O Legado do Discurso

Brasilidade e Hispanidade no Pensamento Social Brasileiro e Latino-Americano

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES

Ministro de Estado Embaixador Celso Amorim

Secretário-Geral Embaixador Samuel Pinheiro Guimarães

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Presidente Embaixador Jeronimo Moscardo

A *Fundação Alexandre de Gusmão*, instituída em 1971, é uma fundação pública vinculada ao Ministério das Relações Exteriores e tem a finalidade de levar à sociedade civil informações sobre a realidade internacional e sobre aspectos da pauta diplomática brasileira. Sua missão é promover a sensibilização da opinião pública nacional para os temas de relações internacionais e para a política externa brasileira.

Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo, Sala 1
70170-900 Brasília, DF
Telefones: (61) 3411 6033/6034/6847
Fax: (61) 3322 2931, 3322 2188
Site: www.funag.gov.br

Everton Vieira Vargas

O Legado do Discurso

Brasilidade e Hispanidade no Pensamento Social Brasileiro e Latino-Americano

Brasília, 2007

Copyright © Fundação Alexandre de Gusmão

Foto da Capa:
Antônio Maluf, *Estudo para cartaz da I Bienal de São Paulo*, 1951,
têmpera sobre cartão, 95 x 65 cm

Vargas, Everton Vieira.
O legado do discurso: brasilidade e hispanidade no pensamento social brasileiro e latino-americano / Everton Vieira Vargas. – Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

412 p.

Originalmente apresentado como tese do autor (doutorado – Universidade de Brasília, 2001).

ISBN 85.7631.080-8

1. Psicologia social – Brasil. 2. Psicologia social – México. 2. Freyre, Gilberto – Crítica e interpretação. 4. Holanda, Sérgio Buarque de – Crítica e interpretação. I. Fundação Alexandre de Gusmão. II. Título.

CDU 316,6 (81:72)
(ed.1997)

Direitos de publicação reservados à

Fundação Alexandre de Gusmão
Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo
70170-900 Brasília – DF
Telefones: (61) 3411 6033/6034/6847/6028
Fax: (61) 3411 9125
Site: www.funag.gov.br
E-mail: funag@mre.gov.br

Impresso no Brasil 2007

Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional
conforme Decreto n° 1.825 de 20.12.1907

Para Claudia, João e Antonio,

Pelo apoio incondicional e por tudo
aquilo de que este trabalho os privou.

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma versão revisada da tese de doutoramento em Sociologia – "Brasilidade e Hispanidade: o sentido das percepções recíprocas do Brasil e das nações hispano-americanas e suas representações no pensamento social brasileiro e hispano-americano" — que defendi no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação da América Latina e Caribe da Universidade de Brasília, em agosto de 2001, sob a orientação do Professor Doutor Roberto Cardoso de Oliveira. O Professor Roberto Cardoso de Oliveira foi mais do que o mestre que me introduziu à fascinante temática da identidade e à hermenêutica, ao contribuir para um alargamento singular da minha visão do Brasil e dos brasileiros, bem como da nossa circunstância latino-americana.

A banca examinadora - composta pelo Professor Roberto DaMatta, pelas Professoras Mariza Veloso e Geralda Dias Aparecida, além do Professor Caetano Pereira de Araújo, sob a presidência do Professor Roberto Cardoso de Oliveira - decidiu aprovar a tese "com louvor", incentivo difícil de quantificar para alguém que se lançou num projeto intelectual distante de sua área de atuação. A preparação da tese e sua defesa ante uma banca tão qualificada legaram-me experiências pessoais e intelectuais marcantes.

A preparação deste estudo jamais teria sido possível sem o incentivo e a colaboração de várias pessoas que fizeram críticas aos originais e contribuíram com material bibliográfico como Mário Saad, Marisa von Bülow, Mariza Veloso e Angélica Madeira. Por sua vez, a publicação do livro dificilmente teria ocorrido se não tivesse contado com o estímulo de Samuel Pinheiro Guimarães e de Jerônimo Moscardo, amigos e colegas do Itamaraty.

O incentivo permanente que recebi de minha mãe, Iná, em toda minha carreira acadêmica e profissional requer um reconhecimento difícil

de traduzir em palavras. Meu pai legou-me a convicção de que as grandes vitórias somente são alcançadas com humildade e determinação. Claudia, João e Antonio foram testemunhas, partícipes, sustentáculos e amparo nesta empreitada, nas horas de dificuldade e de alegria.

Finalmente, Mariza Veloso, professora e amiga, iluminou o tema com comentários e sugestões; suas questões durante a defesa ante a banca examinadora permitiram estimulante debate intelectual. Seu generoso prefácio enriquece o livro e faz uma síntese perfeita do que o leitor encontrará caso se embrenhe na leitura.

Brasília, março de 2007
EVV

SUMÁRIO:

PREFÁCIO 13

APRESENTAÇÃO 23

PARTE I - REPRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO:
IDENTIDADE LUSA-IBERO-AMERICANA 35

1 - REPRESENTAÇÃO, TEXTO E INTERPRETAÇÃO 37
A propósito das representações 37
O ensaio: veículo das representações 40
O discurso: evento e objeto 54
O texto: caminho e horizonte para a compreensão 57
A construção da identidade através do texto 66

2 - A AMÉRICA: LUSA, HISPÂNICA, LATINA 69
A invenção do Novo Mundo 69
A viragem do Novo Mundo 73
Os fundamentos de uma nova identidade 78
Categorias e representações nos discursos dos autores 90
O sentido das duas Américas 95
As Américas lusa e hispânica em Sérgio Buarque de Holanda 99
Gilberto Freyre: somos todos hispânicos 107
A América Latina 113
Os textos de Freyre e Buarque e a compreensão da identidade ibero-americana 118

PARTE II – OLHARES CONVERGENTES:
BRASILIDADE, HISPANIDADE MEXICANIDADE 121

3 - PERCEPÇÕES SOBRE A BRASILIDADE 123

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque: duas interpretações de identidade brasileira *123*
Em busca da nação *127*
Enfoques da identidade *132*
Brasilidade: um termo polissêmico *135*

4 - O Sentido da Brasilidade em Gilberto Freyre 143
A sustentação do discurso de Gilberto Freyre *143*
Os antagonismos e a formação da sociedade patriarcal *150*
A hierarquia no discurso de Gilberto Freyre *158*
As relações sociais como forjadoras da identidade *162*
Enfoques freyreanos a raça, meio e cultura *166*
A miscigenação como categoria *171*
A elite e a formação da sociedade brasileira *178*
Miscigenação e democracia no discurso freyreano sobre a brasilidade *180*
Enfoque matricial no discurso *182*

5- A Brasilidade em Sérgio Buarque de Holanda 185
Fundamentos da reflexão de Sérgio Buarque de Holanda *185*
A influência da ética e da fronteira na construção da identidade *192*
O sentido da escravidão *198*
As raízes rurais *199*
As raízes rurais e o desenvolvimento das cidades *205*
A cidade como matriz do Estado *213*
O homem cordial *216*
O desafio da modernidade *221*
O sentido das transformações *223*

6- Sérgio e Gilberto: dois olhares sobre a brasilidade 229
O contexto modernista *229*
Contribuições para a compreensão dos processos sociais *237*
Diálogo entre Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda *240*
Sérgio Buarque lê Gilberto Freyre *244*
O realce de Gilberto Freyre ao negro e ao escravo *246*
O público e o privado *247*
A presença hispânica na formação brasileira *252*

7 - Olhares sobre a Hispanidade 255
Discursos em busca da nação *255*
As representações, o discurso e as identidades *258*
A evolução do discurso *260*
Conquistadores e índios: a questão do reconhecimento do outro *272*
Um contraponto sul-americano *279*
Culturas justapostas *282*
Elementos integradores da identidade *284*
Hispanidade e mexicanidade *289*
A linguagem e a máscara *292*
Valores hispânicos e valores ocidentais *296*
O sentido da nação pelo discurso *300*
O Estado e a identidade *303*
Sentido e interpretação nos discursos sobre a mexicanidade *305*

Parte iii - O Legado do Discurso 317
8 - A Identidade Vista Pelo Discurso 319
Experiência, preconceito e tradição na interpretação da identidade *319*
A lógica da comparação: a comparação como elucidação recíproca *329*
Autores brasileiros e hispânicos: fecundidade e prolificidade de seu discurso *341*
Os sentidos do passado *345*
O discurso e seus contextos *351*
O sentido da narrativa *361*
O Processo de Construção da Identidade Nacional *367*
Brasilidade e hispanidade: somatório de identidades *372*
Fricções, Convergências e Identidade *376*

Referências Bibliográficas 385

PREFÁCIO

Já era tempo de surgir entre nós um livro da envergadura do que ora Everton Vieira Vargas traz a público. No Brasil, ainda é incipiente a publicação de trabalhos que visam comparar dois ou mais países latino-americanos, ou aprofundar o conhecimento sobre suas diferenças e similitudes.

O estudo que Everton Vargas acaba de publicar, brinda-nos com uma consistente discussão sobre dois povos latinos, tratando da formação das identidades brasileira e mexicana, ao tempo em que consegue desfiar, simultaneamente, a urdidura de nossa latino-americanidade.

A pesquisa recorta o pensamento social brasileiro e mexicano, do final do século XIX até a primeira metade do século XX, observando o modo como os intelectuais de cada país interpretaram a formação ibero-americana, construíram a idéia de nação, criaram instituições e, ainda, como formularam um conjunto de crenças e mitos que compõem a fisionomia cultural das sociedades mexicana e brasileira.

O eixo central que atravessa o livro é a problemática da identidade social – tema apropriado ao método comparativo – uma vez que identidade requer não só o conhecimento que autores "nativos" construíram sobre sua sociedade específica, mas também, o conhecimento das percepções recíprocas que cada um tem em relação ao outro.

Everton vai mais além, ao perceber os caminhos tortuosos que trilham a constituição do nome de cada um dos países estudados, do reconhecimento que as respectivas sociedades têm em relação à sua identidade e, ainda, ao incorporar criticamente a discussão sobre o próprio termo América Latina.

O autor também busca saber qual o sentido das percepções que intelectuais brasileiros e mexicanos construíram sobre sua própria história e sobre a história do Novo Mundo.

Everton inclui no estudo autores-atores que produziram ensaios historiográficos, literários, sociológicos e antropológicos que se tornaram paradigmáticos. Tais autores, na medida em que promoveram debates públicos sobre questões nacionais, construíram instituições e criaram valores, ainda possuem um traço em comum: são intelectuais públicos.

Parafraseando Sérgio Buarque de Holanda (um dos autores estudados por Everton), entende-se que os intelectuais analisados podem ser compreendidos como "semeadores de idéias", o que se deve ao fato de haverem influenciado, ou até mesmo constituído e disseminado, representações coletivas que passaram a povoar o horizonte cultural de seus respectivos países.

Integram o grupo, pelo Brasil, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, e representam o México, Manuel Gamio, Samuel Ramos, José Vasconcelos, Moises Sáenz, Eduardo Nicol e Octávio Paz.

Everton sabe que esses intelectuais públicos e semeadores de idéias não criaram modelos rígidos, ou receitas para construir a nação. Ao contrário, brasilidade e mexicanidade são termos polissêmicos, conectados em múltiplos agenciamentos de sentidos.

Além de uma escrita impecável, o livro apresenta uma leitura que aponta para análises e conteúdos inesperados, imersos numa reflexão sempre renovada sobre os autores escolhidos, focalizando continuidades e descontinuidades da própria história do pensamento latino-americano.

De modo semelhante, percebe com acuidade, que o pensamento latino-americano é não só polissêmico, mas contagiado pelo princípio dos contrários, das fricções, "dos antagonismos em equilíbrio" e, sobretudo, que é um pensamento radicalmente marcado pela tensão entre o universal, Europa, e o local, América Latina.

Só uma reflexão sofisticada, como a que o autor desenvolve, pode perceber a importância da história para o pensamento latino-americano, sempre em sua busca árdua de participar do "concerto universal das nações", por intermédio da afirmação do diverso, daquele que traz de modo inexorável a realidade do Outro.

Para a cuidadosa leitura empreendida por Everton, muito provavelmente contribuíram a orientação segura e sensível do Professor Roberto Cardoso de Oliveira, que defendia: não basta apenas explicar os fenômenos - é preciso também compreendê-los. É nesse sentido, igualmente, que se orientam os ensinamentos de Hanna Arendt e Hans-Georg Gadamer, para quem a compreensão dos fenômenos é vista como processo complexo, que preexiste e subsiste ao próprio conhecimento.

Associando compreensão e conhecimento, Everton utiliza-se de instrumental teórico sutil, como o conceito de "identidade contrastiva", elaborado pelo próprio Professor Roberto Cardoso, e procura observar como os autores brasileiros afirmam nossa singularidade, em contraste com a hispânica, e vice-versa. Por outro lado, busca presentificar elementos da hispanidade arraigados no seio da brasilidade, como o fazem Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

De modo análogo, também os pensadores mexicanos, em sua busca para definir e construir a mexicanidade, acabam por construir um discurso sobre a hispanidade, ou sobre a americanidade.

O fato é que a identidade latino-americana traz em seu bojo essa presença constante do Outro – que introduz a estranheza da falta ou do excesso e que muitas vezes faz transbordar nas narrativas o "sentimento de desterro" –, traço comum aos intelectuais latino-americanos.

O autor ainda fornece informações relevantes ao evidenciar o modo como os intelectuais analisados interpretaram e leram a tradição intelectual de seus próprios países, mostrando como os outros autores e interpretações foram re-significados em uma nova constelação discursiva, onde as identidades brasileira e mexicana aparecem de forma positiva e afirmativa.

Para esses autores, tradição significava a soma da herança cultural ibérica com herança cultural dos indígenas e africanos, o que resulta numa dinâmica específica das sociedades latino-americanas.

Concebiam a tradição como linguagem construída por muitos diálogos, inclusive, dos próprios autores com seu objeto de reflexão: a sociedade latino-americana.

Outros pontos interessantes da análise referem-se à constatação da importância e do destaque que recebe o processo de colonização e, ainda, como os ensaístas estudados construíram a historicidade das sociedades americanas.

Os autores analisados igualmente examinaram o passado, aquele do europeu, o passado colonial; e o do negro e do índio, assim como, das culturas pré-colombianas.

Mais interessante ainda é a compreensão que os referidos autores tiveram da negação desse mesmo passado e da tentativa, por parte do discurso oficial, de seqüestrá-lo da história.

Outro ponto que merece destaque no pensamento brasileiro e mexicano, como aponta Everton, é o desejo vigoroso presente no pensamento brasileiro e mexicano de inserção do Brasil e do México no mundo e na cultura ocidental – temática recorrente, que atravessa diacronicamente a história do pensamento social de ambos os países.

Everton mostra-se um pesquisador atento, ao adotar uma postura em sintonia com os autores que observa, à medida que busca o que os aproxima: o comum e o singular, o único; o que os afasta e que os distingue, conforme ensina Sérgio Buarque de Holanda.

Sabemos com Karl Mannheim, que a "intelligentsia" realiza escolhas, observa ângulos, busca sínteses possíveis entre o universal e o singular.

Nesse sentido, o autor não perde de vista o marco teórico que insiste no caráter histórico, social e político dos discursos. Everton sabe que o discurso pode revelar como se deu o processo de organização de

um repertório identitário que implicou num "acervo de controles, seleções e organizações e redistribuição que compõem procedimentos da sociedade destinados a conjurar o poder, o perigo e a disciplinar os acontecimentos aleatórios".

De outro lado é preciso também elucidar que os intelectuais analisados não são compreendidos como meros produtores de narrativas, mas como sujeitos do conhecimento, capazes de impulsionar a compreensão do mundo e a criação de valores novos.

Nesta chave, Everton introduz uma discussão teórica sólida e consistente sobre os conceitos de Kultur e Bildung, elaborados no interior da tradição alemã e discutidos por Norbert Elias.

Os intelectuais latino-americanos possuem uma preocupação visceral em construir uma cultura latino-americana e, também, em construir procedimentos de cidadania que permitam o reconhecimento público de tal cultura.

A pesquisa realizada por Everton também demonstra a conexão singular entre cultura e política, elaborada pelos intelectuais latino-americanos, especialmente aqueles inseridos no horizonte cultural dos anos 30 e 40 do século XX.

Este fato parece apresentar relação com a importância que o "ensaísmo" assume no cenário latino-americano, na medida em que o gênero ensaio comporta, com vasta amplitude, o desejo de falar de si aos outros – de comunicar-se com outrem.

É Everton quem enfatiza: "o ensaio revela a presença clara do autor na escrita, fazendo a história refletir sua crítica, sua experiência e sua subjetividade".

Esse desejo de falar de si, de se comunicar, faz emergir um traço comum entre os pensadores latino-americanos, que é o caráter dialógico das análises que fazem sobre suas próprias sociedades, sempre incluindo comparações com outras experiências de colonização, seja a inglesa, a hispânica ou a portuguesa.

Sérgio Buarque denominou essa postura analítica de "metodologia dos contrários", o que explica o constante debate que travaram com modelos de identidade rígidos e excludentes.

Igualmente, pode-se compreender porque nossos intelectuais insistiram tanto em conceitos como "diferença", "singularidade" e "pluralidade", pois as sociedades latino-americanas resultaram do duplo movimento de amálgama e choque entre europeus, índios e negros.

