquer atividade que vise “estabilidade”, “segurança pessoal”, “paz”, perspectiva de proveito material demorado são consideradas desprezíveis, pois estes se orientam pela compreensão espaçosa do mundo, a uma recompensa imediata. Para o aventureiro, “nada lhes parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador”²¹¹.

Dessa forma, somos levados a crer que o papel limitado do tipo trabalhador na colonização realizada no Brasil se deve à ausência de uma moral fundada no “culto ao trabalho”. O trabalho só era devidamente valorizado quando era pressuposto a ausência de

²⁰⁹ HOLANDA, 1936, p. 21.

²¹⁰ HOLANDA, 1936, p. 21.

²¹¹ HOLANDA, 1936, p. 21.

esforço manual e uma recompensa imediata pelo mesmo. Para Holanda, a vida de grande senhor, que exclui qualquer esforço ou preocupação racional, como o caso dos *adventurs*, seria representativa de uma mentalidade avessa à “religião do trabalho” e à atividade utilitária.

Para Goldman, a ausência da moral do trabalho se ajustaria bem a uma pequena capacidade de organização social. Sérgio Buarque de Holanda realçaria essa relação com o objetivo de entender as deformações no implante de determinados sistemas positivos que foram eficazes em outra situação e que não se ajustaram ao Brasil:

Vale aqui ser frisado que o contraste entre a ausência da moral do trabalho e a ética protestante fundamentada na noção de trabalho enquanto vocação permitiram a configuração da tipologia trabalho-aventura na obra de Sérgio Buarque. A pequena racionalização da vida, o inexpressivo ânimo para os grandes empreendimentos e o interesse por resultados imediatos constituem a principal deficiência da colonização portuguesa.²¹²

Na obra da colonização dos novos mundos, ao espírito do trabalho não coube um papel limitado, mas “quase nulo”, pelo fato do momento exigir um tipo audacioso, não encontrando o tipo trabalhador ambiente propício: “a época predispunha aos gestos e as façanhas audaciosas, galardoando bem aos homens de grandes vôos”²¹³. Assim, entre nós, predominou o tipo aventureiro²¹⁴.

Toda esta argumentação, a qual procura demonstrar a pouca aptidão para o trabalho sem compensação próxima, leva Sérgio Buarque à temática que parece atraí-lo: “como explicar, sem isso, que os povos ibéricos mostrassem tanta aptidão para a caça aos bens materiais em outros continentes?”²¹⁵ Trata-se, portanto, de buscar as causas para a aptidão da aventura.

Para ele, esta mentalidade teve influência decisiva em nossa vida nacional. Argumenta que o espírito aventureiro, além de orquestrador da colonização, propiciou,

²¹² GOLDMANN, Elisa. **A tipologia da aventura e do trabalho**. Disponível em <<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/hist02b.htm>>. Acesso em 21 nov. 2008.

²¹³ HOLANDA, 1936, p. 22.

²¹⁴ HOLANDA, 1936, p. 23. No entanto, enganam-se aqueles que acham que o espírito aventureiro era o norte apenas de espanhóis e portugueses, mas esse fato “não o é menos da Inglaterra”, pois, segundo o historiador, o surto industrial da nação britânica criou uma idéia falsa do povo inglês, pois os antigos não partilhavam dessas idéias. O inglês típico “não tem presentemente nenhum gosto pela diligência infatigável, laboriosa dos alemães, ou pela frugalidade parcimoniosa dos franceses”.

²¹⁵ HOLANDA, 1936, p. 23. Nesse sentido, ao avaliar a mentalidade do português como do tipo aventureiro, Holanda utiliza de relatos de viajantes tais como o poeta francês Murthy, que afirmara ser mais fácil no século XVII fretar um navio para o Brasil que “dirigir seu cavalo de Lisboa ao Porto”. O autor prossegue dizendo que essa ânsia de prosperidade “sem custo, de títulos honoríficos, de posições e riquezas fáceis, tão notoriamente característica do povo de nossa terra, não é bem uma das manifestações mais cruas do espírito de aventura”?

paradoxalmente, a mobilidade social e o enfrentamento às péssimas condições para o assentamento das famílias portuguesas e seus descendentes. Assim, o espírito aventureiro,

numa conjunção de fatores tão diversos, como as raças que aqui se chocaram, os costumes que nos trouxeram, as condições mesológicas e climatéricas que exigiam longo processo de adaptação, ele foi o *elemento orquestrador* por excelência. Favorecendo a mobilidade social, estimulou os homens, além disso, a enfrentarem com denodo as asperezas e as resistências da natureza, criando para eles as condições adequadas a tal empresa.²¹⁶

2.3.2 Plasticidade portuguesa

De acordo com *Raízes do Brasil*, os portugueses eram os mais bem preparados para executar a conquista dos trópicos em benefício da civilização, mais do que eles mesmo tinham consciência. Eles foram portadores naturais de uma missão histórica essencial. Paradoxalmente, este caráter *natural* desta conquista é enfatizado, pois insiste sobre o fato de que ela tenha sido realizada mesmo apesar dos seus atores.

Essa exploração dos trópicos não se fez, é verdade, por um empreendimento metódico e racionalizado, não emanou de uma vontade construtiva e enérgica: fez-se antes com desleixo e certo abandono. Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores. E o reconhecimento deste fato não constitui menoscabo a grandeza do esforço português.²¹⁷

Para Sérgio de Holanda, a colonização da América Portuguesa²¹⁸ deve ser compreendida pela extraordinária plasticidade social. Em relação à recriação do meio em que eram originários, os portugueses foram inexcedíveis. Praticaram as técnicas utilizadas no reino português, porém, adaptaram-nas aos costumes e técnicas indígenas. Os primeiros colonos portugueses aclimataram-se facilmente ao ambiente, sem “impor-lhe normas fixas e indelévelis”²¹⁹.

²¹⁶ HOLANDA, 1936, p. 24-5. Grifo do autor.

²¹⁷ HOLANDA, 1936, p. 20.

²¹⁸ Segundo Costa, o uso do termo América Portuguesa para designar o período colonial é uma inovação nesse período em relação à historiografia. O termo constitui uma novidade para a época, pois só passaria a ser utilizado com mais frequência a partir dos anos 1990, sobretudo com Fernando Novais e Luís Felipe Alencastro: “para estes autores o termo Brasil colonial é visto como um anacronismo já que o Brasil só se constitui como nação no século XIX com a independência e com a proclamação da República”. COSTA, 2002b, p. 57.

²¹⁹ HOLANDA, 1936, p. 25-26. Esta compreensão é mais bem trabalhada em seu livro *Caminhos e fronteiras*. A obra marca a transição de Holanda da Sociologia para a História e do ensaísmo para a pesquisa. Em certo sentido, essa obra mantém continuidade com *Raízes do Brasil*, pois procura sondar “as estruturas mais profundas de nosso modo de ser, para visualizar as possibilidades de modernização que nos reserva o futuro”. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1994. p. 7.

Quando comparado ao domínio espanhol, “o domínio europeu [português] foi em geral brando e mole, menos obediente às regras e dispositivos, mais conforme a lei da natureza”. De acordo com o historiador, a vida no período da colonização foi mais “suave”, sendo que as dissonâncias sociais eram suavizadas pela condução da vida na colônia:

A vida foi aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais, morais e até religiosas. Os nossos colonizadores foram, antes de tudo, homens que sabiam repetir bem o que estava feito ou o que lhes ensinara a rotina. Bem assentes no solo não tinham exigências mentais muito grandes e o céu parecia-lhes uma realidade excessivamente espiritual, remota, póstuma, para interferir nos seus negócios de todos os dias.²²⁰

A partir disso, Holanda acredita que o sucesso da colonização portuguesa era decorrente, especialmente, além de sua plasticidade social, a ausência de *qualquer orgulho de raça*, “ao menos do orgulho desatinado e inimigo de compromissos”²²¹, quando comparados aos “povos do Norte”, o que ajudou na adaptação ao ambiente sertanejo e no aprendizado com os indígenas em relação às técnicas de condução de vida no desbravamento colonial.

Mas a que se deve esta orientação e esta assimilação cultural, as quais facilitavam para os portugueses o trato com pessoas diferentes deles? Para o historiador, essa modalidade se deve a miscigenação dos portugueses com os africanos:

Essa modalidade de seu caráter, que os aproxima das outras nações de estirpe latina e, mais do que delas, dos muçulmanos da África, explica-se muito pelo fato de serem os portugueses, em grande parte, e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços.²²²

Assim, a miscigenação no Brasil não constituiu uma novidade, pois a mestiçagem tinha início já na Metrópole, do contato entre portugueses e africanos, e pela posição que estes já enfrentavam no Velho Mundo, o que diminuía, assim, a distância social entre os dominadores e os escravos.

²²⁰ HOLANDA, 1936, p. 27.

²²¹ HOLANDA, 1936, p. 27. Aqui a questão da separação entre as raças parece ser uma problemática dos povos e da Reforma Protestante. Em uma nota que aparece nas seguintes edições, Sérgio Buarque escreve que: “a tese das origens especificamente protestantes dos modernos preconceitos raciais e, em última análise, das teorias racistas é atualmente defendida com ênfase pelo historiador inglês Arnold J. Toynbee. Embora sem aceitar totalmente os pontos de vista e as conclusões do autor, pode-se admitir que a circunstância de esse preconceito racial ser hoje mais acentuado entre povos protestantes não é de modo algum fortuita ou independe de alguns dos fatores que encaminharam os mesmos povos, em determinado período de sua história, a abraçar a Reforma”. Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 60, nota 45.

²²² HOLANDA, 1936, p. 27. Cf. também FREYRE, 1992, p. 13 e SANTOS, 2006, p. 264.

O escravo das plantações e das minas não era um simples manancial de energia, um ‘carvão humano’ à espera de que a época industrial o substituísse pelo combustível. Com freqüência as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido e até a de solitário e afim, compartilhando com eles dos trabalhos da roça, da habitação e da mesa. Sua influência penetrava subrepticamente no recesso doméstico, agindo como dissolvente de qualquer idéia de separação de castas ou de raças, de qualquer disciplina fundada em tal separação.²²³

Estabelecia-se, dessa forma, a difícil organização da sociedade brasileira. A “aventura” pressupõe ousadia e não trabalho, por isso a economia rural no Brasil contou com a maciça mão-de-obra escrava, com a monocultura e a exigência extrema de produtividade em detrimento do investimento técnico e financeiro. Devemos reconhecer que, em decorrência dessa exploração rural, dessa hipertrofia do sistema latifundiário, não houve investimentos em outras áreas.

Segundo Sérgio Buarque, isso se deu muito pelas condições dominantes, como a predominância do trabalho escravo, da indústria familiar que travava o comércio e da ausência de mão-de-obra livre, capaz de concorrer com a mão de obra africana. Dessa forma, nossa sociedade era, assim,

um organismo amorfo e invertebrado, apenas resolvido aqui e ali, freqüentemente pelas lutas entre facções, entre regionalismos e entre famílias poderosas, que se disputavam a preeminência ou que tinham contas a ajustar. Nesses casos, havia agregação fundada em emoções e sentimentos comuns, mas que desapareciam prontamente, apenas se tornassem supérfluos os laços que associavam momentaneamente os homens.²²⁴

Deste modo, o peculiar da vida brasileira, durante o período colonial, sugere o acento nas dimensões do afetivo, do irracional, do passional, da estagnação, mais, um afrouxamento correlativo das qualidades da ordenação, nada *racionalizadoras*. Isso significaria, exatamente, o contrário “do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, de acordo com os conceitos modernos”²²⁵.

A base da colonização, isso é, a força da mão-de-obra escrava, não deve ser ignorada na tentativa de compreensão da formação social brasileira. Para Sérgio Buarque, a influência dos negros, o que garantiu “uma suavidade dengosa e açucarada”, esteve presente em todas as esferas da sociedade na colônia:

²²³ HOLANDA, 1936, p. 29.

²²⁴ HOLANDA, 1936, p. 32.

²²⁵ HOLANDA, 1936, p. 33.

A ‘moral das senzalas’, sinuosa até na violência e no crime, negadora de todas as virtudes sociais, contemporizadora e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva, imperou na política, na economia e na religião dos homens desse tempo. A própria criação do mundo teria sido entendida por eles como uma espécie de abandono, um languescimento de Deus.²²⁶

2.3.3 Empresa holandesa calvinista

Ao considerar que a colonização portuguesa deu-se através de “muitas e sérias falhas”, Sérgio Buarque não arrisca tomar posição com aqueles que lamentam o fracasso da tentativa de colonização holandesa. Se isso tivesse sido alcançado, o Brasil teria, para esses pensadores, alcançado um futuro mais glorioso. Para Jaques Leenhardt, o contraponto holandês não aparece por acaso. Para ele, “ele vai permitir dar corpo a uma oposição constitutiva do arrazoado desenvolvido ao longo de toda a obra: aquele entre o tipo do *aventureiro ibérico* e o do *trabalhador nórdico*”²²⁷.

De acordo com o argumento de *Raízes do Brasil*, a colonização holandesa poderia ter oferecido um “remédio” para o país, pois possuía um sistema eficiente de defesa “contra princípios tão dissolventes”. O autor questiona se esse sistema seria praticável, pois “o que faltava em *plasticidade* aos holandeses, sobrava-lhes, sem dúvida, em espírito de empreendimento metódico e coordenado, em capacidade de trabalho e em coesão social”²²⁸.

No entanto, a “impermeabilidade”, a “inflexibilidade” e a “incapacidade” de ser moldado constituíram características que virariam contra os próprios colonizadores holandeses. É preciso observar atentamente os argumentos defendidos por Sérgio Buarque para explicar o insucesso da tentativa de colonização batava. Ele afirma que mesmo que os holandeses tivessem um espírito de organização e de coesão social, capacidade de trabalho e empreendimento metódico, faltou-lhes sabedoria em mandar a essas terras colonos recrutados “entre aventureiros de toda espécie”, de todos os países da Europa, “homens cansados de perseguições”²²⁹, buscando fortunas fáceis, sem pretender criar raízes nessas terras.

Do mesmo modo, parece que as condições econômicas do país holandês estavam relativamente boas, o que não incentivava a aventura de se buscar novas terras para trabalhar. Nesse sentido, as pessoas que se interessavam em vir para a América do Sul, eram pessoas

²²⁶ HOLANDA, 1936, p. 33.

²²⁷ LEENHARDT, Jaques. **Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda**: algumas questões sobre a origem da colonização portuguesa no Brasil. Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Raizes_do_Brasil_Jacques.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2008.

²²⁸ HOLANDA, 1936, p. 33. Grifo do autor.

²²⁹ HOLANDA, 1936, p. 34.

que haviam fugido da Guerra dos Trinta Anos²³⁰ como soldados, artesãos, aprendizes, comerciantes, bacharéis-médicos, mestres-escolas, mulheres do mundo, entre outros:

População cosmopolita, instável, de caráter predominantemente urbano, essa gente ia apinhar-se no Recife ou na nascente Mauritsstad, que crescia na ilha de Antonio Vaz. Estimulando, assim, de modo prematuro, a divisão clássica entre o engenho e a cidade, entre o senhor rural e o mascate, divisão que encheria mais tarde toda a história pernambucana.²³¹

Nesse ponto, o historiador aponta que um dos motivos do fracasso da colonização da Nova Holanda, na sua empresa colonial, era a dificuldade em conseguir transpor os muros das cidades. A urbanização desenvolvida pelos holandeses, no Nordeste, seria criticamente relativizada na medida em que esta não teria sido acompanhada de uma modernização “mental”. Para o autor, tal urbanização significaria um desenvolvimento precoce para um país que permanecia predominantemente rural.

Seu generoso empenho de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria europeia sucumbiu desastrosamente, ante a inaptidão que mostraram para fundar a prosperidade da terra nas bases que lhe seriam naturais, como, bem ou mal, já o tinha feito os portugueses.²³²

Sérgio Buarque de Holanda defende a colonização portuguesa, quando comparada com a colonização holandesa, no que tange aos aspectos de plasticidade social, pois essa era inerente à mentalidade lusa. Segundo ele, o êxito dos portugueses na colonização resultou justamente de não terem “sabido ou podido manter a própria distinção com o mundo que vinham povoar”, afinal, “sua fraqueza foi a sua força”, pois por não terem orgulho de raça entraram em contato íntimo com os povos autóctones e africanos. Ao contrário do que

²³⁰ Considerada a grande primeira guerra europeia, a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) foi o principal conflito religioso e político do século XVII, ocorrida devido à rivalidade entre a França e o Sacro Império Alemão. Envolvendo quase toda a Europa, iniciou-se em 1618, em Praga, que pertencia ao Império Austro-Húngaro, o qual era governado pela casa dos católicos Habsburgos. Estes pretendiam unificar seu império com o Sacro Império Alemão a fim de impor o catolicismo na região. Revoltados, os protestantes do Sacro Império Alemão se organizaram, formando a Liga Evangélica. Já os católicos formaram também sua liga. O conflito entre as ligas aconteceu exclusivamente em território protestante, causando grandes prejuízos materiais e milhares de mortos em batalha. Em 1648, após uma invasão em Viena, os Habsburgos foram obrigados a negociar o final da guerra, assinando o Tratado de Westfália. Cf. DREHER, Martin N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 95-98.

²³¹ HOLANDA, 1936, p. 34-35.

²³² HOLANDA, 1936, p. 36-7. Buarque relata que diante da ruína da colonização, o comandante holandês reclamava o envio de Amsterdam de “mil a três mil camponeses”. “Esperou-se em vão. Os camponeses deixaram-se ficar, aferrados aos seus lares. Não os seduzia uma aventura, que tinham razão em considerar arriscada e duvidosa”. Nessa passagem, observa-se que o elemento orquestrador da aventura, de fato era o que movia o desejo do risco e da dúvida. Não era o caso dos holandeses, que podem ser compreendidos de acordo com a mentalidade do trabalhador.

sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato pessoal e freqüente com a população nativa e negra. Soube americanizar-se e africanizar-se, conforme fosse necessário:

Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato íntimo e freqüente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, ele cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros.²³³

Embora a colonização holandesa, em Pernambuco, tenha estimulado bastante o processo de urbanização, esta impõe desvantagens devido à inadaptação ao clima, à diversidade dos grupos que viviam aqui e até mesmo à rigidez moral inerente ao protestantismo²³⁴.

E o importante, além disso, é que a própria língua portuguesa e a religião católica parecem ter encontrado uma disposição particularmente simpática entre esses homens rudes. Disso souberam bem cedo os holandeses. Os religiosos que trouxeram, verificaram, com melancolia, que uma instrução da religião reformada, em língua holandesa, prometia escasso êxito entre os negros e os índios. Eram enormes, praticamente intransponíveis, as dificuldades que reservava o holandês aos africanos, os negros velhos positivamente não o aprendiam nunca. O português, ao contrário, era-lhes familiar. A experiência demonstrou, ao cabo, que a utilização da língua portuguesa nos sermões e prédicas daria resultados muito mais eficientes.²³⁵

Assim, para o autor, até mesmo a língua portuguesa e o catolicismo encontravam simpatia entre o nosso povo. De tal modo, a carência de orgulho de raça, a mestiçagem já iniciada antes da colonização, a língua portuguesa como um processo e a Igreja Católica garantiram aos portugueses a construção de uma nova pátria, distante da Europa.

2.4 Colonialismo agrário

Nos capítulos três e quatro, a colonização portuguesa é descrita como uma ocupação absolutamente rural. Com base em fontes históricas, a tese principal de *Raízes do Brasil* é que

²³³ HOLANDA, 1936, p. 38.

²³⁴ Num trecho presente a partir das edições seguintes, Sérgio Buarque escreve sobre a religião trazida pelos adventícios holandeses. Segundo ele, ao oposto do catolicismo, “a religião reformada, trazida pelos invasores, não oferecia nenhuma espécie de excitação aos sentidos ou à imaginação dessa gente, e assim não proporcionava nenhum terreno de transição por onde sua religiosidade pudesse acomodar-se aos ideais cristãos [...] É bem notório, ao contrário, que não faltaram entre eles esforços constantes para chamar a si os pretos e indígenas do país, e que esses esforços foram, em grande parte, bem sucedidos. O que parece ter faltado em tais contatos foi a simpatia transigente e comunicativa que a Igreja Católica, sem dúvida mais universalista ou menos exclusivista do que o protestantismo, sabe infundir nos homens, ainda quando as relações existentes entre eles nada tenham, na aparência, de impecáveis. Por isso mesmo não parecem ter conseguido, para sua fé, tantos prosélitos, ou tão dedicados, como os conseguiam, sem excessivo trabalho, os portugueses, para a religião católica”. HOLANDA, 2006, p. 60-61.

²³⁵ HOLANDA, 1936, p. 32.

a estrutura da sociedade colonial portuguesa se formou longe das cidades. Esse fator é um dos mais importantes para a compreensão do país até o final do período monárquico, mais precisamente até a Abolição da Escravatura: “1888 é o marco divisório entre duas épocas – o instante talvez mais decisivo em toda a nossa evolução de povo”²³⁶.

De acordo com o autor, a partir dessa época, ocorreu na vida da sociedade brasileira um deslocamento, isso é, uma transição, compreendida por uma “*urbanocracia*”, que de aí em diante impôs-se lentamente no sentido da modernização do país. Para o Brasil, “a data de 1888 tem uma transcendência singular e incomparável”²³⁷. Desse momento em diante, marca-se a passagem da vida rural, baseada na escravatura, para a vida urbana, processo em que as raízes da ordem colonial vão aos poucos se dissolvendo.

Na América Portuguesa, a vida concentrou-se a partir dos domínios rurais cujas cidades eram totalmente dependentes. Essa situação prolongou-se até as últimas décadas do século XIX. A Independência não foi capaz de modificar a estrutura do país, pois no âmbito da política nacional, as posições eram monopolizadas pelas classes dominantes provindas da aristocracia rural. Paradoxalmente, às classes que podem ser compreendidas como retrógradas e conservadoras - formadas por fazendeiros e seus filhos, educados nas profissões liberais - coube a responsabilidade de “empreender os movimentos liberais”. Mesmo que houvesse esforços em urbanizar o país, principalmente na metade do século XIX, com a construção de ferrovias, do Banco do Brasil, dos telégrafos, ainda não afetava absolutamente “a estrutura moral” e o predomínio “da casa dos senhores rurais”²³⁸.

Nesse sentido, Holanda se refere a uma febre de progressos materiais, porém indica que a mentalidade tradicionalista resistente da classe dominante fez resistência ao surto de transformações ocorridas. Apesar de encontrarmos incitações à construção de uma nova ordem, através do progresso material, os empreendimentos não alteravam a fisionomia do país, pois encontravam resistência em uma casta agrária - ainda dona da cidade e assentada em uma ética familiar.

No entanto, para o autor, havia ainda outra elite, a quem atribui o surto dos progressos materiais. Entretanto, ele não indica quem era essa elite. Somente indica que havia

²³⁶ HOLANDA, 1936, p. 43.

²³⁷ HOLANDA, 1936, p. 45.

²³⁸ HOLANDA, 1936, p. 45. Entre as ações que marcam a inauguração da urbanocracia no século XIX, podem ser salientadas o “aparelhamento das forças de trabalho e produção”; a organização do crédito e da circulação de capitais e moeda; a multiplicação das transações através da rápida transmissão de idéias e notícias e o estabelecimento dos meios de transporte entre o litoral e o interior, o que promovia a circulação “do consumo interno e o incitamento ao comércio exterior, com a exportação dos excedentes desse consumo”.

muita dificuldade nos empreendimentos liderados por ela, pois contava com um aparelhamento público débil e deficitário, uma economia baseada na velha agricultura e não podia contar com uma burguesia urbana, pois o comércio ainda era incipiente. Para Holanda,

a morosidade e deficiência de nossos serviços públicos tornou-se proverbial desde velhos tempos. Num país que durante a maior parte de sua existência foi uma terra de senhores e de escravos, sem comércio que não estivesse em mãos de estrangeiros, seria impossível pretender contar com uma burguesia urbana numerosa e apta para esses serviços, que pudesse facilitar outra situação.²³⁹

Como não existia uma burguesia constituída, os cargos públicos eram ocupados pelas oligarquias. O espírito da “casa grande”, quando em declínio, foi transportado para as cidades, e na intenção de administrar para o bem estar da população, essas pessoas ocuparam os espaços públicos.

2.4.1 *Ruralismo*

As condições da inexistência de vida urbana são mais fáceis de compreender quando se tem em mente que “quase não existiram formas de vida social intermediárias das propriedades agrícolas para os centros urbanos”²⁴⁰. Constituímos assim, segundo o autor, um caso *sui generis*, pois contrariávamos a ordem dos fatos sociais, conforme os estudos exaustivos de Weber sobre a dominação das cidades, onde a prosperidade destas fazia-se a “custa dos centros de produção agrícola”²⁴¹. No Brasil, pelo contrário, as cidades, até meados do século XIX, com a chegada da família real ao Rio de Janeiro, sentiam a ditadura exercida pelos domínios rurais.

Durante o período colonial, foi precário e relativo o incremento das cidades. Sob esse fato se constituiu no país uma situação peculiar, pois os verdadeiros “cidadãos” eram o senhor do engenho, cujo título equivalia a um alto título de nobreza do reino português. Para o autor, essa situação a Europa já não mais conhecia, sendo característica da Antigüidade Clássica²⁴².

²³⁹ HOLANDA, 1936, p. 48.

²⁴⁰ HOLANDA, 1936, p. 48.

²⁴¹ HOLANDA, 1936, p. 49.

²⁴² HOLANDA, 1936, p. 51. As fontes que Holanda verifica para chegar a suas conclusões são muito diversas. Para explicitar, sobretudo, a oposição rural vs urbano, menciona-se o trabalho de seu professor de história, Affonso Taunay, sobre o período colonial; o trabalho histórico de Capistrano de Abreu e Antonil; depoimentos de estrangeiros sobre o Brasil como o de Gabriel Soares e de Conde de Cunha e o trabalho sobre a “História do Brasil” de Frei Vicente de Salvador. Para um melhor detalhamento, cf. HOLANDA, 1936, p. 51-53.

Para o autor, o domínio esmagador do ruralismo foi antes um fenômeno típico da colonização portuguesa do que “uma imposição fatal do meio durante longo processo de adaptação”. Na verdade: “não foi preciso que os portugueses se transportassem ao Brasil e sofressem a influência de nosso meio, para conhecerem essa forma de desequilíbrio entre os centros urbanos mirrados e miseráveis e as propriedades rurais, ao contrário, prósperas e opulentas”²⁴³. Essa situação já era realidade na metrópole lusitana. A primazia da vida rural combinou bem com o espírito de dominação português.

Portanto, o espírito de dominação lusa, acentuado no domínio rural sobre as cidades, combinava com sua destreza e adaptabilidade. Isso se deu em parte, pois o colonizador português portou-se por uma racionalidade “que renunciava a trazer normas imperativas e absolutas [...] que se preocupou menos em construir, planejar ou plantar alicerces, do que em feitorizar uma riqueza fácil e quase ao alcance da mão”²⁴⁴. Constituiu-se no país um desequilíbrio entre os centros urbanos e as propriedades rurais.

2.4.2 Fundação das cidades

Em busca da especificidade de nossa formação social, o autor de *Raízes do Brasil*, novamente, a partir da tipologia, diferencia dois tipos de colonização, agora não mais entre a nórdica e a ibérica, mas entre a portuguesa e a hispânico-americana. De acordo com Marcos Costa, pela diferença na forma em que espanhóis e portugueses trataram da fundação das cidades, revela-se a tese de que “no Brasil nunca houve um projeto social, por parte dos portugueses, com o intuito de construir uma nação”²⁴⁵.

Em *Raízes do Brasil*, fundamental nessa questão é o fato da formação do Brasil ter sido realizada de fora. Essa constatação pode ser verificada também nas opiniões de Caio Prado Jr. e Celso Furtado, os quais frisam que os portugueses não tinham interesse em ocupar a América, antes estavam interessados no comércio. Por isso, o início da colonização é marcado por um menosprezo pelas novas terras conquistadas²⁴⁶.

²⁴³ HOLANDA, 1936, p. 56.

²⁴⁴ HOLANDA, 1936, p. 60.

²⁴⁵ COSTA, 2002b, p. 85.

²⁴⁶ Cf.: COSTA p. 2002, p. 59; PRADO JR., C. **Formação do Brasil contemporâneo**. Col. Grandes estudos Brasiliense. vol I. São Paulo: Brasiliense, 1945. p. 11 e FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. Brasília: UNB, 1963. p. 3.