Essa discussão introduz outro conceito também importante e presente no livro de Everton Vargas. Trata-se do conceito de experiência, tematizado a partir da tradição hermenêutica, que procura interpretar o autor e o texto produzido a partir da noção de "fusão de horizontes", desenvolvido por Gadamer.

A noção de experiência relaciona-se com os caminhos derivados da escrita da história. Escrita que só pode ser empreendida quando se percorre as trilhas profundas da cultura em seu cipoal de sentidos e significados.

É também assim que se expõem as camadas profundas dos mitos, das crenças e das representações coletivas, que tonificam e dão viva singularidade à cultura latino-americana.

A experiência do confronto, do excesso e da falta, da alteridade e da multiplicidade, faz com que os intelectuais latino-americanos detenham suas observações sobre os diferentes tempos históricos que coexistem e conferem densidade especial à realidade latino-americana.

Tal multiplicidade impõe-se à reflexão de nossos intelectuais e, conforme o próprio Everton, "diferentes tempos históricos estão presentes nos discursos revelando a sensibilidade dos autores para com seu ritmo e sua repercussão na formação das representações coletivas".

É preciso registrar igualmente que a densidade histórica de "nuestra America" nunca apaziguou em nossos intelectuais a presença permanente da dialética entre o universal e o local, o que por sua vez ressalta nos mesmos a necessidade contundente de atuarem como intelectuais públicos.

Novamente, estabelecem-se conexões entre os conceitos de "Kultur" (cultura) e "Bildung" (formação individual).

Como já enfatizado, a discussão central do livro incide sobre os processos de construção da identidade social dos brasileiros e dos mexicanos. Tal preocupação, diria quase que uma obsessão, encontra seu momento culminante nos anos 30, quando agudiza-se a consciência histórica por parte dos intelectuais latino-americanos.

A busca incessante pela historicidade da realidade social, para além do mito do "paraíso terreal", fez com que os intelectuais desses países encontrassem importante instrumento de luta no conceito de cultura, formulado na tradição culturalista da antropologia de Franz Boas.

O grande embate verificado nos anos 30 se dá entre o conceito de raça e cultura que se encontra presente tanto nos ensaios de José Vasconcelos quanto de Gilberto Freyre.

Porém, os fatos mais significativos da longa tradição analisada são: a busca de "fusão de horizontes" (Gadamer) entre diferentes etnias e culturas; o realce necessário das categorias simbólicas para compor o universo interpretativo, e assim, não só livremente pensar a contribuição das sociedades americanas, mas também, imaginar como o "outro diferente" foi representado; e ainda, quais as negociações políticas possíveis, haja vista que os povos autóctones nunca perderam sua altivez.

É nesse sentido que a noção de "categorias nativas" começa a expressar a possibilidade de um novo diálogo entre diferentes etnias, possibilitando iluminar a totalidade histórica da América Latina.

A busca pela compreensão destemida do universo cultural do Outro - encoberto pelo olhar do europeu - fez com que intelectuais como Leopoldo Zea, Sérgio Buarque, Gilberto Freyre e Octávio Paz, trabalhassem com as categorias de cultura, de espaço e de tempo, numa apreensão da diferença consubstanciada na dinâmica interna da sociedade, derivada do encontro com outras culturas – diferentes.

É assim que o pensamento hispânico e brasileiro não se dissolveu, mas se constituiu nas "franjas excêntricas do universal".

Apesar da procura pelas regularidades – advindas dos processos de aproximação e distanciamento entre vários intelectuais brasileiros e mexicanos, o autor focaliza sua análise sobre a produção de alguns deles, escolhidos para o desenvolvimento da pesquisa.

Embora o livro trate de autores muito conhecidos, como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, a precisão da análise realizada faz ressaltar aspectos de plena relevância para uma leitura contemporânea.

Em Gilberto Freyre, discute a relação entre miscigenação e democracia, sua busca por uma linha civilizacional contínua da sociedade brasileira e, ainda, os embates travados entre os conceitos de raça e cultura.

Destaca, também, a ênfase que Sérgio Buarque de Holanda atribuiu à empresa colonizadora européia na América e suas múltiplas conseqüências, como a cultura da personalidade que, conforme sua interpretação, pode ser identificada como um traço característico da gente hispânica, incluindo-se aí os brasileiros.

Não cabe aqui tecer comentários sobre os múltiplos detalhes da análise aprofundada sobre o pensamento de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda em várias obras. Contudo, o autor vai além das principais e mais conhecidas, como Casa Grande e Senzala e Raízes do Brasil.

Mais interessante, ainda, é o diálogo que Everton estabelece entre estes autores, fazendo, assim, mais um exercício comparativo, que realça o argumento tanto de Freyre quanto de Holanda, evidenciando as convergências e divergências entre eles, como por exemplo, no que diz respeito ao alcance explicativo para outras regiões do Brasil do modelo nordestino da família patriarcal, da escravidão e da monocultura de exportação, próprias do Nordeste.

Nos pensadores mexicanos, sem desconsiderar uma construção narrativa sobre a realidade de longa duração daquele país, localiza em

José Vasconcelos a preocupação sistemática com a "latinidade", já ancorada em uma identidade mestiça.

Essa discussão mantém extrema vivacidade até os anos 60, com Eduardo Nicol, sempre entremeada pela noção de um tempo histórico capaz de introduzir modificações sociais, o que, mais uma vez, introduz a discussão sobre o Outro, "la otredad".

Conforme o próprio Everton, "os textos que tratam da identidade mexicana e hispano-americana discutem a descoberta do Outro como um processo permanente, dialético, consolidado por rupturas e continuidades".

Otávio Paz é um outro autor considerado com parcimônia, devido à densidade de seu pensamento e de sua escrita. Para este autor, o desenvolvimento da nação e da identidade mexicana, resulta de um processo descontínuo, marcado por rupturas. A radicalidade de um pensamento cravado na historicidade da realidade latino-americana faz Otávio Paz afirmar: "o mexicano não é uma essência, mas uma história".

A importância de tal assertiva ressoa também nos pensadores brasileiros que, a partir dos anos 30, introduzem a dimensão histórica da modernidade, nas interpretações sobre as diversas realidades nacionais, sobretudo, porque a partir da análise do passado colonial descortina-se a urgência do futuro.

É por esse motivo que ganha especial relevo a distinção analítica que o autor realiza entre tempo social e tempo histórico, para adentrar no pensamento dos ensaístas analisados.

Tempo histórico é o tempo marcado pelas continuidades e descontinuidades da história de longa duração, iniciada com a colonização ibérica e continuada com os processos de construção das nações latino-americanas. Já o tempo social, resulta da trama vivida pelo indivíduo em sua atuação nas múltiplas redes sociais que constituem a sociedade.

Everton Vargas constata com sutileza a diversidade de horizontes culturais que rege a compreensão de cada autor sobre sua própria realidade.

Outra constatação possível da leitura incide sobre a contundente e constante realidade do "choque" ou conflito entre os valores ancestrais e os adventícios.

Citando Marshall Berman, o autor afirma que a impregnação dos contrários é uma das representações mais eloqüentes da identidade brasileira e mexicana, o que não nos distanciou de uma perspectiva universalista da história tendo em vista a força simbólica da singularidade cultural da América Latina.

Por último, é preciso dizer que o livro introduz uma reflexão oportuna sobre um Novo Mundo e uma velha história que ainda pode produzir utopias.

Nem de longe a riqueza do livro foi aqui destacada ou anunciada – é preciso ainda descobri-lo. Vale a leitura!

Mariza Veloso

APRESENTAÇÃO

Este livro é uma reflexão sobre o sentido da identidade com base em obras escolhidas de alguns dos autores que marcaram o pensamento social do Brasil e do México no século XX. Seu texto, com pequenas modificações, é praticamente o mesmo da tese que apresentei, em 2001, à Universidade de Brasília, para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia.

Meu ponto de partida foi a constatação de que, a partir dos anos 30, ocorre na América Latina uma afirmação do caráter nacional, que, de um lado, reflete o "problema da originalidade ou da *especificidade*" da cultura que resultou do transplante produzido pelo processo de colonização[1] e, de outro, se contrapõe à hegemonia ocupada pela cultura européia desde a independência dos Estados latino-americanos até os primeiros anos daquela década.[2] A afirmação do nacionalismo reforçou a sedimentação de uma identidade que marcava um claro contraste entre o elemento europeu e os povos indígenas que aqui viviam e, mais tarde, os africanos que para cá foram trazidos.

Uma primeira abordagem desse universo considera a "questão" da América Latina, noção imposta aos habitantes desta parte do mundo por um olhar estrangeiro, especificamente francês, que procurava unificá-los, quando sua identidade foi delineada pelos projetos coloniais de Portugal e Espanha, matizados, ao longo dos séculos, pelas influências indígenas e africanas: enquanto o projeto português esteve fundado numa espontaneidade condicionada pela

[1] BOSI, 1995, p.17. (grifo no original)
[2] ROUANET, 1997, p. 83.

escassez de recursos técnicos, econômicos e humanos, o empreendimento espanhol foi regido por um critério racionalista consubstanciado na transposição dos contornos sociais, políticos e administrativos da Metrópole. Cada uma das empresas colonizadoras ganhou traços singulares que as distinguiam entre si; nem mesmo a proximidade lingüística das respectivas Metrópoles autoriza aplainar as diferenças salientes entre as colônias estabelecidas na América Ibérica, como procurou fazer a França no século XIX, ao cunhar a idéia de América Latina. Essa construção foi um corolário do interesse de bem delimitar, no século XIX, as diferenças que se acentuavam na Europa entre os povos latinos e os anglo-saxões, os germanos e os eslavos, a partir de uma suposta unidade lingüística e cultural dos primeiros;[3] foi também um elemento fragilizador da indefinida identidade das nações recém-emancipadas nesta região, no início do século XIX, ao privilegiar um olhar externo em detrimento das representações locais. O adjetivo "latino-americano" evoluiu para se constituir numa designação genérica de populações localizadas em diferentes latitudes de um imenso território e com ancestralidades bem distintas.[4]

Na consideração do tema da identidade, intrínseco ao estudo das percepções recíprocas, os termos América Lusa e América Hispânica parecem descrever melhor a realidade do que a locução América Latina. Essa utilidade se manifesta inclusive ao se considerar as atitudes de segmentos importantes das sociedades dos países de língua espanhola do Hemisfério Ocidental, os quais procuram resgatar e afirmar sua ancestralidade indígena em contraste com a ancestralidade européia realçada pela referência à hispanidade. Os diferentes elementos sociais, étnicos, geográficos e históricos formam a massa de dados que se constitui em matéria básica das representações coletivas espelhadas nos escritos dos autores brasileiros e hispano-americanos.

[3] MORSE, 1988, p. 14.
[4] THEODORO, 1997. p. 53.

Uma segunda linha que marca os limites deste texto é a utilização das obras de um número reduzido de autores, como base para o estudo do sentido das percepções do Brasil e das nações hispano-americanas. Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda são, no Brasil, referências na reflexão sobre a identidade, sintetizada no conceito de brasilidade. No plano hispano-americano, dada a diversidade de visões sobre a formação social na América hispânica, um grupo de autores mexicanos — Octavio Paz, Leopoldo Zea, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Manuel Gamio, Moisés Sáenz e Eduardo Nicol — servem como contraponto para o estudo das representações da identidade nos países de colonização espanhola, referidas por diversos autores como hispanidade.

A reflexão sobre o sentido da identidade nos discursos está apoiada na leitura de algumas obras escolhidas dos autores que mais diretamente se referem ao tema identitário e que marcam o pensamento social no Brasil e no México, especialmente, por trazerem um enfoque inovador em relação àqueles prevalecentes antes de seu aparecimento. Seus autores são reconhecidos por inovarem nas visões da cultura e das interpretações da história de seus países e, indiretamente, da América Ibérica. O texto se concentra no discurso produzido pelos autores; procura, também, explorar o caráter polissêmico da brasilidade e da hispanidade, com atenção para o contexto (ou o horizonte para utilizar a expressão de Hirsch) em que o autor produziu o discurso, distinguindo entre aquilo que o texto quer dizer e aquilo que não pretende exprimir.[5]

O exercício empreendido tem como objeto o expressado pelos textos, isto é, mediante o escrutínio do sentido e das referências da tradição buscou-se compreender a experiência vivida trazida a lume pela escrita. Para a consecução desse propósito, a hermenêutica é um recurso teórico valioso ao abordar as relações entre as operações da compreensão e a interpretação dos textos.

[5] HIRSCH, 1967, p. 213-23.

Os processos sociais que subjazem às tentativas de explicação das condições brasileira e mexicana estão mais associados a tensões do que a consensos negociados. Na abordagem de tais processos, ademais das situações geradas no interior das sociedades, cabe considerar as situações decorrentes de contatos entre sociedades em situação de fronteira.[6] Esse enfoque, ainda que tenha sido apenas subsidiário para os propósitos do texto, possibilitou discutir as situações em que a necessidade de afirmar a identidade induziu à formulação de representações da brasilidade e da hispanidade pelos autores estudados.

Ao utilizar Sérgio Buarque e Gilberto Freyre, do lado brasileiro, e o grupo de autores mexicanos citados como âncoras para a reflexão, recorreu-se também a comentadores das suas obras. Isso permitiu uma compreensão mais precisa da influência individual ou conjunta que tiveram no tratamento das representações coletivas sobre a brasilidade e a hispanidade em seus respectivos discursos.

As distinções estabelecidas entre o Brasil e as nações hispano-americanas estão associadas às descontinuidades e às rupturas nos respectivos processos de formação social e histórica, as quais, por sua vez, informaram diferentes compreensões da realidade e percepções entre aquelas sociedades. A experiência hermenêutica é o instrumento de elucidação dos sentidos atribuídos pelos autores à brasilidade e à hispanidade.

O pilar conceitual da discussão proposta será a noção de compreensão, conjugando-se aí o enfoque de Hannah Arendt com aquele de Hans-Georg Gadamer. Arendt entende a compreensão como

[6] Recorde-se sobre esse tema o artigo de Roberto Cardoso de Oliveira, "Identidade, Etnicidade e Nacionalidade no MERCOSUL" (mimeo. s/d), no qual assinala que os estudos das representações e das relações sociais são os que melhor traduzem modernamente o que os homens pensam e quem são eles. "E no âmbito de um estudo que tenha por foco a situação de fronteira, essas representações são particularmente significativas quando envolvem relações entre identidades sociais marcadas por sua contrastividade...".

um processo complexo, que preexiste e subsiste ao conhecimento, dando-lhe significado. A mudança e a variação inerentes à compreensão habilitam-nos a tratar a realidade de forma a nos reconciliar com ela, isto é, permitir-nos "sentir em casa no mundo".[7] Gadamer, igualmente, refere-se à realidade e às percepções ao assinalar que "entendemos os textos transmitidos sobre a base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto".[8]

Enquanto refletidas num discurso, as distinções entre o Brasil e as nações hispano-americanas certamente resultaram de um acervo de controles, seleção, organização e redistribuição que compõem procedimentos da sociedade destinados a conjurar o poder, o perigo e a disciplinar os acontecimentos aleatórios.[9] Em outras palavras, as representações refletem as crises por que passaram as sociedades brasileira e mexicana. Tais crises, por sua vez, evidenciaram a necessidade de escolhas no sentido de transformar ou manter a ordem social vigente.

A investigação buscará examinar em que medida os autores considerados deram ênfase às descontinuidades ou privilegiaram a tradição enquanto explicação mais plausível da brasilidade e da hispanidade. Nesse contexto, parece adequado explorar a natureza e o conteúdo da descontinuidade. Seria ela determinada pelo peso do passado ao enfrentar o novo, ou pela força da inovação capaz de amortecer a tradição? É oportuno assinalar que, em um de seus ensaios mais importantes sobre filosofia da história, Sérgio Buarque de Holanda realça a questão das rupturas e das descontinuidades afirmando com Fernand Braudel e John Randall Jr. a natureza eminentemente histórica do "problema" da continuidade e da descontinuidade do destino social.[10]

---

[7] ARENDT, 1993, p. 39-42.
[8] GADAMER, 1993. pág. 364.
[9] FOUCAULT, 1971, p. 10.
[10] BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 204.

As ambigüidades e o enfoque da história, presentes no discurso de cada um dos autores considerados, são vertentes onde se buscam as significações que tornam esse discurso inteligível tanto do ponto de vista do senso comum quanto das teorias a respeito das percepções recíprocas do Brasil e das nações hispano-americanas. Ao procurarem compreender a realidade, esses autores procederam a uma análise dos processos sociais responsáveis pela definição da identidade nas sociedades que estudaram. Uma questão que se procurou explorar foi saber o quanto dessa análise está baseada nas construções dos próprios atores sociais e o quanto resultou de representações formuladas por observadores mais antigos da realidade social.[11] Se aqueles processos são determinados pela estrutura social para a formação e conservação da identidade, por sua vez, "as identidades produzidas pela interação do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a".[12]

Verifica-se como essa dialética foi refletida no discurso daqueles autores; qual a relevância que as representações da identidade nacional consubstanciadas nas idéias de brasilidade e de hispanidade continuam a ter em face da valorização da eficácia, isto é, da modernização das estruturas, e da autonomia, ou seja, da emancipação dos indivíduos, como eixos que caracterizam a modernidade.[13] Outro aspecto examinado, relaciona-se à abrangência que o olhar dos autores teve no desenvolvimento da cultura política

[11] Segundo Alfredo Bosi, as representações são ordenadas pelo narrador de alguma forma e tendem a compor algum sentido mesmo quando a intenção é realçar a ausência de sentido. Paralelamente, adota ele a noção de perspectiva para definir "o poder simbolizador de organizar e representar a experiência". As perspectivas dependem das ideologias, as quais são qualificadas por conceitos universais. Essa idéia da universalidade "valerá quando se trata de compreender o alcance das ideologias políticas vigentes neste ou naquele momento da vida de um povo (ou classe social), por mais afastada que esteja do centro da civilização ocidental que essa nação possa achar-se" (BOSI, 1995, p. 20-22).

[12] BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 228.

[13] ROUANET, 1997, p. 94. Caberá igualmente ter presente o pensamento de Louis Dumont quanto à preeminência do indivíduo, enquanto ser moral, independente e autônomo, sobre a totalidade social, o que fornece elementos de caracterização da ideologia moderna (DUMONT, 1991).

— a organização da sociedade, em particular a tensão entre o exercício do poder e a noção de democracia —, das relações sociais — em que ganha realce o enfrentamento entre o público e o privado —, e do Estado — como instrumento para promover interesses políticos de classe e como mecanismo para regular as relações da sociedade com o exterior. Em que medida o conteúdo ideológico da análise dos autores sobre aqueles três aspectos orienta a percepção do Outro? Que realidade serviu de base para a formulação dos autores?

Nessa investigação, teve-se em mente que a construção das representações da brasilidade e da hispanidade traduziu uma tentativa de teorização das sociedades formadas no Brasil e nos países hispano-americanos, e é um processo, ou parte de um processo, em que os próprios autores estão envolvidos. Se as interpretações da América Latina são relativamente abundantes, não menos numerosas são as distintas leituras que a *intelligentsia* faz de sua história. A primeira preocupação na abordagem desse aspecto é com a configuração das idéias por parte dos autores mexicanos escolhidos como espécie de "grupo controle" para os propósitos da investigação. A *intelligentsia*, como produtora de idéias e de ideologias, faz escolhas que se refletem na sua compreensão dos vínculos existentes entre a dinâmica social e a ideação.[14] O intelectual está preparado para "representar, incorporar, articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, uma filosofia ou uma opinião para, mas também por, um público".[15] Os discursos sobre a identidade certamente revelam atitudes e interesses antagônicos no interior de uma mesma comunidade,[16] refletem os vínculos das sociedades com o particular e o universal, com o singular e o global,[17] bem como espelham a situação das sociedades estudadas à época em que a formulação dessas representações veio a público.

[14] MANNHEIM, 1974, p. 96 e ss.
[15] SAID, 1996, p. 11.
[16] PINTO, 1960, p. 12.
[17] ORTIZ, 1994, p. 138.

Ao tentar elucidar como as identidades brasileira e mexicana são pensadas nas obras aqui abordadas, o esforço de pesquisa teve presente que os autores escolhidos pertencem a uma tradição e para sua compreensão se tomou, como uma das bases para o raciocínio, a regra hermenêutica de "compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo".[18]

O exame das idéias de brasilidade e de hispanidade no plano do discurso serviu como alavanca para compreender as significações que estão na base do que é percebido pela sociedade como um afastamento entre o Brasil e as nações hispano-americanas. Tais significações colocam em xeque o próprio conceito de América Latina como designativo geral e homogeneizante do espaço geográfico e das sociedades resultantes da colonização ibérica.

A análise das obras dos autores escolhidos levou em consideração as circunstâncias políticas e culturais vigentes à época de sua criação para melhor se compreender as vicissitudes que cercaram a construção da brasilidade e da hispanidade. O recurso a comentários sobre as obras buscou expor o enraizamento das representações dos autores escolhidos e sua repercussão no pensamento social brasileiro e mexicano.

A preocupação maior é com os textos do que com os autores e menor com a intenção do autor do que com o significado[19] do discurso

[18] GADAMER, 1993, p. 360.

[19] Para tanto revelaram-se particularmente úteis as idéias de E.D. Hirsch Jr. o qual, apoiando-se em Frege, estabelece clara distinção entre o sentido (*meaning/Sinn*) e o significado (*significance/Bedeutung*). O sentido é dado pelo autor; permanece inalterado com o passar do tempo e é um "objeto intencional", isto é, derivado da interação dos atos pensamentos e inserção social do autor, embora não possa com este ser identificado. O significado, por seu turno, está relacionado com o intérprete, sendo, portanto mutável. A tarefa do intérprete é presumir o horizonte do autor especificando-o tanto quanto possível, bem como o horizonte do texto. Nessa empreitada, o intérprete deve se familiarizar com os sentidos típicos do universo mental e da experiência do autor. Para Hirsch, o sentido do texto confunde-se com o sentido que lhe é dado pelo autor (HIRSCH, 1967, p. 221-223).

produzido. Isso, entretanto, não significou um desprezo pela formação social e intelectual dos autores e suas inserções na vida de seus países, o que, aliás, é mencionado sempre que necessário para a compreensão da adesão ou rechaço dos autores à tradição. Os elementos dos discursos a respeito dos processos identitários do Brasil e do México constituem os dados por excelência para compreender-se as percepções vigentes aqui e lá. O fulcro para isso foi verificar a correlação das representações na construção das percepções da sociedade brasileira e das sociedades hispano-americanas com as descontinuidades e rupturas nos processos de sua formação cultural e histórica.

Para melhor lidar com as questões associadas à compreensão da identidade dividi o livro em três partes.

A primeira — *Representação e Interpretação: Identidade Lusa-Ibero-Americana* —, de caráter mais introdutório, tenciona balizar o quadro teórico que orienta a reflexão, bem como procura fazer um retrospecto sobre o significado, para os autores brasileiros e mexicanos, da chegada e do estabelecimento de portugueses e espanhóis no Novo Mundo.

O capítulo 1 — *Representação, Texto e Interpretação* — tem por objetivo apresentar os conceitos básicos utilizados na leitura e na análise dos textos, com base na obra de Hans-Georg Gadamer e nos escritos de dois de seus principais comentadores, Paul Ricoeur e E. D. Hirsch. Não houve aqui a intenção de discutir a teoria hermenêutica, nem de tomar partido nas discordâncias entre os autores. Houve um tratamento instrumental do arsenal teórico para lograr a elucidação recíproca dos discursos dos autores brasileiros e mexicanos.

No capítulo seguinte — *A América: Lusa, Hispânica, Latina* — procuro discutir os significados que a chegada ao Novo Mundo por parte de portugueses e espanhóis ganha nos textos dos autores brasileiros e mexicanos. Esses significados associados à realidade encontrada pelos colonizadores e à situação vigente na Península Ibérica ganham especial destaque nos escritos dos autores como

fundamentos para a criação aqui de uma nova identidade. O mundo das aparências revela-se tanto nos relatos que serviram de base para a reflexão dos autores quanto em sua própria compreensão da realidade que os cerca e que os leva a se debruçarem sobre a formação social de seus respectivos países. Daí a atenção ao papel da instituição religiosa, à relação entre conquistador e conquistado e à representação do sentimento de desterro nos discursos. Igualmente relevante na formação da idéia de América é herança hispânica presente na identidade portuguesa e que Gilberto Freyre considera um elemento definidor da identidade da América Ibérica, mais relevante mesmo do que as origens latinas.

A segunda parte — *Olhares Convergentes: Brasilidade, Hispanidade Mexicanidade* — constitui o cerne da reflexão, consubstanciada no conjunto de capítulos que enfoca as percepções sobre a brasilidade nos textos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda, bem como o olhar sobre a hispanidade pelos autores mexicanos — Octavio Paz, Leopoldo Zea, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Manuel Gamio, Moisés Sáenz e Eduardo Nicol. Buscou-se levantar os principais elementos e as categorias nativas de que se utilizam para interpretar as representações coletivas que conformam a brasilidade e a hispanidade. Uma preocupação que perpassa a análise é a inserção dos textos dos autores na tradição, isto é, como, à luz das circunstâncias da época os autores compreenderam a tradição e em que medida os textos superaram seus autores.

O objetivo nesses capítulos é compreender o processo de formulação das idéias e o papel referencial dos conceitos na apreensão da realidade pelos autores. Para tanto, foi instrumental o amparo nos estudos antropológicos sobre a identidade. O conceito de identidade contrastiva, utilizado no estudo da identidade étnica, foi particularmente útil, pois "a identidade contrastiva implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma

identidade que surge por oposição".[20] Ao lado desse conceito, mereceram atenção as idéias de Fredrick Barth, sobre a constituição de grupos étnicos, para quem a organização, o contato entre eles e as fronteiras entre esses grupos "estruturam a interação que permite a persistência das diferenças culturais".[21]

A terceira parte busca mostrar o legado que o discurso dos autores brasileiros e mexicanos deixou para a compreensão da identidade na América Ibérica. O único capítulo — *A Identidade Vista pelo Discurso* – expõe algumas conclusões ao examinar, pela via da comparação, as convergências e os afastamentos entre os autores brasileiros e mexicanos. Nesse estágio final da reflexão, dois aspectos parecem importantes ressaltar: a) o fato de que se está examinando a questão da identidade a partir do Brasil, traçando-se uma comparação com um país mais distante geograficamente mas que compartilha conosco a origem ibérica e a forte influência de costumes, condutas e normas praticadas em sociedades não européias, as quais ou aqui se encontravam ou para cá foram trazidas e sofreram a dominação européia; b) nesse capítulo, buscou-se a elucidação recíproca da situação da identidade no Brasil e no México, respectivamente, a qual é permeada por homologias e discrepâncias. O exame desses dois aspectos está ancorado no aparato conceitual exposto no primeiro capítulo, bem como na compreensão que os autores aqui examinados têm da percepção do Novo Mundo pelo colonizador, como se apresentou no segundo capítulo. Os discursos dos autores deixaram um legado sobre o processo de formação das sociedades brasileira e mexicana, apesar das respectivas singularidades e tradições. Esse processo lança uma luz não só sobre as diferenças entre os brasileiros e os povos hispano-americanos, mas também aponta para os termos em que se deu a inserção do Brasil e do México no mundo e na cultura ocidentais.

[20] CARDOSO de OLIVEIRA, 1976, p.5.
[21] BARTH, 1969, p. 10-16.

Parte I

Representação e Interpretação: Identidade Lusa-Ibero-Americana

1.
Representação, Texto e Interpretação

A propósito das representações

A distinção entre o Brasil e as nações hispano-americanas é certamente um dos temas mais relevantes para se pensar a questão da identidade na América Latina. Ainda que essas diferenças tenham sido acentuadas ou mitigadas ao longo da história, a preocupação com a maneira como se manifestam e com sua influência na definição de atitudes dos brasileiros e dos hispano-americanos, entre si e em relação ao resto do mundo, se revela, em graus variados, nas obras dos autores que se dedicaram a pensar as nações surgidas da colonização ibérica nesta parte do mundo.

Múltiplas razões poderiam justificar esse fato. Talvez a própria forma como se deu a colonização ibérica no território hoje conhecido como América Latina — expressão que é uma representação de uma suposta unidade dos povos que adotaram línguas derivadas do Latim — tenha concorrido para a formulação dos discursos e das representações sobre aquelas diferenças.

Enquanto refletidas num discurso, as distinções entre o Brasil e as nações hispano-americanas certamente resultaram de um acervo de controles, seleção, organização e redistribuição que compõem procedimentos da sociedade destinados a conjurar o poder, o perigo e a disciplinar os acontecimentos aleatórios.[22] Em outras palavras, as representações refletem as ambigüidades, contradições e crises por que passaram as sociedades brasileira e hispano-americanas. Tais crises, por sua vez, evidenciaram a necessidade de escolhas a fim de transformar ou manter a ordem social vigente. Vale recordar que, no século XIX, a defesa da unidade e da estabilidade política do Brasil, por meio da monarquia e

[22] FOUCAULT, 1971, p. 10.

da centralização administrativa, teve como parâmetro de comparação a persistência da instabilidade política, das tendências totalitárias e da fragmentação que caracterizavam os países situados em nossa circunstância geográfica imediata.[23]

Discurso e representação

O discurso como construção intelectual possibilita formular representações tanto da realidade em que o autor está inserido quanto de sociedades estrangeiras, de outros mundos, mediante a análise e a valorização da diferença do Outro no plano da organização da vida social, da ação individual ou coletiva, ou no plano da cultura.[24]

Na ordenação dos elementos de uma teoria e como recurso para a compreensão da realidade social, as representações atribuem sentido e desempenham uma função de explicação e de argumentação mediante uma transformação quase automática da descrição em explicação. Como assinala Durkheim[25], as representações expressam a trama das relações sociais, pois, têm sua origem "das relações que se estabelecem entre os indivíduos assim combinados ou entre os grupos secundários que se intercalam entre os indivíduos e a sociedade total". Embora localize as origens das representações coletivas no intercâmbio entre "as consciências elementares de que é feita a sociedade", Durkheim sublinha serem elas "sob certos aspectos (...) exteriores com relação às consciências individuais", pois derivam da cooperação entre os indivíduos. Daí a construção de símbolos sociais que exprimem valores pessoais e coletivos. À medida que constituem modelos "nativos", servem de matéria-prima para a compreensão da realidade social.

As representações, como tal, radicam na linguagem e na cultura, nas instituições e no meio político. Portanto, a representação traz em seu bojo vários outros elementos além da verdade, esta também em si uma representação. As representações, como formações ou deformações, operam com um propósito, de acordo com uma tendência num contexto

[23] CARVALHO, 1998, p. 242.
[24] SILVA; PINTO, 1986, p. 24.
[25] DURKHEIM, 1951, p.34

histórico, econômico e intelectual específico.[26] Como recurso para a compreensão da realidade social, as representações expressam uma capacidade para julgar que "é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas da perspectiva de todos aqueles que porventura estiveram presentes".[27] Apesar de sua dispersão no tempo e de suas diferenças de forma, tais enunciados compõem um todo ao se referirem a um objeto comum e ao apresentarem semelhanças de estilo, isto é, "um certo caráter constante de enunciação", identidade e persistência temática, elementos que conformam a noção de formações discursivas, de Foucault.[28] Por meio dos símbolos sociais, as representações funcionam igualmente como instrumento para diferenciação dos grupos sociais em sua procura por uma identidade a qual seria caracterizada pela organização de seus comportamentos e comunicações[29]. As representações são ainda expressão do imaginário, por meio do qual se trabalham as crenças, os temores e os desejos dos grupos sociais: "é nele que as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro".[30] É nos contextos e nas relações em que se encontram, que os objetos são apreendidos pelos sujeitos das representações, fazendo o sentido destas advir das relações com outras representações de outros objetos, que formam um campo de representação.[31]

Brasilidade e hispanidade

O esforço de configuração dos elementos definidores da condição brasileira e da condição hispano-americana requer o reconhecimento de que ambas são heterogêneas no interior dos respectivos espaços geográficos. A condição brasileira — que pode ser sintetizada no vocábulo "brasilidade" — não resulta de uma compreensão ou de uma identificação uniforme dos elementos sociais, culturais ou políticos que a integram. O mesmo — e talvez de modo ainda mais incisivo — pode ser dito em relação à

[26] SAID, 1994, p. 272-73.
[27] ARENDT, 1972, p. 275.
[28] FOUCAULT, 1969, p. 44-54.
[29] VALA, 1986, p. 15-19.
[30] CARVALHO, 1990, p. 10.
[31] ANDRADE, 1995, p. 36

condição hispano-americana, ou "hispanidade". Como assinala Julian Marias, "em todo o mundo hispânico há uma comunidade de interpretações do real, de gestos mentais, biográficos, que o caracterizam há séculos, ao longo de épocas distintas e em condições sociais muito diversas".[32] A discussão das noções de brasilidade e de hispanidade, que poderiam ser consideradas espécies do gênero "latino-americanidade", parece essencial para a compreensão da "separação" entre o Brasil e as nações hispano-americanas. Essas noções têm fundamentado o discurso político e intelectual, bem como ações práticas tanto na América Latina quanto na Península Ibérica.[33] A brasilidade e a hispanidade assim como a latino-americanidade são representações coletivas associadas a elementos simbólicos, ao imaginário e aos sujeitos de conhecimento, para usar a expressão de Mannheim[34], cuja interação constituirá um contexto de experiência das comunidades formadas na América lusa e na América Hispânica. Mannheim deixa-nos clara aquela relação entre gênero e espécie quando afirma que

> nenhuma representação coletiva é postulada isoladamente, mas está antes intimamente relacionada e estruturalmente vinculada com outras representações coletivas postuladas ao mesmo tempo. Assim como um conceito pressupõe outro, [...] também uma representação coletiva específica pressupõe todo o espaço de experiência de uma comunidade relevante numa época dada.

O ensaio: veículo das representações

O esforço de interpretação do Brasil e das nações hispano-americanas resultou na publicação de alguns dos clássicos da ensaística e da literatura latino-americanas. A ensaística foi o instrumento que possibilitou estruturar a reflexão e abrir caminhos para sua evolução, desempenhando, assim, um papel crucial no esforço de compreensão do Brasil e da América Latina.