Sérgio Buarque de Holanda argumenta que a colonização espanhola se deu através de uma forte organização militar e econômica centrada nas metrópoles afastadas da marinha, e pela organização topográfica a partir das grandes cidades, fundadas pelos espanhóis²⁴⁷. Dessa forma, se num primeiro momento a Espanha possibilitou certa liberdade para os conquistadores, num segundo momento, a partir de um Estado forte, acentuou um modelo de conquista baseado na obediência em relação às autoridades civis e religiosas, o que aperfeiçoou o projeto colonial espanhol nas Américas.

A idéia por detrás da organização da colonização hispano-americana era a de reproduzir na terra “a própria ordem cósmica”, a “idéia de que o homem pode intervir arbitrariamente e com sucesso no curso das coisas e de que a história não somente ‘acontece’, mas também pode ser dirigida e até fabricada”²⁴⁸. Para Sérgio Buarque, os espanhóis queriam fazer do país ocupado uma ampliação orgânica de seu país.

Por outro lado, enquanto a colonização espanhola era traçada a partir de um projeto metódico e racional, a colonização instituída no Brasil se deu sem uma organização. As cidades construídas pelos portugueses eram fruto muito mais de um “desleixo”, do que de uma obra centrada e metódica, confundindo sua silhueta com “a linha da paisagem”: “tudo faziam os portugueses por instinto, ou apenas guiados pela rotina e pelo bom senso; se freqüentemente acertavam, devem-no mais ao seu engenho natural, ou a experiência, do que a ciência que ensinam os livros ou aos preceitos consignados em regulamentos”²⁴⁹.

Ao lado do prodígio verdadeiramente monstruoso de vontade e de inteligência que constituiu o seu esforço colonizador e do que também pretendeu ser a colonização espanhola, o empreendimento de Portugal parece tímido e mal aparelhado para vencer. Comparada a colonização espanhola, a obra dos portugueses distingue-se principalmente pela predominância de seu caráter de exploração comercial – repetindo assim o exemplo da colonização da antigüidade.²⁵⁰

Para Holanda, o caráter da colonização lusitana pode ser compreendido como de exploração comercial. Os portugueses ocuparam-se em retirar da terra explorada somente

²⁴⁷ Ao contrário da colonização portuguesa, a colonização espanhola possuía um conjunto de regras escritas para o desenho das cidades. Isso pode ser averiguado pelo conjunto de *Ordenanzas de descubrimiento nuevo y poblacion* de 1563, escritos que os espanhóis utilizavam para delimitar as regras para a construção das cidades. Cf. HOLANDA, 1936, p. 61.

²⁴⁸ HOLANDA, 1936, p. 65.

²⁴⁹ HOLANDA, 1936, p. 63. Segundo Holanda, no Brasil, nos primeiros séculos, os únicos portadores de uma organização foram os jesuítas, orientados por um espírito construtor. Representaram “o que a iniciativa privada tinha de mais lúcido e engenhoso nas colônias tropicais; foram, deveras, os primeiros colonos que se ajudaram da ciência e exploraram tecnicamente as riquezas do solo”. No entanto, a obra dos jesuítas foi exceção na América Portuguesa.

²⁵⁰ HOLANDA, 1936, p. 66.

grandes benefícios, “sem grandes sacrifícios”, por não entenderem a ocupação da terra como lugar para ficar e sim como uma passagem. Estes, por se orientar por uma racionalidade aventureira, e se preocuparem com a ocupação das marinhas, criaram dificuldades para a entrada mata adentro, constituindo uma colonização litorânea.

Colonizadas a partir da aventura, até mesmo as próprias *idades* brasileiras foram fruto do acaso e da adaptação ao delineamento natural: “a cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza”²⁵¹. O historiador avalia que a colonização lusa era pragmática, deu-se mais como feitorização da colônia, e isso teve conseqüências fúnebres para as fases ulteriores do desenvolvimento social brasileiro:

A fisionomia mercantil, quase semita, dessa colonização, exprime-se tão sensivelmente no sistema de povoação marginal, quanto no fenômeno já estudado do desequilíbrio entre o esplendor rural e a miséria urbana. Justamente essas duas manifestações são de particular significação pela luz que projetam sobre as fases ulteriores de nosso desenvolvimento social.²⁵²

Assim, segundo Holanda, a colonização portuguesa pode ser resumida nas palavras do Frei Vicente do Salvador, que no século XVII escrevia sobre os portugueses: estes, viviam “arranhando as costas como caranguejos”, sendo que tudo almejavam levar a Portugal, e ainda mais pelo fato de ocuparem a terra não como senhores, mas como usufrutuários “só para a desfrutarem e a deixarem destruída”²⁵³. Esse tipo de colonização litorânea perdurou por três séculos, quando marca o início da exploração das minas, em Minas Gerais:

Mesmo em seus melhores momentos, a obra realizada no Brasil pelos portugueses teve um caráter acentuado de feitorização, muito mais que de colonização. Não convinha que se fizessem aqui grandes obras, ao menos quando não produzissem imediatos benefícios. Nada que acarretasse maiores despesas ou pudesse resultar em prejuízos para a metrópole.²⁵⁴

2.4.3 Família patriarcal

Com base nos estudos de Antonil, em seu livro *Cultura e opulência do Brasil*²⁵⁵, publicado em 1711, Holanda explica a estrutura global da sociedade brasileira. Seu centro de

²⁵¹ HOLANDA, 1936, p. 62.

²⁵² HOLANDA, 1936, p. 79.

²⁵³ HOLANDA, 1936, p. 79.

²⁵⁴ HOLANDA, 1936, p. 80.

²⁵⁵ ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

dominação é o senhor do engenho, a família senhorial, latifundiária e escravocrata. Segundo Pinheiro Machado, para Antonil

o centro de dominação é o senhor de engenho, descrito não como um burguês envolvido em problemas de produção e de transações comerciais, mas como um fidalgo. Ao redor desse fidalgo, e dependente dele, estruturam-se uma família senhorial dominadora; a propriedade do latifúndio que lhes confere o status; os escravos; os homens não-escravos, mas sem autonomia; os lavradores de partido, verdadeiros clientes, homens livres, mas dependentes do estatuto da propriedade territorial, presos ao senhor pela obrigação da cana cativa; a Igreja, representada pelo capelão, simples funcionário do latifúndio; a população das vilas, governadas pelo senhor de engenho por meio da posse do poder político da Câmara Municipal.²⁵⁶

Outro aspecto singular na estrutura do domínio rural do período colonial é o domínio exercido pelo tipo de família organizada pelo velho direito canônico-romano, centro e base dessa estrutura. A família colonial era formada pelos escravos e pelos agregados que expandiam o círculo familiar e a autoridade inquestionável e inabalável era do *pater-familias*:

Dos vários setores de nossa sociedade colonial, foi certamente a esfera da vida doméstica aquele em que o princípio de autoridade menos acessível se mostrou as forças corrosivas que a atacavam. “Pae soturno, mulher submissa, filhos aterrados”, eis como Capistrano de Abreu nos descreve a família colonial. Sempre imerso em si mesmo, impermeável a toda influência exterior, não tolerando nenhuma pressão de fora, o núcleo familiar mantém-se imune de qualquer abalo ou restrição.²⁵⁷

No entender de Sérgio Buarque, o ambiente familiar estava sob a autoridade do poder pátrio, um poder ilimitado cuja tirania não conhecia obstáculo. Em contigüidade, o quadro familiar acompanhava os indivíduos “mesmo fora do recinto doméstico”. A instituição de ordem privada precedia assim à instituição pública. Ao representar o único setor onde o princípio da autoridade era indisputado, a família colonial era o modelo onde se cultivava os valores do respeito, da obediência e da submissão, e, a partir disso, resultava-se um “predomínio quase exclusivo, em todo o mecanismo social, dos sentimentos próprios a comunidade doméstica, naturalmente particularista e anti-política, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família”²⁵⁸.

A predominância do rural na vida brasileira mostra uma hipertrofia dos vínculos familiares. Estes extrapolam o mundo privado. Isto pode ser ilustrado pelos partidos políticos, que refletem a invasão da esfera familiar no âmbito público. Na política brasileira, as pessoas

²⁵⁶ MACHADO, 2008, p. 169.

²⁵⁷ Sérgio Buarque demonstra aguda sensibilidade para a questão da mulher. Segundo o autor, a própria lei garantia os caprichos do chefe da família, que poderia condenar sua própria esposa à morte, sem que a justiça desse um passo, típico de uma cultura fundada no *pater-familias*. Cf. HOLANDA, 1936, p. 87-8.

²⁵⁸ HOLANDA, 1936, p. 89.

se associavam aos partidos não por idéias ou interesses, mas sim por sentimentos e deveres. A supervalorização do âmbito familiar acaba provocando um esvaziamento do público, já que, se todos vivem voltados para si mesmos, as questões públicas passam a figurar como um problema secundário.

A família patriarcal dificilmente se submetia a um princípio superior, quando este lhe era imposto sob a forma de uma lei ou convenção. A força do princípio patriarcal de autoridade tinha uma contrapartida psicológica: o ambiente doméstico acompanhava o indivíduo mesmo quando este se situava fora dele. É quando o privado transbordava para o público. O domínio do *pater-familias* sobre o espaço público é um tema fundamentalmente vital para a compreensão das “raízes rurais” da sociedade brasileira. Isso pode esclarecer a indeterminação entre a esfera do público e o domínio privado, confusão centenária que envolve todos os indivíduos em torno da nossa esfera pública.

2.5 Distinção do caminho protestante

De acordo com Avelino Filho, o caminho ibérico da colonização brasileira, a partir da cultura da personalidade é distinto do caminho protestante. Ao resistir a uma visão de mundo abstrata, baseada em princípios ordenadores e disciplinares, o resultado foi uma cultura de “limitada capacidade de abstração, objetivação e planejamento, que engendrará o processo de colonização de uma forma quase anárquica”²⁵⁹. A estrutura fundamentada em propriedades escravistas e monocultoras - fechadas em si mesmas - formou uma cultura baseada na autoridade do patriarca, a quem cabia obediência e submissão.

A herança ibérica conseguiu se manter estruturada enquanto compreensão do mundo, cruzando as grandes transformações que sacudiram a sociedade européia, como a Reforma Protestante e as revoluções científicas e econômicas, as quais apontaram para um caminho de maior racionalização das relações sociais.

Na contraposição buarquiiana da ética ibérica com as formas de organização da solidariedade social brasileira na história, a ética social serve-lhe para mostrar as razões da inadequação da organização da solidariedade brasileira ao espírito da racionalidade capitalista burguesa. Afinal, esse tipo de ética não conduz ao “espírito” capitalista burguês, mas ao capitalismo aventureiro.

²⁵⁹ AVELINO FILHO, 1990, p. 2.

Goldman insiste que a aversão a todo e qualquer tipo de racionalização - comum às sociedades protestantes - e a rejeição à despersonalização das relações sociais têm sido marcantes da “gente ibérica”²⁶⁰. Desse modo, o tradicionalismo brasileiro pode ser observado nas raízes ibéricas a partir do personalismo, do domínio agrário, do patriarcalismo, os quais fornecem subsídios para se explicar a difícil adaptação da sociedade brasileira ao princípio do Estado democrático, e os obstáculos na formação de um aparelhamento burocrático no país²⁶¹, resultando no domínio pessoal - doméstico - sobre o impessoal - público - criador do tão conhecido “homem cordial”.

²⁶⁰ GOLDMANN, Elisa. **A tipologia da aventura e do trabalho**. Disponível em <<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/hist02b.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2008.

²⁶¹ HOLANDA, 1936, p. 89.

3 O OLHAR PARA O PRESENTE: PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO

*Se o Brasil permanece Brasil não se moderniza, se se moderniza deixa de ser Brasil.*²⁶²

Ao analisar a singularidade do processo histórico e social brasileiro, em busca de até que ponto houve o desenvolvimento de uma cultura própria em nosso país, Sérgio Buarque de Holanda percebeu os dilemas da modernização brasileira.

De acordo com o historiador, a dissolução das raízes ibéricas (legado europeu?) permitiria a criação do novo. Emília Viotti da Costa anota que Holanda difere dos autores de seu tempo, ao ser até certo ponto otimista. Ele apostava num processo modernizador, identificado com a urbanização, ideal que compartilhava com a geração de 1930²⁶³.

Com os efeitos do urbanismo e do cosmopolitismo (globalização?) juntamente com uma revolução lenta, com indícios de modernização material, a constituição da mão-de-obra livre e a indicação da valorização do trabalho com o espírito do imigrante, o país passaria por outras coordenadas. Esses fatores compunham um olhar de esperança. De acordo com Candido²⁶⁴, Sérgio Buarque pensava a partir de duas trincas interpretativas. De um lado, o sistema luso-brasileiro-domínio rural-agricultura, de outro, vindo à luz, o sistema imigrante-cidade-indústria.

Portanto, o palco da possibilidade do novo estava na cidade. No entender de Maria Odila Dias, em busca das “sobrevivências arcaicas do passado no presente”, Sérgio Buarque procurou conscientizar os leitores da necessidade de mudança, da reconstrução da nação

²⁶² NOVAIS apud WISNIK, 2008, p. 418.

²⁶³ COSTA, 2002a, p. 34.

²⁶⁴ CANDIDO, 1998, p. 84. Cf. nesse sentido, novamente, o estudo de Vianna Moog, em que este enxerga atitudes de “pioneiro” na colonização do sul do Brasil com a vinda dos imigrantes europeus, pois estes tinham amor ao trabalho, diferentemente dos “bandeirantes” que se orientavam pela lógica do “ócio antes do negócio”. MOOG, 1989, p. 248.

brasileira a partir de um olhar moderno. Para ela, “o impasse da modernidade no Brasil contemporâneo foi o núcleo das preocupações de Sérgio Buarque de Holanda”²⁶⁵.

Alguns acontecimentos na história do Brasil apontariam para a irrupção de uma nova mentalidade: a vinda da família real, a Independência e a urbanização traziam traços de modernização. Como vimos no capítulo anterior, para o historiador, mais importante que essas passagens históricas, a Abolição e a instituição do trabalho livre eram portadores de uma revolução lenta e insubstituível, na qual o Brasil ia, gradativamente, transformando-se.

Ao mesmo tempo, entre a agonia do passado e o processo de modernização, em *Raízes do Brasil*, a expansão do capitalismo na sociedade tradicional brasileira não passou despercebida. Segundo Pinheiro Machado, um dos eixos do ensaio é a procura das origens do tradicionalismo da sociedade brasileira, depois, as condições e a passagem deste para uma racionalidade capitalista²⁶⁶.

3.1 Confusão entre público e privado

O Estado, ao contrário do que presumem alguns teóricos, não constitui uma ampliação do círculo familiar, e ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particulares, de que a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição. A indistinção entre essas duas formas é um prejuízo romântico [...]²⁶⁷

No quinto capítulo, é assunto de extrema importância para *Raízes do Brasil* a distinção entre público e privado. Sérgio Buarque critica a formação social do Estado brasileiro, afirmando que a composição social deste baseia-se na supremacia do núcleo familiar. Família e Estado deveriam estar em lado opostos. Para clarificar isso, Holanda expõe o drama grego desenvolvido por Sófocles, onde Antígona e Creonte se enfrentam até a morte. Creonte lança um édito para que se deixasse insepultado o irmão de sua sobrinha, Antígona, o qual havia morrido em combate pelo domínio da cidade. Antígona, em obediência às tradições gregas e religiosas, resolveu fazer um túmulo para o irmão morto, não obedecendo às leis do tio Creonte. Este, sabendo da desobediência de sua sobrinha, condenou-a à morte.

²⁶⁵ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: NOGUEIRA, Arlindo Rocha (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra**. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura: Arquivo do Estado: Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1988. p. 76.

²⁶⁶ MACHADO, 2008, p. 160. Entretanto, num país dominado em toda a sua história colonial por senhores e escravos, sem comércio próprio, tornava-se difícil contar com uma burguesia urbana, talvez a portadora mais chegada à racionalidade capitalista.

²⁶⁷ HOLANDA, 1936, p. 93.

A tragédia quer exprimir a incompatibilidade entre a família e o Estado. Nesse sentido, existe uma oposição entre a vida particular em que a família é o melhor exemplo e o Estado que transcende a ordem familiar. Creonte, representando a figura do Estado, encarna a abstração e a impessoalidade, em luta contra a realidade da tradição e da família. Em suas sentenças, “quem quer que tenha mais amor a outrem do que à sua pátria, por esse não tenho a menor consideração [...] tais são as leis com que eu criarei a prosperidade deste Estado”²⁶⁸.

Para Sérgio Buarque, esse conflito constitui um exemplo para o estudo do processo “pelo qual a lei geral suplanta a lei particular”²⁶⁹. Como se pode perceber, Holanda coloca-se em oposição àqueles que enxergariam no Estado a evolução dos grupos primários, tendo na família o melhor exemplo. Como o pilar da sociedade estava na família, orientada por uma ética emocional, a transfusão dessa mentalidade para o domínio público, principalmente, pensando na composição da organização estatal, antes que uma continuidade, deveria ser compreendida como uma descontinuidade, uma oposição, definitivamente, urgente.

Em sua compreensão, a estrutura política brasileira estaria optando pela perspectiva de Antígona. Com a formação do Estado liberal brasileiro, surgiria o cidadão. Porém, ao mesmo tempo em que o projeto do Estado é instaurado, coincide a transferência das castas rurais para o ambiente civil. Na cidade, essa classe não perdeu sua estrutura moral, ao contrário, reafirmou sua ética familiar, doméstica e antipolítica.

Com a crise da estrutura da família patriarcal, oferece-se uma nova proposta: “só pela superação da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e é que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável ante as leis da

²⁶⁸ SÓFOCLES. **Antígona**. Introdução, versão do grego e notas por FIALHO, Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UnB, 1997. p. 36. Dos estudiosos do significado da peça, Hegel é o que teve mais audiência. Para ele, “o drama é um conflito entre o ideal (neste caso, o amor da família, defendido por Antígona) e a lei positiva (encarnada por Creonte). Do embate das duas forças antagônicas resulta o aniquilamento de ambos”. Ainda há outras interpretações, mas que vão nesse sentido, “o da oposição entre a vida particular e a vida pública, a família e a polis”. Cf. FIALHO, 1997, p. 36.

²⁶⁹ HOLANDA, 1936, p. 93. Como exemplo do conflito entre os sistemas gerais e particulares, Sérgio Buarque mostra como a transição da velha estrutura trabalhista para o modelo capitalista gerou uma crise na organização do trabalho. Se antes, existia uma hierarquia natural, agora existe uma hierarquia funcional, do diretor até o simples operário. Se antes, o empregador e o empregado eram iguais, agora o empregado é um simples número. Dessa forma, o desenvolvimento industrial promove a dissolução dos laços que ligavam o próprio mestre e os artesãos a uma família. Outro exemplo das dificuldades que se “opõem a abolição da velha ordem familiar por outra, em que as instituições e as relações sociais, fundadas em princípios abstratos e inumanos, tendem a substituir-se aos laços de afeto e de sangue”, é o caso da pedagogia moderna. A pedagogia moderna opunha-se aos métodos de educação familiar, ao garantir que a educação familiar devia ser apenas “uma espécie de propedêutica da vida em sociedade, fora da família”. Destacar-se-ia, assim, o indivíduo, que liberto das regras familiares, estava livre, possibilitando, dessa forma, a progressiva ascensão da individualidade e da concorrência interna.

Cidade”²⁷⁰, ou seja, o Estado não constitui “uma ampliação do círculo familiar”, mas deve salvaguardar as relações interpessoais, garantindo que as relações secundárias, mesmo em confronto, sejam garantidas pelo Estado democrático.

Sérgio Buarque acredita que com o desenvolvimento das cidades surgiria o domínio político da burguesia, responsável por imprimir o capitalismo e sua ética burguesa. A partir do surgimento das cidades, gerou-se uma crise na composição do mundo agrário, e o ruralismo andava agonizando por estas épocas. A família patriarcal perdia seu poder de dominação, e o indivíduo começava a se liberar do poder pátrio, o que o autor via com bons olhos.

Esse fato é interessante, uma vez que o desgarramento do âmbito familiar e sua visão de mundo exigem não mais relações pessoais, e sim um indivíduo com outras virtudes, determinando além da adaptação ao novo mundo do trabalho, um novo ser para o exercício da política. Estamos falando de outro ambiente, não mais sobre o da colônia com seu domínio pessoal sobre as coisas, em que a família é o melhor exemplo, mas do urbano.

Da independência do círculo familiar surgiria o indivíduo. Essas observações devem estimular o leitor e a leitora a imaginar que, com o fim da dominação da família, há a necessidade de um indivíduo livre, principalmente quando se tem pela frente uma sociedade industrializada. No entanto, haveríamos de superar o processo em que as relações pessoais são substituídas por relações impessoais e quantificáveis, onde o empregado se torna meramente um número²⁷¹.

Assim sendo, o desenvolvimento aparente da urbanização não é satisfatório para enraizar determinadas transformações, indispensáveis à constituição de um Estado democrático. A indistinção entre os domínios do público e do privado na sociedade brasileira comprometeriam a modernização do país. Tornando o ambiente a sua volta domínio seu, as elites rurais, a partir das relações domésticas, mesmo na cidade, tornaram todos a sua volta uma grande família, valendo para os filhos, os agregados, afilhados e para seus protegidos. No entanto, o que mais preocupa Holanda é a extensão desse poder para o domínio público.

3.1.1 Funcionalismo patrimonial

Em *Raízes do Brasil*, o estudo da ética das burocracias do Estado liberal brasileiro é um de seus temas mais significativos. Com base nas categorias weberianas, Sérgio Buarque

²⁷⁰ HOLANDA, 1936, p. 93.

²⁷¹ HOLANDA, 1936, p. 95.

observa que as posições públicas no Brasil eram ocupadas por funcionários patrimoniais. Dessa forma, o autor avalia que inexistia um corpo de funcionários regulado por interesses objetivos e impessoais, características que, afinal, deveriam ser o norte da composição do Estado burocrático liberal.

De acordo com Machado, no Brasil, a organização do projeto do Estado liberal coincide com a transferência das “castas rurais” (oligarquias) para a cidade. Na cidade, esta classe nada perdera de sua “estrutura moral”, ao contrário, reafirmou sua ética familiar, particularista e antipolítica, resistindo aos progressos materiais que a cidade promovia:

Em *Raízes do Brasil*, quando as castas rurais se transferiram para a cidade, esta era apenas o espaço urbano, mas sobre ela já estava montado o projeto da *civitas*. Isto é, o Estado liberal, projetado legal e ideologicamente pelos bacharéis e burocratas da Independência, aguardava o emergir do cidadão pelo próprio funcionamento da máquina do Estado.²⁷²

No Brasil, toda a organização burocrática dos serviços públicos criados pelo Estado nascente foi tomada pelas “castas rurais”. Partilharam os cargos públicos entre membros e dependentes, da mesma forma como tinham partilhado as terras, e fixaram ao poder que lhes emanava da posse da máquina estatal, a mesma distinção senhorial com que cobriram o poder emanado da posse da terra.

Além disso, Holanda alude à composição de uma burocracia abundante e fortalecida que, ao mesmo tempo em que a agricultura debilitava-se, foi o recurso que socorreu as famílias senhoriais do aniquilamento e da perda de seu domínio. De tal modo,

toda a estrutura administrativa, a pouco e pouco elaborada durante o Império, e depois já no regime republicano, comportava elementos estreitamente vinculados ao velho sistema doméstico, ainda em pleno viço, não só nas cidades como nas fazendas. Não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do ‘privado’ e do ‘oficial’.²⁷³

Portanto, o Estado liberal brasileiro durante o Império e na República, moldou-se em seu funcionamento pela atuação de uma burocracia patrimonialista, a ele colidente. Essas burocracias se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário “patrimonial” do puro burocrata. Utilizando-se de uma distinção de Max Weber entre patrimonialismo e burocracia, o autor procura caracterizar o “personalismo” no Estado brasileiro:

²⁷² MACHADO, 2008, p. 174.

²⁷³ HOLANDA, 1936, p. 99-100.

Para o funcionário ‘patrimonial’, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem, relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos.²⁷⁴

Dessa forma, encontramos no conceito de patrimonialismo, a indistinção entre o público e o privado. Os cargos públicos no Brasil, retomando o conceito de patrimonialismo cunhado por Max Weber, acabam sendo uma continuação do privado e dos interesses pessoais dos indivíduos que os presidem. Marcando em termos weberianos, tínhamos um Estado patrimonial, em que as “considerações pessoais” eram mais importantes na atribuição de cargos do que a própria competência técnica, a preponderância da “individualidade” mais do que a “competência” garantiria aos próprios funcionários “a possibilidade de subtrair-se a regras externas, excetuando-se as do senhor, e exercer seu poder como um poder pessoalmente concedido”²⁷⁵.

Já no Estado burocrático, de interesses objetivos, impessoal, organizado pelos especialistas das funções e dos interesses jurídicos, só pode vir a ser no Brasil com a “progressiva divisão das funções e com a racionalização”²⁷⁶. Segundo Machado, por fim, toda essa história “tem como eixo as relações entre as castas agrárias e o uso que fizeram das idéias liberais”:

Pode-se acrescentar que foi à base dessas burocracias que se instalou, nos centros de decisão do Estado, a outra parte das castas rurais urbanizando-as as oligarquias políticas da Primeira República. A ética das burocracias do serviço público, pois, modelou o Estado liberal à sua imagem e semelhança, concentrando seus esforços num programa político dominante – o fiscalismo, que as sustentava e mantinha o Estado.²⁷⁷

Este é o drama da formação do espaço público no Brasil. Como se não bastasse a invasão da autoridade senhorial no espaço público, ao mesmo tempo, o próprio corpo de funcionários que compõe este ambiente vem do ambiente doméstico, inábil em adequar-se a

²⁷⁴ HOLANDA, 1936, p. 100. Holanda encontra uma proximidade entre patriarcalismo e patrimonialismo. Nesse sentido, ele foi criticado por Raimundo Faoro, o qual se auto-define como pioneiro na utilização do conceito weberiano de patrimonialismo para analisar o Estado brasileiro. Cf. FAORO, Raimundo. A aventura liberal numa ordem patrimonialista. **Revista USP**. São Paulo, n. 17, mar./mai. 1993, p. 14-29, p. 18. Sérgio Buarque atentou para a teoria, porém não enxergou os detalhes e as sutilezas das distinções teóricas. O que ele queria dizer é que o Estado brasileiro é o prolongamento do poder do *pater-familias*. Para Weber, a dominação patrimonial é uma extensão do patriarcalismo. Cf. WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3 ed. vol. 2. Brasília: UnB, 1994. p. 238-241.

²⁷⁵ MONTEIRO, 1999, p. 192.

²⁷⁶ HOLANDA, 1936, p. 100.

²⁷⁷ MACHADO, 2008, p. 275.

princípios legitimamente burocráticos e impessoais. Assim, raramente, no Brasil, houve uma organização administrativa democrática, assentada em normas anti-particularistas.

No Brasil, pode dizer-se que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares, que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal. Dentre esses círculos, foi sem dúvida o da família aquele que se exprimiu com mais força e desenvoltura em nossa sociedade. E um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente, do núcleo familiar – a esfera, por excelência dos laços de sangue e de coração –, está em que as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós. Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, pretendem assentar a sociedade em normas anti-particularistas.²⁷⁸

De acordo com Souza, percebe-se, assim, que as instituições que têm como pressuposto a superação dos laços familiares, como o Estado e o mercado, estão sujeitas aqui ao imediatismo emocional, não superando a lógica doméstica. Como o Estado e o mercado para se firmarem pressupõem a superação do horizonte da solidariedade familiar, nesse ponto tem-se uma das causas do descompasso político e econômico do Brasil²⁷⁹. Nesse sentido, Sérgio Buarque acreditava que, no Brasil, essa racionalidade criava empecilhos para a racionalização burguesa, e nossa entrada no capitalismo moderno.

3.1.2 *Homem cordial*

O escritor Ribeiro Couto teve uma expressão feliz, quando disse que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’. A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas pelos estrangeiros que nos visitam, formam um aspecto bem definido do caráter nacional. Seria engano supor que, no caso brasileiro, essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emocional extremamente rico e transbordante.²⁸⁰

Autor de uma “expressão feliz”, Ribeiro Couto²⁸¹ dá a entender, na análise do “homem cordial”, uma atitude de “disponibilidade sentimental”, a qual estaria presente nas

²⁷⁸ HOLANDA, 1936, p. 101.

²⁷⁹ SOUZA, 1999, p. 33.

²⁸⁰ HOLANDA, 1936, p. 101.