---

[32] MARIAS, 1986. p. 248.

[33] Exemplo disso são os esforços para a criação de uma comunidade ibero-americana, seja mediante iniciativas de aproximação entre intelectuais e comunidade acadêmica dos dois lados do Atlântico, seja por meio da celebração de encontros regulares de Chefes de Estado e de Governo dos Países Ibero-americanos, Portugal e Espanha.

[34] MANNHEIM, 1982. p. 217.

O ensaio pode ser considerado como uma escrita moderna, ligada à construção da identidade das jovens nações americanas, ante a inexistência do debate nas sociedades coloniais, em função da própria alienação das metrópoles ibéricas em relação aos centros culturais mais dinâmicos da Europa. Octavio Paz escreve, a propósito, ao abordar a poética da Sóror Juana Inez de la Cruz:

> "a impossibilidade de criar uma nova linguagem poética era parte de uma impossibilidade maior: a de criar, com os instrumentos intelectuais que fundavam a Espanha e suas possessões, um novo pensamento. No momento em que a Europa se abre à crítica filosófica, científica e política que prepara o mundo moderno, a Espanha se fecha e encerra seus melhores espíritos nas jaulas conceituais da neo-escolástica. Os povos hispânicos não logramos ser realmente modernos porque, à diferença do resto dos ocidentais, não tivemos uma idade crítica. A Nova Espanha era jovem e tinha vigor intelectual - como o demonstram Sóror Juana, Sigüenza y Góngora - mas não podia, dentro das premissas intelectuais que a constituíam, nem inventar nem pensar por sua conta. A solução havia sido a crítica dessas premissas. Dificuldade insuperável: a crítica era proibida[35]."

Todavia, o surgimento do Novo Mundo no horizonte político da Europa a partir do século XVI, representou um problema que exigia respostas e formas de com ele lidar. Nesse contexto, o ensaio, ainda que desprovido da característica crítica que veio a permeá-lo mais tarde, se impôs como conduto para a representação dos desafios que as novas colônias apresentavam para as metrópoles e mais tarde para a consolidação dos Estados recém-independentes. Germán Arciniegas[36] destaca o triunfo do ensaio, que "não é um divertimento literário mas uma reflexão obrigada", sobre a biografia entre os livros escritos por ocasião da independência das colônias americanas.

Gilberto Freyre chama a atenção para a escassez de relatos pessoais, na forma de biografias, diários, memórias ou romances autobiográficos, que têm servido para lançar luz sobre a evolução social e histórica, especialmente nas nações anglo-saxônicas. Aqui, como nota no Prefácio à Primeira Edição de *Casa-Grande e Senzala*, "o confessionário absorveu os

[35] PAZ, 1990, p. 44-45.
[36] ARCINIEGAS, 1993, p. 295-300.

segredos pessoais e de família, estancando nos homens e principalmente nas mulheres, essa vontade de se revelarem aos outros".[37] Não é de surpreender que essa privatização da intimidade promovida pelo silêncio do confessionário, imposto pela disciplina religiosa, tenha limitado também a discussão da vida em sociedade no período da formação das nações latino-americanas. Na verdade, isto é um reflexo da profunda influência da Igreja nas diversas esferas da vida das colônias ibéricas da América, influência que revela o poder que perpassa os diferentes ritos da Igreja como a confissão.[38] A propósito, cabe indagar em que extensão esse cerceamento contribuiu para inibir a formação da nação naquelas colônias.

Vetores do ensaio: Kultur e Bildung

É possível encontrar no trabalho dos ensaístas uma preocupação com as noções de cultura (*Kultur*)[39] e de formação (*Bildung*). O conceito de cultura está associado ao "sistema de costumes e de elementos materiais produzidos em seu interior", enquanto o de formação consubstancia a "expressão espiritual de um povo".[40] A noção de formação (*Bildung*) faz parte do conceito de cultura e se refere "à maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades"[41] e pode ser identificada na obra de Gilberto Freyre (*Casa-Grande e Senzala*).[42] A idéia de formação é uma "noção a um

---

[37] FREYRE, 1997, p. lxvi.

[38] Vide FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade.* p. 61. "A confissão é [...] um ritual que se desenrola numa relação de poder". Citado em ARAÚJO, 1994, p. 193.

[39] Para Elias, a idéia de *Kultur* diz respeito, em essência a fatos intelectuais, artísticos e religiosos, claramente separados de fatos políticos, econômicos e sociais. A *Kultur* está relacionada ao "valor e ao caráter dos produtos humanos" e realça "as diferenças nacionais e a identidade particular dos grupos. (...) O conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação e tem de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como no espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: 'Qual é realmente a nossa identidade?'" Trata-se de um conceito orientado pelo processo histórico e que remete a fatos observáveis em sua exterioridade, como nota Roberto Cardoso de Oliveira. (Vide ELIAS, 1994, p. 4-5). (Para a transcrição acima foi utilizada a tradução brasileira publicada pela Editora Zahar, 1990, p. 24-25.); (CARDOSO de OLIVEIRA, O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? 1997, p. 118).

[40] CARDOSO de OLIVEIRA, Antropologias periféricas versus antropologias centrais. 1998, p. 131.

[41] GADAMER, 1997, p. 48.

[42] CARDOSO de OLIVEIRA, O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? 1997, p. 118.

tempo descritiva e normativa".[43] Wilson Martins, ao abordar o que denomina de "os retratos do Brasil", recorda que até o final do século XIX "o Brasil não existia como realidade mental". Esta era consubstanciada pela Europa que orientava o pensamento intelectual como conseqüência de uma atitude subalterna e negativa da *intelligentsia* em relação à Europa e ao Brasil, respectivamente.[44]

O ensaio se constituiu não só na via mais adequada para a discussão da sociedade nacional, mas também no discurso possível à luz das circunstâncias históricas prevalecentes na época de sua produção. No entanto, no século XIX, o ensaísmo refletiu a carência de uma articulação coerente do pensamento e da atividade intelectual caracterizada por uma abordagem pontual e assistemática da realidade nacional. Tal descontinuidade foi observada por José Veríssimo no que se refere à literatura brasileira, mas pode ser extrapolada para o pensamento social:

> o contato jamais se estabelece entre os escritores ou entre seu pensamento. Esta falta de contato continua ainda hoje [...] Faltou sempre o elemento transmissor, o mediador plástico do pensamento nacional, um povo suficientemente culto [...] Na constituição de uma literatura o povo tem simultaneamente um papel passivo e ativo: é dele que parte e é a ele que volta a inspiração do poeta ou do pensador.[45]

As condições sociais e políticas prevalecentes tanto na América Hispânica quanto no Brasil em decorrência do processo colonial, isto é, a construção de um sistema político e econômico dependente da máquina econômica européia, orientou o pensamento mais para a busca de uma sintonia com as tendências e modismos prevalecentes nos centros mais adiantados, deixando pouco espaço para uma reflexão sustentada sobre "um campo de problemas reais, particulares, com inserção e duração histórica próprias, que recolha as forças em presença e solicite o passo adiante".[46]

---

[43] ARANTES, Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo. 1997, p. 12.
[44] MARTINS, 1978, p. 426.
[45] VERÍSSIMO, 1977. p.12. Citado em ARANTES, 1997, p. 24.
[46] SCHWARTZ, Nacional por subtração. Citado em ARANTES, 1997, p. 34.

Gadamer identifica como um elemento essencial da *Bildung* a abertura para o diferente, para outros pontos de vista mais universais. Justifica essa opinião afirmando que a elevação da universalidade pressupõe uma autonomia em relação à formação teórica. Sustenta também estar a *Bildung* associada à idéia de desenvolvimento integral do homem, de modo a aproximá-lo da imagem de Deus que traz em si. Sendo um conceito histórico, a formação está associada ao processo do devir; enquanto um elemento do espírito, a formação pode, pela instrução, levar o homem e também os grupos sociais à universalidade, isto é, à libertação do homem das amarras dos particularismos que constrangem seu objeto e sua objetividade.[47]

O ensaísmo, como observa Ana Roland[48], se converteu numa "vocação importante na América Latina". Os autores dedicados a esse gênero, estabelecem um projeto ambicioso para interpretar seus países isoladamente ou o conjunto da Região "comprometendo-os como sujeitos históricos, com origem e destino. O ensaísmo transformou esses países em tema de crítica e, não bastasse ser nova a questão nacional, é ela tão complexa que não haveria de ser fácil defini-los e esquadrinhá-los, conforme a direção avançada por um grande número de escritores modernos". A ênfase no ensaio representou uma presença clara do autor na escrita, fazendo a história refletir sua crítica, sua experiência e sua subjetividade. "O ensaísmo enquanto criação literária, ao reconstituir no interior de sua narrativa um espaço e um tempo próprios, com palavras que em si condensam os sentidos acumulados em seu próprio curso, revela modos peculiares de representação".

A identidade como tema: percepções em autores brasileiros e hispano-americanos

A preocupação dos autores com a questão da identidade e da formação das sociedades brasileira e mexicana leva-os a orientar seus discursos, em alguns trechos, para a denúncia das discrepâncias de compreensão da realidade por parte dos estratos sociais habilitados a manipular o curso da história e daqueles que sofreram com essa manipulação.

[47] GADAMER, 1997, p. 47-60. Gadamer reconhece que "Hegel elaborou, de maneira mais nítida , o que é formação. Nós seguimos a ele imediatamente." (1997, p. 51).
[48] ROLAND, 1997. pp. 223-30.

Essa denúncia não é necessariamente panfletária, nem explícita. Em certas passagens, ela se confunde com a ideologia dominante. Todavia, um dos aspectos salientes na empreitada de interpretar o Brasil e o México é o exame crítico de todo um conjunto de opiniões prévias que informaram sua compreensão da realidade. Assim, tanto em Gilberto Freyre quanto em Sérgio Buarque de Holanda pode-se identificar a categoria *dominação* como um dos conceitos prévios (*pré-conceitos*) que estão subjacentes a seu discurso, da mesma forma que a idéia de excentricidade da América Latina em relação ao mundo ocidental está na base da reflexão de vários autores hispano-americanos. Todavia, esses *pré-conceitos*, como aponta Gadamer, não têm necessariamente uma conotação negativa, nem estão imbuídos de falsidade: é a partir do exame de sua legitimidade que se estrutura o exercício de compreensão.[49] O discurso tem uma "pretensão de verdade", para utilizar a expressão de Gadamer, ao extrapolar as circunstâncias vividas pelos autores e ir além da audiência para a qual estava originalmente dirigido[50].

Buarque e Freyre são paradigmáticos no pensamento social brasileiro. Podem ser tomados como uma espécie de "metáforas humanas", no sentido dado por Geertz à expressão.[51] A escolha dos dois autores não deve, porém, ser compreendida como aceitação de que detenham eles um poder sintetizador absoluto que permita identificar em suas obras os elementos estruturantes do processo civilizatório no Brasil. Utilizando a noção de clássico de Italo Calvino, são livros que nunca terminaram de dizer aquilo que tinham para dizer. Eles "chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem ou nos costumes)".[52]

Parecem existir, entretanto, razões fundadas para ver no conteúdo de seus escritos e na força de suas idéias a condição de "clássicos", no sentido que Gadamer atribui a essa palavra: a obra de cada um reflete "uma fase de um desenvolvimento histórico", bem como se conserva

[49] GADAMER, 1997, p. 406-07 e 416.
[50] *Id. ibid,* p. 443-44.
[51] GEERTZ, 1994, p. 145. Geertz aplica a expressão a dois estudantes, um marroquino e outro indonésio, a propósito da relação entre crença e ação no contexto da situação religiosa do Marrocos e da Indonésia.
[52] CALVINO, 1993, p.11.

em meio à reflexão histórica e tem resistido à crítica histórica.[53] Ambas têm a força de uma fundação histórica. A abordagem desses autores tem efeito modelador do pensamento sobre a construção da identidade brasileira. O quadro analítico que os autores provêem é ainda hoje útil para a compreensão da brasilidade, o que torna essa dimensão intertemporal, como diz Gadamer, "um modo de ser histórico".[54] Como clássicos, esses autores têm um caráter normativo e realizam uma mediação histórica entre o passado e o presente, que se reflete na caracterização da hispanidade e da brasilidade.

As percepções dos autores hispano-americanos sobre a identidade de cada uma de suas nações concorrem para lançar nova luz sobre a explicação das respectivas culturas e para uma nova interpretação da história e da construção da identidade nesses países, mais ou menos associada à "latino-americanidade". O conjunto dos autores hispano-americanos examinados produziu uma obra não só significativa para o tema abordado neste texto, mas também representativa das sociedades onde desenvolveram sua atividade intelectual. Assim, Manuel Gamio, José Vasconcelos, Samuel Ramos e Moisés Sáenz conformam quase uma escola de pensamento na qual o papel do índio e a afirmação da latinidade estruturam os respectivos discursos sobre o sentido da identidade mexicana; Leopoldo Zea e Octavio Paz encarnam a visão mexicana da hispanidade marcada ao mesmo tempo pela concorrência, quando não conflito, entre a cultura espanhola e a herança cultural pré-colombiana e pelo desafio permanente da cultura anglo-saxônica em razão da contigüidade geográfica entre México e Estados Unidos; finalmente, Eduardo Nicol, um dos intelectuais espanhóis que se exilaram no México em decorrência da Guerra Civil em seu país, oferece a noção de hispanidade como eixo identitário que une e confere singularidade à Espanha e à América Latina.[55]

As obras dos autores brasileiros e mexicanos são hoje objeto de extensivo exercício crítico. O discurso daí resultante, ao compor um debate

[53] GADAMER, 1997, p. 430.

[54] *Id. Ibid,* p. 431. Para Gadamer clássico é "o que se mantém à frente da crítica histórica porque seu domínio histórico, o poder vinculante de sua validez a qual se transmite e se conserva, já estão antes de toda reflexão histórica e em meio a esta se mantém".

[55] Não obstante ser espanhol de nascimento e de formação, Nicol (1907-1990) será considerado aqui como pertencente ao pensamento social mexicano.

que ainda prossegue sobre a intenção dos autores e sobre sua compreensão da história, revela a permanente novidade das abordagens por eles empregadas. Recorrendo mais uma vez a Calvino, parece apropriado pensar que aquelas obras, ao mesmo tempo que engendraram uma substancial apreciação crítica, mediante uma espécie de força centrípeta imanente, também são dotadas de um força centrífuga capaz de repelir essas críticas como abordagem definitiva para dar espaço a novas discussões a partir de ângulos distintos.[56]

O tempo histórico e a evolução das percepções

A década de 1930 foi um marco do início de transformações sociais, políticas e culturais no Brasil e nos demais países hispano-americanos. No México, o marco dessas transformações foi a Revolução de 1910. Todavia, a maior parte das obras dos autores mexicanos escolhidos surgiu nos anos 30 e seguintes. Pode-se localizar na década de 1930 um momento de ruptura, especialmente com a influência positivista que, de um lado, vê na valorização da ciência e da tecnologia e na rejeição da religião e da metafísica os caminhos para o avanço social e, de outro, identifica no elemento indígena (no caso da América Hispânica) e no negro (no caso do Brasil) a causa do atraso da América Latina.[57] No Brasil, a gênese dessa ruptura está no movimento modernista que marcou os anos 20. As mudanças associadas a esse movimento repercutiram intensamente nas décadas seguintes, acentuadas, de um lado, pela crise do capitalismo no final dos anos 20 e, de outro, pelo reforço do papel do Estado mediante a propagação de ideologias autoritárias. Essas transformações contribuíram para tornar mais visíveis as diferenças entre o Brasil e as nações hispano-americanas. Os anos 30 marcaram, no Brasil, o início do ciclo autoritário, que durou até o final da Segunda Guerra e promoveu uma profunda modernização no aparelho produtivo do país. No Brasil, no México e na Argentina - para citar as três economias mais importantes da América Latina – estes anos significaram o começo da expansão do capitalismo, estimulada pelo Estado forte e fundada no papel social e político que a elite econômica desempenhava, o que, por sua vez, agravaria as contradições subjacentes à história e a formação social das nações aqui

[56] CALVINO, 1993, p. 12.
[57] GRACIA; JAKSIC, 1983, p. 30.

existentes. A modernização social e econômica, nos vinte anos seguintes, foi viabilizada pela ação do Estado tal como formulada e implementada por caudilhos populistas: Getúlio Vargas, no Brasil (1930-45; 1951-54); Lázaro Cárdenas, no México (1934-40); Juan Domingo Perón, na Argentina (1946-55), são alguns exemplos. Esses líderes encarnaram a nação e promoveram maior acesso das massas populares aos benefícios da industrialização.[58]

Antonio Candido caracteriza com acuidade o que os anos 30 significaram para o Brasil ao representá-los como "um eixo em torno dos quais girou de certo modo a cultura brasileira, catalisando elementos dispersos para dispô-los numa configuração nova".[59] A Revolução de 30 criara condições para um novo olhar e uma abordagem radical dos elementos liberados pela vaga modernista, contribuindo para maior aceitação e consolidação do movimento. Paulo Arantes[60] identifica "nessa 'rotinização' da cultura moderna a fisionomia familiar de um movimento formativo". Os modernistas dos anos 20 se associariam, nos anos 30, em busca de uma nova ordem política e institucional.