²⁸¹ Nascido em Santos, Couto ficou conhecido como fundador do Penumbrismo, “uma certa atitude reticente, vaga, imprecisa, nevoenta, no jeito de escrever versos” por volta dos anos 1920 a 1923, e por ser o autor de *Cabocla* (1931), romance duas vezes adaptado para novela de televisão. Cf. BEZERRA, Elvia. Ribeiro Couto e o homem cordial. *Revista Brasileira*, fase VII, ano XI, n. 44, jul./set. 2005, p. 123.

“insignificâncias da vida”, ou seja, nos meandros da vida cotidiana - o que nos torna diferente de outros povos ocidentais -, vindo a ser a contribuição da América Latina ao mundo²⁸².

No entanto, Sérgio Buarque de Holanda se apropria da noção de “homem cordial” de forma peculiar. Ele remete a expressão para o âmbito da cultura nacional. O historiador não a enxerga como uma qualidade essencial, mas, antes, coloca-a em movimentação. Para Avelino Filho, a cordialidade é “o resultado direto da materialização da ‘cultura da personalidade’ na colônia; é somente com o processo de urbanização que a cordialidade, junto com a influência ibérica, começa a enfraquecer-se”. Desta forma, “*herança ibérica, ruralismo e cordialidade são coisas que andam juntas*”²⁸³.

Conforme *Raízes do Brasil*, a expansão do alcance da família sobre todas as esferas da vida social exprime o acentuamento de traços pessoais e emotivos, características que prevaleciam na conduta da gente brasileira, isso não só no período colonial, mas também depois. Os laços afetivos, recorrente das relações “primárias”, impõem-se aos laços racionais de solidariedade, instituindo uma sociabilidade²⁸⁴ que o autor, chamou de cordial. Assim, caracterizam o homem cordial, a “lhaneza”, a “hospitalidade” e a “generosidade”.

²⁸² A expressão é do escritor Ribeiro Couto, em carta dirigida a Alfonso Reyes, e por este inserta em sua publicação Monterrey. Segundo Couto, “o verdadeiro americanismo repele a idéia de um indianismo, de um purismo étnico local, de um primitivismo, mas chama a contribuição das raças primitivas ao homem ibérico; de modo que o homem ibérico puro seria um erro (classicismo) tão grande como o primitivismo puro (incultura, desconhecimento da marcha do espírito humano em outras idades e outros continentes). É da fusão do homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas, que deve sair o ‘sentido americano’ (latino), a raça nova produto de uma cultura e de uma intuição virgem – o Homem Cordial. Nossa América, a meu ver, está dando ao mundo isto: o Homem Cordial. O egoísmo europeu, batido de perseguições religiosas e de catástrofes econômicas, tocado pela intolerância e pela fome, atravessou os mares e fundou ali, no leito das mulheres primitivas e em toda a vastidão generosa daquela terra, a Família dos Homens Cordiais, esses que se distinguem do resto da humanidade por duas características essencialmente americanas: o espírito hospitaleiro e a tendência à credulidade. Numa palavra, o Homem Cordial. (Atitude oposta do europeu: a suspicácia e o egoísmo do lar fechado a quem passa). (Como é bom, nos pueblos e aldeias da nossa América, no seu México como no meu Brasil, mandar entrar o caixeiro-viajante francês que vende peças de linho, ou o engenheiro alemão que está estudando a geologia local, e convidá-lo para almoçar! A gente grita logo lá para dentro: – Ó fulana, manda matar uma galinha!)... O fato, porém, é que se não somos latinos, nós, oriundos da aventura peninsular celtibérica em terras americanas (alimentada pela redes nupciais de índias bravias e pela sensualidade dócil de negras fáceis), se não somos latinos, somos qualquer coisa de muito diferente pelo espírito e pelo senso da vida cotidiana. Somos povos que gostam de conversar, de fumar parados, de ouvir viola, de cantar modinhas, de amar com pudor, de convidar o estrangeiro a entrar para tomar café, de exclamar para o luar em noites claras, à janela: – Mas que luar magnífico! Essa atitude de disponibilidade sentimental é toda nossa, é ibero-americana... Observável nas nadadas, nas pequeninas insignificâncias da vida de todos os dias, ela toma vulto aos olhos do crítico, pois são índices dessa Civilização Cordial que eu considero a contribuição da América Latina ao mundo”. Cf. COUTO, Rui Ribeiro. *El hombre cordial, producto americano*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1931]. p. 397-98.

²⁸³ AVELINO FILHO, 1990, p. 3. Grifo no original.

²⁸⁴ A noção de sociabilidade aqui tomada refere-se à liberação do indivíduo de sua individualidade, para uma sociabilidade calcada nos laços comunitários, onde as ligações fraternais referentes à família e aos amigos tendem a seguir os passos dados pela pessoa, mesmo fora do âmbito doméstico.

Na compreensão de *Raízes do Brasil*, o homem cordial é a síntese de todo o processo visto até aqui. Marcos Costa sugere que nesse ponto está o mais discutível e mais famoso na obra. De fato, a expressão tornou o historiador conhecido por ter ‘alargado’ o termo. No entanto, Sérgio Buarque marca aqui uma divisória em relação a outros pensadores da época, como Nina Rodriguez e Paulo Prado, os quais compreendiam o caráter nacional como uma “suposta carga deletéria advinda da miscigenação”²⁸⁵.

Costa capta bem esta tensão em torno do conceito, esclarecendo que a compreensão do *caráter nacional* por esses autores mostrava o preconceito em relação ao povo brasileiro: “esse caráter era visto, por esses autores, de forma eleática, ou seja, como imutável das classes populares, que por isso mesmo deviam ser tuteladas pela elite esclarecida, higienizada e imune àquele caráter típico das massas”²⁸⁶.

Devido ao fato da obra estar historicamente situada num momento de procura pela identidade nacional brasileira e, por se tratar da busca pela singularidade da nação, com base no conceito do “homem cordial”, Dante Moreira Leite dedicou parte de seu *O caráter nacional brasileiro* para realizar uma crítica a partir da psicologia à tentativa de definição de nosso caráter. Segundo o autor, a obra *Raízes do Brasil* poderia ser classificada junto a tantas outras, como um estudo do “jeitinho brasileiro”. Dessa forma, Leite sugere ler o livro como uma obra que trata sobre o caráter nacional. Para o psicólogo, “o que inicialmente chama a atenção nesse ensaio é o fato de apresentar, apesar de informação predominantemente histórica, uma perspectiva sociológica e psicológica, que se revela principalmente na tentativa de aplicação de tipologias sociais à vida brasileira”²⁸⁷.

No entanto, Avelino Filho, esclarece que Leite incorreu em erro ao tratar *Raízes do Brasil* a partir deste prisma. Para o autor,

Sérgio não concebe a cordialidade como caráter nacional, ou qualquer tipo de essência que permaneceria ao longo da história. A exposição da cultura ibérica antes da discussão do processo de colonização procura evitar o erro de se ver a sociabilidade cordial como um produto típico da estrutura social da colônia.²⁸⁸

²⁸⁵ COSTA, 2002a, p. 102.

²⁸⁶ COSTA, 2002a, p. 102.

²⁸⁷ LEITE, D. M. **Caráter nacional brasileiro**. São Paulo: Pioneira, 1969. p. 317. Leite detecta que há três linhas heterogêneas de pensamento na obra: a) a intuição de um brasileiro de classe alta, b) a passagem da vida rural para a vida urbana e, c) análise da coerência entre a cultura importada e a realidade nacional. Deste modo, de forma um tanto rude, Leite conclui que há uma contradição lógica no ensaio.

²⁸⁸ AVELINO FILHO, 1990, p. 3.

Para Holanda, no Brasil, a cordialidade é a própria raiz personalista das relações sociais. E é nesse sentido que ele se reporta ao conceito do “homem cordial”. Não se tratando de “bondade natural”, ou de “boas maneiras”, o que o caracteriza mais decisivamente são “antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante”²⁸⁹, que vem do coração – *cor*.

Segundo Monteiro, o homem cordial é a antítese do homem formal. Aprisionado ainda nos braços acolhedores da família, ele não carece afirmar-se fora dela como indivíduo. Sendo nossa sociedade, como que uma ampliação da esfera doméstica, o homem cordial existirá sempre “sob a sombra do pai, dos irmãos, dos tios, dos primos, dos padrinhos, da gente que ele conhece e estima”²⁹⁰. Reconfortado na família, o homem cordial está preso à primariedade dos laços mais próximos, não se desgarrando para o mundo exterior, da cidade. Quando o faz, reproduz, naturalmente, fora dela, a realidade doméstica, “em que as vontades particulares imperam quaisquer outras”:

A cordialidade permite compreender a ligação mais íntima da pessoa, com o mundo e com as outras pessoas. Uma ligação concreta, quase física, que exclui e condena toda a abstração, todos os obstáculos aos contatos primários. O homem cordial não consegue tornar-se indivíduo porque não consegue libertar-se daqueles contatos. Não consegue encontrar-se senão com os outros, nunca consigo mesmo.²⁹¹

Dessa forma, a cordialidade pode ser compreendida pela passagem de nossa velha civilização rural para a urbano-industrial, sendo que o legado rural e familiar gerou essa cordialidade que se utiliza das relações que, *a priori*, deveriam ser impessoais, mas acabam se tornando pessoais, o que para a esfera pública impedia o desenvolvimento do Estado de direito democrático²⁹². Essa dificuldade de rompimento com os laços sangüíneos nas relações sociais criou na sociedade brasileira empecilhos para a institucionalização burocrática do país.

De acordo com Brasil Pinheiro Machado, o homem cordial, derivado de uma análise weberiana da história brasileira, não é um tipo psicológico, como se cria, mas um tipo ético.

²⁸⁹ HOLANDA, 1936, p. 101.

²⁹⁰ MONTEIRO, 1999, p. 195.

²⁹¹ MONTEIRO, 1999, p. 196. Nessa compreensão de Monteiro, há uma forte ligação do homem cordial com a definição de pessoa de Roberto Damatta. Diferente do indivíduo, a pessoa, no Brasil, está presa aos contatos primários, e disso depende sua própria sobrevivência. Em oposição, o indivíduo seria o João-ninguém das massas, que não participa de nenhum sistema de relações pessoais. Por sua vez, a pessoa, pode ser definida como um ser relacional, uma noção compreensível por referência a um sistema social onde as relações de compadrio, de família, de amizade e de troca de interesses e favores constituem um elemento fundamental. No indivíduo teríamos, ao contrário, uma contigüidade estrutural com o mundo das leis impessoais que submetem e subordinam. Desse modo, teríamos no Brasil, ao contrário dos Estados Unidos, um sistema “dual”. Cf. DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 26.

²⁹² COSTA, 2002b, p. 105.

Dessa forma, o homem cordial seria uma individualidade histórica, um tipo ideal a mais na construção tipológica de *Raízes do Brasil*²⁹³. O “homem cordial”, em sentido weberiano, como uma “individualidade histórica”, era uma categoria de compreensão do passado e, ao mesmo tempo, do presente. Mais ainda, uma categoria que se teceu *retrocedendo-se para o passado com os olhos do presente*.

De acordo com Monteiro, segundo um procedimento weberiano, o tipo não fixa um caráter permanente e interminável. Também não fixa uma essência sempiterna, ou uma característica ontológica do ser social, com determinantes psicológicos rígidos de um “caráter nacional” brasileiro, ossificando a análise e perdendo em profundidade e adequação. Mas, ao contrário, permite ao historiador comunicar um sentido de virtualidade e mobilidade, apropriado à interpretação histórica. Admite, assim, “revelar o campo conflitivo dos valores, pelos quais os indivíduos hão de guiar suas ações, adentrando o terreno mesmo da política”²⁹⁴.

A imaginação teórica do historiador facultou-lhe a criação de um “tipo ético”, que condensa a ligação fundamental do homem brasileiro à família, esta outra “individualidade ética”, que permite pensar nas “raízes rurais” de nossa sociedade a partir da idéia de uma sociedade patriarcal e de um governo patrimonial. Para Weber, a própria gestão patrimonial exclui, ou pelo menos inviabiliza, a adoção de fins objetivos e impessoais no trato da máquina oficial.

Desta forma, a idéia do “homem cordial” estabelece, de acordo com uma construção de orientação weberiana, uma conduta típica das pessoas no Brasil que recusam a abstração das relações políticas e se atêm ao círculo das relações primárias, segundo o jargão sociológico²⁹⁵. Para Monteiro, a extensão da cordialidade para o espaço público tornou-se corrente no país. O espaço público, oficial, sempre foi, no Brasil, o reino do homem cordial, que transmitia à esfera do governo o princípio irracional da vontade arbitrária do senhor, impedindo a constituição de uma burocracia em moldes racionais²⁹⁶.

Holanda quer indicar que o cidadão brasileiro nasceria da superação das leis da família, invasoras do âmbito público. O “homem cordial” ao se dar conta de si mesmo, iria se auto-reconhecer. O pavor de si mesmo e do seu destino, possibilitaria o seu aniquilamento.

²⁹³ MACHADO, 2008, p. 168.

²⁹⁴ MONTEIRO, 1999, p. 199.

²⁹⁵ MONTEIRO, 1999, p. 227.

²⁹⁶ MONTEIRO, 1999, p. 228.

Este seria o fim do homem cordial. Afinal, a lógica civil, impessoal da cidade que se modernizava, reclamava o fim da cordialidade, fazendo renascer na vida urbana o cidadão²⁹⁷.

Como informa Monteiro, com astúcia, Sérgio Buarque guiou-se em meio à diversidade de fontes e de testemunhos do passado, selecionando, interpretando e congregando-os em torno de “individualidades históricas”. Através delas, afinal, “o historiador poderia apontar alguns dos dilemas e dos desafios que se apresentavam às vistas dos cidadãos, num mundo em que a própria cordialidade parecia, progressivamente, perder seu sentido”. Afinal, no horizonte nacional, mesmo que, com as promessas da industrialização, imprimiam-se ainda as marcas dos tempos passados, e não era simplesmente uma vontade enérgica que lograria apagá-las²⁹⁸.

3.1.3 Repulsão às distâncias sociais

A partir da concepção e da construção da cordialidade na vida social brasileira, *Raízes do Brasil* não a acopla unicamente à esfera política. A extensão da cordialidade se estende para outras áreas sociais. Caracterizada pela distância da noção ritualista da vida, identificada na civilidade, a cordialidade pode ainda ser caracterizada pela ética de fundo emocional²⁹⁹. Nesse sentido, o historiador contrapõe o homem cordial ao oriental:

Nenhum povo está mais distante dessa noção ritualista da vida que o brasileiro. Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. Ela pode iludir na aparência – e isso explica-se pelo fato da atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no ‘homem cordial’: é a forma natural e viva, que se converteu em fórmula.³⁰⁰

Na caracterização da cordialidade, Holanda levanta a dificuldade que geralmente o brasileiro sente na reverência prolongada ante um superior. Para o historiador, nosso temperamento admite as fórmulas de reverência, mas somente “enquanto não suprimam de todo a possibilidade de um convívio mais familiar”. Exemplo disso está nos costumes. O uso generalizado na maior parte do país, com exceção do extremo-norte e do extremo-sul, de *você* em substituição da segunda pessoa, o uso dos diminutivos e a omissão do nome da família no tratamento social. Para o autor, tais exemplos servem-nos como forma de aproximação com

²⁹⁷ MONTEIRO, Pedro Meira. A cordialidade evanescente em *Raízes do Brasil*. *Ethnos*, São Paulo, v.1, n. 2, set. 2002, p. 102.

²⁹⁸ MONTEIRO, 1999, p. 202.

²⁹⁹ Maiores detalhes serão discutidos no próximo capítulo.

³⁰⁰ HOLANDA, 1936, p. 102.

os objetos, no sentido de familiarizá-los. Sérgio Buarque de Holanda assim pode afirmar: “o desconhecimento de outra forma de convívio, que não seja ditada por uma ética de fundo emocional, representa um aspecto da vida social brasileira, que poucos estrangeiros compreendem com facilidade”³⁰¹.

Até mesmo nas esferas pautadas pela competição e pela rivalidade, como o mercado e o comércio, esta maneira de ser não desaparece. É simbólico, segundo Sérgio Buarque, o espanto do negociante inglês, em um relato sobre a América Latina, ao observar que tanto no Brasil como na Argentina, para conquistar um cliente “é preciso começar por fazer dele um amigo”³⁰².

Da mesma forma, encontramos a extensão das características da cordialidade na ordem religiosa, revelando o caráter intimista de nossos costumes. No Brasil, a exaltação dos valores cordiais era uma característica que invadia até mesmo as formas sensíveis da religião. Nesse sentido, a Santa Thereza de Lisieux, torna-se, popularmente, “Santa Terezinha”, e o menino Jesus, “companheiro de brinquedo das crianças e que faz pensar menos no Jesus dos evangelhos canônicos do que no de certos apócrifos, principalmente as diversas redações do Evangelho da Infância”. Ou até mesmo, revela-se como na festa do Senhor Bom Jesus de Pirapora, quando o próprio Cristo “desce do altar para sambar com o povo”³⁰³.

Essa forma de culto – a única que consegue florescer entre nós – representa uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro. Note-se que ainda aqui nós nos comportamos de modo perfeitamente contrário a atitude já assinalada entre japoneses, onde o ritualismo invade o próprio terreno da conduta social para dar-lhe mais rigor. No Brasil é precisamente o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza.³⁰⁴

Segundo Holanda, a forma religiosa que “permite tratar aos santos com uma intimidade quase desrespeitosa”, esse sentimento religioso popular, “mais humano e singelo”, historicamente, já encontra antecedentes na península ibérica. O autor, ao fazer referência à religião na formação histórica do país, anota o escândalo para as almas piedosas que nos visitavam, a prática religiosa vivida pelos crentes. Para exemplificar, Holanda menciona a sensação de Saint Hilaire, naturalista francês, que visitou a cidade de São Paulo na Semana Santa de 1822, o qual relata a pouca atenção dos fiéis durante as solenidades religiosas:

³⁰¹ HOLANDA, 1936, p. 103

³⁰² HOLANDA, 1936, p. 105.

³⁰³ HOLANDA, 1936, p. 106.

³⁰⁴ HOLANDA, 1936, p. 107.

‘Ninguém se compenetra do espírito das festas [...] Os homens mais distintos nelas tomam parte pela força do hábito e o povo como em um grande divertimento. No ofício da Quinta-Feira Santa, a maioria dos presentes recebeu a comunhão da mão do Bispo. Olhavam todos à direita e à esquerda, conversavam antes desse momento solene e recomeçavam a conversar imediatamente depois’. As ruas, acrescenta pouco adiante, viviam cheias de povo, que corria de igreja em igreja, mas apenas para vê-las, sem a menor aparência de devoção.³⁰⁵

Dessa forma, parece que na sociedade brasileira, os ritos se humanizam e as formas exteriores se pessoalizam, sendo que até mesmo, a religião com suas crenças era adentrada pelas características sociais que o autor chama de cordialidade. A religião no Brasil se caracterizaria pela aversão ao ritualismo e à forma. E nesse sentido, ela é uma extensão da própria cultura legada pelo iberismo.

Segundo Wegner, estas passagens mostram um aprofundamento do diálogo com a obra weberiana presente em *Raízes do Brasil* pelo fato de que aqui havia um “descompasso entre as mudanças sociais e institucionais e a formação das subjetividades”³⁰⁶. O descompasso significa que havia uma alteração lenta no país a partir de alguns fatores de ordem material, porém pouco significava para a interioridade das pessoas. Os acontecimentos em torno da lenta urbanização traziam traços de civilização material, porém não afetava “em absoluto a estrutura moral”³⁰⁷.

Segundo Avelino Filho, ocorre aqui uma inversão da forma clássica, lograda pelo protestantismo puritano, de “desencantamento do mundo”, processo que levou a uma sistematização da religião. No Brasil, ao contrário, a religião, em sua necessidade de intimidade, manifesta-se na recusa do ritual e na “liberação da obrigação, rigor e disciplina do culto”. Essa aproximação, essa familiarização que marcava o culto nas capelas das grandes fazendas, transformava a entidade sagrada em um amigo; e entre amigos não há por que não abandonar o rigor e as formalidades. Ao liberar o fiel de todo o esforço de enquadrar-se no ritual coletivo, nossa religiosidade perde seu sentido como tal e afasta-se das características clássicas de abstração e sistematização do mundo³⁰⁸.

Enquanto os povos protestantes, conforme nos indicou Weber, afastaram a magia do mundo, jogando a divindade para “fora do mundo”, a partir da transcendência, instituindo

³⁰⁵ HOLANDA, 1936, p. 109.

³⁰⁶ WEGNER, 2006, p. 353. Segundo Wegner, Holanda procurava elementos no substrato cultural brasileiro que pudessem apontar para mudanças sociais, não só materiais, que tivessem implicações na estrutura ética e moral dos indivíduos. Esse elemento o autor parece não encontrar no resultado do catolicismo em solo brasileiro.

³⁰⁷ HOLANDA, 1936, p. 45.

³⁰⁸ AVELINO FILHO, 1990, p. 3.

uma crença racional e quase desumana, atenta às formas e à verdade, a religião entre nós, já no início, era corrompida. Para o homem cordial, no mundo divino, a iminência Ihe é importante. No campo religioso, a sua atitude é pautada pelo “viver nos outros”³⁰⁹.

Essa frouxidão ritual, esse “culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, ‘democrático’, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo”³¹⁰, no parecer de Sérgio Buarque de Holanda, gerou um corrompimento na base do sentimento religioso. Assim, portanto, essa forma religiosa de superfície, “carnal em seu apego ao concreto”, transigente, pronta a acordos, portou-se isenta de produção de uma “moral social poderosa”³¹¹:

Portanto, a religião entre nós não apenas não representou um esforço de totalização do mundo como fracassou no sentido de organizar os indivíduos sob a égide de uma ética racionalizada - um princípio supra-individual de organização onde estariam sistematizadas as relações humanas.³¹²

No Brasil, a exaltação dos valores cordiais e das formas sensíveis da religião, encontraram entre nós um terreno de eleição e acomodaram-se bem a outros aspectos típicos de nosso comportamento social. Não poderia ter sido diferente. A prática religiosa corresponde à forma cultural. Por isso, essa aversão ao ritualismo é explicável, pois não é necessário. Para Sérgio Buarque, a liberdade para abandonar “a todo o repertório de idéias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os freqüentemente sem maiores dificuldades”³¹³, é característica do nosso povo. Afinal, para o povo brasileiro, a adesão a gestos e idéias teria um caráter meramente maquinal.

3.2 “Novos tempos”

Até aqui, Sérgio Buarque buscou traçar a gênese da sociedade brasileira, definindo a forma das raízes ibéricas, que podem ser resumidas no personalismo, no ruralismo, no patriarcalismo e na síntese compreendida pela concepção do “homem cordial”. A herança rural e a família patriarcal foram o que de mais nefasto herdamos da tradição ibérica. Também vimos as mazelas que a herança do patriarcalismo e do ruralismo legaram na formação do Estado brasileiro e os entraves para o desenvolvimento de nossa sociedade moderna.

³⁰⁹ HOLANDA, 1936, p. 82.

³¹⁰ HOLANDA, 1936, p. 108.

³¹¹ HOLANDA, 1936, p. 108.

³¹² AVELINO FILHO, 1990, p. 3.

³¹³ HOLANDA, 1936, p. 110.

Nos dois capítulos finais do livro, chamados por Candido de o “advento das massas populares”³¹⁴, Holanda retoma o assunto do personalismo, o qual pode ser caracterizado pela falta de aptidão para o social de ordem coletiva, onde “cada indivíduo se afirma ante os seus semelhantes, indiferente a lei da comunidade e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo”³¹⁵. Fechadas as páginas que trataram da síntese do processo de formação social brasileira, resumidas na entoação do homem cordial, principalmente quando abordado pela esfera pública, Sérgio Buarque dá seqüência à discussão, retomando novamente o personalismo, como chave para a compreensão das características formadoras do nosso país.

O ensaísta menciona que o caráter personalista dos indivíduos denuncia a relutância em aceitar ser governado por princípios super individuais³¹⁶. Dessa forma, o autor pretende compreender as formas de resistências aos “novos tempos” e como elas se manifestavam. Novamente, é a concepção de trabalho que Holanda observa. No trabalho, não é estranho que no Brasil “não buscamos senão a própria satisfação”. O seu fim encontra-se na própria pessoa, e não na obra que realiza, um “*finis operantis* e não um *finis operis*”³¹⁷.

Para melhor compreendermos essas considerações do autor, em que “as atividades profissionais são, aqui, meros acidentes na vida dos indivíduos”, é viável que retomemos as colocações de Weber em relação ao conceito religioso de trabalho nos povos protestantes, o que Sérgio Buarque retoma em uma longa nota de rodapé:

O mais eminente sociólogo moderno salienta justamente, como nos idiomas de países predominantemente católicos, assim como nos da antigüidade clássica, falta às palavras que designam as atividades profissionais, a tonalidade distintivamente religiosa que lhes corresponde em todas as línguas germânicas. É curioso que tais palavras, em terras protestantes, resultem diretamente das traduções luteranas e calvinistas da Bíblia e, em verdade “segundo o espírito do tradutor, não segundo o espírito do original”. Antes das traduções luteranas elas não existiam sequer em seu sentido atual, profano [...].³¹⁸

Sublinhando o conceito luterano para o trabalho “segundo o espírito do tradutor, não segundo o espírito do original”, o autor constata que os idiomas de países predominantemente católicos definem as palavras para a atividade profissional sem o acento religioso, sendo que

³¹⁴ CANDIDO, Antonio. A visão política de Sérgio Buarque de Holanda. In: CANDIDO, Antonio (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. p. 84.

³¹⁵ HOLANDA, 1936, p. 113.

³¹⁶ Cf. nesse sentido MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste por vir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 254, nota 57. Para ele, “a descrença na aptidão do brasileiro para a submissão a princípios superindividuais de organização está clara nesta afirmativa de Sérgio Buarque de Holanda: a personalidade individual dificilmente suporta ser comandada por um sistema exigente e disciplinador”. Em Holanda, esse trecho refere-se à p. 113.

³¹⁷ HOLANDA, 1936, p. 114.

³¹⁸ HOLANDA, 1936, p. 114, nota 35.

nas traduções portuguesas da Bíblia usa-se o termo eticamente incolor de “obra”. Holanda, parece querer dar continuidade à pesquisa weberiana, procurando identificar nos conceitos que designam o trabalho, a concepção que o promoviam:

Nas traduções portuguesas da Bíblia, tanto a de João Ferreira d’Almeida como a católica, de Antonio Pereira de Figueiredo, usa-se geralmente o conceito eticamente incolor de ‘obra’, onde Lutero usava ‘Beruf’, palavra que originalmente não era empregada em seu sentido profano de hoje. Só nos casos em que designa expressamente a idéia de chamado à salvação eterna, como na 1ª Epístola aos Coríntios 7.20, surge o termo ‘vocação’ que exprime com mais precisão o alemão ‘Beruf’ ou o inglês ‘calling’.³¹⁹

Ao contrário dos povos protestantes, o trabalho aqui não recebe nenhuma conotação religiosa como vocação-profissão, ficando fora do rol de virtudes cultivadas pela ética católica, não adquirindo o significado que recebe numa vida protestante, no sentido da centralidade na sistematização da vida.

O autor menciona que, no Brasil, no mundo do trabalho, havia certa inclinação para os cargos liberais, o que constituía um indício da transição da vida rural para a urbana, pois ninguém “procura seguir o curso natural da carreira iniciada, mas cada qual almeja alcançar aos saltos os altos postos e cargos rendosos; e não raro o conseguem”³²⁰, o que indica que as profissões eram simples fachada, devido à ambição por um cargo de poder.

Nesse sentido, *Raízes do Brasil* relata o vício deliberado do bacharelismo, herdado de Portugal, no qual se exaltam o valor próprio e superior e a sedução pelas carreiras liberais, o que explica o nosso “apego quase exclusivo aos valores da personalidade”. Porém, esse vício já não se adequava com o novo ambiente de vida material:

³¹⁹ HOLANDA, 1936, p. 114, nota 35. Nas edições posteriores (a partir da segunda edição - 1948) Sérgio Buarque relativiza a afinidade entre as idéias religiosas e a economia: “devem-se acolher com reservas as tendências, de que não se acha imune o grande sociólogo, para acentuar em demasia, na explanação de determinados fenômenos, o significado das influências puramente morais ou intelectuais em detrimento de outros fatores porventura mais decisivos. No caso, o da influência do ‘espírito protestante’ na formação da mentalidade capitalista em prejuízo de movimentos econômicos, cujo efeito se fez sentir em particular nos países nórdicos onde vingaria a predicação protestante, principalmente calvinista. Parece procedentes, neste sentido, algumas das limitações que à tese central de Max Weber [...] opuseram historiadores como Brentano e Tawney”. HOLANDA, 2006, p. 220-221. Para uma lista das observações que Tawney realizou na tese de Weber ver WEGNER, 2000, p. 60-61. No caso de *Raízes do Brasil*, mesmo que Holanda tenha ficado insatisfeito com sua leitura da primeira versão, ele não conseguiu se desprender da tese central weberiana no corpo do trabalho. Segundo Wegner, Sérgio Buarque como historiador, em seus trabalhos seguintes, buscou o espírito do capitalismo nas transformações éticas provocadas pelas mudanças econômicas, principalmente a partir da noção de fronteira. Cf. WEGNER, 2000.