Foi nesse contexto histórico que surgiram obras, como *Casa-Grande e Senzala* e *Raízes do Brasil* — pilares do pensamento de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda — que serviriam como pontos de referência para a compreensão da realidade social do Brasil e da América Latina, bem como trariam para o Brasil novos métodos de abordagem histórica e sociológica.

No Brasil, essas obras representaram uma dissidência em relação ao enfoque que prevalecera até o início do século XX, para explicar a formação social brasileira. Tal enfoque, que ainda denotava a enorme força do Romantismo na literatura brasileira, em uma de suas faces mostrava a preocupação com a afirmação nacional e, na outra, realçava elementos tidos à época como de cunho científico, de que são exemplo a raça, a geografia e o clima. José Veríssimo, em sua *História da Literatura*

[58] MÉNDEZ, 1989, p. 16
[59] ANTONIO CANDIDO, A Revolução de 30 e a cultura. 1987. Citado em ARANTES, 1997, p. 42.
[60] ARANTES, 1997, p. 42-57.

Brasileira,[61] cuja primeira edição saiu na segunda década do século XX, realça o papel da literatura como veículo para a afirmação da identidade nacional, inclusive mediante uma dupla periodização da evolução literária: o período colonial e o nacional. Wilson Martins[62] atribui a Veríssimo "a recusa deliberada de fazer da nacionalidade, ou mesmo do nacionalismo (ao contrário de Sílvio Romero) um critério de valor, sem que por isso deixasse de ser válido, aos seus olhos, como critério de identidade".

A consciência negativa da gênese da nação

A partir de construções teóricas européias, a abordagem que tinha como fundamento o conhecimento e as convicções respaldadas pela ciência da época, bem como as ideologias que a acompanharam trouxeram para o universo intelectual brasileiro concepções racistas que, na Europa, tinham por função justificar as desigualdades entre povos e grupos sociais, bem como tentar legitimar o imperialismo colonial. No Brasil, uma das manifestações mais explícitas dessas concepções foi a tese do "branqueamento", sem o qual dificilmente haveria alguma perspectiva para o futuro da sociedade existente nos trópicos. Assim, a sociedade brasileira sofreria de um *handicap* inato, fruto das condições ambientais e da mestiçagem gerada pela relação íntima dos brancos com as "raças inferiores" — negros e índios. Sílvio Romero,[63] Nina Rodrigues e Oliveira Vianna[64] são alguns dos autores que figuram entre os formuladores de uma visão negativa da construção da nação apoiada nessa abordagem. Para Romero, ademais das "deficiências" encontráveis no índio e no negro, o brasileiro seria duplamente estigmatizado porque o português já seria inferior na Europa e a mestiçagem inibiria os atributos positivos da raça branca. O negro era despojado de sua humanidade, como retratam os *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil*:[65] "o negro não é só uma máquina *econômica*; ele é antes de tudo e mal grado sua ignorância, um objeto da *ciência*". A convicção de Romero quanto ao alcance dos "males" da formação social brasileira

[61] VERÍSSIMO, 1998.
[62] MARTINS, Wilson. 1978, p. 52.
[63] ROMERO, 1901.
[64] OLIVEIRA VIANNA, 1938.
[65] *Id.ibid.* 1977. A primeira edição é de 1888.

transparece também na análise da obra de escritores como Machado de Assis, ao afirmar, por exemplo que "o *nisus* central e ativo de Machado de Assis é de brasileiro e como tal se revela no caráter essencial de sua obra de mestiço".[66]

O emprego do conhecimento científico para justificar concepções ideológicas que embasavam distinções sociais é particularmente claro em Nina Rodrigues,[67] professor da Faculdade de Medicina da Bahia, para quem, do ponto de vista da ciência, a inferioridade dos negros seria "um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções". Apesar de confessar sua simpatia pelo negro brasileiro, em conseqüência da escravidão a que foi submetido, Nina Rodrigues via nele "um dos fatores de nossa inferioridade como povo", pois, considerava "a supremacia imediata ou mediata da Raça Negra nociva à nossa nacionalidade". Nina Rodrigues antevia mesmo uma situação de *apartheid* no país

> "entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica que se está constituindo nos estados do Sul (...), e , de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência...".

As idéias desses autores resultaram de uma percepção daquilo que o país não era, ou melhor daquilo que era e não haveria de ser. O presente era provisório e insuficiente; o futuro incerto ou improvável. Aquela consciência negativa da gênese da nação buscava promover a sedimentação da identidade nacional em cujo processo o valor das obras e de seus autores será razão direta de sua capacidade de trazer à luz as características da sociedade e da terra brasileiras.[68] O modernismo produziu um abalo forte nessa forma de pensar e de representar a formação da nação. Nesse contexto de mudança sobressai a importância das obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda que

---

[66] Citado em MARTINS, 1978. (v. V) p. 24. (grifo no original)
[67] NINA RODRIGUES, 1945. p. 19-30.
[68] CANDIDO, 1967, p. 136.

"traziam a denúncia do preconceito de raça, a valorização do elemento de cor, a crítica dos fundamentos 'patriarcais' e agrários, o discernimento das condições econômicas, a desmistificação da retórica liberal[69]."

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda: novos enfoques sobre a raça e a cultura

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque trouxeram para o Brasil os marcos teóricos da história, sociologia e antropologia que balizavam a produção e o debate intelectual na Europa e nos Estados Unidos. A obra de Gilberto denota uma influência anglo-saxônica mais pronunciada, fruto com certeza dos estudos que fez em Baylor e em Columbia. Isso não significa, entretanto, um afastamento dos autores alemães (cujo contato foi estreitado por intermédio de Franz Boas, o mestre que mais lho marcou, como o próprio Freyre reconhece no Prefácio à primeira edição de *Casa-Grande e Senzala*): a presença daqueles autores pode ser notada seja pela abordagem empática que guarda relação com a sociologia compreensiva de Weber, seja pelo enfoque historicista *a la* Dilthey, seja pela aproximação com Simmel na interconexão dos tipos ideais que estudou.[70] Sérgio Buarque, por seu turno, está mais vinculado ao pensamento europeu. Sua obra revela a influência do culturalismo alemão matizada pela metodologia francesa no plano da História Social,[71] mediante um diálogo explícito com Weber e Hegel, bem como apoiando-se também nas concepções da escola dos Annales.

Gilberto Freyre faz uma crítica clara ao enfoque naturalista ao "considerar fundamental a diferença entre raça e cultura". Com base nessa separação e na valorização da cultura, procura compreender o *ethos* da história brasileira bem como esboçar um futuro a cultura nacional.[72] A ênfase na cultura é um dos legados mais fortes que recebeu de Boas, mas Gilberto mostra aí uma independência em relação ao mestre: enquanto Boas desconsiderava a idéia de raça em favor daquela de cultura, ele privilegiava a cultura sem, entretanto, rejeitar o conceito

[69] *Idem,* 1989, p. xli.
[70] REIS, 1999, p. 53-4.
[71] MOTTA, 1994, p. 31
[72] VELOSO; MADEIRA, 1999, p. 144.

de raça.[73] A tese de Freyre (*in*: prefácio à primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*) identifica como o andaime de sustentação para a edificação social brasileira o contato íntimo entre as raças que se encontraram no Brasil colonial, o antagonismo cultural existente entre elas e o fato de o sistema social composto pela casa-grande e pela senzala ter servido de *locus* para esse encontro. Freyre entende essa conjugação de fatores como uma riqueza que sobrepassa os vícios que permearam seu desenvolvimento, notadamente a hiponutrição, a sífilis, o domínio patriarcal, o que desmente a posição negativa defendida pelos intelectuais no final do século XIX e início do século XX. Antonio Candido argumenta, a propósito, que

> *Casa-Grande & Senzala* é uma ponte entre o naturalismo dos velhos intérpretes da nossa sociedade, como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e mesmo Oliveira Vianna, e os pontos de vista mais especificamente sociológicos que se imporiam a partir de 1940.[74]

Por sua vez, Astrogildo Pereira[75] assinala que

> *Casa-Grande e Senzala* ocorreu em 1933 como algo explosivo, insólito, realmente novo rompendo anos e anos de rotina e repetições.

Sérgio Buarque de Holanda, embora tenha tido uma preocupação mais histórica do que sociológica, procurou redirecionar a percepção das raízes brasileiras ao privilegiar em sua análise categorias sociais como o patrimonialismo, a burocracia, a dominação por oposição aos determinismos subjacentes na interpretação do Brasil até o advento do Movimento Modernista. Nas palavras de Maria Odila Leite da Silva Dias,[76]

---

[73] REIS, 1999, p. 73. Reis aponta, a propósito, as divergências entre os comentadores de Gilberto Freyre sobre o uso que faz do conceito de raça. Enquanto que Luiz Costa Lima considera que o uso do conceito de raça por Gilberto Freyre reduz o alcance da renovação e da originalidade de sua análise, Ricardo Benzaquen de Araújo valoriza a originalidade de Gilberto Freyre que trabalharia com um conceito lamarckiano de raça, a qual seria mais efeito do que causa em decorrência da atuação do meio. (Vide COSTA LIMA, A visão solar do patriarcalismo.1989; e ARAÚJO, 1994.)

[74] CANDIDO, 1989, p. xl.

[75] Citado por Darcy Ribeiro no prefácio à edição de *Casa-Grande e Senzala,* publicada pela Editora Monte Ávila, da Venezuela, p. X, s.d.

[76] SILVA DIAS, 1995, p. 12

> em vez da ênfase em legados e tradições fixas, indeléveis, acentuadas por fatores biológicos e raciais ou pela vontade dominadora de uma oligarquia prepotente, procurou elaborar a imagem de um devir transformador, espontâneo, de valores culturais ibéricos em processo de adaptação ao meio colonial, de formas flexíveis como o couro... .

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, embora tenham adotado uma abordagem inovadora sobre a formação brasileira, são, também, herdeiros dos ensaístas que os precederam. A esse propósito, parece aplicável à obra de ambos os autores aquilo que Ricardo Benzaquen de Araújo[77] escreveu sobre a recepção de *Casa-Grande e Senzala* pela crítica logo após sua publicação:

> o endosso, naquele momento, de valores ligados a uma atitude científica, preocupada com o desenvolvimento de uma investigação séria e metódica, prende-se, antes de mais nada, ao repúdio à verbosidade sem peso sem densidade que, segundo Gilberto e vários outros autores da época, caracterizaria a retórica.

A questão racial na América Hispânica

Na América Hispânica, a questão da raça, também, exerceu grande influência no pensamento social, por volta da mesma época em que aqui atuaram Sílvio Romero, Nina Rodrigues e outros. A exemplo do Brasil, a literatura hispano-americana do final do século XIX sofreu forte influência européia, especialmente francesa. Tal influência repercutirá também na historiografia e no ensaio, mediante a absorção de idéias e doutrinas de pensadores que ganhavam reconhecimento na Europa, as quais serviram como instrumento do esforço dos intelectuais hispano-americanos para a afirmação da identidade nacional. O destaque conferido à raça é estreitamente associado à acelerada industrialização nos países anglo-saxões, a qual é atribuída ao predomínio da raça branca. Como conseqüência do positivismo, uma série de teorias raciais são elaboradas para justificar o atraso das sociedades hispano-americanas. A difusão do positivismo na América Hispânica está, também, ligada à vitória dos Estados Unidos sobre a Espanha, na guerra travada entre ambos, em 1898, marco

[77] ARAÚJO, 1994, p. 194.

significativo tanto para o pensamento social quanto para uma mudança no paradigma das relações econômicas dos países hispano-americanos com o resto do mundo, ante a afirmação da presença norte-americana em suas respectivas economias.

Note-se, entretanto, que a referência à questão racial ocorreu com ênfases distintas nos diferentes países. No México, José Vasconcelos,[78] com a proposta de um pan-americanismo racial e cultural, sustentava que a mestiçagem geraria na América Latina uma "raza cósmica" que sintetizaria todas as virtudes das demais raças, e que se constituiria na base da identidade cultural latino-americana por oposição àquela representada pela raça branca dos anglo-saxões.

Em 1922, ao visitar o Brasil como Embaixador especial do México às cerimônias do centenário da Independência, José Vasconcelos, no discurso em que entregou a estátua de Cuauhtémoc, ofertada pelo México ao Brasil, explorou a metáfora do bronze, que simbolizaria o índio mexicano, e do granito do pedestal, feito pelo Brasil, para ressaltar "a magia que saiba arrancar do destino um desses desafios que levantam os homens de pó preenchem os séculos com o fulgor das civilizações: o conjuro criador de uma raça nova, forte e gloriosa...".[79]

Já na Argentina, Carlos Octavio Bunge e José Ingenieros associavam o progresso daquela nação à prevalência da raça branca.[80] Angel Rosenblat, em *La Población Indígena y el Mestizage en América,* um clássico da historia da cultura latino-americana, escreve que "em sua expressão americana o homem hispano não tinha que defender nenhuma pureza racial".[81]

O DISCURSO: EVENTO E OBJETO

Os autores escolhidos para esta reflexão fazem parte de uma pluralidade de vozes que, ao repercutirem o passado, concorreram para a formação da consciência histórica de suas sociedades. A comparação entre

[78] GRACIA; JAKSIC, 1983, p. 30-2.
[79] HUERTA SERRANO; CASADO ALVAREZ, 1994, p. s/n.
[80] ARCINIEGAS, 1967, p. 394-95.
[81] Citado em CARRIÓN, Raiz e itinerario de la cultura latinoamericana. Vide ZEA, (II), 1993, p. 395.

as visões oferecidas por eles auxilia a elucidar como pensaram as contradições e ambigüidades, descontinuidades e rupturas, a continuidade e a tradição na gênese social e histórica que alimentariam as diferenças entre o Brasil e as demais nações hispano-americanas. Pertencem eles a uma tradição, elemento nevrálgico na construção das representações das situações históricas que abordaram em seus escritos.

A utilização da palavra escrita como ingrediente básico do esforço de pesquisa realça a importância da polissemia e conseqüentemente do valor das palavras na construção das representações pelos autores. Essa mensagem, como recorda Ricoeur, é "veiculada por um locutor preciso a um ouvinte que se encontra numa situação particular. A sensibilidade ao contexto é o complemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia".[82]

Com base no autor francês, pode-se enfocar o discurso de cada um dos autores como um evento, ocorrido num momento específico, que descreve, exprime, ou representa sua percepção sobre a brasilidade e a hispanidade. Portanto, procurar-se-á compreender o significado do discurso, a partir de seu sentido, isto é, o objeto real a que visa, e de sua referência, ou seja, seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade.[83] Aponta igualmente para o aparente paradoxo da escrita: ao mesmo tempo que torna indelével o evento do discurso, assegura autonomia do texto no que se refere à intenção do autor, mediante alterações de significado introduzidas pela leitura. Assim, se, de um lado, a escrita provoca uma permanência da datação e da identificação do discurso, de outro, possibilita ao texto descontextualizar-se e recontextualizar-se em nova situação por obra da leitura.[84]

---

[82] RICOEUR, 1983, p. 17.

[83] *Id.ibid.*, p. 46-55. Para Ricoeur, "dizer que o discurso é um evento é dizer, antes de tudo, que o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto que o sistema da língua é virtual e fora do tempo. (...) o discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. (...) se todo o discurso é efetuado como evento, todo o discurso é compreendido como significação. O que pretendemos compreender não é o evento, na medida em que é fugidio, mas sua significação que permanece. (...) É na lingüística do discurso que o evento e o sentido se articulam um sobre o outro. Esta articulação é núcleo de todo o problema hermenêutico".

[84] *Id.ibid.,* p. 53.

Esse exercício implica duas operações complementares: interpretar e compreender. Ricoeur[85] faz entre os dois conceitos uma distinção clara: a interpretação está associada ao discernimento exercido no intercâmbio de mensagens entre os interlocutores, tendo por base questões e respostas. A prática desse discernimento é a interpretação que, para Ricoeur,

> consiste em reconhecer qual a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiada na base polissêmica do léxico comum. Produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas, identificar essa intenção de univocidade na recepção de mensagens, eis o primeiro e mais elementar trabalho da interpretação.

Já a compreensão tem suas raízes na situação do mundo para o intérprete como propõe Heidegger[86]. Para Ricoeur,[87] a compreensão orienta o intérprete numa situação e busca

> revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. (...) Compreender é *compreender-se diante do texto* (...) , [isto é,] expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A esse respeito, seria mais justo dizer que o *si* é constituído pela 'coisa' do texto.

A compreensão, como observa Gadamer, é menos um ato subjetivo do que a participação num evento de transmissão (tradição) "no qual o passado e o presente estão em contínua mediação".[88] A propósito, cabe recordar que o conceito de tradição é fundamental na obra de Gadamer; sentidos variados podem ser identificados no uso do termo: o sentido de transmissão (*Überlieferung*) que se refere a uma

---

[85] *Id.ibid..,* p. 19.
[86] HEIDEGGER, 1986, p. 142.
[87] RICOEUR, 1983, p. 33 e 58.
[88] Esta é uma das considerações fundamentais da teoria hermenêutica gadameriana, a qual marcou seu afastamento de Dilthey e da hermenêutica romântica.

forma ou estado de interconexão no processo histórico, tendo como base a dinâmica da experiência histórica; e o sentido do conteúdo da tradição, isto é, a bagagem cultural e social que herdamos. Um terceiro sentido pode ser identificado, qual seja, o do uso do termo "tradição" como autoridade que condiciona nossa resposta à pergunta objeto de um determinado texto.[89] A tradição encerra em si uma racionalidade própria sintetizada na conservação e, como tal, é um ingrediente sempre presente nas mudanças históricas.[90]

O texto: caminho e horizonte para a compreensão

O arsenal de conhecimentos e experiências trazidas pelo intérprete devem auxiliá-lo a revelar o sentido da construção textual pelo autor sem feri-la em sua essência. Mas Gadamer deixa claro que a interação entre esse arsenal e os conceitos do passado possibilita o raciocínio histórico, capaz de trazer a lume a intenção do texto: "compreender um texto significa sempre aplicá-lo a nós próprios e saber que, embora se tenha de compreendê-lo em cada caso de maneira diferente, continua sendo o mesmo texto que, a cada vez, se nos apresenta de modo diferente".[91]

O esforço da compreensão é orientado a fazer o texto se manifestar novamente.[92] A compreensão das idéias e mensagens do discurso pressupõe uma tentativa de contato do leitor, por meio de sua capacidade de interpretação, com as formas de sentido fixadas pelos autores. A compreensão será, assim, o objetivo e o resultado do processo de interpretação. Não há uma preocupação com causa e efeito, mas antes com o campo de significado. Isso requer uma relação intersubjetiva, isto é, um diálogo do intérprete com os autores e os leitores destes. A leitura das obras dos autores considerados percorre um caminho inverso dentro da cadeia de pensamento de cada um deles, procurando-se nessa trajetória elucidar, com base em Hirsch,[93] o conteúdo de sentido e dar um significado às construções sobre a brasilidade e a hispanidade. Esse talvez seja o único

[89] GADAMER, 1997, p. 548-550. RISSER, 1997, p. 72.
[90] GADAMER, 1997, p. 423.
[91] *Id.ibid.,* p. 578-579.
[92] GADAMER, 1997, p. 435. RISSER, 1997, p. 74-6.
[93] HIRSCH JR., 1967.

momento em que me distancio um pouco de Gadamer, apoiando-me em um de seus críticos.[94]

A composição escrita é o registro do impacto da aplicação dos preceitos científicos à compreensão da realidade. A ciência questionou toda a manifestação aparente do mundo relativizando o entendimento que o homem dela possuía. A ciência proveu os instrumentos para a compreensão do presente e a interpretação do passado. As ciências humanas — ou as ciências históricas, para usar a expressão de Gadamer — têm aí um papel singular. Isto porque, mediante a consciência de que o presente reflete o passado e traz em si a semente do futuro, e, portanto, as opiniões têm um valor relativo, o homem moderno vive uma situação radicalmente diferente daquela de seus ancestrais em relação ao passado. Essa condição é definida por Gadamer como a consciência histórica que permeará o julgamento do passado, isto é, da tradição, mediante a recusa em atribuir um valor definitivo à

> perspectiva de nossas instituições, de nossos valores e verdades adquiridas. A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se *interpretação*.[95]

Ricoeur,[96] ao comentar a obra de Gadamer, observa que as heranças culturais impregnadas nos signos, nas obras e nos textos, e expressas pela interpretação, concorrem para elucidar o pertencimento a uma tradição. A mensagem transmitida pela tradição traz em si uma dupla face exprimida pelo "familiar" e pelo "estranho" em cuja tensão se funda o exercício hermenêutico. No que tange especificamente à esfera da compreensão, a tradição é, ao mesmo tempo, o veículo pelo qual a *coisa* se expressa, bem como a circunstância ou o *locus* a partir do qual a *coisa* é habilitada a falar para mim. É essa relação simultânea com a coisa e com a tradição que

[94] No restante deste capítulo procurarei apontar a diferença entre as duas perspectivas hermenêuticas na medida em que servem para os propósitos deste texto.
[95] GADAMER, Problemas epistemológicos das ciências humanas. 1998c, p. 19.
[96] RICOEUR, 1983, p. 41.

permite a compreensão: "o intérprete encontra-se suspenso entre seu pertencimento a uma tradição e a sua distância com relação aos objetos que constituem o tema de suas pesquisas".[97] O intérprete, ao enfocar o texto, traz consigo suas expectativas e antecipações de sentido, as quais, entretanto, são sobrepujadas pelo sentido que emerge do próprio texto. É na revisão constante dessas opiniões prévias em decorrência do aprofundamento do intérprete no sentido do texto que se consubstancia o movimento da compreensão.[98] Mas ao reconhecer essas antecipações, o que Gadamer

> tem em mente não é a questão de que cada interpretação é constituída por um sentido primeiro projetado por mim, mas antes que todas as minhas projeções são inicialmente constituídas nas minhas costas pelo processo histórico do qual minha vida é parte.[99]

Ao aceitar a idéia da projeção dos preconceitos de cada um, Gadamer deseja entretanto, chamar a atenção para a importância de se ter consciência das próprias antecipações, "para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com suas próprias opiniões prévias".[100]

O texto como manifestação

Daí o papel central da linguagem e do texto para Gadamer. O texto reflete um momento dado no processo de criação e está "inserido na totalidade do contexto espiritual do seu autor". Logo, para a apreensão do valor intrínseco das idéias articuladas, também assumem importância o sentido, o significado e o ângulo de percepção do que é transmitido. Gadamer mostra, ainda, o reverso dessa medalha, isto é, a atitude frente ao texto ou à mensagem que se escuta com a recusa dos juízos que parecem absurdos e a acolhida do que se considera plausível. O texto ganha espaço para "manifestar-se" ao se adotar a atitude hermenêutica, vale dizer, ao se tomar consciência de nossas opiniões e preconceitos.[101] Por seu turno, a

---

[97] *Idem*, 1998a, p. 67.
[98] *Idem,* 1997, p. 402.
[99] NICHOLSON, in RISSER, 1997, p. 224.
[100] GADAMER, 1997, p. 405.
[101] *Idem*, 1998a, p. 58-64.

compreensão do texto não é algo autônomo em relação ao escrito original, uma vez que a leitura e a interpretação são mediatizadas pela linguagem que está articulada com o texto.[102]

No caso específico deste livro, o entendimento da manifestação dos textos, bem como a elucidação dos preconceitos, do sentido e da tradição impregnados na sua construção estão associados à consideração, pelos autores, da noção de *Bildung* como acepção da cultura, vale dizer, da dimensão intersubjetiva, da construção do espírito e de sua educação. Como dito anteriormente, a idéia de *Bildung* permeou a obra dos ensaístas, o que concorreu para que não vissem os elementos que integram a cultura como uma externalidade, mas buscassem um enfoque holístico desses mesmos elementos por meio das representações.[103]

Para chegar à compreensão, a hermenêutica nos oferece um recurso valioso como um dos ingredientes centrais para o desenvolvimento da chamada *teoria do texto.* Como observa Geertz, instituições, ações, costumes e imagens se refletem em construções conceituais que visam transmitir seu significado para o autor. Tais construções "representam tentativas de formular o modo que este ou aquele povo, este ou aquele período, esta ou aquela pessoa dão sentido às suas vidas e, uma vez que isso é compreendido, averiguar o que nós mesmos entendemos por ordem social, mudança histórica ou funcionamento psíquico geral".[104]

Essa posição de Geertz é respaldada por Giddens[105], para quem as práticas e crenças corriqueiras, o mundano ou aquilo que é tomado como dado na constituição da atividade social, são acentuados pela hermenêutica moderna. Mas Giddens vai além ao sustentar que o próprio estudo do mundo pela ciência social é também uma "forma de vida", igualmente passível de compreensão e, portanto, de um exercício hermenêutico. É a *dupla hermenêutica* que pressupõe uma relação dialógica

---

[102] *Idem*, 1998b, p. 11.

[103] GADAMER (1997, p. 49-50) nota que *Bildung* tem sua raiz, em alemão, no vocábulo *Bild* (imagem), sendo "o conceito de forma recolhido por trás da misteriosa duplicidade com a qual a palavra imagem (*Bild*) abrange ao mesmo tempo "cópia" (*Nachbild*) e "modelo" (*Vorbild*)".

[104] GEERTZ, s/d, p. 34.

[105] GIDDENS, 1984. p. 221-22.

entre o discurso das ciências sociais — que resulta do fato de essas ciências serem basicamente um exercício interpretativo[106] — e o discurso ordinário associado à ação humana. A opinião de Giddens parece justificada e útil para os propósitos deste trabalho se considerarmos que as representações sociais trazem consigo uma consistência que lhes é intrínseca, pois resultam da ação e da comunicação humanas.[107]

Para a compreensão do sentido das percepções consubstanciadas nas obras dos autores escolhidos toma-se como uma das bases para o raciocínio a regra hermenêutica de "compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo".[108] No exame de um texto, o todo depende do recorte feito pelo intérprete. É a partir da instrumentalização do todo e da parte que se estabelecem as condições de possibilidade do pensamento hermenêutico. Daí por que a reflexão aqui empreendida busca trabalhar apenas com as interpretações dos autores sobre a brasilidade e a hispanidade que permitem, nas obras consideradas, compreender as diferenças e semelhanças da formação da identidade no Brasil e nas demais nações hispano-americanas.

O recurso à hermenêutica permitirá lançar alguma luz nas condições prevalecentes no processo de compreensão das obras utilizadas, em particular a distância histórica insuperável existente entre o intérprete e os autores. Em outras palavras, a hermenêutica funciona como ferramenta para a abordagem do sentido do texto - questão central para os propósitos deste livro. Hirsch, que discute esse tema pormenorizadamente em sua obra *Validity in Interpretation*, afirma que "um texto pode dizer coisas diferentes a diferentes leitores".[109] Para ele, o sentido original conferido pelo autor a um texto não muda, embora o autor possa repudiá-lo. O sentido, dado pelo autor, permanece inalterado com o passar do tempo e é um "objeto intencional", isto é, derivado da interação dos atos, pensamentos e inserção social do autor. Para Hirsch, as mudanças no sentido apontadas pelos críticos são na verdade alterações de significado, isto é, variações na "relação que se estabelece entre o sentido do texto e

[106] DALLMAYR, 1984, p. 253.
[107] PALMONARI; DOISE, 1986, p. 16.
[108] GADAMER, 1997, p. 436.
[109] HIRSCH JR.. E.D. *op.cit.* p. 11.

uma pessoa, uma concepção, uma situação"[110]. O significado está relacionado com o intérprete, sendo, portanto mutável[111].

Ao explicar as noções de sentido, significado, compreensão e interpretação, Hirsch[112] apresenta conceitos que ajudaram a traçar os contornos do exercício aqui empreendido, matizando e, em certos casos, criticando as postulações de Gadamer. Assinala, assim, que o processo de compreensão é autônomo, embora confinado aos limites impostos pela linguagem do texto; por meio da compreensão, busca-se perceber como o sentido do autor se adequa tanto à realidade histórica deste quanto à do leitor. A compreensão é uma "construção do sentido", enquanto a interpretação é uma "explanação do sentido". Hirsch reconhece a historicidade das interpretações como um fato, mas adverte que os dados históricos com os quais o intérprete tem que jogar (por exemplo, linguagem e preocupações do público) variam de uma época para outra. O que Hirsch procura sublinhar é a permanência do sentido em relação à mutabilidade das explanações sobre ele, mesmo quando essas alterações são produzidas pelo próprio autor.

Observa-se nessa posição de Hirsch uma crítica direta ao argumento de Gadamer de que

> cada época tem de entender um texto transmitido de maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse pautado na coisa e onde procura compreender-se a si mesma. (...) O sentido de um texto supera sempre seu autor não ocasionalmente, mas sempre.[113]

Embora Hirsch reconheça a importância da contribuição de Gadamer, lembra que o autor alemão deixou de considerar a distinção entre sentido e significado que, para ele, é fundamental.[114]

A compreensão do passado com base no contexto em que emerge e mediante o julgamento dos acontecimentos pretéritos fundado nas

---

[110] *Idem,* p. 8.
[111] *Idem,* p. 222.
[112] *Idem,* p. 134-42.
[113] GADAMER, *Verdade e Método,* 1997, p. 443.
[114] HIRSCH JR., 1997, p. 255.

evidências do mundo do autor habilitam-no a uma reflexão a partir da perspectiva do Outro, isto é, habilitam-no a demonstrar seu "senso histórico". "Ter senso histórico significa pensar expressamente o horizonte histórico coextensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo".[115] A esse propósito, é importante ter presente que, para Gadamer, o tempo não é um obstáculo a ser superado, mas uma "continuidade viva de elementos que se acumulam formando uma tradição"; ele é ligado e dependente do contexto de tradição em que se formará a "consciência histórica efeitual" que tem como ingredientes a consciência do efeito da história e a consciência efetuada da história.[116]

A questão dos horizontes

Os textos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda, bem como aqueles dos autores hispânicos, estão datados e refletem uma percepção da brasilidade e da hispanidade à época em que foram escritos. As interpretações dos autores refletem uma visão do mundo, concebido como uma "unidade estrutural"[117], derivada da relação de pertença de cada um na sociedade, na classe social, na tradição cultural e na história[118]. A compreensão das relações entre portugueses e escravos, do papel da religião na sociedade patriarcal e da própria casa grande na estruturação da sociedade brasileira por Gilberto Freyre; a contraposição entre a flexibilidade da colonização lusa e o racionalismo da colonização espanhola por Sérgio Buarque; o hermetismo mexicano em Octavio Paz; e a marginalidade da América Latina em relação ao Ocidente sustentada por Leopoldo Zea, apenas para citar alguns exemplos entre os autores que nos ocupam, são indicativo da consciência histórica efeitual proposta por Gadamer.

As leituras que as obras dos autores considerados tiveram ao longo dos anos mostram a maior ou menor aceitação, pelos intérpretes, dos

[115] GADAMER, Problemas epistemológicos das ciências humanas. 1998e, p. 18.
[116] RISSER, 1997, p. 78-9.
[117] Essa expressão é de Karl Mannheim, em *Ideologia e Utopia*. "The world as world exists only with reference to the knowing mind, and the mental activity of the subject determines the form in which the world appears. [...] ...the world is conceived as a structural unity and no longer as a plurality of disparate events as it seemed to be..." Vide MANNHEIM, s/d. p. 66.
[118] RICOEUR, 1983, p. 92.

argumentos apresentados. Há, portanto, aqui, para ficar com o esquema conceitual de Hirsch[119], a questão dos horizontes, a qual é instrumental para a reflexão acerca do sentido das percepções recíprocas sobre as diferenças entre o Brasil e as nações hispânicas: o horizonte do autor, marcado pela experiência cultural, psicológica e pessoal deste, e que é emblemático do sentido do texto; e o horizonte do leitor, ou intérprete, que busca atribuir significado ao sentido do autor. Segundo Hirsch, a tarefa do intérprete é assentar, tanto quanto possível, as expectativas e possibilidades que conformam o horizonte do autor, excluindo suas próprias inferências acidentais. Para ele, essa operação serve para estabelecer a intenção do autor,

> pois é apenas com referência [ao] horizonte ou ao sentido todo que o intérprete pode distinguir implicações que são componentes típicos e próprios do sentido daquelas que não o são.

E conclui: "o objetivo da interpretação é especificar o horizonte [do autor] o mais amplamente possível". Ao sinalizar os contornos do sentido representado pelo texto, o conceito de horizonte também libera o intérprete da obrigação de descobrir o pensamento preciso do autor. Hirsch rebate com essa argumentação a crítica de que haveria um empobrecimento do sentido ao se identificar o sentido do texto com aquele do autor, uma vez que o intérprete descarta aqueles sentidos estranhos ao texto.

A esse respeito, Gadamer adota uma posição diferente, ao minimizar a importância do autor nesse contexto e sustentar ser o horizonte uma noção flexível que acompanha tanto o autor quanto o leitor e que, na verdade, se constitui em estímulo para o pensar. Gadamer utiliza a idéia de horizonte num sentido físico, isto é, seu alcance por parte do autor ou do leitor variará de acordo com o ponto onde se situarem. É, portanto, um ingrediente da compreensão histórica, cuja tarefa "inclui a exigência de ganhar em cada caso o horizonte histórico, a fim de que se mostre, assim, o que queremos compreender em suas verdadeiras medidas".[120] O horizonte histórico atua como caldo de cultura para a formação dos

[119] HIRSCH JR., 1967, p. 221-23.
[120] GADAMER, 1997, p. 452-53.

preconceitos que condicionam a compreensão. Esta é, portanto, afetada pela realidade da história.[121] Aquilo que está sendo objeto da compreensão tem um significado relativo. Ademais, Gadamer reconhece o horizonte como pressuposto e condicionante da compreensão: ele é, ao mesmo tempo, bússola, veículo e instrumento de visualização. É bússola como horizonte histórico que ajuda a compreender a tradição; é veículo quando possibilita ir percebendo a intenção do autor; é instrumento de visualização ao nos permitir enxergar além de nossa circunstância imediata. Como lembra Giddens, a história entra em cena como capacidade do autor e do leitor de se tornarem conscientes de seu próprio passado e de incorporarem essa consciência como parte de sua própria história[122].