³²⁰ HOLANDA, 1936, p. 115. Note-se que o próprio Buarque era graduado em Direito, mas nunca exerceu alguma função nessa área, exceto uma única vez. Maria Amélia conta que, quando ele morava no Espírito Santo, “certo dia, procuravam um cidadão formado em direito para substituir o promotor, em júri na cidade de Muniz Freire. Descobriram Sérgio, que, além de aventurar-se numa acusação jurídica sem o respaldo de um só livro de direito, enfrentou caminhada de seis horas em lombo de burro. Claro que os dois assassinos foram absolvidos”. HOLANDA, 2006, p. 430.

O que importa salientar aqui é que a origem da sedução exercida pelas carreiras liberais vincula-se estreitamente ao nosso apego quase exclusivo aos valores da personalidade. Daí, também, o fato dessa sedução sobreviver em um ambiente de vida material que já comporta dificilmente. Não é outro, aliás, o motivo da ânsia pelos meios de vida definitivos, que dá segurança e estabilidade, exigindo, ao mesmo tempo, um mínimo de esforço pessoal, de aplicação da personalidade, se se quiser, como sucede tão frequentemente com certas funções públicas.³²¹

3.2.1 *Idéias fora do lugar*³²²

Novamente, o autor qualifica a experiência da formação brasileira pela mentalidade personalista. Dessa forma, o amor à personalidade determinou muitas das características espirituais de nosso país. O apego às formas fixas, às leis gerais - construções da inteligência, como o prestígio da palavra escrita, do pensamento inflexível - e às idéias claras, definitivas, encontrou grande força entre nós, principalmente no período de maior prestígio do positivismo.

Explicava-se, assim, a forte recepção das leis de Comte no Brasil, pois esse pensamento afirmava a prisão às leis deterministas, às idéias claras e fatigantes. Segundo Holanda, os positivistas prendiam-se em sua capacidade de “resistir à fluidez e a mobilidade da vida”, focando exclusivamente o triunfo final das idéias. Afinal, não existiria, nesta confiança no poder milagroso das idéias, “um secreto horror a nossa realidade nacional”³²³? Neste ponto, o historiador aponta a distância entre um “Brasil real” e um “Brasil legal”.

Para Sérgio Buarque de Holanda estar preso às idéias fixas e às especulações pareceu mais fácil e dignificante “em nossa difícil adolescência política e social”. O sistema político brasileiro foi trazido de fora, de terras estranhas, num sistema completo e terminado, sem

³²¹ HOLANDA, 1936, p. 117-18.

³²² Utilizamos esta expressão como ela aparece no escrito de Schwarz sobre Machado de Assis, devedora à *Raízes do Brasil*. Roberto Schwarz, contextualizando a obra de Assis, coloca a questão da ambivalência ideológica das elites brasileira nos seguintes termos: “estas se queriam parte do ocidente progressista e culto, naquela altura já francamente burguês (a norma), sem prejuízo de serem, na prática, e com igual autenticidade, membro beneficiário do último ou penúltimo grande sistema escravocrata do mesmo Ocidente (a infração)”. Cf. SCHWARZ, R. **Um mestre na periferia do capitalismo**. Coleção Espírito crítico. São Paulo: 34/Duas Cidades, 2000. p. 42. O debate sobre as “idéias fora do lugar” foi lançado por Sérgio Buarque quando este diz “trazendo de países distantes as nossas formas de vida, nossas instituições e nossa visão do mundo e timbrando em manter tudo isso em um ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda uns desterrados em nossa terra”. HOLANDA, 1936, p. 3. Dessa forma, estes autores contestam a manutenção da base social escravista, enquanto se anunciavam os ideais do liberalismo, da Revolução Francesa e Americana. Cf. também SCHWARZ, R. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1977. p. 16. Em contexto diferente, discutindo as conseqüências do capitalismo e do liberalismo, Fernandes aponta que este foi subordinado aos interesses das elites. FERNANDES, 1981, p. 83-84. A partir disso, há de se fazer uma crítica profunda a própria teologia trazida ao Brasil, muitas vezes, imposta a partir de “idéias fora do lugar”, vinda de contextos e situações estranhas a esta terra, ensinada e acomodada, sem, no entanto, passar por uma crítica séria que levasse em conta a situação de seu lugar original, e as especificidades do lugar de sua aplicação.

³²³ HOLANDA, 1936, p. 120.

perguntar pelos ajustes à vida brasileira. Trouxemos de terras estranhas um sistema completo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustava ao Brasil real³²⁴.

Assim, também o liberalismo democrático constituiu-se como uma “idéia fora do lugar”. A sua ideologia impessoal e antinatural, com suas fórmulas abstratas, tampouco se naturalizou “entre nós”. Só foi assimilado quando coincidiu com a negação da autoridade e da hierarquia, que permitia tratar os governantes com certa familiaridade, o que denota o nosso característico horror às hierarquias.

As afinidades entre a cultura familiar-cordial e a concepção liberal podem ser encontradas tanto no individualismo exacerbado do personalismo, como na repulsa às hierarquias. Dessa forma,

a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semi-feudal importou-a e tratou de acomodar-se como lhe fosse possível às suas leis, que tinham sido justamente a bandeira de combate da burguesia européia contra os aristocratas, e isso só porque essas leis pareciam as mais acertadas para a época e eram exaltadas nos livros e nos discursos.³²⁵

De acordo com o historiador, os movimentos de reforma no Brasil vieram sempre “de cima para baixo”, de inspiração intelectual. A grande massa do povo assistiu a Independência, as reformas sociais, e até mesmo o estalar da República displicentemente, e com certa hostilidade. As grandes revoluções foram dirigidas por famílias ricas aristocráticas, e o fermento liberal foi proposto por europeus que aqui viviam. As reformas no país foram obras de minorias exaltadas, pois entre o povo a repercussão era limitada³²⁶. Para o autor, já o francês Saint-Hilaire, ao observar as agitações liberais no país, conta que o povo estava indiferente a isso: “a massa popular – diz – a tudo ficou indiferente, parecendo perguntar como o burro da fábula: não terei a vida toda de carregar a albarda”³²⁷.

Sérgio Buarque volta seu olhar crítico aos românticos e aos homens das idéias, que viviam das palavras e dos livros, da imaginação e dos sonhos, o que demonstra a construção de uma realidade só de pensamento, enquanto que a vida real “morria de asfixia”, pois se vivia do espírito e não do sangue. Para ele, “os nossos teóricos e sábios falam, ainda hoje, a

³²⁴ HOLANDA, 1936, p. 122.

³²⁵ HOLANDA, 1936, p. 122.

³²⁶ Sérgio Buarque relembra o artigo de Aristides Lobo, em sua coluna “Cartas ao Rio”, no “Diário Popular”, sobre o 15 de Novembro, quando esse dizia “por ora a cor do governo é puramente militar e devera ser assim”. O artigo descreve como o povo do Rio de Janeiro assistiu à proclamação da República pelo marechal Deodoro – bestializado, como se presenciasse uma parada militar. O artigo foi escrito na própria tarde de 15 de novembro de 1889 e veio à luz na edição do dia 18. Cf. HOLANDA, 1936, p. 123.

³²⁷ HOLANDA, 1936, p. 124.

mesma linguagem de há cinquenta ou cem anos, apenas com outras palavras”. Falam e criam paradigmas a partir “do prestígio moderno e provavelmente efêmero das superstições liberais e protestantes”, o que lhes parece “definitivo, eterno, indiscutível e universal; elas valem como paradigma para julgarem do nosso atraso ou de nosso progresso”³²⁸. Assim, critica aqueles que baseavam sua teoria a partir de modelos de países já modernizados, altamente produtores, descrevendo aspectos paradigmáticos desses países em comparação com a surrada América Latina.

Para Maria Odila Dias, a ciência desses pensadores, calcada em teorias européias fixas e rígidas, que não permitiam a diversidade cultural, pretendia “amalgamar o resultado da experiência histórica da colônia aos imperativos e conquistas da ciência européia, de modo que possa conduzir o país ao paradigma escolhido, a sociedade européia”³²⁹. O eurocentrismo do século XIX convenceu nossos pensadores, que enojados da nossa situação social, viam nas novas ciências evolucionistas as respostas aos nossos males intrínsecos.

Dessa forma, Holanda aponta que nossos intelectuais preferiram criar asas para não ver a grotesca realidade. Contentaram-se com a geografia e a história. Na geografia, salientavam-se a natureza, os rios, as matas, e na história, exaltavam-se os feitos dos grandes heróis. Exemplo disso é o que se falava sobre a educação. Para alguns, diz, “predicadores do progresso”, no dia em que houvesse escola e instrução popular, os nossos males estariam resolvidos. Assim, “vão, os nossos homens apegando-se a ficções e a vaticínios enganosos, que servem para disfarçar um invencível desencanto de nossa realidade e de nossa tradição”³³⁰.

Nossa sociedade de nobreza colonial e rural cedeu sua posição à aristocracia do espírito. Não se podia esperar mais nada de uma classe aristocrática, tradicional e conservadora, cultivadoras das idéias importadas, a partir do modo de ser e das leituras francesas. Por fim, ao pretender fazer uma contraposição entre os valores copiados de fora e das instituições importadas da Europa e o seu estranhamento aos valores do nosso povo,

³²⁸ HOLANDA, 1936, p. 128. Esta obsessão brasileira pelo tema da modernização, e em identificar os empecilhos para chegarmos a ela, deve-se muito à imagem e à posição que os EUA haviam chegado no início do século passado. Não é difícil imaginar – pelo menos, ainda hoje o é – a grande esfinge a ser decifrada pelos intelectuais brasileiros do início até a metade do século XX: “não é difícil imaginar o que deve ter sido para toda uma geração de políticos e pensadores preocupados com as causas do atraso brasileiro o avassalador impacto dessa comparação tão pouco favorável a nós [...] Por que somos nós tão pobres e atrasados e eles tão ricos e modernos? Esta pergunta se impunha quase que por si só [...] Os Estados Unidos são a nação por excelência do protestantismo ascético, onde este pode se desenvolver livre de outras influências, quase que como um tipo puro”. SOUZA, 1999, p. 31-32.

³²⁹ DIAS apud COSTA, 2002b, p. 120.

³³⁰ HOLANDA, 1936, p. 130. Holanda está se referindo a Mario Pinto Serva, em seu *O enigma brasileiro*.

Sérgio de Holanda descortinava o abismo histórico entre as instituições políticas e as reais necessidades do país, fruto do longo processo de formação colonial. Como se resolveria isso? O autor responde em “Nossa revolução”.

3.3 Revolução vertical

O último capítulo de *Raízes do Brasil* dá indícios de que a crise oligárquica era uma possibilidade de se criar no Brasil uma nova fase. Era preciso superar a ética da cordialidade de raiz colonial como meio para a democratização do país. O ensaio, deste modo, parte de uma crítica à política brasileira levada pela República Nova. Denunciava as medidas tomadas como sendo conservadoras, um conchavo político, levada a cabo por um grupo social que ignorava as necessidades reais do povo brasileiro.

Sérgio Buarque de Holanda procurou descrever os fatos que incitariam uma descontinuidade com o processo anterior, porém, não entendia que uma revolução vertical resolveria o problema (crítica à Revolução de 1930?). Pelo contrário, chegou à constatação que o país vivia sim uma revolução, mas uma revolução lenta, real, vertical, inexorável, cabendo ao tempo “o papel de acelerar esse processo”³³¹. Vale dizer que Holanda não cita a *Revolução de 1930* textualmente. Compreende que a verdadeira revolução não consiste em um só ato, mas num conjunto de fatores, que vêm desde a Independência, as reformas sociais, e mais profundamente a Abolição da Escravatura, que marcaram para o país o fim do domínio agrário e o fim das raízes ibéricas coloniais.

Segundo Reis, Sérgio Buarque pretendia “oferecer uma consciência da revolução que o Brasil vivia aos brasileiros, revelando a eles de que mundo vinham e a que mundo tendiam, esperando com isso levá-los à ação, à produção mais vertiginosa da mudança”³³². Para Avelino Filho,

no último capítulo de *Raízes do Brasil*, Sérgio introduz o processo pelo qual a herança colonial se desagregava: uma revolução lenta, quase imperceptível, cujo início era difícil precisar, mas que a partir de 1888, com a Abolição, assumira um rumo irreversível em direção ao fortalecimento e emancipação dos centros urbanos frente ao ruralismo anterior. A ascensão das cidades rompia com a ordem social anterior, as grandes propriedades rurais e escravistas, e criava condições para o surgimento de uma nova sociedade: urbana e industrial.³³³

³³¹ COSTA, 2002b, p. 109.

³³² REIS, J. C. apud COSTA, 2002b, p. 109.

³³³ AVELINO FILHO, 1990, p. 3.

Assim sendo, Holanda dedica-se ao estudo do presente (Década de Trinta) no sentido de compreender o ambiente dos acontecimentos depois da revolução varguista. O autor delinea dois objetivos na obra: mostra a *revolução* (ocorre com o advento da cidade) o que chamamos no primeiro capítulo de mudanças, com a queda da velha ordem colonial e patriarcal, e suas conseqüências sociais e políticas, e a continuidade, mostrando as *permanências* das raízes ibéricas, compreendidas pelo personalismo brasileiro.

A urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social de que as instituições republicanas deviam representar a forma exterior complementar, destruiu esse poderoso esteio rural, que fazia a força do regime decaído, sem lograr substituí-lo por nada de novo.³³⁴

A instituição da República respondia à conveniência para uma nova ordem social. Juntamente com a Abolição, estes dois momentos, ao lado de outros, compõem uma revolução lenta, “mas segura e concertada”, a única que, o Brasil experimentou em sua vida nacional³³⁵. Porém, 1888 só pode ser interpretado como uma revolução porque a partir dessa data “tinham cessado de funcionar os freios tradicionais contra o advento de um novo estado de coisas, que só então se faz inevitável”³³⁶. Somente assim, a Abolição representa um marco divisório entre duas épocas.

A grande revolução brasileira não foi um fato que se pudesse assinalar em um instante preciso; foi antes um processo demorado e que durou pelo menos três quartos de século. Os seus pontos culminantes – a transmissão da família real portuguesa, a independência política, a Abolição e a República – associam-se como os acidentes diversos de um mesmo sistema orográfico.³³⁷

Foi a urbanização contínua, progressiva de que as instituições republicanas representavam a sua forma exterior, que derrubou o antigo sistema agrário, jogando para escanteio os velhos senhores rurais e seu poder de domínio baseado no patriarcalismo. A crise do sistema agrário marca a hipertrofia das cidades. Isso se deve ao declínio da economia autônoma dos centros rurais, que se tornaram simples fontes abastecedoras, em “colônias da cidade”.

Entretanto, à desagregação dos pressupostos sociais da herança ibérica não correspondia uma nova mentalidade capaz de impulsionar definitivamente o novo sistema. Tal descompasso expressava-se na passagem de uma relação adequada

³³⁴ HOLANDA, 1936, p. 141.

³³⁵ HOLANDA, 1936, p. 135.

³³⁶ HOLANDA, 1936, p. 136.

³³⁷ HOLANDA, 1936, p. 136.

entre a estrutura social colonial e a cordialidade, para uma situação onde as mudanças naquela estrutura condenavam o antigo tipo de sociabilidade [...]”³³⁸

A partir disso, assinala-se a construção de um novo sistema de domínio, agora não mais a partir dos domínios rurais, mas a partir dos centros urbanos. Esse processo tem ressonâncias no aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura para a inauguração de um estilo novo.

3.3.1 Participação popular

Sérgio Buarque de Holanda, ao avaliar o Estado brasileiro, afirma que este não precisaria ser despótico, pois o despotismo “condiz mal com a doçura de nosso gênio”, mas, ao contrário, necessitaria de “pujança e de compostura, de grandeza e de solicitude”, para adquirir força e respeito pela população. Para isso, as peças de seu mecanismo deveriam funcionar com harmonia³³⁹.

Dessa maneira, como modernista, Sérgio Buarque critica a condução de nosso Estado, pois esse se guiava pelos países mais cultos, e com isso desarmava “todas as expressões genuínas e menos harmônicas de nossa sociedade, em negar toda espontaneidade nacional”³⁴⁰. Para Costa, a pergunta fundamental que o historiador faz é “saberão os homens livrar-se dos nefastos precedentes – escravista e aristocrático – e construir uma sociedade democrática, que inclua de fato o povo”³⁴¹?

Para isso, o autor, conforme nos indica Candido³⁴², lança uma saída para o impasse existente na política brasileira, entre integralistas e comunistas. Holanda sugere um projeto social baseado na consolidação da democracia que, pela liquidação do passado de raízes maléficas e que impediam o desenvolvimento histórico, levasse em conta a participação popular. Em *Raízes*, pela primeira vez na história, o povo brasileiro é levado em conta como ator no jogo político do país, e a sua participação é denunciada como uma força relegada a escanteio pelas classes dominantes. Dessa forma, a obra tem a sua força por elucidar ao povo o seu papel, e de mostrar como “o estudo do passado, longe de ser uma operação saudosista,

³³⁸ AVELINO FILHO, 1990, p. 3.

³³⁹ HOLANDA, 1936, p. 143. O autor comenta que o país sempre encarou com repulsão os métodos de violência e guerra: “falta-lhe espírito militar”. Afinal, “não ambicionamos o prestígio de país conquistador e detestamos notoriamente as soluções violentas”. Talvez, essa opinião tenha que ser revista atualmente.

³⁴⁰ HOLANDA, 1936, p. 144.

³⁴¹ COSTA, 2002b, p. 130.

³⁴² CANDIDO, Antonio. **Sérgio, o radical**. In: NOGUEIRA, Arlindo Rocha (Org.). Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura. Arquivo do Estado: Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros. p. 65.

modo de legitimar as estruturas vigentes, ou simples verificação, pode ser uma arma para abrir caminho aos grandes movimentos democráticos³⁴³”.

3.3.2 *Política e vida social*

Para Sérgio Buarque, entre a política e a vida social brasileira havia uma dicotomia, aprofundada mais ainda pela República. A política constituía-se num mecanismo alheio à sociedade, pois nossas leis, baseadas no positivismo, prevêm um sistema em que a letra morta pode influir sobre o destino do povo. Destarte, “escapa-nos a verdade de que não são as leis escritas e fabricadas pelos juriconsultos, ou o cumprimento fiel dessas leis, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de estabilidade para as nações”³⁴⁴.

Segundo Holanda, essa opinião vem do “mito do progresso”, defendido a ferro e fogo no século XIX por positivistas, spenceristas, marxistas e por outras ideologias parecidas: “o grande pecado do século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das formas vividas no mundo das fórmulas e dos conceitos”. No âmbito político, acreditava-se que as leis, o plano de governo, os programas e as instituições eram as únicas realidades respeitáveis: “acreditava-se sinceramente que da sabedoria e, sobretudo da coerência das leis depende diretamente a perfeição dos povos e dos governos”³⁴⁵.

Essas crenças seguiram a história das nações ibero-americanas desde suas independências, e, dessa forma, “os povos de nossa América foram levados a enaltecer um sistema de idéias que contrastava em absoluto com o que há de mais positivo em seu temperamento e que, bem compreendido, levaria a total despersonalização”³⁴⁶. Sérgio Buarque comenta que o espírito das leis que se queria implantar não conseguiu modificar a atitude natural dos povos latinos, pois atrás da estrutura abstrata do Estado, “existem personagens de carne e de osso”. Por isso, explicam-se as constituições, as leis que foram criadas para não serem cumpridas, para serem violadas, em benefício de algumas pessoas e oligarquias.

³⁴³ CANDIDO, Antonio. Post-Scriptum. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: ed. comemorativa. Companhia das Letras, 2006. p. 252.

³⁴⁴ HOLANDA, 1936, p. 146. Desse modo, o historiador ataca aqueles que deveriam fazer a ponte entre a sociedade e a ordem política. Critica os intelectuais brasileiros, pois enclausurados nos tempos arcaicos, prendidos ao letrismo e aos argumentos sedutores com roupagem vistosa, inclinaram-se a aceitar os pressupostos positivistas comtianos.

³⁴⁵ Holanda está criticando as idéias de Alberto Torres, defensor do nacionalismo e de um poder executivo forte e centralizador, por separar a política da sociedade brasileira. HOLANDA, 1936, p. 148. Cf. TORRES, Alberto. **O problema nacional brasileiro**: introdução a um programa de organização nacional. 1. ed. Impr. Nacional: Rio de Janeiro, 1914.

³⁴⁶ HOLANDA, 1936, p. 149.

A política é, de alto a baixo, um mecanismo alheio à sociedade, perturbador de sua ordem, contrário a seu progresso; governos, partidos e políticos sucedem-se e alternam-se, levantando e combatendo desordens, criando e destruindo coisas inúteis e embaraçosas. Os governantes chegaram à situação de perder de vista os fatos e os homens, envolvidos entre agitações e enredos pessoais.³⁴⁷

Dessa forma, é em vão que os políticos imaginam interessar-se mais pelos princípios do que pelos homens, pois seus próprios atos são o desmentido flagrante dessa pretensão. Assim, o liberalismo foi adequado aos valores da cordialidade, cedendo ao personalismo ibérico. O grau de relações, de intimidade e de parentesco com os detentores do poder decidiam sempre o êxito de uma carreira pessoal muito mais do que os argumentos legais ou morais. Quaisquer que sejam as revoluções regeneradoras, dificilmente chegarão a frear de maneira eficiente a importância dos empenhos e dos pistoões³⁴⁸.

O autor opõe o ajustamento do liberalismo a um sistema cordial. Como o sistema liberal podia ser comportado dessa forma, pois defende a neutralidade política, frisada pela frase celebre de Bentham: “a maior felicidade para o maior número”³⁴⁹. Um exame detalhado demonstra uma profunda incompatibilidade entre o ideal impessoal liberal - a felicidade para o maior número - e o caráter restritivo do afeto que, inexoravelmente, funda-se em preferências. Para Avelino Filho,

a cultura liberal democrática estaria baseada numa idéia absurda do amor como algo numérico e em sua crença na vontade da maioria, ‘subordinando assim, subrepticamente, os ideais qualitativos à quantidade’. Para Sérgio, ela é a representação pura da civilidade, cuja despersonalização desconsidera as diferenças qualitativas e fundamenta-se na força dos números. Isto tudo só tem sentido numa sociedade cuja história guarda profundas diferenças em relação à nossa.³⁵⁰

Afinal, o personalismo é uma característica cultural que prevalece nas sociedades ibéricas. No entanto, engana-se quem acha que o autor é contrário a este traço cultural. Para ele, “entre nós, já o dissemos, o personalismo é uma noção positiva – talvez a única verdadeiramente positiva que conhecemos. Ao seu lado todos os lemas da democracia liberal são conceitos puramente decorativos, sem raízes profundas na realidade”³⁵¹.

O personalismo como “noção positiva” é colocado em pólo oposto à democracia liberal, pelo fato de que, nesta forma de governar, imperaria a impessoalidade. Mais uma vez *Raízes do Brasil* demonstra uma influência weberiana. O personalismo unido à cordialidade

³⁴⁷ TORRES apud HOLANDA, 1936, p. 144-45.

³⁴⁸ HOLANDA, 1936, p. 150.

³⁴⁹ HOLANDA, 1936, p. 156.

³⁵⁰ AVELINO FILHO, 1990, p. 7.

³⁵¹ HOLANDA, 1936, p. 152.

forma um entrave à constituição de uma cultura política democrática, por não estar orientado a partir de princípios “racionais” e burocráticos. Como o racionalismo weberiano levou ao “desencantamento do mundo”, para Holanda, o personalismo, em meio a esse mundo, aparece como uma “força positiva”, restando-nos não abandonar tais valores, mas, acreditar que é dessa aparente fraqueza que pode ser nossa força.

Por fim, o Estado e o conjunto de convenções que o cercam devem servir à cultura na qual ambos estão inseridos. Sérgio Buarque sugere que se respeite o ritmo próprio em que se constituía nossa cultura, seja ela adepta da modernidade ou não. O autor parecia estar muito atento às tensões entre a persistência das tradições e a mudança histórica. Se a construção da modernidade, tal como Buarque a concebia, esbarrava no exagero da esfera privada e na sua associação com o patrimonialismo e as formas centralizadas de poder, era preciso então entender essa cultura para não perpetuar fórmulas abstratas e externas que não caberiam aqui.

Na tão malsinada primazia das conveniências particulares sobre os interesses de ordem coletiva revela-se nitidamente o predomínio do elemento emotivo sobre o racional. Por mais que se julgue achar o contrário, a verdadeira solidariedade só se pode sustentar realmente nos círculos restritos e a nossa predileção, confessada ou não, pelas pessoas e interesses concretos não encontra alimento muito substancial nos ideais teóricos em que se há de apoiar necessariamente um grande partido.³⁵²

Dessa forma, ao se referir à primazia do privado em relação ao público, o assunto volta à compreensão da cordialidade. Aqui se abre outra perspectiva de encarar a própria civilidade. Democracia e cordialidade são incompatíveis. A visão de mundo herdada pelo mundo doméstico gera indivíduos incapazes de distinção entre o subjetivo e o objetivo, o que levanta barreiras para as formas de associação baseadas em interesses objetivos e na separação entre as esferas públicas e privadas. Antes que um símbolo da impessoalidade, a civilidade é que dá condições para a existência de uma sociedade democrática.

Holanda defende que o liberalismo democrático encontraria apoio na sociedade brasileira, pois as idéias da revolução francesa não são estranhas ao temperamento social. Por exemplo, bondade natural do homem e cordialismo se combinam. Para as sociedades ibero-americanas, a tese de uma humanidade má por natureza, há “de parecer-nos, ao contrário, extremamente antipática e desconcertante”³⁵³. Dessa forma, o homem cordial encontraria uma possibilidade de articular-se com as construções liberais e democráticas:

³⁵² HOLANDA, 1936, p. 151.

³⁵³ HOLANDA, 1936, p. 154.

E é aqui que o nosso ‘homem cordial’ encontraria uma possibilidade de articulação entre seus sentimentos e as construções dogmáticas da liberal-democracia; patenteia-se neste caso a importância extraordinária do exame dos fundamentos antropológicos das sociedades para a compreensão das doutrinas de Estado. É um fato instrutivo o das doutrinas que exaltam o princípio de autoridade pressuporem fatalmente a idéia de que os homens são maus por natureza.³⁵⁴

Sérgio Buarque de Holanda continua sua crítica às “idéias fora do lugar”, e ao nascimento de tantas teorias que pretendiam dar cabo aos nossos males. Nesse sentido, critica tanto o comunismo³⁵⁵, quanto o fascismo integralista³⁵⁶. Para Monteiro, o dilema brasileiro estava além da opção por um dos modelos apontados. A opção não deveria ser por um ou outro, o que excluiria ou cordialidade ou liberalismo. A solução seria uma síntese. Isso poderia ajudar a encontrar caminhos mais interessantes para o país:

O nosso dilema podia mesmo desenhar-se nos termos de uma incompatibilidade lógica entre a cordialidade e os princípios políticos que os novos tempos traziam, mas a sua solução não seria a opção incontinenti por uma ou por outros. A realidade parecia refratária a estas opções exclusivas e secantes.³⁵⁷

Para finalizar, o autor retoma os argumentos do início do livro. Afinal, é a *forma* o essencial de todas as manifestações e criações. Para que uma sociedade se realize depende de sua forma. O liberalismo na América hispano-americana revelou-se muito mais como destruidor de formas preexistentes do que foi capaz de criar formas novas. Para o autor, também, não serão outras experiências engenhosas que permitirão o encontro com a realidade. Nesse sentido, não se pode passar uma borracha na realidade: “querer ignorar esse mundo será renunciar ao nosso próprio ritmo espontâneo, à lei do *fluxo e do refluxo*, por um compasso mecânico e uma harmonia falsa”³⁵⁸. As formas exteriores que compõem a sociedade devem ser “um contorno congênito a ela e dela inseparável”. Elas emergem das necessidades específicas e não de escolhas dadas ao capricho. Há, no entanto, “um demônio pérfido e pretensioso, que se ocupa em obscurecer aos nossos olhos estas verdades singelas”. No Brasil,

³⁵⁴ HOLANDA, 1936, p. 154.