Para Gadamer, importante é o "horizonte do texto", pois "o horizonte de sentido da compreensão não pode ser limitado nem pelo que o autor tinha originalmente em mente, nem pelo horizonte do destinatário a que foi escrito o texto na origem",[123] isto é, as condições de possibilidade da interpretação feita pelo autor a partir de seu próprio horizonte. A importância do horizonte do texto decorre das leituras dele feitas, as quais podem inviabilizar ou alterar o significado que compôs a intenção original do autor. O horizonte histórico é um dos ingredientes na formação do horizonte do presente que resulta da comprovação diuturna de nossos preconceitos. Isso coloca em xeque a autonomia de cada um; o resultado é um processo de "fusão de horizontes", um dos pilares da teoria gadameriana.[124] Essa fusão se dá na interação entre o velho e o novo e implica reconhecer uma situação hermenêutica, pois

> todo o encontro com a tradição realizado com a consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não ocultar essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente.[125]

---

[121] *Idem,* p. 448-49.
[122] GIDDENS, 1984, p. 219.
[123] GADAMER, 1997, p. 575.
[124] *Idem*, p. 457.
[125] *Idem*, p. 458.

Essa noção da fusão de horizontes, como nota Ricoeur, traz em si a dialética entre a participação e o distanciamento que permeia a teoria gadameriana. A fusão de horizontes implica um diálogo entre consciências distintamente situadas com visões peculiares sobre aquilo que lhes é distante e aberto à consideração. Como diz Ricoeur, "este conceito significa que não vivemos em horizontes fechados, nem em um horizonte único" e "implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o próximo e o longínquo e, por conseguinte, fica excluído o jogo da diferença na colocação em conjunto".[126]

A construção da identidade através do texto

A tensão apontada por Ricoeur é notável nos autores analisados. Tanto Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, quanto os escritores mexicanos procuram caracterizar essa tensão mediante as categorias que utilizam para pensar a sociedade de seus países. A dialética proposta por Ricoeur constitui um campo para germinação de elementos definidores da identidade das nações que foram objeto da reflexão de cada um dos autores.

O apelo a uma identidade específica na América Latina tem servido para a consecução de propósitos políticos, culturais e econômicos nas relações entre os países da região, especialmente nos momentos de crise social. Nos planos interno e externo da vida das nações, a história mostra que a ênfase na identidade concorre para agregar ou desagregar, permite aproximações e possibilita afastamentos, estimula mudanças ou reforça permanências. A identidade é, portanto, um conceito que permeia as análises estudadas e que está na essência das representações coletivas construídas sobre a brasilidade e a hispanidade. Todavia, a compreensão do sentido dessas representações reflete o horizonte do autor. Gilberto Freyre, por exemplo, ao realçar a continuidade na história brasileira, ao procurar dissimular os conflitos mediante sua administração revela o horizonte da casa grande que é o seu. Ainda que sustente a integração da senzala à casa grande, a obra de Freyre mostra uma visão do senhor e, ao dar a palavra ao escravo ou ao mulato, dá-lhe o *script* que, na verdade não contesta as bases do discurso senhorial. Uma atitude diferente pode ser notada em Sérgio Buarque de Holanda, o qual, talvez por ser filho de uma sociedade

[126] RICOEUR, 1983, p. 41.

mais urbanizada, mais exposta às influências externas, procura expor os conflitos e buscar neles os fundamentos para a transformação necessária para o futuro do país.

Não obstante suas respectivas ancestralidades intelectuais, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, ao descortinarem novos horizontes para a compreensão da sociedade brasileira, de forma alguma descartaram de sua análise os elementos que estavam no centro, até então, dos estudos da história e da sociologia brasileiras. Se, de um lado, romperam com os cânones tradicionais que tendiam a ver aquele processo a partir do enfoque "oficial" e dos que detêm o poder, de outro, introduziram uma abordagem ancorada em ações cotidianas não só daqueles que detêm o poder, mas também — e sobretudo — daqueles que eram sujeitados por esse poder.

O modo como tratam esse cotidiano, as ênfases, as ambigüidades ou as superficialidades que atribuem aos seus diferentes aspectos revelam as heranças culturais dos autores. O realce de Gilberto Freyre à plasticidade do senhor patriarcal, que estaria propenso, no exercício do poder, a superar as diferenças de classe e de raça que o separam dos demais membros da casa grande e da senzala; e a ênfase de Sérgio Buarque de Holanda no mandonismo como decorrência do exercício daquele mesmo poder são exemplos que permitem perscrutar o horizonte dos autores — e do texto. Freyre e Buarque praticaram em suas obras um exercício hermenêutico à medida que, para explicar o presente, recorreram a interpretações sobre a sociedade brasileira de autores que os precederam. Há neles a dialética entre o presente e o passado, entre a lição do passado e os desafios do futuro, que vai prover-lhes o insumo para o desenvolvimento da noção de brasilidade, ainda que isso não figure entre suas intenções explícitas.

As categorias exercem um papel importante como argamassa para a moldagem das representações construídas pelos autores considerados sobre brasileiros e mexicanos — e por extensão dos hispano-americanos. Especialmente relevantes para o exercício deste texto são as "categorias nativas" desenvolvidas pelos autores e sua articulação no interior dos respectivos campos semânticos. A compreensão das categorias nativas por eles utilizadas e o auxílio do arcabouço teórico esboçado anteriormente concorreram para se captar o sentido do mundo que está nos discursos de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e dos escritores hispano-

americanos escolhidos. Ambos os autores brasileiros deixam explícito em suas obras a importância do discurso. Freyre, em especial, dentro de uma perspectiva sociológica busca fornecer uma interpretação compreensiva da sociedade brasileira. Sérgio Buarque, embora também se tenha dedicado a interpretar a realidade social brasileira, o faz a partir de um discurso mais ligado a eventos históricos. Por sua vez, entre os autores hispano-americanos, não é incomum observar a utilização do termo "latino-americano" para referir-se apenas à realidade das sociedades hispânicas, fazendo dele também uma categoria nativa.

A apreensão do exercício hermenêutico realizado pelos autores permite identificar o sentido que deram, nos textos examinados, às representações coletivas da brasilidade e da hispanidade e em que medida esse sentido possibilitou elucidar as percepções recíprocas entre o Brasil e as nações hispano-americanas.

A análise das obras dos autores escolhidos leva em consideração as circunstâncias políticas e culturais vigentes à época de sua criação, de modo a se compreender melhor as vicissitudes que cercaram a construção da brasilidade e da hispanidade. A abordagem dessas vicissitudes é instrumental para o exercício comparativo aqui proposto. De outra parte, o recurso a comentários sobre as obras consideradas orientou a exposição do processo de enraizamento das representações coletivas no discurso dos autores escolhidos, e como elas foram refletidas na abordagem de outros autores. O trabalho, portanto, está mais preocupado com os textos do que com os autores; está menos atento à intenção do autor do que ao significado[127] do discurso produzido.

Dentro desses parâmetros, à reflexão que se fez pareceu cabível recorrer tanto ao arcabouço teórico de Gadamer quanto ao de Hirsch, suplementando-os com as contribuições de Giddens e de Ricoeur. Buscou-se, assim, perscrutar a mediação da consciência histórica efeitual na revelação da verdade do texto, proposta por Gadamer, ao mesmo tempo em que se procurou o benefício da intencionalidade dos autores — ainda que este não seja objetivo precípuo — recorrendo às noções de sentido e de significado, como advoga Hirsch.

[127] No sentido atribuído por Hirsch (1967) a esse conceito.

2.
A América: Lusa, Hispânica, Latina

A invenção do Novo Mundo

A porção territorial onde, em 1492, aportou a esquadra comandada por Colombo sob o patrocínio dos Reis católicos de Espanha e que, a partir do relato do navegador, originalmente se acreditou ser parte das Índias, freqüentou o imaginário coletivo, atiçou os interesses e intensificou a competição entre os dois Estados ibéricos desde o momento em que o mundo civilizado tomou conhecimento do feito do piloto genovês. Por muito tempo, os espanhóis recusaram-se a utilizar o nome atribuído ao Novo Mundo a partir de Américo Vespúcio, preferindo referir-se às terras como Índias Ocidentais. Essa denominação decorreu, inicialmente, da convicção de Colombo de que aportara em uma das ilhas das Índias Orientais (acreditara ter chegado ao Japão), e mais tarde do impacto que o feito e as viagens de Colombo tiveram no imaginário dos monarcas e da corte espanhola, a ponto de a referência permanecer por muito tempo, mesmo depois que ficara claro a descoberta de um novo continente ou Novo Mundo.[128] Essa atitude é reveladora do olhar, da postura espanhola em relação às novas terras. Um olhar introvertido, que vê os novos territórios como repositório de matérias-primas que permitiriam à Espanha afirmar sua supremacia política em relação às demais potências européias do século XVI e manter-se num curso que lhe permitisse construir sua identidade nacional lastrada na fé católica e imune às influências da Reforma. Mas o comportamento em relação ao mundo descortinado por Colombo também — e necessariamente — era um olhar para fora, para o Outro que, na palavra de Julián Marías, forçava a "Europa a deixar de ser exclusivamente européia, meramente européia, para converter-se em um princípio de ação histórica e, assim, transformar-se a si mesma".[129]

[128] ARCINIEGAS, 1967, p. 16. A designação "Novo Mundo" começou a ser empregada no século XVI e inaugurou uma nova etapa no conhecimento geográfico existente.
[129] MARIAS, 1986, p. 251.

O encontro das novas terras e das populações que as habitavam foi, assim, uma experiência sem precedentes e ultrapassou, em muito, o eventual acaso na busca de um caminho alternativo para a Índia. As grandes navegações responderam tanto ao desiderato papal de expansão do cristianismo quanto à percepção e à promoção dos interesses políticos e econômicos de Portugal e Espanha por parte de seus respectivos monarcas. Sérgio Buarque de Holanda realça o quanto a busca de novas terras foi um empreendimento de Estado em Portugal ao afirmar que

> de nenhuma das maiores empresas ultramarinas dos portugueses parece lícito dizer, aliás, que foi verdadeiramente popular no Reino. O próprio descobrimento do caminho da Índia, é notório que o decidiu el-rei contra vontade expressa dos seus conselheiros.[130]

Circunstâncias internas de projeção para além-mar

Na condição de pioneiros das grandes navegações, no final do século XV, Portugal e Espanha compreenderam a necessidade de um entendimento que lhes permitisse concretizar seus interesses nacionais. Localizados numa região excêntrica da Europa e em pleno processo de consolidação de sua unidade territorial e política — que incluía a conquista por Castela dos últimos bastiões mouros na Península —, os Estados ibéricos viram a projeção para o além-mar como um recurso para reforçar seu poder numa época de profundas mudanças na Europa, causadas pela exaustão do feudalismo, pela ascensão das fortunas da classe capitalista genovesa e o início da construção do moderno sistema interestatal. A expansão dos domínios territoriais respondia a uma dupla razão: substituir a rota comercial centro-asiática para o Oriente, perdida aos turcos no meado do século XV; e, numa aliança com o Papa, garantir os ganhos territoriais, propagar a religião cristã, numa representação do ideal heróico e messiânico das Cruzadas, como reflexo dos embates internos na Península para a expulsão dos mouros.[131] Recorde-se que a chegada de Colombo ao Novo Mundo coincidiu com a queda do último reduto islâmico na Espanha, o que atuou no inconsciente coletivo como um desígnio divino para a continuidade da luta contra os infiéis.[132]

---

[130] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 77.
[131] ARRIGHI, 1996, p.120-21. SUBIRATS, in NOVAES, 1992, p. 401.
[132] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 65.

A religião católica foi um ingrediente catalítico na formação e consolidação dos Estados ibéricos. Sua influência, como mostram Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, permeou praticamente todos os níveis de organização social e política. Sérgio Buarque sublinha a conotação autoritária e repressiva da empresa religiosa, herdada da Idade Média, quando "o princípio formador da sociedade era (...) uma força inimiga, inimiga do mundo e da vida".[133]

A religião foi o amálgama que uniu povos de origem étnica diversa e cuja unidade política não era alcançável mediante um pacto social. De outra parte, o catolicismo influenciou o imaginário popular mediante a representação terrena do Paraíso que constituirá

> num esquema altamente fecundo muitos dos fatores que presidiram a ocupação pelo europeu do Novo Mundo, mas em particular da América hispânica, e ainda assim, enquanto abrangessem e de certa forma explicassem o nosso passado brasileiro.[134]

Sérgio Buarque e Gilberto Freyre ao ressaltarem a importância da religião na formação dos Estados ibéricos mostram como seus preceitos, valores e códigos de conduta, observados pelos círculos de nobreza na Idade Média e que foram assimilados pela burguesia urbana na Idade Moderna, acabaram também por reger a conquista e a ocupação das terras americanas e mais tarde a própria constituição dos Estados aqui fundados. Isto é particularmente importante, uma vez que a linguagem é o recurso pelo qual a religião se manifesta. Será, assim, a palavra religiosa que inspirará a conduta social nas Colônias americanas, ainda que sua influência não tenha sido exclusiva.

O Tratado de Tordesilhas de 1494 é, no contexto da projeção ibérica para o Mar Oceano, emblemático da intuição e da visão de futuro dos Governos de Portugal e da Espanha, bem como do papel político desempenhado pela Igreja. A negociação do Tratado de Tordesilhas foi um corolário da lógica territorialista e da influência papal que permeavam a condução dos interesses nacionais de Espanha e de Portugal. Ao resistir

---

[133] *Idem*, 1989, p. 6
[134] *Idem*, 1994, p. ix.

aos títulos de Castela às terras encontradas em 1492, D. João II logrou garantir a Portugal parte dos territórios que existiriam além do ponto tocado por Colombo.[135] Se era português de nascimento, como conseqüência da visão de futuro de D. João II, o Brasil naquele mesmo momento já recebia como herança a convivência estreita com a cultura hispânica por obra da contigüidade das terras divididas.

Sérgio Buarque de Holanda vê a projeção européia para além-mar como "um momento bem definido", no qual as diferenças e rivalidades entre as nações da Europa Ocidental deram lugar a uma comunhão de propósitos econômicos, religiosos e político-culturais. Nesses momentos, "esses povos parecem (...) mover-se nas mesmas trilhas, como se tivessem um só impulso a governá-los".[136] Inspirado em Ranke, Buarque realça a capacidade de as convergências de longo prazo suplantarem as disputas cotidianas entre os povos. Tais convergências são, para Sérgio, o móvel determinante das influências na vida das nações. Os interesses maiores e de longo alcance são mais poderosos do que a luta pela supremacia, sobretudo quando os contendores estão em situações díspares em termos de poder para assegurar sua prevalência na busca daquele objetivo. Essa era a condição dos países ibéricos, na virada do século XV para o XVI, quando, para a realização de seus interesses, adotaram a lógica da expansão do cristianismo para justificar a composição política, consubstanciada em Tordesilhas, que lhes permitisse perseguir objetivos coincidentes na sua expansão marítima. A Bula de Alexandre VI será, assim, um marco radical[137] na moldagem da América, segundo paradigmas europeus e, particularmente, ibéricos.[138]

A discussão por Buarque e Freyre, dos fatores que condicionavam a situação social e política prevalecente na Península Ibérica à época do descobrimento, é reveladora de uma abordagem comparativa. Esta, todavia, leva um e outro autor a dar um sentido distinto às representações

[135] Alguns historiadores, como Bartolomé Bennassar, sustentam a tese de que no final de 1493 ou início de 1494 os portugueses teriam chegado ao Brasil. Tal fato teria entretanto ficado em segredo até a viagem de Cabral em razão das negociações de Tordesilhas. (BENNASSAR, Dos mundos fechados à abertura dos mundos. in NOVAES, 1998.)
[136] BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 180.
[137] SUBIRATS, 1998, p. 335.
[138] GODINHO, in NOVAES, 1998, p. 55.

coletivas sobre o legado dessa situação para a formação do Brasil. O enfoque de Sérgio Buarque

> explicita a relação entre a totalidade representada pelo patrimônio ibérico comum, tal como aparece no capítulo I de *Raízes do Brasil* (Fronteiras da Europa) e a singularidade expressa na existência da América Portuguesa, de um lado, e das Índias de Castela de outro.[139]

Gilberto Freyre, por seu turno, realça o caráter "indefinido", "ambíguo" do português, que se expressa "num bambo equilíbrio de antagonismos" indutor de "flexibilidade" no comportamento "às vezes perturbada por dolorosas hesitações", traços resumidos na noção de "plasticidade".[140] Antagonismos que o autor também encontra na Espanha, inclusive mais acentuados, onde a "dominação ortodoxamente católica de Castela parece ilustrar a solução — ou tentativa de solução — de coexistência de antagonismos étnicos e culturais".[141] As noções de equilíbrio de antagonismos e de plasticidade se constituem em categorias centrais da análise de Gilberto Freyre. Juntamente com a abordagem extensa e multifacetada do papel cumprido pela religião na formação social brasileira, alinham-se aqueles conceitos entre os pilares de sua explicação do Brasil.[142]