³⁵⁵ Menciona que a defesa do comunismo entre nós, reflete que os adeptos da doutrina marxista são os mais inaptos para aplicar os princípios da Terceira Internacional, antes combina mais com sua mentalidade anarquista, do que com a disciplina rígida de Moscou.

³⁵⁶ No caso do fascismo, para o autor, não é mais que uma doutrina conservadora: “no caso do fascismo, a variedade brasileira ainda trouxe a agravante de poder passar por uma teoria meramente conservadora, empenhada no fortalecimento das instituições sociais, morais e religiosas de prestígio indiscutível, e tendendo, assim, a tornar-se praticamente inofensiva aos poderosos, quando não apenas o seu instrumento”. HOLANDA, 1936, p. 160.

³⁵⁷ MONTEIRO, 1999, p. 250.

³⁵⁸ HOLANDA, 1936, p. 161.

ainda se insiste na ação diversa da realidade, criando-se novas e preferidas idéias, porém, “é raro que sejam das boas”³⁵⁹.

A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. Neste particular cumpre lembrar o que se deu com as culturas européias transportadas ao Novo Mundo. Nem o contato e a mistura com raças aborígenes fizeram-nos tão diferentes dos nossos avôs de além-mar como gostaríamos de sê-lo. No caso brasileiro, a verdade [...] é que ainda nos associa à Península Ibérica [...] uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica que se sujeitou mal ou bem a essa forma³⁶⁰.

Buarque é ambíguo em seu retrato da história brasileira. A construção de sua narrativa gira em torno da articulação entre nossos obstáculos à transformação social e a conseqüente reprodução das origens ibéricas. Elas não nos deixam alcançar uma ruptura com nosso passado para que organizemos uma ordem social “americana”. Dessa forma, não logramos chegar a uma cultura americana. O americanismo seria uma fusão entre os elementos vindos de fora com os da terra. Um tipo de modernização antropofágica, que remete à idéia de apropriação, mas não como submissão ao outro. O ritual antropofágico faz parte da concepção de apropriação do outro, um assimilar o outro para dele aproveitar suas virtudes. Dessa forma, o processo de modernização não deveria ser uma adequação às sociedades européias, mas, num processo de síntese, fusão, respeitar o ritmo e a cultura brasileira.

³⁵⁹ HOLANDA, 1936, p. 161.

³⁶⁰ HOLANDA, 1936, p. 15.

4 A CONTRIBUIÇÃO BRASILEIRA PARA A CIVILIZAÇÃO

*O homem ibérico puro é um erro (classicismo), tão grande como o primitivismo puro (incultura, desconhecimento da marcha do espírito humano em outras idades e outros continentes). É da fusão do homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas que deve sair o 'sentido americano' (latino), a raça nova, produto de uma cultura e de uma intuição virgem, o homem cordial.*³⁶¹

Como viemos mostrando ao longo do trabalho, *Raízes do Brasil* procurou interpretar a formação da sociedade brasileira como um processo em movimentação. Se foi o grande traço que o autor privilegiou ao observar as diferenças entre duas culturas européias, a ibérica e a anglo-saxã, foi o pequeno traço que o autor empregou para observar os contrastes entre o processo civilizacional hispano-americano e o lusitano. Indo do largo ao curto traço, o livro indica uma compreensão de história longe de um estancamento.

Nesse sentido, cordialidade não é uma essência que deveria existir para sempre. Antes, ela é fruto de um momento, da sociabilidade desenvolvida a partir de uma conjugação de fatores históricos. Com a crise do modelo ibérico e agrário, nascia um novo sistema, pelo qual as próprias raízes ibéricas iam, aos poucos, esfacelando-se. Porém, se a forma da cultura brasileira ainda parecia demais lusitana, era pelo fato das “insuficiências do americanismo, que se resume até agora, em grande parte, numa sorte de exacerbamento de manifestações estranhas, de decisões impostas de fora”. Assim, o americano ainda é “interiormente inexistente”³⁶².

Sérgio Buarque de Holanda articula sua compreensão do processo social brasileiro misturando aspectos culturais com institucionais. Se a forma da nossa cultura ainda permanecia excessivamente ibérica ao sermos aculturados por outros aspectos históricos, sociais, éticos e religiosos, havendo um descompasso com o processo de modernização da qual nos afastamos, o resultado da adaptação ao processo civilizacional que vinha fortemente

³⁶¹ COUTO, 2006, p. 397.

³⁶² HOLANDA, 1936, p. 137. No entanto, o autor não chega a desenvolver o que entende por americanismo.

alterando a ordem nos séculos XIX e XX, a partir da dominação da *civitas* e da modernidade, não parece seduzir tanto assim o nosso autor. Haveríamos de conquistar um equilíbrio dos antagonismos, a fusão entre nossa tradição cultural com uma bem-vinda influência de fora, uma síntese entre o homem cordial e o protestante ascético idealizado³⁶³.

Nesse capítulo, vamos abordar *Raízes do Brasil* pelo viés da *ambigüidade* cultural. Se no campo sócio-político e econômico, o resultado da ética cordial é a ausência de um mercado capitalista moderno e de democracia liberal, mesmo assim, não significa que o “homem cordial” não tenha qualidades. No campo da cultura e das relações, a sociabilidade cordial, contrária ao processo de “desencantamento do mundo”, constituía nosso diferencial, havendo de ser a nossa contribuição às sociedades tecnizadas.

4.1 O cordial ao avesso: protestante ascético

Como um tipo ideal weberiano, o conceito-síntese “homem cordial”, resultado de outros tipos ideais, isso é, do personalismo, do ruralismo e da família patriarcal, pode nos ajudar na captação da imagem de fundo presente nesta “categoria-síntese” que leva aos resultados de *Raízes do Brasil*.

De acordo com Souza, embora Holanda tenha sido feliz ao conjugar talento científico e literário ao dar à luz ao capítulo acerca do “homem cordial” – central para a argumentação do livro – confrontando a tradição protestante e católica sincréticas, desenvolve incompletamente a extensão dessa mentalidade social para a esfera da personalidade:

Ao contrapor cordialidade à civilidade, o autor vincula esta última às ‘boas maneiras’ e cita expressamente a tradição oriental como exemplo desta última tradição. Existe aqui, claramente, um descompasso entre a teorização acerca das concepções de mundo e aquela sobre a esfera da personalidade. É que a vinculação de boas maneiras à civilidade, sendo indiscutivelmente um traço cultural oriental, está na mais explícita *oposição*, e não em uma relação de *complementaridade*, como supõe Sérgio Buarque, à tradição cultural do associativismo e da solidariedade horizontal protestante.³⁶⁴

Souza argumenta que Weber, no seu estudo sobre a religião da China, contrapõe os tipos de personalidade e de mentalidade que, para ele, formaria a oposição ao caminho protestante ascético. Weber escolhe o confucionismo, e elege o confuciano oriental pela

³⁶³ Com base em Souza, utiliza-se o termo “protestante ascético” em moldes weberianos, referindo-se a modelos de personalidade e instituições que foram inspirados e obedeceram a escolhas valorativas que remontam ao protestantismo ascético. Cf. SOUZA, 1999, p. 53, nota 38.

³⁶⁴ SOUZA, 1999, p. 33-34. Grifo no original.

oposição radical entre uma civilidade que pode ser definida como “boas maneiras” e outra que pode ser compreendida como um “dever ser ético”. Para Weber, segundo Souza, aquela é uma realização de “fora para dentro”, “a partir de normas ritualizadas de comportamento induzidas socialmente”, enquanto esta, ao contrário, vem do impulso “de dentro para fora”, com base num imperativo ético imposto à consciência individual³⁶⁵.

Nesse sentido, entre as duas formas existe uma ação ritualizada da ação ética, e apenas a última pressupõe a internalização da regra moral que rege a conduta individual: “apenas a última pressupõe os ganhos cognitivos e morais peculiares à concepção de mundo e à personalidade ocidentais, conclui Max Weber”³⁶⁶. Assim sendo, a oposição apresentada em *Raízes do Brasil* entre o “homem cordial” e o comportamento ritualizado do ser confuciano é, segundo Souza, bem menor que o separa do protestante ascético:

Uma leitura atenta da caractereologia do homem cordial descobre que, ele sim, é, na verdade, *o inverso perfeito do protestante ascético como definido por Max Weber*. O homem cordial é a antipersonalidade por excelência, no sentido de que o contraponto implícito na cabeça de Sérgio Buarque, leitor de Weber de primeira hora, é a personalidade por excelência para Weber: o protestante ascético. Apenas neste último a condução da vida é determinada ‘de dentro’ [...] por um ato de vontade que controla a emotividade em nome de uma ação conseqüente no mundo externo. Daí ser o racionalismo que habita este tipo de personalidade o da ‘dominação do mundo’ (*Rationalismus der Weltbeherrschung*).³⁶⁷

Nesse tipo de pensamento, o homem cordial, ao contrário de uma oposição radical, não se contraporia, mas apresentaria semelhanças ao confuciano, pois a sua ação é determinada tanto externa como tradicionalmente. Vale salientar que, esse tipo de racionalismo, Weber chamou de “acomodação/ajustamento ao mundo” (*Anpassung an die Welt*)³⁶⁸. Para Souza, tivesse Weber estudado o Brasil, teria chegado a conclusões semelhantes a de Sérgio Buarque:

[...] Ele teria chegado, muito provavelmente, a uma conclusão semelhante à de Holanda, e apontado o ‘homem cordial’ como o contrário perfeito do protestante nórdico, pois como observa Holanda, falta ao homem cordial até mesmo o dado ritualístico das boas maneiras que caracteriza o confuciano e o oriental em geral e que implica alguma forma, ainda que superficial e ditada pelo exterior, de regulação da conduta. Apenas o homem cordial é concebido como negatividade pura, entidade

³⁶⁵ SOUZA, 1999, p. 34.

³⁶⁶ SOUZA, 1999, p. 34.

³⁶⁷ SOUZA, 1999, p. 35. Grifo no original.

³⁶⁸ WEBER, Max “Confucionismo e puritanismo”. In COHN G. (Org.) **Weber: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1987, p. 151-159.

amorfa, dominada pelo conteúdo emotivo imediato e pela necessidade desmedida de reconhecimento alheio.³⁶⁹

O homem cordial é o avesso do protestante ascético, por isso é incapaz de orientar-se por laços impessoais. Em nossa sociedade existia quase uma “divinização da criatura”, com sua correlata aversão às relações sociais objetivas e impessoais. O traço cultural do personalismo estabelece que as relações diretas entre indivíduos sejam o início e o fim da ação social. Ações impessoais não encontrariam correspondência na estrutura cognitiva orientadora da conduta de vida deste ibérico “típico”.

Nos campo sócio-político e econômico, o resultado do “homem cordial” é a ausência de um mercado capitalista moderno e de democracia liberal. Mesmo assim, Souza avalia que não significa que o homem cordial, para Holanda, não tenha qualidades. O que deve ser compreendido é que as características anteriores da criação de uma “grande nação nos trópicos”³⁷⁰ - a plasticidade, a capacidade de acomodação e compromisso com a gente da terra e com o meio - são vistas agora como obstáculo para a criação de uma grande nação moderna: “para a construção da modernidade no Brasil, a herança ibérica passa a ser sinônimo de atraso e anacronismo por oposição à herança protestante nórdica”³⁷¹, ou ainda, “a falta de vínculo associativo horizontal, que possibilite as constelações de interesses de longo prazo, passa a ser percebida como a causa fundamental do nosso atraso social”³⁷². No entanto, segue Souza, Sérgio Buarque nota que há necessidade “de se articular de algum modo nosso ser real com uma bem-vinda influência do modelo protestante idealizado”³⁷³.

4.1.1 Religião e conjunção política

Se o homem cordial, resultado da cultura ibérica e da formação católica contra-reformada, tem dificuldade com os “novos tempos”, uma vez que suas características tornam-se obstáculos para a modernização da sociedade brasileira por privilegiar antes ações de fundo emocional, calcadas nos grupos primários, o protestante ascético sente-se em “casa” com a modernidade. Nesse sentido, Rubem Alves alerta que a análise de Weber

não busca estabelecer uma relação causal entre o espírito do Protestantismo e o espírito do capitalismo, mas antes, a relação funcional do primeiro em relação ao segundo: o espírito protestante é estruturalmente semelhante ao espírito do

³⁶⁹ SOUZA, 1999, p. 35.

³⁷⁰ HOLANDA, 1936, p. 3

³⁷¹ SOUZA, 1999, p. 35-36.

³⁷² SOUZA, 1999, p. 33.

³⁷³ SOUZA, 1999, p. 36.

capitalismo e por isto mesmo adaptado a ele e adequado à sua expansão. Ora, na medida em que o mundo ocidental se rege pela lógica do capitalismo, podemos concluir que o protestantismo se sente em *casa* neste mundo, enquanto o catolicismo se descobre como exilado.³⁷⁴

Holanda não é o único a perceber que as características do protestantismo ascético passaram longe da América Portuguesa. Num sentido ligeiramente diferente, para Vianna Moog, o resultado prático da falta de ética do trabalho, da ausência de livre associação entre as pessoas e de uma orientação ético-religiosa inversa à que levou as sociedades nórdicas à despersonalização e à impessoalização constitui uma chave interpretativa para o atraso brasileiro³⁷⁵.

A dificuldade em canalizar ações em virtude do bem comum é um elemento importante para a nossa própria compreensão de país e de nossa singularidade cultural, a qual constitui dois elementos formadores de duas forças de valor que foram compreendidas como portadoras de realidades sociais diferentes para os países protestantes. Isso indica afinidades entre ética do trabalho, capitalismo, liberalismo, democracia e modernidade³⁷⁶. Nesse sentido, se a racionalização da ética protestante ajudou na configuração de um novo padrão de relações sócio-políticas, ocorreu um processo inverso no catolicismo ibérico do Brasil. O processo de secularização implicou a racionalização do mundo. Dessa forma, como se dá a relação entre a esfera religiosa e o contexto sócio-político?

Weber aponta para visões contrastantes de mundo entre o protestantismo ascético e o catolicismo ibérico, embora nunca tenha estudado o catolicismo, muito menos o catolicismo latino-americano³⁷⁷. No entanto, Weber pode ajudar-nos a compreender a relação entre religião e esfera social no protestantismo puritano, o que veremos, distancia mais ainda o protestantismo calvinista do catolicismo ibérico no Brasil.

Ângela Paiva realiza um estudo em que distingue a afinidade entre a religião e o espaço público no Brasil e nos EUA. A autora parte da concepção de racionalização weberiana e sua equação para a esfera religiosa, observando se a racionalização trouxe

³⁷⁴ ALVES, 1982, p. 85-86. Grifo do autor.

³⁷⁵ Cf. MOOG, 1991. Ver sobre esse tema, especialmente, p. 184-197. É interessante que, mesmo que *Bandeirantes e pioneiros* tenha sido escrito quase duas décadas depois de *Raízes do Brasil*, não há uma só indicação ou citação do estudo do historiador paulista.

³⁷⁶ Ver os estudos de HOLL, Carl. **The cultural significance of the Reformation**. New York: Meridian Books, 1959. Cf. também, num estudo do caso norte-americano, TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracia na América**. São Paulo: EDUSP, 1989.

³⁷⁷ O tipo de reflexão que procura identificar as afinidades entre religião e esfera pública, privilegiando a oposição entre o protestantismo calvinista americano e o catolicismo ibérico brasileiro já é de longa data. De tal modo, deve ser dito que a comparação pura, muitas vezes, não observa a metodologia weberiana, que é de tipos-ideais, isso é, o resultado é ideal e não norma.

conflito ou afinidades para o estabelecimento da esfera sócio-política. Para construir o contraste, a autora propõe três chaves analíticas na compreensão da ética puritana: a idéia da salvação, a concepção de vocação e a distinção entre seita e igreja³⁷⁸.

A autora observa que, a partir da idéia da salvação, ou do caminho para a salvação, há uma diferença entre protestantismo calvinista estudado por Weber e o catolicismo ibérico, pois enquanto o protestantismo, através da idéia de chamado, deixava o indivíduo em solidão na busca da conquista da graça, abolindo os caminhos de mediação, tendo como resultado público o compromisso responsável e impessoal, o catolicismo ibérico, ao manter os canais de mediação, produziu um indivíduo que nascido na igreja, não tinha responsabilidade em sua salvação, pois a distribuição da graça é tarefa da Igreja.

Enquanto que o calvinista é salvo *sola fide*, no catolicismo a graça é recebida tanto pelo justo como pelo injusto. Dessa forma, a diferença principal seria que enquanto no calvinismo a salvação vem da ascese cultivada, na Igreja Católica a salvação vem da absolvição³⁷⁹. Para Weber, isso pode ser compreendido como um processo de “desencantamento do mundo”:

A supressão absoluta da salvação eclesiástico-sacramental (que no luteranismo de modo algum havia se consumado em todas as suas conseqüências) era o absolutamente decisivo em face do catolicismo. Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão.³⁸⁰

Outra diferença é a concepção de vocação unida à concepção de ascese. A conduta metódico-racional levaria a uma racionalização de transformação do mundo para o protestante, enquanto que no catolicismo, a vocação - não representando um chamado - permite o exercício da fé numa relação de afastamento do mundo³⁸¹.

O terceiro ponto diferencial é a distinção entre igreja e seita. Resumindo as diferenças, enquanto esta leva à não aceitação do carisma oficial e à separação entre

³⁷⁸ PAIVA, Angela. Luzes weberianas na comparação entre as esferas religiosas do Brasil e dos Estados Unidos. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: UNB, 1999. p. 258.

³⁷⁹ PAIVA, 1999, p. 259.

³⁸⁰ WEBER, 2004, p. 96.

³⁸¹ PAIVA, 1999, p. 260.

indivíduos qualificados e não-qualificados, aquela leva em sua compreensão tomista de organicidade uma resistência a racionalização de mundo ocidental³⁸².

Para a autora, estas idéias-chaves são importantes para o contexto político, apontando novas relações sociais:

A primeira – a idéia de salvação, o qual traz ao mesmo tempo a impessoalidade nas relações sociais ao eliminar o sentido de irmandade do mundo orgânico católico; a segunda – a idéia de vocação – implica o envolvimento do fiel no mundo, no momento em que sua religiosidade é vivida *no-mundo*, como diria Dumont; e finalmente a terceira – a livre associação das seitas com a concepção de pertencimento – é a condição mesma para uma afinidade eletiva com práticas democráticas.³⁸³

De acordo com Paiva, a afinidade entre esfera religiosa e esfera sócio-política, no contexto brasileiro, foi de natureza diversa da protestante calvinista. Sob o regime de padroado³⁸⁴, a igreja legitimou o poder temporal e hierárquico. Assim, os ideais iluministas de igualdade, autonomia, auto-perfeição e liberdade que apresentavam afinidades na esfera política americana, no Brasil, caía em abstração que não levava à ação na esfera política:

Portanto, houve uma afinidade nas relações autoritárias, paternalistas e tradicionais da esfera religiosa com a esfera política brasileira para a manutenção de uma ordem social hierarquizada e práticas sociais conservadoras. A privatização da religião se deu de uma maneira inversa: a religião praticada até o fim do Império consistia em um ‘familismo religioso’, com a total dependência da esfera religiosa à elite agrária (intensificada pelo regime do padroado) ou práticas religiosas frouxas e formais nos centros urbanos, descoladas de qualquer transcendência na vida cotidiana.³⁸⁵

No Brasil, a esfera religiosa católica, dependente da esfera política, legitimava a dominação social existente. A visão de mundo católico-romana assente na organicidade, na hierarquia e na centralização constituiu relações sociais construídas no abrandamento dos

³⁸² PAIVA, 1999, p. 260.

³⁸³ PAIVA, 1999, p. 261. Grifo no original.

³⁸⁴ Segundo Holanda, até mesmo à Igreja Católica careciam forças “para organizar a sociedade anárquica da colônia, fundando-se o seu prestígio na alma popular”. Valia a premissa de D. Pero Sardinha que escrevia no século XVI: “melhor é fazer vista grossa a muitas coisas, do que castigar sempre”. A Igreja Católica mesmo que aliada à autoridade civil, sob o regime do padroado, sofria o poder ditatorial do poder temporal, o que revoltava os clérigos que eram tratados como funcionários do Governo - e a esses deviam obediência incondicional e prestação de contas - constituindo-se em um *instrumentum regni*. Esse espírito de oposição ao poder civil é pano de fundo na carta *A pastoral coletiva do episcopado brasileiro*, 9 mar. 1890, que surge quase como um aplauso franco ao regime republicano, proclamado quatro meses antes, embora lhe seja impossível apoiar, em princípio, a separação entre a Igreja e o Estado, onde se dizia: “era uma proteção que nos abafava!” HOLANDA, 1936, p. 82-84.

³⁸⁵ PAIVA, 1999, p. 262.

conflitos, na obediência e no conservadorismo, convindo e ajustando-se às práticas sociais fechadas e desiguais³⁸⁶.

4.1.2 Ambigüidade da ética protestante

Apesar de resultados diferentes da racionalidade protestante e católica no contexto sócio-político, no campo das relações sociais, o próprio Weber, em seu estudo sobre o racionalismo ocidental, evidenciou problemas ao valorizar um tipo de racionalismo melhor que outro.

Jessé de Souza comenta que este tipo de reflexão deve ser feita, pois a obra de Weber é constituída por uma ambigüidade. Como geralmente falta aos autores a ênfase nos pressupostos teóricos de suas análises, não havendo nesse processo uma reflexão sobre a noção de “ambigüidade cultural”, tomou-se o exemplo do protestante nórdico um referencial absoluto³⁸⁷. Qualquer escolha cultural contingente envolve concomitantemente “perdas e danos”. Sendo assim, ao trabalhar as ambigüidades das escolhas culturais, “fundamental para qualquer ciência da cultura”, somos desafiados a pensar nas escolhas como simultaneamente positivas e negativas, ou, para usar as palavras do sociólogo, envolvendo “perdas e danos”³⁸⁸.

Em muitos casos, a intelectualidade brasileira tendeu a valorizar mais a experiência histórica do “outro” e, respectivamente, menosprezar a nossa experiência cultural. Este tipo de reflexão pode ser chamado de “sociologia da inautenticidade”³⁸⁹, que busca definir a especificidade e a singularidade do nosso processo de formação, tendo como referência o contraponto ocidental de contexto anglo-saxônico.

De tal modo, Jessé Souza defende a tese de que se o Brasil representa “uma variação singular do desenvolvimento específico ocidental”, não constituindo, porém, uma variante menos verdadeira. Para defendê-la, o autor ataca o pressuposto da interpretação dominante da singularidade cultural brasileira, que parte sua leitura da *especificidade* ibérica:

³⁸⁶ PAIVA, 1999, p. 263. Para a autora, junta-se a isto o controle da esfera pública brasileira por uma elite agrária pequena e poderosa, o que dificultou a consolidação de uma democracia pluralista, com conseqüências fúnebres para a cidadania brasileira, sempre caracterizada de maneira adjetiva: regulada, estadania, menor ou pré. Deve ser levado em conta aqui que a Igreja Católica ainda não tinha passado pelas experiências do Concílio Vaticano II e das Comunidades Eclesiais de Base.

³⁸⁷ SOUZA, 1999, p. 18.

³⁸⁸ SOUZA, 1999, p. 52.

³⁸⁹ SOUZA, 2000, p. 11ss. Tratando da tradição sociológica por ele denominada “sociologia da inautenticidade”, Souza busca mostrar o impacto da idéia de que somos um reflexo de nosso colonizador, tendo carregado ao longo de nosso processo histórico todos os seus “vícios” originais, como o personalismo e o patrimonialismo.

Como se sabe, a Península Ibérica – e especialmente Portugal – compartilha com as demais culturas européias apenas a comum herança romano-cristã que marcou a Europa como um todo até o medievo. No entanto, todas as revoluções e movimentos históricos da modernidade, como o Iluminismo, a Reforma Protestante, a Revolução Francesa ou o capitalismo industrial competitivo, tiveram pouca ou nenhuma influência em Portugal. Nossa influência maior, portanto, seria a de uma Europa pré-moderna, circunstância essa, por sinal, que teria facilitado a mistura de raças e culturas que teria acontecido entre nós.³⁹⁰

No entanto, deve ser apontado que este tipo de variação cultural, tendo obedecido a outro tipo de racionalidade - da forma jesuítica de “adaptação ao mundo” - não pode ser, em hipótese alguma, considerada como *inferior* ou *atrasada*, se comparada a outras culturas. De acordo com Souza, cabe à Sociologia da Cultura simplesmente fazer comparações, diferenciando a idéia de valor e de validade: toda opção cultural tem perdas e danos, isso é, tem um caráter ambíguo³⁹¹.

Como vimos acima, a livre associação das seitas, baseada na concepção de pertencimento, é a condição para uma afinidade eletiva com práticas democráticas no campo político. Em *A ética protestante*, o próprio Weber aponta que a doutrina da predestinação levou a uma maior racionalização do mundo público, pois a idéia protestante calvinista de que Deus quer fins objetivos na ordem social para que se exalte sua glória, e não a da criatura, levou à “primazia sobre todo o bem pessoal ou privado”:

Daí que a ânsia de agir que tem o santo, desencadeada pela doutrina da predestinação, desemboca em cheio na ambição de racionalização do mundo. E também a idéia de que a utilidade ‘pública’, ou ainda, ‘the good of the many’ {o bem da maioria}, como diz Baxter bem no sentido do racionalismo liberal posterior (forçando um pouco a citação da Epístola aos Romanos 9.3), tem primazia sobre todo o bem ‘pessoal’ ou ‘privado’ dos indivíduos [...]³⁹²

Nesse ponto, é importante observarmos que a concepção protestante que norteia as relações horizontais das livres associações tem base em uma “confiança intersubjetiva”. Conforme Souza, para Weber, a confiança intersubjetiva representa um subproduto da racionalidade ocidental, compreendido como “a capacidade protestante sectária de associação

³⁹⁰ SOUZA, 2000, p. 159. Idéia elaborada em maior grau e sistematizada por Holanda. Para Souza, há um núcleo de pressupostos e idéias que já não significa apenas idéias livrescas, sem sentido para os efeitos práticos na realidade social, mas tornaram-se uma versão institucional de nós mesmos. Ver ainda os estudos de Morse, especialmente MORSE, Richard, M. **O espelho de próspero**: cultura e idéias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

³⁹¹ SOUZA, 1999, p. 31.

³⁹² WEBER, 2004, p. 209, nota 31. Para Leith, “a insistência na soberania de Deus, diante de quem todos os seres humanos são iguais, e na pecaminosidade de todos, traduzida em atos políticos, constituíram poderosos incentivos para uma ordem política que pudesse prevenir contra a possibilidade de corrupção. Em acréscimo, as doutrinas da criação e da predestinação, que consolidavam a existência humana na vontade de Deus e dignificavam as vidas concretas e históricas das pessoas comuns pelos propósitos de Deus, também moldaram a ordem política”. LEITH, 1997, p. 341.

para fins de interesse comum”. Essa qualidade permite relações para além da comunidade familiar, não se confundindo relação afetiva com relação de interesses:

Novamente temos a aplicação do princípio de que se deve deixar de obedecer aos homens para obedecer a Deus (a norma moral abstrata). É este aspecto fundamental que possibilita relações ‘horizontais’ de interesses, ou seja, relações entre iguais (pessoas da mesma classe social, mesma profissão etc.), ao invés das relações verticais entre pessoas não iguais segundo o próprio modelo hierarquizado da comunidade familiar.³⁹³

Para o autor, em Weber, a confiança intersubjetiva “é produto do espírito da seita, por oposição ao espírito da Igreja Católica”. As seitas auxiliam na produção do *indivíduo* moderno, em oposição à conjuntura de obediência pessoal da autoridade patriarcal católica. Elas ajudam a criar “aqueles homens que obedecem antes a Deus que a outros homens”³⁹⁴. Esta seria, até mesmo, a particularidade específica da democracia americana: “o fato de não ser apenas um monte disforme de indivíduos, mas uma *reunião voluntária*, ainda que severamente exclusiva, de indivíduos associados”. No entanto, há de se observar, segundo Souza, a ambigüidade do *princípio associativista*, tão caro ao próprio Weber, o qual já vem nomeado no “ainda que severamente exclusiva”, posto, de forma muito sintomática, entre vírgulas, a título de restrição³⁹⁵.

De acordo com Souza, para Weber, o resultado de *A ética protestante*, antes de apresentar afinidades com o “espírito do capitalismo”, é ter provocado o “espírito da reificação”. As causas da reificação seriam a não-fraternidade do caminho da salvação do protestantismo ascético e na suspeita de divinização das criaturas contida em toda doação de valor para relações humanas, tendo como efeito um “domínio da impessoalidade”. Nesse sentido, as *relações intersubjetivas* perdem as características emocionais, editando, com isso, uma perda da própria peculiaridade das relações entre as pessoas³⁹⁶.

³⁹³ SOUZA, 1999, p. 46-47.

³⁹⁴ SOUZA, 1999, p. 47.

³⁹⁵ SOUZA, 1999, p. 48. Vianna Moog já havia percebido as ambigüidades da tradição protestante. Para Souza, esta percepção é rara entre nós: “é que o autor percebe que a *superioridade econômica protestante ascética* não implica, obrigatoriamente, superioridade em todos os aspectos da vida. Moog observa, com muita sensibilidade, a incompatibilidade entre puritanismo e fraternidade, por exemplo, ligando-a à propaganda racista do imperialismo inglês e à discriminação racial aberta dos EUA”. Cf. SOUZA, 1999, p. 47.

³⁹⁶ Segundo Souza, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber reflete justamente o esforço de perceber a origem da “revolução de consciência”, igualada a uma maior transformação da história humana. Para o autor, perceber a ética protestante interferindo somente no mundo do trabalho, ou seja, tendo efeitos apenas na esfera econômica, é simplificá-la. No fundo, a obra trata da dimensão da “recriação do mundo”, pois “no sentido mais forte, mais amplo e mais profundo deste termo: produz-se um novo racionalismo”. SOUZA, 1999, p. 44.

Souza argumenta que, no caso do racionalismo ocidental moderno, o quadro de referência é o princípio da “dominação do mundo”. A implicação disso é que todas as dimensões humanas, tanto de pensamento quanto de ação, obedecerão ao critério da “instrumentalidade”. Nesse sentido, a ética protestante “favorece não apenas um ‘espírito do capitalismo’ mas, de uma forma mais abrangente, o ‘espírito da reificação’”³⁹⁷. Assim, as relações sociais intersubjetivas, ao perderem a base emocional, perdem sua própria peculiaridade. A consequência da reificação - a atitude instrumental em relação a si mesmo e aos demais - é resultado da subordinação de todos os valores ao serviço de Deus.

De acordo com Weber, o protestante ascético comprova seu estado de graça agindo *in majorem Dei gloriam* e na execração da divinização da criatura, pois importa antes obedecer a Deus que aos homens³⁹⁸. Assim, todas as relações humanas deveriam se livrar do apego pessoal³⁹⁹. Conseqüentemente, no protestantismo puritano, as energias eram canalizadas, imperceptivelmente, em ações objetivas e impessoais:

[O cristão que toma a peito a comprovação de seu estado de graça age para os fins que são de Deus, e estes só podem ser impessoais.] Toda relação pessoal de caráter puramente sentimental – e portanto não condicionada racionalmente – de pessoa para pessoa incorre muito facilmente na suspeita, aos olhos tanto da ética puritana como de toda ética ascética, de cair em divinização da criatura.⁴⁰⁰

Ao dar-se por conta das conseqüências da ética puritana, Weber levanta as implicações disso (impessoalidade) para o âmbito da amizade: “It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us [...] It very often taketh up men's minds so as hinder their love to God”⁴⁰¹.

Isso implica uma ambigüidade. Se no âmbito social e político, a ética protestante logrou uma racionalização que privilegiava a distinção entre a esfera do público e do privado, o que parece ser mais adequado para a sociedade moderna, no âmbito das relações interpessoais as conseqüências da ética protestante foram desastrosas. Em conseqüência da teologia reformada, o indivíduo ficou jogado à solidão, consigo mesmo, e até mesmo a

³⁹⁷ SOUZA, 1999, p. 44.

³⁹⁸ WEBER, 2004, p. 99. Ver a passagem bíblica de At 5. 29b: “Importa antes obedecer a Deus que aos homens”.

³⁹⁹ Weber comenta uma passagem presente em *O peregrino*, onde o personagem chamado Cristão deixa sua família aos prantos e segue sua vida em busca da cidade celestial. Este gritava: “vida, vida eterna”. Cf. em Weber, 2004, p. 208, nota 31. Em Bunyan, cf. BUNYAN, John. **O peregrino**. São Paulo: Mundo Cristão, 1999. p. 8.

⁴⁰⁰ WEBER, 2004, p. 209.

⁴⁰¹ WEBER, 2004, p. 209, nota 31. “Constitui ato irracional, inapropriado à criatura racional, amar alguém além do que lhe autoriza a razão. [...] Com muita frequência, isso ocupa as mentes dos homens a ponto de obstruí-los o amor por Deus”.

amizade era motivo de suspeita. Para a lógica da cordialidade, a ética protestante era insana, pois o que definia uma pessoa era o círculo de amizade que a envolvia.

4.2 Dimensões da cordialidade

Como vimos em *Raízes do Brasil*, nossa conduta de vida tradicional (sintetizada no conceito de cordialidade) está em oposição absoluta à ética protestante. A grande temática em torno da qual essa comparação se constrói é a idéia de “impessoalização”. Essa temática constitui um dos traços fundamentais do processo de racionalização: a ruptura com a tradição exigiria o estabelecimento cada vez mais amplo de relações impessoais⁴⁰².

Tendo como pano de fundo a reflexão de que as escolhas culturais são ambíguas, pois o “protestante ascético” apresenta pontos positivos e negativos, dado que o resultado do racionalismo protestante levou a uma maior impessoalidade nas relações sociais, para nosso trabalho, importa a percepção também ambígua do tipo ibérico, isso é, a reunião de elementos contrastantes ao ser gracioso e afetuoso, mas, ao mesmo tempo, intransigente e violento. Dessa forma, defendemos que o conceito-síntese de “homem cordial” não deve ser visto exclusivamente pelo lado negativo, mas também por alguns predicados e qualidades, o que constitui sua contribuição ao mundo.

Deste modo, uma pergunta a ser feita é: sendo o homem cordial o contrário perfeito do protestante ascético, o que haveria de positivo na ética cordial que serviria de contribuição à civilização? Como resposta, passamos agora a desenvolver a cordialidade a partir de diferentes dimensões: relativo à política, à civilidade, à cultura, ao movimento antropofágico e à dimensão ético-religiosa. Elas podem nos ajudar na compreensão do que Sérgio Buarque pretendia dizer ao se referir à cordialidade como “a contribuição brasileira para a civilização”.

4.2.1 Cordialidade e política

Conforme vimos mostrando, a concepção do “homem cordial”, ao corresponder a uma orientação weberiana, consegue decifrar uma conduta típica das pessoas públicas que

⁴⁰² No caso de *A ética protestante*, muitas vezes, ela foi utilizada como pretexto para valorizar a cultura protestante e menosprezar a nossa tradição. Ver nesse sentido os estudos de Vianna, onde o autor mostra que Weber, assim como Marx, foi utilizado por nossos pensadores para descrever nossa situação de atraso social e econômico. VIANNA, Luiz W. “Weber e a interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: UnB, 1999.

detêm cargo político no país, pois, segundo o jargão sociológico, estas pessoas se atêm à esfera das relações primárias como a família e os amigos, recusando a abstração das relações políticas. Assim, Holanda busca as causas do fracasso da instituição de uma ordem política moderna em traços específicos de nosso padrão de sociabilidade. Esse seria um reflexo político da cisão entre a visão de mundo ibérica e a cultura moderna, moldada pela Reforma Protestante e por revoluções científicas que teriam passado ao largo da Ibéria.

No entender de Pedro Monteiro, no Brasil o espaço público oficial sempre foi o reino do homem cordial, que transmitia ao âmbito governamental “o princípio irracional da vontade arbitrária do senhor, impedindo a constituição de uma burocracia em moldes racionais”⁴⁰³. Se atentarmos para a concepção protestante de que importa antes obedecer a Deus, no Brasil, o dogma é invertido, pois importa antes obedecer aos homens do que a Deus.

A conduta cordial causa estruturas políticas patológicas, uma vez que essas seriam frutos da institucionalização dos laços pessoais próprios da sociedade de homens cordiais. Essa ética, antítese da ética metódica impessoal moderna, permanece como entrave ao desenvolvimento de formas políticas modernas.

Com efeito, onde quer que prospere e assente em bases muito sólidas a idéia de família – e principalmente onde predomina a família de tipo patriarcal – tende a ser precária e a lutar contra fortes restrições, a formação e a evolução da sociedade segundo os conceitos modernos. A crise de adaptação dos indivíduos ao mecanismo social é, assim, especialmente sensível nos tempos atuais, com o decisivo triunfo de certas virtudes *anti-familiares* por excelência, como o são, sem dúvida, aquelas que repousam no espírito de iniciativa pessoal e na concorrência entre os cidadãos.⁴⁰⁴

Sendo assim, o que chama a atenção no predomínio das vontades particulares na esfera pública brasileira é a *irracionalidade* que se estende à gestão deste espaço, pois ao não ter regras fixas deixa de criar barreiras para os apetites individuais. O homem cordial, ao recusar as regras da *civitas*, impede que esta medeie as relações sociais, assentando em si mesmo as regras gerais. No contexto de *Raízes do Brasil*, a política brasileira era guiada por relacionamentos concretos e pessoais e marcada pela atitude cordial. Segundo Monteiro,

é o relacionamento com todos que deve dar-se, numa conduta tipicamente cordial, sobre bases concretas e personalizadas, imediatizadas, de modo a identificar e reconhecer, pessoal e diretamente, cada qual com quem se está mantendo algum tipo de ligação. O homem cordial cultiva, no plano privado, seus amigos e inimigos, subtraindo-se ao plano das disputas públicas. O que a cordialidade reclama é,

⁴⁰³ MONTEIRO, 1999, p. 228.

⁴⁰⁴ HOLANDA, 1936, p. 97-98. Grifo no original.

fundamentalmente, a concretude da relação, seja com os homens ou com as coisas.⁴⁰⁵

Sérgio de Holanda observa esta atitude cordial no espaço público brasileiro com olhos críticos. Para a constituição da esfera pública, o sentimento particular, a sociabilidade cordial e a individualização das formas particulares são consideradas inadequadas ao tipo de formação adequada aos “novos tempos”, pois a compreensão de mundo baseado na ordem da família tinha sido abolida. Nessa percepção, Sérgio Buarque explica o patrimonialismo e a condução do Estado como um prolongamento da esfera doméstica.

De acordo com Monteiro, a concepção de Holanda de uma “entidade imaterial e impessoal, pairando sobre os indivíduos e presidindo seus destinos”⁴⁰⁶ era inviável, pois sendo estes laços mais importantes que os princípios coletivos “envolveriam um contrato abstrato entre indivíduos, mas não uma relação concreta entre pessoas de carne e osso, com suas idiossincrasias, suas particularidades, suas preferências e seus gostos”⁴⁰⁷. Os grupos que se orientam pela cordialidade tendiam a priorizar os amigos, antes de tudo.

As preferências pessoais guiavam a vida política brasileira, o que gerava um choque frontal entre os princípios da cordialidade e do liberalismo. A abstração do indivíduo revela a consideração de que ele tem os mesmos direitos que outros, independente da sua origem. Este princípio é uma transgressão da base do patriarcalismo, mantenedor da desigualdade, mesmo que ele, muitas vezes, apareça de forma tênue ou adocicada, embebida em forma harmônica de mando e obediência, que, aliás, num sistema patriarcal, não é limitada a um contrato provisório, mas “se estabelece sob um estatuto que a tradição impõe, irrevogável e eterno”⁴⁰⁸.

Esta maneira de conduzir a política brasileira, pela cordialidade, excluindo aqueles que não fazem parte do círculo de amigos, resumido pela frase “aos amigos tudo, aos inimigos a lei”⁴⁰⁹, é uma obliteração da autonomia e da responsabilidade individual. Para Monteiro, o indivíduo nasce justamente

da negação do arbítrio pessoal, com o advento de um contrato que torna, segundo um raciocínio liberal, todos os homens iguais diante da lei, significando, além disso, que eles terão caminho livre para o desenvolvimento individual pleno, se lhes forem garantidas condições mínimas para o exercício de suas aptidões. Destarte, nasceria

⁴⁰⁵ MONTEIRO, 1999, p. 228.

⁴⁰⁶ HOLANDA, 1936, p. 153.

⁴⁰⁷ MONTEIRO, 1999, p. 240.

⁴⁰⁸ MONTEIRO, 1999, p. 242.

⁴⁰⁹ “Aos amigos tudo, aos inimigos os rigores da lei”. Este é um provérbio atribuído ao presidente Vargas.

um homem *in genere*, livre do poder discricionário do personalismo, porque amparado pela instância abstrata e superior da lei.⁴¹⁰

A chave analítica do personalismo como explicação para os problemas da moderna sociedade brasileira, dada a complexificação das estruturas econômicas, sociais e culturais parece ter perdido em si o sentido⁴¹¹. No entanto, a concepção do personalismo unida ao patrimonialismo e ao sistema patriarcal ajuda a entender pelo menos a política brasileira no período do Império, da República e décadas posteriores do regime ditatorial, e porque não o período democrático⁴¹². De qualquer forma, dada a falsa e enganadora opção pela maioria, quando no fundo, a opção é por si mesmo, antes do que o bem-estar da maioria da população, a política brasileira, muitas vezes, continua sendo um festival de personalismos.

4.2.2 Cordialidade e civilidade

Avelino Filho dedicou-se a compreender uma das oposições construídas em *Raízes do Brasil*, ao contrapor cordialidade à civilidade. Avelino Filho tece que há a possibilidade de compreender o conceito de civilidade sob categorias weberianas. Para Weber, a civilidade indicaria o processo de racionalização e impessoalização das relações humanas, representado na metáfora da “jaula de ferro”⁴¹³.

⁴¹⁰ MONTEIRO, 1999, p. 242. Grifo no original.

⁴¹¹ Para um exemplo de uma crítica sociológica ao paradigma do personalismo como explicação para o atraso social brasileiro, acompanhada de uma sugestão para a leitura alternativa aos nossos males, a partir de diferentes origens e conseqüências, cf. SOUZA, 2000, principalmente, p. 205-270.

⁴¹² Cf. carta de FHC onde é mencionado que estas características estavam sucumbindo. Para ele, “seria preciso mais para mostrar o quanto Sérgio Buarque de Holanda foi precursor de uma visão (que não a do Paraíso) capaz de levar-nos, de fato, a dar continuidade ao processo de modernização iniciado com a Abolição. Mas talvez já tenhamos recordado o suficiente para indagar: não estaríamos assistindo à vitória dos ideais pregados por Sérgio Buarque sobre as oligarquias, o personalismo caudilhesco e o emocionalismo irracional do ‘homem cordial’”? CARDOSO, Fernando H. **Sérgio, um jovem eterno**. Disponível em: <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/jovem_eterno.html>. Acesso em: 25 nov. 2008.

⁴¹³ Com essa metáfora, Weber faz uma leitura trágica do “desencantamento” do mundo. A técnica sobreposta ao ser humano não lhe oferece nada em troca, além da frieza do cálculo. O mundo técnico é incapaz de dar sentido à condição humana. Cf. WEBER, 2004, p. 165. Para Avelino Filho, a civilidade também pode ser compreendida a partir dos estudos de Norbert Elias, que analisa a corte francesa, a qual constitui um modelo de *society* a partir do que ele chama de “processo civilizatório”. Partindo da oposição entre o conceito alemão *Kultur* e *Zivilisation*, utilizado por franceses e ingleses: “a constituição da *society*, desse centro político, econômico e intelectual, confunde-se com o próprio processo civilizatório”. Também Richard Sennett avalia a civilidade, porém no espaço urbano. Para ele, “a civilidade é a engrenagem que faz funcionar a sociabilidade no meio urbano do Antigo Regime; as formas de sociabilidade impessoais que permitiam o contato e o relacionamento num mundo novo, povoado de estranhos”. Na política, a civilidade define-se no desempenho “de determinados papéis, de maneira que o artificial torna-se o meio de expressão, a ponte que permite o contato entre os desconhecidos”. A condição principal para o surgimento da civilidade é a quebra do localismo e da intimidade: “a contenção dos impulsos pessoais leva à criação de formas artificiais de sociabilidade, reconhecidas por todos, e à capacitação do indivíduo em lidar com seu exterior de forma mais neutra do ponto de vista afetivo. Assim, forja-se o indivíduo civilizado, capaz de determinar de forma independente seus interesses e constituidor de um espaço público”. AVELINO FILHO, 1990, p. 4-5.

Como a cordialidade é a representação de relações mais humanas, vivas e afetivas, contrária à abstração das relações humanas da impessoalização e da formalização, há uma indicação de que a cordialidade, por estar ligada diretamente a cultura ibérica, é um processo contrário àquele referido por Weber como o processo de “desencantamento do mundo”. Nesse ponto, estaria Holanda continuando a vertente modernista, muito crítica ao processo de civilização moderna, identificando na cordialidade a manifestação da nossa “verdadeira realidade”? Para nós, isto possibilitaria uma alternativa em relação “ao processo clássico da racionalização/impessoalização sofrido pelas culturas européias”?⁴¹⁴.

Se isso confere, o historiador paulista parece não se satisfazer com a civilidade. Melhor, ele a caracteriza como uma “máscara”. Ao importarmos uma estrutura onde o indivíduo precisa esconder os seus sentimentos para se adaptar à nova realidade, uma impessoalização antes falsa que verdadeira, utilizando-se de caricaturas ou afetações, o indivíduo assume uma realidade que no fundo não combina com seu conteúdo original. De acordo com Sérgio Buarque,

por meio dessa estandardização das formas exteriores da cordialidade, que não precisam ser legítimas para se manifestarem, revela-se um dos mais decisivos triunfos do espírito sobre a vida. Armado dessa *máscara*, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social.⁴¹⁵

A nova realidade impulsionada pela urbanização, industrialização e modernização das estruturas exigiria realidades diversas às que regulam as relações familiares, baseadas no afeto e no sangue, imperando novas relações padronizadas e artificiais. Nesse sentido, a civilidade, representada pela “máscara”, é um instrumento que permite ao indivíduo a impessoalização, a qual lhe garante a integração ao novo mundo.

Como havíamos apontado nos capítulos anteriores, à medida que a cidade ganhava mais força no cenário nacional, a partir da desintegração do ruralismo, processo tardio no país, o mundo antigo se deteriorava, acompanhando a valorização não mais da família, mas do indivíduo, capaz de tomar decisões próprias e autônomas. Dessa forma, ao colocar a cordialidade como oposição à civilidade, Holanda percebe as dificuldades que o país tinha em se encaixar na modernidade. Por isso, a cordialidade é um conceito útil para entender a crise do passado brasileiro. Porém, como vimos, a discussão de que a forma ibérica é ainda muito presente, é importante para a compreensão do processo que vinha se desenvolvendo.

⁴¹⁴ AVELINO FILHO, 1990, p. 4. Sobre a relação entre cordialidade e modernismo, ver p. 122ss.

⁴¹⁵ HOLANDA, 1936, p. 102. Grifo do autor.

Avelino Filho aprofunda a oposição entre cordialidade e civilidade, indicando que esta objeção poderia cair na valorização do fundo emotivo em contraponto as relações sociais impessoais e artificiais: “tratar-se-ia, simplesmente, de valorizar a relação cordial em oposição à esterilização das emoções realizada pela racionalização advinda do capitalismo”⁴¹⁶. No entanto, Sérgio Buarque trata a cordialidade de forma objetiva, apreendendo-a como um “conceito-síntese” do legado colonial, que aos poucos, vinha se esfacelando diante das transformações operadas na estrutura social. Portanto, nesse ponto de vista, a cordialidade é coisa do passado.

De todo modo, a modernidade exige do indivíduo uma atitude mais ligada à civilidade do que à cordialidade. A civilidade parece ser mais relevante para a manutenção da individualidade das pessoas no mundo público. Ela capacita o indivíduo a lidar com o seu exterior de forma mais neutra e menos comprometedora do ponto de vista afetivo. Não obstante, o país parece balançar entre um mundo arcaico e a chegada da modernização. De acordo com Avelino Filho,

se recuperarmos a sua crítica ao intelectualismo e à racionalização, que pressupõem a redução e morte da espontaneidade e da pluralidade da vida, poderemos entender a discussão a partir do problema de como modernizar-se sem objetivar e reduzir as relações sociais. Este aspecto se coaduna com a concepção modernista de recuperar no passado a especificidade da cultura nacional, de forma a relacioná-la e integrá-la - como contribuição particular - ao moderno e ao universal. O estudo e compreensão da vida e morte da herança colonial podem abrir as portas a uma possibilidade de modernização que evite os caminhos clássicos do ‘absolutismo da razão’.⁴¹⁷

Como modernizar-se sem objetivar e reduzir as relações sociais? Para Avelino Filho⁴¹⁸, há uma ausência de fecho programático no livro, o que indica que não havia como conciliar de um lado cordialidade e, de outro, civilidade. O autor de *Raízes do Brasil* leva o leitor e a leitora a embarcar num universo de críticas e numa tensão que não se resolveria.

A saída deveria ser, ou cordialidade, “daremos ao mundo o homem cordial”, ou civilidade, o processo que vinha despontando na América Latina com a modernização a partir da urbanização e da industrialização, portadores de um modo de vida calcados na impessoalidade e na burocracia, processo em que a cordialidade ia perdendo terreno. Dessa forma, se quiséramos optar pela cordialidade, perderíamos o rumo do movimento da história, de um movimento que não podia ser interrompido.

⁴¹⁶ AVELINO FILHO, 1990, p. 6.

⁴¹⁷ AVELINO FILHO, 1990, p. 6.

⁴¹⁸ AVELINO FILHO, 1990, p. 6.

4.2.3 *Cordialidade e cultura*

Ribeiro Couto disse que a América Latina daria ao mundo o homem cordial. Há, claramente, uma razoável distância entre a “disponibilidade sentimental” com que o poeta definiu o latino-americano, e a conceituação de Holanda. Em todo caso, o “homem cordial” de *Raízes do Brasil* seria, também, uma contribuição local para a civilização.

Mas o que há de universal nesta manifestação brasileira? Que sentido teria esta expressão em um mundo cada vez mais urbanizado, marcado por relações impessoalizadas e técnicas? Que faria o homem cordial na cidade? Ou, como expressa Monteiro, “poderia o homem cordial sobreviver diante do impulso da civilização, da força incoercível da cidade e de suas normas impessoais”⁴¹⁹? Poderia o homem civil, anônimo e individualizado da *civitas*, manter sua cordialidade, pelo menos, como princípio de convivência com outros indivíduos tão anônimos e individualizados como ele?

Pergunta difícil, que lança contudo uma luz sobre o que haveria de atual no ‘homem cordial’. Buscando respondê-la, faria sentir o contraponto entre os novos tempos, com suas normas, e a velha herança rural que teimava em manter-se, a despeito das invenções caprichosas da teoria social. Um contraponto que poderia resolver-se numa síntese, sem a exclusão de um dos dois termos. Sem, enfim, que nos mantivéssemos aferrados aos velhos padrões de convivência, ou que buscássemos simplesmente e xorcizá-los, afastando-nos programática e artificialmente deles.⁴²⁰

Uma convivência de opostos, portanto, mais que uma síntese. Para Monteiro, esta foi a impressão que Alfredo Bosi tem do modernismo⁴²¹. Como visualizar uma fusão que reponha a modernidade sobre o trilho da industrialização e da urbanização, mas que, ao mesmo tempo, mantenha a força atávica de um passado e de uma herança idealizados? Como elaborar uma síntese que, de alguma forma, mantenha os dois termos distintos, sem que se os transcenda?

Alfredo Bosi acredita que os modernos de São Paulo teriam respondido às instâncias dos novos tempos, da cidade avassaladora, que eles tanto cantaram, com um grito primitivo, com uma fusão que somente se poderia dar no campo mítico. Segundo o crítico literário, o modernismo paulista, espelhando o próprio olhar, fixou a sua identidade como poesia da Revolução Industrial e Técnica:

‘Uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas questões cambiais’ [...] Mas estendendo os olhos para a Nação, não poderia apanhá-la na sua riqueza e pobreza concretas: viu a floresta, a tribo e o rito, o selvagem sempre bom

⁴¹⁹ MONTEIRO, 1999, p. 250.

⁴²⁰ MONTEIRO, 1999, p. 250-51.

⁴²¹ MONTEIRO, 1999, p. 252.

mesmo quando mau e, na verdade, aquém do Bem e do Mal. E diante da alternativa sofrida por todos os povos coloniais – ou o futuro tecnológico ou o passado aborígine – preferiu resolver o impasse fugindo à escolha. Pela fusão mítica: ‘O instinto caraíba/ Só a maquinaria’.⁴²²

Bosi retoma o Manifesto antropófago de Oswald de Andrade, ressaltando que o impasse de todos os modernistas era “antigo” ou “novo”, o “instinto caraíba” ou a “maquinaria”. Como conciliá-los? No fundo, tratava-se de responder às influências de idéias, de sugestões e de fórmulas novas de convivência, adequando-as, implementando-as, civilizando-as como é tarefa de um herói mítico⁴²³. Na definição de Oswald de Andrade, seria a definição sucinta da antropofagia, “a transfiguração do Tabu em totem”⁴²⁴. Portanto, era uma transformação no campo cultural, uma mudança efetivamente mítica. Para Monteiro,

enquanto o Estado civilizava efetivamente, reprimindo e expulsando os que não se concertassem em torno das novas ordens, da nova paisagem, os modernistas pareciam buscar a civilização no campo híbrido da herança passada e do maquinismo promissor, da velocidade alucinante com que se procurava acelerar o próprio tempo, ceifando os restolhos de arcaísmo da nossa literatura e fundando, praticamente, uma literatura nova.⁴²⁵

O arbítrio do mando pessoal diante da *civitas*, que reclama uma submissão civil do cidadão, não teria forças para continuar. O núcleo da sociabilidade que antes vinha do coração, agora cedia espaço à ordenação abstrata, da racionalização que a cidade requeria. Representa-se assim, uma vitória de Creonte sobre Antígona, pois o Estado é a negação e a transcendência da ordem familiar e pessoal.

Desta forma, é razoável acreditar que o “homem cordial”, adentrando o mundo urbano, iria perder de fato a amarração que conservava com o meio doméstico e rural, transformando-se num cidadão⁴²⁶. Porém, a passagem para os “novos tempos” do mundo das cidades, não seria assim tão simples, “não nos despojaríamos da tralha cordial, porque não podíamos simplesmente extirpar um *coração* que pulsava estouvadamente, e pulsaria ainda, mesmo diante da assombrosa face despersonalizante da cidade”:

Éramos excessivamente cordiais, pessoais, passionais. O processo de urbanização trazia consigo a experiência, pavorosa para o homem cordial, da perda de sua identidade mais concreta. De um homem protegido pelo ambiente familiar, ou

⁴²² BOSI apud MONTEIRO, 1999, p. 252. Aqui se esboça uma referência ao manifesto antropofágico de Oswald de Andrade. Cf. OSWALD, Andrade de. Manifesto Antropófago. In: **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990. p. 47-52.

⁴²³ BOSI apud MONTEIRO, 1999, p. 252.

⁴²⁴ ANDRADE, 1990, p. 48

⁴²⁵ MONTEIRO, 1999, p. 252-53.

⁴²⁶ MONTEIRO, 1999, p. 256.

comunitário, devia tornar-se um indivíduo a mais na cidade, ou mesmo na fazenda, não mais como protegido, mas como simples empregado.⁴²⁷

4.2.4 Cordialidade e antropofagia

Raízes do Brasil carregava uma tarefa complexa. Ao mesmo tempo em que as raízes têm que ser destruídas para que a ascensão da modernidade fosse comportada, o caminho para esse novo mundo não pode se fundamentar em códigos importados das sociedades modernas; o processo de assimilação do moderno deveria ser “antropofágico”.

Para Oswald de Andrade, engana-se quem vê no “homem cordial” a presença de elementos retrógrados. Ao contrário, o homem cordial é um transgressor do Patriarcado⁴²⁸, aquela manifestação crua de um sentimento egoísta que o indivíduo desenvolve na sociedade civilizada, em grande medida devido à presença da propriedade privada, a qual separa os seres humanos e os tornam dependentes de uma cultura messiânica⁴²⁹.

Para explicar o conceito de homem cordial, o poeta utiliza uma diferenciação acrescentada na segunda edição de *Raízes do Brasil* entre “prestância” e “cooperação”, no sentido de discutir os tipos de interesse que movem as pessoas ao fazer o bem comum. Para Sérgio Buarque, a “prestância” é diferente da “cooperação”, pois não pressupõe o objetivo material comum e civil, fincando o seu alvo no ser humano. A ajuda mútua que se deriva da prestância existe em função do próprio indivíduo. Ao alargar o sentido da prestância, ela tem o seu objetivo no *outro*⁴³⁰.

Este é o “aspecto antropofágico” que Oswald de Andrade encontrou no “homem cordial”: o primitivo devora o outro, não o escraviza. Entendamos, portanto, como a metáfora antropofágica pode operar no sentido desta alteridade, que não carece da mediação da exploração ou da moral coletiva do trabalho para expressar-se. É a alteridade que se dá na “prestância”, não na “cooperação”. Pois a “prestância” não tem no trabalho o seu fim, tendo-o no próprio humano. Já a cooperação pode fundar-se numa moral do trabalho, criando um objetivo exterior ao mundo dos homens.

⁴²⁷ MONTEIRO, 1999, p. 256-57: “É da desordem e do estouvamento da mentalidade cordial, refratária às ordenações abstratas, que nasceria, então, a própria ordem urbana, que ia sendo lentamente gerada”.

⁴²⁸ Para Andrade, o Patriarcado é fruto das sociedades civilizadas e das divisões de classes. Esta noção está próxima à teoria da luta de classes de Karl Marx. Já o Matriarcado seria o mundo primitivo sem o Estado e a propriedade privada. ANDRADE, 1990, p. 104.

⁴²⁹ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990. p. 101-155. Cf. HOLANDA, 2006, p. 54.

⁴³⁰ ANDRADE, Oswald de. Um aspecto Antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990 p. 158.

Oswald de Andrade, ao refletir sobre o homem cordial a partir do *outro*, conclui que se pode denominar de alteridade o sentimento em relação ao outro, a saber, de enxergar o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Dessa forma, este termo significa o oposto do sentimento de ser outro, diferente, contrário e isolado. Para Oswald de Andrade, no Brasil, a alteridade é um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal⁴³¹. Encontrando na alteridade a possibilidade de sentir-se e ver-se no outro, abre-se um espaço para a identificação, mais até que a de solidariedade. Esta identificação se estampa, segundo nosso filósofo-escritor, na choradeira que os indígenas promoviam quando acolhiam um hóspede em sua taba, segundo a observação de Fernão Cardim⁴³².

A “lhaneza” e a “hospitalidade” do homem cordial fundam-se então nesta verdadeira “identificação”, num sentimento de alteridade o qual não isola o indivíduo, que não o separa, mas que o congrega, trazendo-o ao outro, fazendo com que ele, no outro, venha a reconhecer-se. O indivíduo então se projeta na coletividade para nela encontrar-se, o que parece inverter as percepções do outro que vimos anteriormente no ponto de vista de cooperação.

Oswald de Andrade chama a atenção para a passagem de *Raízes do Brasil* em que o homem cordial é apresentado não como o homem da civilidade, mas como aquele que tem pavor de viver consigo próprio e que, portanto, existe em função dos outros:

No ‘homem cordial’, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, a parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros.⁴³³

A cordialidade, afinal, é mesmo “um viver nos outros”. É um traço primitivo. Entretanto, num sentido tipicamente modernista, não caberia anular o primitivo e, sim, assimilá-lo à civilização moderna. Para Andrade, segundo Monteiro, “só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da Filosofia”:

Seria mais uma fusão mítica, entre o “instinto carafba” e a “maquinaria”? Talvez. Talvez uma interpretação como esta, sobre o homem cordial, não alcançasse sair do terreno mítico que permite a fusão harmoniosa dos opostos. Talvez não fosse mais que ‘um ufânismo crítico’, se é possível dizer assim. Em todo caso, ela traz à luz a candente questão da sobrevivência da cordialidade, numa sociedade que se

⁴³¹ ANDRADE, 1990, p. 158.

⁴³² ANDRADE, 1990, p. 157.

⁴³³ HOLANDA, 1936, p. 102-103.

individualiza e que, ao fazê-lo, se ‘dessolidariza’, utilizando a expressão de Oswald de Andrade.⁴³⁴

Deve ser dito aqui que, Oswald de Andrade escreveu sua reflexão na década de 1950, quando a urbanização, a modernização e a industrialização já estavam mais assentadas na sociedade brasileira. A cidade exigia outros liames na vida do indivíduo que, passando despercebido pelas grandes avenidas, é abandonado à própria sorte. Segundo Monteiro,

o indivíduo que se vê na cidade, em plenos “novos tempos”, experimenta realmente, em sua carne e em sua imaginação, a dessolidarização e a perda de muitos dos laços primários. A cidade parece exigir dele que recoloque ou reconstrua os liames que podem dar sentido novamente à sua vida.⁴³⁵

No entanto, contra aqueles que viam a liquidez do homem cordial, Oswald de Andrade enxerga nele a atualidade⁴³⁶. Vivendo dentro da cidade, a cordialidade é um signo de modernidade. Para isso, era necessário negar e transcender a civilização criada. Da periferia do mundo capitalista, surgia a negação mais profunda do egotismo mundano, sem que fosse necessário recorrer a qualquer “socorro supraterrano” para se chegar a um mundo menos injusto – mas nem por isso menos moderno, que amalgamasse técnica e primitivismo. Talvez a nossa justiça fosse mesmo a da cordialidade⁴³⁷.

Sérgio Buarque de Holanda, ao revisar o texto de *Raízes do Brasil*, acrescentou uma nota explicativa⁴³⁸ que pode clarear o que Andrade identificou no homem cordial. Holanda

⁴³⁴ MONTEIRO, 1999, p. 262.

⁴³⁵ MONTEIRO, 1999, p. 263.

⁴³⁶ ANDRADE, 1990, p. 159. Contudo, adverte Andrade, não deve ficar a impressão que o homem cordial é uma pessoa bondosa. Ao falar sobre a atualidade do homem cordial, o poeta acredita que este traz em si a sua própria oposição, pois “sabe ser cordial como sabe ser feroz”.

⁴³⁷ MONTEIRO, 1999, p. 263-64.

⁴³⁸ Holanda viu-se obrigado a definir com mais clareza o sentido dado ao conceito de cordial. Dado que o conceito havia gerado muitas dúvidas entre os leitores do livro, o historiador acrescentou uma nota explicativa na edição seguinte (1948). Com base nessa nota, o crítico-literário Cassiano Ricardo, num artigo publicado na *Revista Colégio*, enxergou que o historiador havia distorcido o verdadeiro sentido do termo. A partir disso, Sérgio Buarque escreveu uma carta resposta, na mesma revista, onde procurou defender-se, aludindo que o conceito de *cordial* deve ser interpretado antes em seu contexto determinado, de que em sentido semântico: “Não precisarei recorrer ao dicionário para lembrar que essa palavra – cordial –, em seu verdadeiro sentido, e não apenas no sentido etimológico, como v. quer presumir, se relaciona a coração e exprime justamente o que eu pretendi dizer. Como além disso se acreditou, mal ou bem, que o coração é sede dos sentimentos, e não apenas dos bons sentimentos, minha nova explicação, ao lembrar que a inimizade ‘bem pode ser tão cordial como a amizade, nisto que uma e outra nascem do coração’, seria, se v. quiser, uma ampliação, não seria uma retratação”. Cassiano Ricardo havia enxergado na cordialidade, a antítese de bondade. Pois, em fecho de cartas, utiliza-se a expressão “cordiais saudações”, como expressão de simpatia ou de agressividade. Ricardo refere-se que não é a cordialidade a característica capital dos brasileiros, mas a bondade. Dessa forma, não daríamos ao mundo o homem cordial, mas o homem bondoso, característica que precisaria ser instituída em outros povos. Nesse sentido, Holanda objeta que “cabe-me dizer-lhe ainda que também não creio muito na tal *bondade* fundamental dos brasileiros. Não pretendo que sejamos melhores, ou piores, do que outros povos. Mas qualquer discussão sobre este tópico envolveria divagações em volta de critérios forçosamente subjetivos, sem resultado plausível”. Dessa forma, o historiador rejeita a explicação do

punha fim às polêmicas com o crítico-literário, Cassiano Ricardo, sobre o significado do homem cordial. Dessa forma,

[...] a própria cordialidade não me parece virtude definitiva e cabal que tenha de prevalecer independentemente das circunstâncias mutáveis de nossa existência. Acredito que, ao menos na segunda edição de meu livro, tenha deixado este ponto bastante claro. Associo-a antes a condições particulares de nossa vida rural e colonial, que vamos rapidamente superando. Com a progressiva urbanização, que não consiste apenas no desenvolvimento das metrópoles, mas ainda e sobretudo na incorporação de áreas cada vez mais extensas à esfera da influência metropolitana, o homem cordial se acha fadado provavelmente a desaparecer, onde ainda não desapareceu de todo. E às vezes receio sinceramente que já tenha gasto muita cera com esse pobre defunto.⁴³⁹

Assim, a cordialidade ficava resignada a uma característica do passado, pois com o progresso da urbanização e de sua extensão sobre outras esferas, o homem cordial estava fadado a desaparecer, tornando-se não mais que um “pobre defunto”.

4.2.5 Cordialidade e religiosidade

A especificidade do racionalismo ocidental, para Weber, resulta da forma peculiar segundo a qual a religiosidade ocidental soluciona o seu dualismo específico. O dualismo na sua versão ocidental é potencialmente tensional, ou seja, ao contrário do dualismo oriental, a ênfase é potencialmente mais ética do que ritualística. Neste sentido, abre-se a possibilidade do conflito aberto entre a positividade ético-religiosa e as demais esferas mundanas [...] Se no catolicismo nós temos a ênfase numa estratégia de compromisso entre ética e mundo, no protestantismo ascético observamos uma continuidade e aprofundamento da ética judaica antiga, a qual enfatiza precisamente a tensão entre ética e mundo⁴⁴⁰.

Saindo da reflexão dos efeitos da cordialidade na esfera política e no âmbito cultural, podemos observar a sua extensão em outros setores da vida social. Um dos caminhos privilegiados para a compreensão deste “*ethos*” é a sua imbricação na religiosidade popular. De acordo com o autor, a vida em sociedade para o brasileiro é uma verdadeira “libertação em viver consigo mesmo”, em viver apoiado existencialmente em si mesmo nas diversas circunstâncias da nossa existência, “ela é antes um viver nos outros”. Nesse sentido, tendo uma ética emocional como ponto de partida, o efeito colateral desta compreensão é a concepção da familiarização com o objeto, tornando-o mais próximo do coração, o que lhe

brasileiro com características subjetivadas, e ao mesmo tempo, opõe-se a crer na bondade como característica capital brasileira. Cf. HOLANDA, 2006, p. 395, 219, nota 6; RICARDO, Cassiano. Variações sobre o homem cordial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 392.

⁴³⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Carta a Cassiano Ricardo. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 395-96.

⁴⁴⁰ SOUZA, 1999, p. 25.

confere sentido, pois “o desconhecimento de outra forma de convívio, que não seja ditada por uma ética de fundo emocional, representa um aspecto da vida social brasileira”⁴⁴¹.

Dessa forma, tendo introduzido a cordialidade como uma expressão de um “fundo emocional rico e transbordante”, é a religiosidade católico-romana que o autor tem em mente ao mencionar que “nosso catolicismo tão característico, que permite tratar aos santos com uma intimidade quase desrespeitosa, e que deve parecer tão escandaloso às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos”⁴⁴². Sérgio Buarque embasa sua compreensão da cordialidade no campo religioso, mencionando o estudo de Gilberto Freyre, o qual havia se ocupado da liturgia católico-romana em seu *Casa grande e senzala*. Para Freyre, a religião é parte da empresa portuguesa:

Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente Católica, mas uma *liturgia antes social que religiosa*, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências flicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tomar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante...⁴⁴³

Gilberto Freyre anota uma religiosidade horizontal, imanente, “uma liturgia antes social que religiosa” imbricada na vida prática dos fiéis. Uma religiosidade que se misturava com a vida social, como ficou claro nas referências acima, banhada a festas, cantos e bênçãos. Note-se ao mesmo tempo, na citação, a comparação com a religião protestante baseada num sistema “duro e rígido”, dos povos do Norte. Porém, se para Freyre esta forma religiosa sincretista era positiva, pois sob seu ponto de vista da “convivência democrática” e do “hibridismo”, teria permitido diminuir as distâncias sociais entre o negro, o índio e o branco, a ponderação de *Raízes do Brasil* é diferente.

A escandalosa proximidade com os santos, que aborreceria alguns religiosos, é a prova da necessidade que o homem cordial sente de aproximar-se das demais pessoas. Os santos se humanizam, para que fiquem mais próximos. E as próprias cerimônias religiosas se revestem de um caráter abertamente mundano. Para Sérgio Buarque, este tipo de culto que floresce na sociedade representa uma adaptação para o domínio religioso desta característica específica do brasileiro, que é a repulsa às distâncias sociais. No Brasil, “o rigorismo do rito

⁴⁴¹ HOLANDA, 1936, p. 105.

⁴⁴² HOLANDA, 1936, p. 105.

⁴⁴³ FREYRE, 1992, p. 21-22. Grifo do autor.

[...] se afrouxa e se humaniza”. Dessa forma, parece que a religiosidade se construiu muito próxima à cultura⁴⁴⁴.

Não há uma distinção entre espaços de culto e da vida prática, o que pode ser atestado - costume vigente ainda hoje - nas capelas próprias dispostas nas casas onde o fiel faz sua devoção ao seu “padroeiro e protetor”. As figuras do Cristo, de Maria e dos santos ganham um sentimento humano, desaparecendo a distância que os exime da condição humana. Já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano, pois o próprio Deus “é um amigo familiar e próximo”⁴⁴⁵.

No entanto, Sérgio Buarque não vê com bons olhos esta aversão ao ritualismo, pois isso não gera um “sentimento religioso verdadeiramente profundo e consciente”, promovendo uma “corrupção” do sentimento religioso. Uma religião supersticiosa, popular, que falava à imaginação e ao coração, tornava o culto religioso intimista e familiar, sem rigor, o que desobrigava o fiel fora do recinto religioso⁴⁴⁶.

O autor reforça que a religiosidade católica, a partir dessa forma de culto, não logrou produzir uma ética social poderosa. Apegada à superfície, ao sentido íntimo das cerimônias, ao colorido e a pompa externa, carnal e concreta, transigente, pronta a acordos, a religiosidade semeada e colhida tornou-se numa “incompreensão de toda verdadeira espiritualidade”. Não é estranho que não tenha sido canalizada para a esfera pública, pois não tinha forças para impor uma ordem: “assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos, jamais para a razão e a vontade”⁴⁴⁷.

Influenciado por Weber, Sérgio Buarque parece querer frisar os efeitos sociais da religiosidade católica brasileira. Por permanecer dentro dos limites da cordialidade, o autor é taxativo ao observar que o fundo emocional, carnal da expressão religiosa não é canalizado em uma atitude tensional, que coloca o fiel em tensão com o mundo. A religiosidade aqui era antes formal que de conteúdo.

Portanto, o tipo de religiosidade que vingou na formação da sociedade brasileira, a partir de uma racionalização de ajustamento ao mundo, de convívio com as diferenças, não provocou aquela tirania sobre o fiel, a qual o jogava para dentro do mundo no sentido de transformá-lo de acordo com os mandamentos divinos, fazendo da sociedade uma expansão

⁴⁴⁴ De acordo com Freyre, o catolicismo ofereceu o *cimento* para a construção da sociedade brasileira. Cf. FREYRE, 1992, p. 30.

⁴⁴⁵ HOLANDA, 1936, p. 107.

⁴⁴⁶ HOLANDA, 1936, p. 107-108.

⁴⁴⁷ HOLANDA, 1936, p. 108.

do Reino de Deus. Ao contrário, a expressão religiosa que aqui brotou pode ser classificada como portadora de uma racionalidade de “acomodação ao mundo”⁴⁴⁸.

Diferente da concepção ético-teológica calvinista que vê na organização social uma extensão do modo de ser igreja, havendo a transformação da esfera pública como ordenação para a glória divina, na teologia católica o espaço político era mais uma esfera que não competia a ela. Se a religião não coloca o fiel, mesmo em sua devoção interior, em tensão com o mundo, apegada unicamente a uma racionalidade íntimo-emocional, de fato a sociedade sofre uma perda significativa, pois, muitas vezes, é a religião o motor social da transformação social.

Nesse ponto, parece que o contraponto weberiano lhe serve de referência. Um fundo emocional está em oposição a uma forma religiosa racionalizante. Para Monteiro, se o homem cordial apega-se prioritariamente aos relacionamentos concretos, no mundo da religião não poderia ser diferente:

Em todos os aspectos, ele se atém ao mais concreto dos relacionamentos, no mundo dos homens como no mundo divino. No universo social, a família se lhe impõe, e ele somente pode encontrar-se nela. No mundo divino, a proximidade lhe parecerá igualmente importante. No campo religioso, ele deverá também “viver nos outros”.⁴⁴⁹

Como vimos, em oposição ao homem cordial, o protestantismo puritano - tendo afastado as relações concretas tanto na igreja como “no mundo”, por causa da teologia da soberania de Deus, da condenação da divinização das criaturas e da ética do trabalho - gerou conseqüentemente uma racionalidade pública onde mais importava servir a Deus do que aos homens. Essa orientação teológica, através da racionalização do modo de vida e do comportamento provocou a racionalização da esfera pública, pois o que mais importava era o bem geral do que o individual. Por outro lado, isso ocasionou perdas significativas nas relações interpessoais. Já o homem cordial, ao inverso, agindo pelo coração, pela teologia do mérito pessoal, pelo perdão dos pecados, que dá chance a confissão e a renovação, permitindo o carnaval e a quaresma, não logrou racionalizar o ambiente público⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ WEBER, 2004, p. 82, nota 50.

⁴⁴⁹ MONTEIRO, 1999, p. 196.

⁴⁵⁰ Sérgio Buarque não imaginava uma Teologia da Libertação vinculada a uma religiosidade popular canalizada na união entre mística, fé e política, através das CEBs. No entanto, acreditamos que ele deve ter ouvido falar na guinada teológica do catolicismo latino-americano, naquelas várias horas em seu encontro em sua casa, na Rua Buri, com Dom Paulo Evaristo Arns, em 1966. Cf. BETTO, Frei. **Raiz do Brasil**. Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/o_estadao.html>. Acesso em: 25 nov. 2008.

4.3 Sociabilidade espontânea

Como vimos apontando, parece que as características do homem cordial não são totalmente negativas, pelo menos, vistas pelo olhar de relações sociais mais espontâneas. Nesse sentido, a partir da cordialidade, oferecemos ao mundo uma riqueza para a constituição de relações interpessoais mais humanizadas. Acreditamos que há uma tensão em *Raízes do Brasil* entre cordialidade e civilidade. O que queremos apontar é que a noção de civilidade que acompanha o processo de modernização tem um fundo weberiano, pois muitas das raízes do livro encontram-se no resultado do protestantismo ascético: maior impessoalização, desencantamento e relações mais frias.

Antonio Candido nos ajuda a interpretar esta tensão buarquiana. Inspirado em *Raízes do Brasil*, Candido, em sua interpretação de *Memórias de um sargento de milícias*⁴⁵¹, de Manuel Antônio de Almeida, sintetiza sua interpretação desse livro, defendendo o que chamou de “dialética da malandragem”. Ao misturar os mundos, o público e o privado, a ordem e a desordem, a fusão de elementos incompatíveis, Almeida teria alcançado uma interpretação da sociedade brasileira baseada na permeabilidade de mundo opostos.

Na visão de Candido, esta fusão era ‘positiva’, pois a atmosfera brasileira produziria um mundo “sem culpa”, de ânimo democrático e tolerante, de aceitação do diferente. Ao fazer isso, Candido retoma uma imagem de fundo, de cunho weberiano, ao interpretar as sociedades nórdicas protestantes. Assim, o crítico-literário compara o processo brasileiro com o caráter excludente das sociedades puritanas como a norte-americana, “monorracial” e “monorreligiosa” onde cada um tem o seu lugar, de lei árdua, geradora de indivíduos e grupos duros, o que conferia identidade e resistência, mas desumanizava as relações⁴⁵².

Assim, Candido, num tom buarquiano, elogia nosso processo de formação, pois este teria permitido um caráter potencial de diálogo e abertura, de *sociabilidade espontânea*, “onde o abrandamento dos choques entre a norma e a conduta desafogaria os conflitos de

⁴⁵¹ CANDIDO, Antonio. “Dialética da malandragem”. In: CANDIDO, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993. p. 19-54. Em dois volumes publicados em 1854–55, as *Memórias de um sargento de milícias* foram consideradas um *romance de costumes*, ou seja, uma representação dos hábitos de uma sociedade num determinado período, no caso na sociedade carioca da chegada da corte portuguesa. Antonio Candido chamou-o de *romance malandro*. Quanto ao realismo do romance, Candido propõe uma consideração para o elemento estrutural que consiste na representação de um jogo de oposições e conciliações (a “dialética”) entre Ordem (ou seja, a lei, a moral, as conveniências) e Desordem (o contrário daquelas coisas).

⁴⁵² CANDIDO, 1993, p. 51.

consciência permitindo maior aceitação do outro”⁴⁵³. O livro do crítico-literário avalia nosso processo como uma vantagem em comparação com *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, um “trunfo para a hipótese de nos integrarmos num mundo mais aberto”. Dessa forma, segundo Wisnik, Candido opta, pois, pela tônica que afirmava a ambivalência sérgio-buarquiana, introduzindo um inusual elogio das peculiaridades brasileiras⁴⁵⁴.

Dessa forma, *Raízes do Brasil*, através do conceito do “homem cordial”, obtém a fusão das contradições, pois o homem cordial ao ser, ao mesmo tempo, afetivo e arbitrário, afável e truculento, personalista e inconseqüente, alcança um equilíbrio de antagonismos⁴⁵⁵. Para Wisnik, o ensaio, como um estudo voltado para a interpretação do diagnóstico do problema brasileiro, privilegia a contradição entre “a originalidade brasileira e a sua problemática inserção na modernização”. Ou como defende Fernando Novais, o livro é uma síntese em que se estabelece a seguinte tensão: “se o Brasil permanece Brasil não se moderniza, se se moderniza deixa de ser Brasil”⁴⁵⁶.

4.4 Equilíbrio das éticas

Pelo que vimos até aqui, em *Raízes do Brasil* há uma tensão fundamental, a qual não se resolve e, ao mesmo tempo, não pode ser polarizada a partir de uma interpretação unilateral do processo em que o país ia se delineando. Há uma tentativa de esboçar duas tendências dicotômicas, experiências contrastantes, que no processo cosmopolita ia se encontrando, mas que não precisavam ser radicalizadas.

⁴⁵³ CANDIDO, 1993, p. 50-51. É interessante observarmos que enquanto a nossa estrutura cultural permite maior espontaneidade, abertura, o que facilita o diálogo, na visão de Candido, existe uma contraposição, no caso, ao modelo protestante, duro, rígido e intolerante. Nesse sentido, ver o estudo em que Souza chega à conclusão, a partir do modelo americano, de que essa sociedade fundada por organizações sociais do tipo seita, hoje sofre com problemas não só econômicos, mas também simbólicos. Nesse sentido, faz-se necessário trabalhar nessa sociedade o “reconhecimento das diferenças”, pois todos aqueles que não são iguais, são excluídos, ou intolerados. Cf. SOUZA, 1999, p. 50-51.

⁴⁵⁴ WISNIK, 2008, p. 424. José Wisnik, ao visitar os intérpretes do Brasil dos anos 1930, observa neles a concentração de visões negativas e positivas acerca do processo brasileiro. Enquanto que para Caio Prado Jr., as características da formação do Brasil, tendo como núcleo de explicação a empresa colonial, aparecem como um *veneno* contaminante, o mesmo processo visto pelos olhos de Gilberto Freyre recebe as propriedades de *remédio*, a partir da idéia da civilização mestiça e original nos trópicos. No ensaio de Holanda, fundem-se *veneno* e *remédio*, Caio Prado Jr. e Gilberto Freyre são sintetizados pelo crivo da ambivalência.

⁴⁵⁵ NOVAIS apud WISNIK, 2008, p. 408-409. Neste estudo recente sobre o futebol e o Brasil, José Wisnik defende que o futebol brasileiro torna possível no campo o que a sociedade brasileira sistematicamente não realiza, a saber, “democracia racial em ato, elevação dos pobres à máxima importância, competência inequívoca no domínio de um código internacional”. Porém, permaneceria, ainda, a necessidade da irradiação destas realizações “lúdicas” para outras áreas “menos lúdicas”, fazendo-se necessário haver uma segunda abolição da desigualdade, e a cura do nosso mecanismo doentio, segundo o qual o país é “ou receita de felicidade ou fracasso sem saída – ou total ou nulo, ou panacéia ou engodo, ou paradisíaco ou infernal”.

⁴⁵⁶ WISNIK, 2008, p. 418.

Sérgio Buarque de Holanda não propõe uma questão teológica, mas sociológica. Caberia a sua geração, da década de 1930, diferenciar a cultura brasileira das demais, encontrando nossa especificidade e nossa peculiaridade, não para menosprezá-la como era corrente, mas para valorizá-la, mostrando-nos o poder de revolução de uma história em movimentação. Talvez, por isto, sua arte foi chamada de revolução cultural, e sua categorização passa pela sociologia da modernização.

No entanto, *Raízes do Brasil* é uma exceção, pois a tendência da nossa intelectualidade, geralmente, deu-se ao contrário, dicotomizando, separando, contradizendo o “protestante ascético” moderno e o “homem cordial”. Dessa forma, esta forma de interpretação, nunca olvidando que se trata de tipos ideais, sendo que nenhum dos dois existe de fato na realidade, perde a lógica da ambigüidade, própria da metodologia weberiana. Nesse sentido, aludimos para uma possível hibridização entre o protestante ascético e o homem cordial. Se é verdade que em *Raízes do Brasil* havia um esforço em relacionar de alguma forma o modelo protestante idealizado e a tradição ibérica existente entre nós, nada mais justo que tentemos equilibrar as duas éticas.

Se o resultado prático de ambas as éticas são resultado da dicotomia entre seita e igreja, haveria a possibilidade de relacioná-los? Do mesmo modo, faltaria ao protestantismo permitir-se ser transformado em totem? Ou, não estaria faltando graça ao protestante ascético, e lei ao homem cordial? Como notamos, anteriormente, enquanto para o “protestante ascético” falta a plasticidade, o “deixar-se moldar”, a cordialidade e a entrega nas relações interpessoais, características que permitiriam uma maior riqueza relacional, sintetizada por Weber na negação da ética da fraternidade, do mesmo modo, faltariam ao homem cordial, uma maior racionalização e uma profunda distinção entre diferentes espaços, como o público e o privado, isso é uma injeção de calvinismo nas estruturas seculares⁴⁵⁷.

Portanto, talvez a maior diferença entre o protestante ascético e o homem cordial seja geográfica, pois obedeceram a modelos ocidentais opostos, sendo que a nossa formação passou longe do processo histórico de “desencantamento do mundo”. Coube, dessa forma, ao processo ibérico manter a cultura “encantada”. Enquanto um modelo, a partir de uma racionalidade de “dominação do mundo”, esteve orientado pela separação e pela transformação do mundo para a glória de Deus, percebendo-se como instrumento divino, o

⁴⁵⁷ Para Arnaldo Jabor, Sérgio Buarque de Holanda escreve em *Raízes do Brasil* “que somente uma ‘revolução americana’ (não ‘norte-americana’) nos salvaria, com uma desconstituição do Estado patrimonialista ibérico e uma injeção de calvinismo em nossos estamentos seculares”. JABOR, Arnaldo. *Intelectuais temem invasão das salsichas gigantes*. In: JABOR, Arnaldo. **Sanduíches de realidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. p. 11.

“outro” soube conviver sobre as mais duras contradições, processo - muito mais profundo que a literatura consegue captar - marcado pela violência autoritária e dominadora do mesmo homem cordial, dominação, muitas vezes, abrandada por autores como Freyre.

Poderia ser objetado que a própria Eucaristia é uma experiência de convivência, apesar das contradições de classe, de cor e de gênero, onde o homem cordial e o protestante ascético, ou o patrão e o empregado, o ético e o malandro se põem ao redor da mesa para receber a graça sacramental. Teria sido a experiência brasileira uma grande eucaristia? Alguns pensadores parecem realmente crer nisso. Enfim, a sociedade latino-americana é uma sociedade de participação, marcada pela síntese entre os opostos, entre o antigo e o moderno, o espiritual e o temporal, o novo e o velho, que mistura o legado de fora com o seu original.

Leonardo Boff, em um pequeno livro em que reflete os 500 anos do Brasil, defende que a experiência singular brasileira é altamente rica para o processo de globalização, não a neoliberal, mas aquela que marcará a grande convivência humana, um projeto que começa a ter consistência no país, através de um “projeto-Brasil”. Para o teólogo, “estamos convencidos de que somos detentores de algumas qualidades que poderão ajudar poderosamente os humanos a definirem um caminho de benevolência e de sobrevivência”⁴⁵⁸.

Porém, deve ser dito que só de cordialidade não se fará um novo país. Aqui as contribuições do modelo “protestante ascético” têm sua importância, pois reclamam uma maior racionalização, impessoalização e burocratização das esferas públicas governamentais. No entanto, não estamos vivendo um modelo próximo do homem cordial, ao adotar o personalismo como chave para a gestão governamental? Sérgio Buarque de Holanda nos mostrou que entre personalismo e liberalismo, este se mostrou mais destruidor do país. Desta forma, seria o personalismo político a chave para uma melhor governabilidade, dado o compromisso com os pobres? Esta questão não pode ser respondida aqui.

No entanto, se daremos ao mundo o “homem cordial” e não o “protestante ascético”, não o rejeitando, mas o assimilando, a nossa contribuição é mais mítica, cultural, religiosa, formando uma nova ética nas relações intersubjetivas. Para Boff, a cordialidade é uma das contribuições de nossa experiência cultural⁴⁵⁹. A cordialidade, portanto, é uma virtude que

⁴⁵⁸ BOFF, Leonardo. **Depois de 500 anos**: que Brasil queremos? 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 112.

⁴⁵⁹ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 122.

informa ao protestante ascético a riqueza das relações sociais⁴⁶⁰, afinal, como diz Quintana: “a arte de viver é a arte de conviver... Mas como é difícil”⁴⁶¹.

Deve ser dito, por último, que para o capitalismo moderno, como um processo de racionalização econômica, pouco importam as diferenças internas ou externas, ou se a cultura é encantada ou desencantada. Ao contrário, enquanto a cordialidade ia perdendo seu espaço, a civilidade obediente à lógica de mercado hegemonizou também as nossas ricas relações sociais.

⁴⁶⁰ A desconsideração do ambiente político brasileiro teve sérios resultados para os protestantes, o que pode servir como uma indicação do pouco resultado prático da inserção protestante no contexto brasileiro. Já Gouvêa nos informa que os protestantes não conheciam instituições como o *compadrio*, uma instituição social nitidamente católica, o que lhes afetava a compreensão da esfera pública, resultando em seu afastamento. Cf. MENDONÇA, 1984, p. 151.

⁴⁶¹ QUINTANA, Mário de. **Velório sem defunto**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. p. 13.

CONCLUSÃO

Raízes do Brasil veio à tona num momento de grandes transformações sociais no Brasil e no mundo. Era um período entre-guerras, de descenso da democracia liberal, de avanço de regimes totalitários que espalhavam sua influência pelo mundo e, aos poucos, iam alcançando nossas elites políticas e intelectuais.

Esses acontecimentos inquietavam nossa *intelligentsia*, a qual procurou, ao seu modo, reinterpretar o Brasil que aos poucos ia sendo modernizado. Se no âmbito sócio-político e econômico, o país não havia alcançado uma mudança estrutural, em outros setores, como o educacional e o cultural havia algumas indicações de mudanças. No nível intelectual e cultural, novos pontos de partida romperam a hegemonia central da raça e do meio, e trouxeram para o palco a cultura brasileira.

Como uma tentativa de síntese⁴⁶², o livro de Sérgio Buarque apresentou inovações que marcaram novas perspectivas para as ciências da cultura. Munido das categorias desenvolvidas por Weber, tanto metodológicas como aquelas utilizadas para o estudo do protestantismo, Sérgio Buarque interpretou o caso ibérico, contrapondo-o aos “povos protestantes”, para usar uma expressão sua. Nossa tradição cultural foi vista como contraposta à herança nórdica protestante, principalmente da herança calvinista. A partir de tipos ideais criados para constituir individualidades históricas, Holanda arquitetou um quadro das formas do comportamento social e dos valores éticos que ilustravam a vida da sociedade brasileira.

⁴⁶² Em entrevista à Revista *Veja*, quase ao fim de sua vida, Sérgio de Holanda observa que *Raízes do Brasil* estava plenamente superada: “Hoje, eu não me aventuraria mais a tentar uma empreitada dessa espécie. Simplesmente porque os tempos são outros. Eu estava muito influenciado pelo sociólogo alemão Max Weber. Aliás, foi naquela mesma década de 30 que surgiram outras obras brasileiras cuja característica também era a de tentar a grande síntese: ‘Casa Grande & Senzala’, ‘Formação do Brasil Contemporâneo’. Há pouco tempo uma editora francesa, a Gallimard, me propôs a tradução de ‘Raízes do Brasil’. Pediram-me também um ensaio, que seria publicado na edição francesa, atualizando minhas idéias. Tentei, mas acabei desistindo. O livro está superado e plenamente datado. Minhas preocupações eram outras. Não tem sentido reescrever eternamente uma mesma obra”. COELHO, João Marcos. “Entrevista com Sérgio Buarque de Holanda: A democracia é difícil – as observações e as conclusões de um especialista com base no exame da história”. *Veja*, 28 jan. 1976.

Simultaneamente à colonização ibérica, recebemos o espírito católico, o qual acentuava o valor e o mérito humano, o que promoveu uma oposição à teologia protestante de cunho predestinacionista, oposição esta que, longe de um apontamento especulativo, teve enormes conseqüências para a vida das pessoas. Para Sérgio Buarque, esse tipo de racionalidade impediu o desenvolvimento da ética do trabalho e do espírito de organização espontânea horizontal, os quais caracterizavam os povos protestantes. Nossa mentalidade era avessa ao associativismo racional típico dos países protestantes, especialmente calvinistas.

Somos levados a crer que o papel limitado do tipo trabalhador na colonização realizada no Brasil se deve à ausência de uma moral fundada no “culto ao trabalho”. O trabalho só era devidamente valorizado quando era pressuposta a ausência de esforço manual e havia uma recompensa imediata pelo mesmo, melhor compreendido pelo caráter aventureiro. Este raciocínio permitiu que Holanda delineasse uma narrativa histórica em que processos bastante afastados no tempo (como, por exemplo, os primeiros movimentos de ocupação do território, no século XVI, e o crescimento de nossas cidades e da vida intelectual, no século XIX) fossem explicados pelo mesmo princípio original que aqui encontrou solo produtivo: o personalismo ibérico. O passado se ligou ao presente (década de 1930) por uma reiteração das origens, que, por sua vez, estavam se esfacelando.

Como o mundo tradicional aos poucos ia perdendo forças, especialmente aquele fincado nas raízes ibéricas, um novo mundo, a partir da urbanização e da industrialização, com classes mais definidas, ia ganhando força. Na visão do autor, nossa sociedade ainda apresentava grandes obstáculos para se enquadrar no processo de modernização, devido ao excesso de tradicionalismo que invadia os diversos setores sociais. Porém, com o desenvolvimento das cidades, surgiria o domínio político da burguesia, responsável por imprimir o capitalismo e sua ética burguesa, o que, na época, ao autor parecia ser um sinal positivo.

De tal modo, a cidade aparece como uma categoria importante no ensaio, pois é na cidade que se dá a revolução, pois nela as classes se tornam mais claras, a burguesia ganha alguma importância social e a mentalidade doméstica e familiar vai perdendo espaço para a mentalidade urbanizada, citadina e impessoal, o que coloca o país em situação mais favorável ao modelo civilizador que com força vinha alcançando os países latino-americanos. No entanto, como modernista, Sérgio Buarque insistiu que deveríamos fundir nossa velha tradição ibérica com a técnica, o que chamou de “americanismo”, uma forma de conciliar

nosso *proprium* com os elementos europeus vindos de fora. Como se daria essa fusão não é respondido no livro, devido, ainda, em parte, à pouca americanização.

Também vimos que o domínio do *pater-familias* sobre o espaço público constituiu um tema fundamentalmente vital para a compreensão da sociedade brasileira. Com o fim da dominação familiar, havia a necessidade de um indivíduo livre, principalmente quando se tinha pela frente uma sociedade industrializada. No entanto, o desenvolvimento aparente da urbanização não era satisfatório para enraizar determinadas transformações, indispensáveis à constituição de um Estado democrático. A indistinção entre os domínios do público e do privado na sociedade brasileira comprometeriam a modernização do país.

O estudo de *Raízes do Brasil* mostrou que o caminho ibérico da colonização brasileira, a partir da cultura da personalidade, foi distinto do caminho protestante. Ao resistir a uma visão de mundo abstrata, baseada em princípios ordenadores e disciplinares, o resultado foi uma cultura de limitada capacidade de abstração, objetivação e planejamento. A aversão a todo e qualquer tipo de racionalização, comum às sociedades protestantes, e a rejeição à despersonalização das relações sociais têm sido marcantes na herança ibérica.

Vimos que *Raízes do Brasil* ilustrou o colonizador ibérico, afinado com a teologia católico-romana, a partir da ética personalista, da aventura, da família patriarcal e da dominação litorânea e rural. Esse tipo ético desembocou mais tarde no “homem cordial”, um coração pulsante, tipo oposto ao indivíduo moderno polido pela impessoalidade e pela abstração social.

Confrontando as tradições protestantes e católicas sincréticas, *Raízes do Brasil* trouxe à luz o “homem cordial”. Este se orientava por uma ética emocional, influenciando os demais setores sociais como a política, a cultura e a religião. O conceito de homem cordial sintetiza uma concepção de mundo social e de consciência individual, num quadro de referência mútua. A cordialidade parece ter sido o ponto central de articulação do argumento de *Raízes do Brasil* sobre os obstáculos ao estabelecimento de uma ordem social moderna entre nós. Porém, como vimos, Sérgio Buarque notou que havia a necessidade de se articular de algum modo nosso ser real com uma bem-vinda influência do modelo protestante idealizado.

Em oposição ao homem cordial, percebemos que o protestante ascético, tendo afastado as relações concretas tanto na igreja quanto “no mundo”, por causa da teologia da soberania de Deus, da condenação da divinização das criaturas e da ética do trabalho, gerou,

conseqüentemente, uma racionalidade pública onde mais importava servir a Deus do que aos homens. Do mesmo modo, as relações sociais intersubjetivas perderem sua própria peculiaridade. Essa orientação teológica, através da racionalização do modo de vida e do comportamento, provocou a racionalização da esfera pública.

Por outro lado, ocasionou perdas significativas nas relações interpessoais, pois até mesmo, a amizade foi posta sob suspeita. Nesse sentido, se a racionalização da ética protestante ajudou na configuração de um novo padrão de relações sociais, ocorreu um processo inverso no catolicismo ibérico no Brasil. Apontamos que a ética protestante levou a uma visão instrumental do mundo, o que Weber chamou de “espírito” de reificação. Em todo caso, o “homem cordial” de *Raízes do Brasil* seria, também, uma contribuição local para a civilização. O homem cordial seria um transgressor daquela manifestação crua de um sentimento egoísta que o indivíduo desenvolveu na sociedade civilizada.

Olhando por este lado, a cordialidade é um elemento formador do estrato social brasileiro, mostrando ao protestante ascético a riqueza das relações sociais, e este não deve ignorá-la, desconsiderando a política e a cultura brasileira. Focando, particularmente, o caso do protestantismo no Brasil, a desconsideração do ambiente cultural e político por parte dos protestantes pode ser uma indicação do pouco resultado prático de sua inserção no contexto brasileiro. Como vimos, os protestantes não conheciam instituições como o *compadrio*, uma instituição social nitidamente católica, o que lhes afetava a compreensão da esfera pública, resultando em seu afastamento.

Aqui, forma-se um ponto importante para a continuidade da pesquisa. Se acompanharmos o processo de adaptação cultural do neo-protestantismo, pentecostal e neo-pentecostal, ao longo do século XX, observamos que este possui muitas semelhanças com o modelo católico-romano anterior à experiência da Teologia da Libertação, pois se encontra fincado muito fortemente entre o processo tradicional e modernizador brasileiro. Desta forma, os problemas brasileiros apontados por Sérgio Buarque, tais como o personalismo, o homem cordial, as alianças com objetivos pessoais e domésticos, a confusão entre o público e o privado, o imediatismo emocional, são características úteis para a compreensão do fenômeno pentecostal e neo-pentecostal no Brasil.

Também seria interessante realizarmos uma pesquisa em que possamos analisar o encontro entre o protestante ascético e o homem cordial na realidade brasileira a partir das missões européias e norte-americanas. Para aguçar a discussão, remetemos a um parágrafo presente em outras edições de *Raízes do Brasil*. Sérgio Buarque lembra as convicções de

Thomas Ewbank: “outro visitante, de meados do século passado, manifesta profundas dúvidas sobre a possibilidade de se implantarem algum dia, no Brasil, formas mais rigoristas de culto. Conta-se que os próprios protestantes logo degeneram aqui, exclama. E acrescenta: ‘é que o clima não favorece a severidade das seitas nórdicas. O austero metodismo ou o puritanismo jamais florescerão nos trópicos’”⁴⁶³. Se deixamos de lado o discurso mesológico, podemos, a partir disso, observar nas tantas ramificações do protestantismo uma certa aculturação, ou adequação cultural, ou ainda uma tendência à aculturação tupiniquim?

Por outro lado, ao voltarmos os olhos para a religiosidade característica de nosso país, há outra questão que permanece. Caracterizada como horizontal, emocional, supersticiosa, não-tensional, nossa forma religiosa popular teve pouco resultado na moralização sócio-política de nossa sociedade. No entanto, sua resistência ao “espírito” moderno e sua presença em todos os setores sociais, mostra-nos que as características da religiosidade popular brasileira, apesar do ponto de vista negativista do nosso autor, permanecem mesmo com a modernização de nossa sociedade. E talvez, ainda, não seriam essas características que alimentam a religiosidade popular?

De tal modo, ao protestantismo de origem ascética, pensando no contexto brasileiro, não restaria muita possibilidade a não ser render-se a esse substrato cultural, que chamamos de sociabilidade cordial. Para exemplificar, é interessante observarmos outra passagem esclarecedora presente em *Raízes do Brasil*. Sérgio Buarque cita um dos sermões do reverendo anglicano, Newman. Este, alude, nosso autor, “exprimiu sua ‘firme convicção’ de que a nação inglesa lucraria se a sua religião fosse mais supersticiosa, ‘more bigoted’, se estivesse mais acessível à influência popular, se falasse mais diretamente às imaginações e aos corações”⁴⁶⁴. Como vemos, havia certa intuição dos agentes religiosos do passado de que uma religiosidade fria e ortodoxa, que não falasse aos corações, pouco resultado teria em contexto brasileiro. Esta constatação pode ser um ponto de partida para uma análise do protestantismo tradicional brasileiro, principalmente aquele orgulhoso por ser portador de uma racionalidade crítica à emotividade nas celebrações religiosas.

Voltando mais especificamente ao nosso trabalho, afirmamos que apenas de cordialidade não se faria um novo país. Aqui as contribuições do modelo “protestante ascético” ganham importância, pois reclamam uma maior racionalização, impessoalização e burocratização das esferas públicas governamentais. No entanto, partindo de uma

⁴⁶³ HOLANDA, 2006, p. 166.

⁴⁶⁴ NEWMAN apud HOLANDA, 1936, p. 107.

ambigüidade cultural, se daremos ao mundo o “homem cordial” e não o “protestante ascético”, não o rejeitando, mas o assimilando, a nossa contribuição é mais mítica, cultural, religiosa, formando uma nova ética nas relações intersubjetivas: relações mais espontâneas, de maior aceitação do diferente.

De tal modo, este livro conferiu balizas para longas reflexões nas décadas que seguiram sua publicação e, atualmente, muitos pesquisadores e pesquisadoras, também na teologia, interessados em pensar o nosso país, de uma forma ou outra, tanto para elogiar como para criticar, devem debruçar-se sobre ele. Por último, reconhecemos que nossa perspectiva de análise é uma interpretação a mais às tantas que já se fizeram ao ensaio de Sérgio Buarque. Chamar de interpretação o estudo que realizamos, cremos, faz justiça a um olhar ensaísta.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Flávio. **A moldura e o espelho.** Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/produtos_pesquisa.html>. Acesso em: 28 jun. 2008.
- ALENCASTRO, L. F. **A pré-revolução de 30.** São Paulo: CEBRAP, 1977.
- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância.** São Paulo: Paulinas, 1982.
- ANDRADE, Mario de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter.** São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
- _____. A crise da filosofia messiânica. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica.** São Paulo: Globo, 1990. p. 101-155.
- _____. Manifesto Antropófago. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica.** São Paulo: Globo, 1990. p. 47-52.
- _____. Um aspecto Antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica.** São Paulo: Globo, 1990.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil.** 2 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1976.
- AVELINO FILHO, George. As Raízes de “Raízes do Brasil”. **Novos Estudos**, n. 18. São Paulo: CEBRAP, 1987.
- _____. Cordialidade e civilidade em Raízes do Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 12, vol. 5, fev. de 1990.
- BARBOSA, Francisco de Assis. Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda. Ensaio sobre sua formação intelectual até Raízes do Brasil. In: NOGUEIRA, Arlindo Rocha (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra.** São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura. Arquivo do Estado: Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1988.
- BARTZ, Alessandro. A recepção da sociologia do protestantismo na obra *Raízes do Brasil*. In: Bobsin, Oneide et. al. (Org.). **Uma religião chamada Brasil: Estudos sobre religião e contexto brasileiro.** São Leopoldo: OIKOS, p. 170-185.
- BETTO, Frei. **Raiz do Brasil.** Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/o_estadao.html>. Acesso em: 25 nov. 2008.

BEZERRA, Elvia. Ribeiro Couto e o homem cordial. **Revista Brasileira**, fase VII, ano XI, n. 44, jul./set. 2005.

BISSOLI, Magno. Samba e identidade nacional na era Vargas. São Leopoldo, 2004. Entrevista concedida a **IHU On-line**, ano 4, n. 112, 23 ago. 2004.

BOFF, Leonardo. **Depois de 500 anos: que Brasil queremos?** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra.** 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BONINO, José Míguez. **Rostos do protestantismo latino-americano.** São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BUNYAN, John. **O peregrino.** São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

BÚRIGO Fábio Luiz; SILVA José Carlos da. A metodologia e a epistemologia na sociologia de Durkheim e de Max Weber. **Tese**, vol. 1, n. 1, ago./dez. 2003, p. 128-148.

CALDEIRA, João Ricardo Castro. Historiografia brasileira: 1930-1969. **Ethnos**, São Paulo, v.1, n. 2, set 2002, p. 87-96.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira.** v.1. São Paulo: Martins Fontes, 1959.

_____. “Dialética da malandragem”. In: CANDIDO, Antonio. **O discurso e a cidade.** São Paulo: Duas Cidades, 1993, p. 19-54.

_____. O Significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. “Post-Scriptum”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. A visão política de Sérgio Buarque de Holanda. In: CANDIDO, Antonio (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

_____. Sérgio, o radical. In: NOGUEIRA, Arlindo Rocha (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra.** São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura. Arquivo do Estado: Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1988.

CAPELATO, Maria Helena. Propaganda política no varguismo e peronismo: caminhos metodológicos. In: GUAZZELLI, Cezar Augusto Barcellos (Org.). **Questões de Teoria e Metodologia da História.** Porto Alegre: EDUFRGS, 2000.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Sérgio, um jovem eterno.** Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/jovem_eterno.html>. Acesso em: 25 nov. 2008.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

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

COSTA, Emília Viotti da. Sérgio de Holanda e Raízes do Brasil. **Ethnos**, São Paulo, v.1, n. 2, set. 2002a.

COSTA, Marcos Antônio Silva. **A contradição entre herança ibérica e modernização brasileira no pensamento político de Sérgio Buarque de Holanda**: o livro Raízes do Brasil. Assis, São Paulo: Dissertação de Mestrado, 2002b. FCL – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Universidade Estadual Paulista.

COUTO, Rui Ribeiro. El hombre cordial, producto americano. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1931] p. 397.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Três, 1984 (Biblioteca do Estudante).

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DAMAZIO, Reinaldo. Do modernismo à modernidade: Sérgio Buarque de Holanda e a crítica literária. **Ethnos**, São Paulo, v.1, n. 2, set 2002.

DECCA, Edgar Salvador De. Teoria e método históricos em Raízes do Brasil. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **Leituras cruzadas**: Diálogos da História com a Literatura. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

DIAS, Maciel Elter. **O pietismo no Brasil**: um estudo de sociologia da religião. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1972.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Dialogando com Sérgio Buarque de Holanda. **Ciência e Cultura** [online], 2002, v. 54, n. 1, p. 68-69.

_____. Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: NOGUEIRA, Arlindo Rocha (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda**: vida e obra. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura: Arquivo do Estado: Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1988.

DINIZ, Eli. O Estado Novo: estrutura de poder e relações sociais. In: **História da Civilização Brasileira**. Tomo III, vol. 3. São Paulo: DIFEL, 1983.

DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da igreja no período da Reforma**. 3. ed., v.3. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

_____. **A Igreja no Império Romano**. 4. ed., v1. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

DUSSEL, Enrique (Org.). **Historia Liberationes**: 500 anos de história da igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 474-507.

FAORO, Raimundo. A aventura liberal numa ordem patrimonialista. **Revista USP**. São Paulo, n. 17, mar./mai. 1993, p. 14-29.

FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930**: historiografia e história. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002a.

_____. **História do Brasil**. 10. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002b.

_____. **Pequenos ensaios de história da República (1889-1945)**. São Paulo: CEBRAP, 1972.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. **Sobrados e Mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 10. ed. São Paulo: Record, 1998.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. Brasília: UnB, 1963.

GOLDMANN, Elisa. **A Tipologia da Aventura e do Trabalho**. Disponível em <<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/hist02b.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2008.

GUIMARÃES, Eduardo Henrique de Lima. A modernidade brasileira reconta as tradições paulistas. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda**: perspectivas. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

HOLANDA, Maria Amélia Buarque de. Apontamentos para a cronologia de Sérgio Buarque de Holanda. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 421-446.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

_____. Carta a Cassiano Ricardo. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição comemorativa. Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Corpo e alma do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição comemorativa. Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Raízes do Brasil**. Col. Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1936.

_____. **Tentativas de Mitologia**. São Paulo, 1979.

_____. Elementos básicos da nacionalidade. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

HOLL, Carl. **The cultural significance of the Reformation**. New York: Meridian Books, 1959.

IANNI, Otávio. **A idéia de Brasil moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

IGLÉSIAS, Francisco. “Sérgio Buarque de Holanda, historiador”. In: **3º Colóquio UERJ: Sérgio Buarque de Holanda**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

JABOR, Arnaldo. Intelectuais temem invasão das salsichas gigantes. In: JABOR, Arnaldo. **Sanduíches de realidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JODELET, Denise. **A representação social: fenômenos, conceitos e teorias**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

LEENHARDT, Jaques. **Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda: Algumas questões sobre a origem da colonização portuguesa no Brasil**. Disponível em <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Raizes_do_Brasil_Jacques.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2008.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**. São Paulo: Pioneira, 1984.

LEITH, John H. **A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã**. ed. rev. São Paulo: Pendão Real, 1996.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACHADO, Pinheiro. “Raízes do Brasil”: uma re-leitura. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

MATTOS, Julia. O intelectual e a obra *Raízes do Brasil*: uma discussão historiográfica. **BIBLOS** - Revista do Departamento de Biblioteconomia e História, América do Sul, n.19, p. 151-170, 2006.

MELLO, Evaldo Cabral de. Raízes do Brasil e depois. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

GERTH & MILLS (Ed.). **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

MONTEIRO, Pedro Meira. **A queda do Aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil**. Campinas: Unicamp, 1999.

_____. O brasileiro sem nenhum caráter (Sérgio Buarque de Holanda e o “homem cordial”). In: RIBEIRO, Maria Thereza Rosa (Org.). **Intérpretes do Brasil: leituras críticas do pensamento social brasileiro**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2001.

_____. A cordialidade evanescente em Raízes do Brasil. **Ethnos**, São Paulo, v.1, n. 2, set 2002.

_____. Buscando América. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

MOOG, Vianna. **Bandeirantes e pioneiros**. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

MORSE, Richard, M. **O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MOSCOVICI, Serge. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
_____. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira (1934-1974): ponto de partida para uma revisão histórica**. São Paulo: Ática, 1980.

MOURA, Sérgio Lobo de. O Brasil republicano: igreja e sociedade. In: **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III, vol. 2. São Paulo: DIFEL, 1983.

NOVAIS, F. Mello, J. M. C. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: NOVAIS, F. (Dir.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

ODÁLIA, Nilo. Sérgio Buarque de Holanda – Raízes do Brasil. **Ethnos**, São Paulo, v.1, n. 2, set 2002, p. 47-52.

ORTÍZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PAIVA, Angela Rodolfo. **Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos**. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

_____. Luzes weberianas na comparação entre as esferas religiosas do Brasil e dos Estados Unidos. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: UNB, 1999.

PERES, Eliane. A escola ativa na visão de Adolphe Ferrière: elementos para compreender a Escola Nova no Brasil. In: **Histórias e memórias da educação no Brasil**. vol. III. Petrópolis: Vozes, 2005.

PRADO, Junior Caio. **Evolução Política do Brasil e Outros Estudos**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1971.

_____. **Formação do Brasil Contemporâneo**. Col. Grandes estudos Brasiliense. Vol I. São Paulo: Brasiliense, 1945.

PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil**: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

QUERALT, Antonio, S. J. **Enciclopédia da cultura espanhola**. Luis de Molina 1535-1600. Disponível em <<http://www.filosofia.org/enc/ece/e4360.htm>>. Acesso em: 30 set. 2008.

QUINTANA, Mário de. **Velório sem defunto**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

RIBEIRO, Hércion. **A identidade do brasileiro**. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 1994.

RICARDO, Cassiano. Variações sobre o homem cordial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROCHA, João Cesar de Castro. O exílio como eixo: bem-sucedidos e desterrados ou Por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda**: perspectivas. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, p. 245-276.

SÁ, Celso Pereira de. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane (Org.). **O conhecimento no cotidiano**: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. (coleção para um novo censo comum, v. 4).

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____. **Um mestre na periferia do capitalismo**. Coleção Espírito crítico. São Paulo: 34/Duas Cidades, 2000.

SÓFOCLES. **Antígona**. Introdução, versão do grego e notas por FIALHO, Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: UnB, 1999.

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

SOUZA, Silas Luiz de. A face da responsabilidade social do protestantismo brasileiro em meados do século XX. **Revista Teológica**: Campinas, SP, v. 65, n. 60, p. 117-135, 2005,

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracia na América**. São Paulo: Edusp, 1989.

TOMAZI, Dacio N.[et al]. **Iniciação à sociologia**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atual, 2000.

TORRES, Alberto. **O problema nacional brasileiro**: introdução a um programa de organização nacional. 1. ed. Impr. Nacional: Rio de Janeiro, 1914.

TRAGTENBERG, Maurício. Apresentação. In: WEBER, Max. **Os economistas**: textos selecionados de Max Weber. São Paulo: Abril Cultural. Coleção os pensadores, 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.

_____. “Confucionismo e puritanismo”. In: COHN G. (Org.). **Weber: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. A objetividade do conhecimento da ciência social e na ciência política. In: WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte I. Campinas: Cortez/Unicamp, 1992.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3 ed. vol 1 e 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. UnB, 1994.

_____. **Metodologia das ciências sociais**. Parte II. Campinas: Cortez/Unicamp, 1992.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH & MILLS (Ed.). **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002, p. 212-225.

_____. **Metodologia das ciências sociais**. Prefácio de Maurício Tragtenberg. Campinas: Cortez/Unicamp, 1992.

WEFFORT, Francisco. Educação e política. In: FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e terra, 1983.

WEGNER, Robert. **A conquista do Oeste**: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. Um ensaio entre o passado e o futuro. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

VIANNA, Luiz Werneck. “Weber e a Interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: UnB, 1999.

WISNIK, José Miguel. **Veneno Remédio**: o futebol e o Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WOOD, Vera Cristina Neumann; CARVALHO, Teresa Cristina O. N. Referências bibliográficas de/sobre Sérgio Buarque de Holanda. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda**: perspectivas. Campinas: Unicamp; Rio de Janeiro: UERJ, p. 641-668.

ANEXO A: Capa da primeira edição de Raízes do Brasil



Fonte: Arquivo pessoal do autor

ANEXO B: Sergio Buarque de Holanda



Fonte: Unicamp/Arquivo Central-Siarq/Acervo Sérgio Buarque de Holanda