A viragem do Novo Mundo

A chegada dos europeus significou uma alteração profunda e definitiva na própria concepção da presença da espécie humana sobre a terra. Ao mesmo tempo que conquistaram distâncias imensas, iniciava-se um processo de apequenamento do mundo mediante a preponderância da velocidade sobre a distância. Todavia, como aponta Hannah Arendt, "nada, com certeza, pode ter sido mais alheio ao propósito dos exploradores e dos circunavegadores do início da idade moderna do que esse processo de fechamento sobre si mesmo; eles foram alargar a terra e não encolhê-la numa bola, e quando se submeteram ao chamado da distância, não tinham a menor intenção de aboli-la".[143] As navegações

---

[139] PEIXOTO, 1992.
[140] FREYRE, 1997, p. 8.
[141] *Idem,* 2001,1947, p. 46
[142] ARAÚJO, 1994, p. 47.
[143] ARENDT, (1958),1989, p. 250.

tiveram, portanto, como uma de suas primeiras e mais permanentes conseqüências o estabelecimento de uma visão universal do mundo, mediante um novo entendimento das categorias de espaço e tempo. Tal entendimento está associado ao emprego das ciências e das técnicas de navegação que foram instrumentais para a promoção da idéia de um mundo globalizado pela difusão do cristianismo e da cultura européia. Mas o descobrimento concorreu igualmente para o fortalecimento do espírito crítico, cujo outro momento fundador será o da interpretação da Escritura deflagrada pela dissidência protestante. Como assinala Alfredo Bosi, "foi nesse momento histórico de viragem para um culto mais intelectualizado que o cristão da Europa entrou em contato com as práticas animistas da África e da América".[144]

A identidade européia frente ao Outro

O espírito crítico está vinculado à categoria do Outro que passaria a ser, ao mesmo tempo, objeto de inquirição e agente de transformação do inquiridor. A esse respeito, é feliz a expressão de Gerd Bornheim de que "a viagem moderna põe em jogo o estatuto ontológico da mesmice do mesmo e abre-se em direção à descoberta da alteridade do outro".[145]

A diferença é assim um elemento definidor e intrínseco ao Novo Mundo. É o alicerce da mudança que ocorreu aqui com a chegada dos europeus. Sua compreensão possibilita maior transparência ao se romperem as opacidades sociais e ao se explicitarem os códigos, práticas e crenças. A manifestação da diferença teve como conseqüência a afirmação de um grupo (o europeu) sobre outro (aborígene), a qual, no caso do Brasil, foi marcada por extenso processo de miscigenação. Essa atitude se materializou na negação da identidade dos grupos sociais existentes no Novo Mundo, por meio da conquista, da colonização, da evangelização e do comércio. Assim, a identidade européia na América se definiu num processo de fricção interétnica,[146] no qual foram abalados paradigmas e valores até então cultivados pelos grupos em contato individualmente. Ainda que o

[144] BOSI, 1992. p. 72.
[145] BORNHEIM, in NOVAES, 1998, p. 32.
[146] Os conceitos de identidade, contato entre grupos étnicos e fricção interétnica aqui utilizados estão abordados do ponto de vista teórico por Roberto Cardoso de Oliveira em *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, 1976, p. 4 e ss.

europeu tenha prevalecido sobre o aborígene, parece não haver dúvida de que a percepção da diferença significou, à época das grandes navegações, um maior conhecimento do mundo, e a consolidação da idéia de humanidade, ingredientes essenciais para a administração da nova realidade.

A apreensão da diferença por meio do contato interétnico no Novo Mundo, com todas as conseqüências sociais, econômicas e políticas a ela associadas, confere uma dimensão holística ao conceito de descobrimento, tal como proposto por Grotius e acolhido por Sérgio Buarque de Holanda[147]: "descobrimento não consiste no perceber-se uma coisa com os olhos e sim no apoderar-se alguém dessa coisa efetivamente".

Eduardo Dussel assinala, porém, que, para os povos ibéricos do final do século XV e início do XVI, os habitantes do Novo Mundo eram vistos como expressão humana das terras asiáticas em que teriam tocado à procura do caminho ocidental para a Índia. A visão do índio como "ser asiático", "uma invenção que só existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegantes do Mediterrâneo", teria concorrido para a negação da identidade dos habitantes das terras abordadas, em suma, para o "encobrimento" do outro por parte da cultura européia.[148]

Essa "equivalência" do indígena aos povos asiáticos foi o sentido atribuído pelos europeus ao encontro com os habitantes do Novo Mundo. Ocorreu aí uma interiorização pelos europeus do acontecimento objetivo, que foi o encontro, de acordo com as representações que tinham dos povos asiáticos — mais especificamente daqueles que viviam na Índia. Tal interiorização, para utilizar o esquema conceitual de Berger e Luckmann, constituiu a base primeiramente da compreensão do semelhante "e em segundo lugar, da apreensão do Mundo como realidade social dotada de sentido".[149] Por meio da interiorização, os europeus não só "compreenderam" a subjetividade do indígena, mas também "assumiram" seu mundo de acordo com suas categorias próprias. Esse processo, com

[147] Os argumentos de Grotius estão expostos em *De Iure Praede Commentarius* I e são recolhidos por Sérgio Buarque de Holanda em *Visão do Paraíso*, 1976, p. 321.
[148] DUSSEL, 1993, p. 32.
[149] BERGER; LUCKMANN, 1996. p. 174.

todas as suas dimensões humanas, psicológicas, culturais, sociais e econômicas, levou não só a uma convivência no mesmo universo, mas também a uma interação entre os indivíduos com repercussões diferentes em cada um deles, bem como para o próprio meio físico que passaram a compartilhar.[150]

No plano do imaginário, a luxuriante variedade vegetal, animal e mineral e o clima tropical encontrados pelos europeus alimentaram tanto a idéia de perigos quanto a de uma riqueza descomunal e inesgotável — o que daria margem para a associação com descrições de um cenário edênico. Sobre essa última acepção, nota Sérgio Buarque de Holanda[151] que

> já ao tempo de Colombo, a crença na proximidade do Paraíso Terreal não é apenas uma sugestão metafórica ou uma passagem fantasia, mas uma espécie de idéia fixa, que ramificada em numerosos derivados ou variantes,acompanha ou precede, quase indefectivelmente, a atividade dos conquistadores nas Índias de Castela. (...) Na carta em que narra aos reis católicos as peripécias da terceira viagem ao Novo Mundo — 'outro mundo', nas suas próprias expressões — propõe-se [Colombo] seriamente, logo que tenha mais notícias a respeito, mandar reconhecer o sítio abençoado onde viveram nossos primeiros pais.

Buarque realça, entretanto, que essa idéia fantástica da América era mais acentuada entre os espanhóis do que entre os portugueses. Todavia, aqui ocorreria a desmistificação ou, para usar expressão de Buarque, a "secularização" da visão do Paraíso Terreal, pela qual se associava o encontro de copiosos bens naturais à generosidade divina. Os colonos que para cá vieram

> se deixavam atrair pela esperança de achar em suas conquistas um paraíso feito de riqueza mundanal e beatitude celeste, que a eles se oferecia sem reclamar labor maior, mas sim como dom gratuito.[152]

O estudo da idealização do mundo em *Visão do Paraíso* explicita uma nostalgia presente em muitas religiões e mitos quanto às repercussões

---

[150] *Idem,* 1996, p. 175.
[151] BUARQUE DE HOLANDA, 1994, p. 13.
[152] *Idem,* 1994, p. xiv-xvii.

da perda do Éden para a humanidade. Essa idealização do território e o questionamento da condição do homem permearam o universo mental que levou ao encontro e à colonização da América. A mensagem de Sérgio Buarque tem como uma de suas faces o fato de que ainda hoje somos herdeiros dessa contradição que se manifestará na relação entre o homem e a terra.[153]

No que se refere aos perigos, estavam ligados não só às dificuldades físicas da posse, representadas pelas doenças e pela própria ecologia das novas terras, mas também ao encontro de populações com costumes, práticas e crenças radicalmente diversas daquelas dos europeus e de outros povos do Levante, da Ásia e da África do Norte, com quem mantinham contato mais freqüente. A esse respeito, Gilberto Freyre contrasta a descrição e a crença na abundância da terra com as dificuldades aqui encontradas para o estabelecimento de uma sociedade permanente e economicamente organizada, manifestadas "nas formas perniciosas de vida vegetal e animal inimigas de toda a cultura agrícola organizada e de todo o trabalho regular e sistemático".[154] A contradição concorreu para relativizar ou mesmo desprover de sentido representações, construídas na Europa à época dos descobrimentos, sobre as terras que se imaginava existirem.[155]

A riqueza natural que alimentava o imaginário e também se constituía em obstáculo à ocupação consubstanciará oportunidades e desafios que deverão enfrentar as Metrópoles colonizadoras e as nações que se formarão na América. Para Freyre, o antagonismo entre oportunidades e desafios concorrerá para refinar a capacidade de adaptação dos portugueses nos trópicos. Sérgio Buarque verá nele a origem da capacidade de evasão desenvolvida pelos portugueses e herdada pelo brasileiro com importantes manifestações não só no cotidiano mas também na própria estruturação da sociedade brasileira. O meio surge na interpretação de ambos como um elemento de sentido da empresa colonizadora e como um fator importante no processo de adaptação do colonizador à nova terra.

---

[153] IGLÉSIAS, 1992, p. 30-31.

[154] FREYRE, 1997, p. 16.

[155] BUARQUE de HOLANDA, 1994, p. 12. Tenha-se presente a esse propósito que ao dobrar o Cabo Bojador, em 1434, Gil Eanes abalou profundamente a convicção medieval sobre os limites do mundo habitável.

A chegada ao Novo Mundo e a complexa situação social e política que a envolve constituirão um marco indelével na definição da identidade das nações que aqui, mais tarde, se constituíram. Esses dois elementos serão orientados, condicionados ou influenciados por um processo complexo que contará em sua engrenagem, entre outros elementos, com a transformação dos modos de produção, a criação de mercados, a intensificação das trocas comerciais, o aparecimento dos grupos sociais, a comunhão de tradições e valores culturais e morais. O conteúdo gerado a partir da interação desses elementos será marcadamente reflexivo e comunicativo conotado pelas dimensões pessoal e social.[156]

Gilberto Freyre oferece uma interpretação viva do ponto de vista antropológico sobre as origens desse processo no Brasil colonial:

> pelas suas lendas, a maioria dos portugueses que descobriram e colonizaram o Brasil ficou sabendo que um povo de cor pode ser superior ao branco, como tinham sido os mouros em Portugal e na Espanha; e do seu longo contato com os mouros considerados naquela parte da Europa não uma raça inferior, mas uma gente superior em civilização ou em arte e ciência, muito haviam os portugueses de assimilar o que era mais dominante neles em usos e costumes.[157]

Freyre ainda realça a contribuição asiática e africana para a cultura brasileira, como o conhecimento de plantas e de processos culinários.

Ao sublinhar as contribuições de outras culturas para a formação dos povos ibéricos, Freyre ressalta o papel da tradição, seja como elemento que amalgamou uma visão mais flexível da realidade por parte de portugueses e espanhóis, seja como influência que gerou a construção na América de uma sociedade genuinamente nova, que deixaria expostos não só o resultado do encontro aqui entre as culturas ibérica, indígena e africana, mas também os insumos mais remotos identificáveis na cultura ibérica, como os aportes do mouros, judeus e asiáticos. Daí a afirmação em *Interpretação do Brasil* de que

[156] CARDOSO de OLIVEIRA, 1976, p. 4 e 5. THIESSE, 1999, p.16.
[157] FREYRE, 2001 (1947), p. 69.

> a Espanha e Portugal, embora convencionalmente Estados europeus, não foram nunca ortodoxos em todas as suas qualidades, experiências e condições de vida européias ou cristãs - antes, por muitos e importantes aspectos, parecendo um misto de Europa e África, de cristianismo e maometismo.[158]

Essa abordagem espelha o jogo das noções de raça e cultura na construção teórica que sustenta o pensamento freyreano. O reconhecimento da diferença entre as duas noções é realçado por Freyre como um dos andaimes conceituais que estrutura *Casa-Grande e Senzala*[159], como nota o próprio Gilberto Freyre:

> 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. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio.[160]

No "Quase um Prefácio à Terceira Edição", Freyre define seu trabalho como

> tentativa de reconstituição e de interpretação de aspectos mais íntimos do passado nacional e ao mesmo tempo de sondagem de antecedentes de raça e principalmente de cultura da sociedade brasileira de formação mais profundamente agrário patriarcal.[161]

É no jogo com os dois conceitos e conjugando-os com a noção de meio que o escritor pernambucano se apropriará para desenvolver seus enunciados acerca da formação social brasileira.

A questão das inter-relações entre cultura, raça e meio no pensamento de Gilberto Freyre será encarada de maneira diversa por seus comentadores. Luiz Costa Lima, por exemplo, aponta que "as raças,

---

[158] *Idem,* 1947, p. 41-42.

[159] Essa distinção permeará também outras obras de Gilberto Freyre, notadamente *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso* que compõem com *Casa-Grande & Senzala* a trilogia sobre a formação social brasileira.

[160] FREYRE, 1997, p. xlviii

[161] *Idem,* 1954, p. 61.

no contexto de Gilberto Freyre, trazem consigo tendências específicas ou traços psicológicos que favorecem um caminho sobre o outro"; sugere ainda que em Freyre "o vetor cultural não vem substituir o velho preconceito que privilegiava a raça senão que se lhe acrescenta como maneira de lhe dar visibilidade". Costa Lima arremata sua apreciação sobre as relações entre raça, meio e cultura, em *Casa-Grande & Senzala*, sustentando que Freyre

> encara esses fatores como um conjunto inter-relacionado, cuja assimetria analiticamente observada não impede que a posição dominante seja ocupada ora pelo fator cultural, ora pelo fator étnico (explicação esta pouco freqüente). Em todos os casos, a relevância que continua a ser concedida à raça afasta o autor de uma pura inscrição culturalista.[162]

De acordo com Maria Alice de Aguiar Medeiros, ao estudar a constituição dos grupos sociais, Gilberto Freyre valoriza tanto o meio ambiente sociocultural quanto certos traços culturais adquiridos e que se revelam em comportamentos, valores e sentimentos que acabam por definir o perfil psicológico dos integrantes do grupo.[163]

Pode-se verificar na abordagem da percepção freyreana de brasilidade, que a crítica à distinção entre raça e cultura que o autor tenciona fazer em sua interpretação tem procedência. O objetivo de Freyre era, aparentemente, traçar uma fronteira entre seus estudos e aqueles que o antecederam, para os quais a raça assumiria um papel relevante na explicação da formação social brasileira. Todavia, em diferentes pontos de seus escritos, o conceito de raça aparece como recurso para sustentar suas teses.

A instituição religiosa na formação da identidade

A religião, como já assinalado, constituiu um importante fator na política das descobertas, mas não foi transposta para as Colônias nas mesmas condições e com as mesmas vantagens que a cercavam nas Metrópoles. As sinuosidades e as transigências da Igreja na América portuguesa, sejam elas

[162] COSTA LIMA, 1989, p. 205-08.
[163] MEDEIROS, 1984, p. 21.

forjadas pelos interesses, sejam derivadas do contato como o animismo africano ou indígena, ao mesmo tempo que contemporizavam a situação social aqui prevalecente, deixavam clara a diferença em relação ao padrão católico vigente em Portugal. A ação da Igreja tem como presunção o conhecimento incontrastável do mundo contido na revelação. Esse pressuposto será, entretanto, progressivamente desafiado com a gradual afirmação da soberania do Estado.[164] No caso do Brasil colonial as interpretações do papel da religião tanto por Gilberto Freyre quanto por Sérgio Buarque, mas especialmente pelo primeiro, revelam que a autoridade do Estado via-se substituída por aquela do senhor patriarcal.

A análise de Freyre evidencia que a religião e, em particular, os padres seculares acabaram por se ajustar aos interesses do senhores no período colonial, fazendo que a instituição religiosa fosse menos poderosa do que no Reino para exercer um controle social sobre os valores e costumes dos colonizadores.[165] A análise de Freyre acerca da influência da religião no Brasil indica que, não obstante a diferença qualitativa de sua influência junto ao poder e à sociedade em Portugal, a Igreja atuou de maneira decisiva para a construção de uma ordem social nos primeiros tempos do Brasil. Essa atuação se exerceu, também, num sentido menos retilíneo do que aquele que prevalecia na América espanhola.

A compreensão do papel da religião — e da Igreja Católica, em particular — na obra de Gilberto Freyre deixa claro que a simbiose entre ela e o Estado português era muito mais forte do que a do próprio processo de consolidação política deste último, o que explica a forte influência da Igreja na formação da América portuguesa. *Mutatis mutandis*, o mesmo pode ser argüido no caso da América espanhola.

No caso brasileiro, a abordagem de Freyre sobre o papel cumprido pelos jesuítas tem um significado político fundamental, pois, junto com a casa-grande e os bandeirantes foram os construtores da unidade nacional.[166] Todavia, se a Igreja transigiu com a conduta prevalecente na casa-grande, a ação dos jesuítas tornou-a

[164] NEGT; KLUGE, 1999, p. 19.
[165] FREYRE, 2001 (1947), p. 96-97.
[166] ARAÚJO, 1994, p. 92.

> a sombra matriarcal [que] se projetava então muito mais dominadora e poderosa sobre a vida íntima e doméstica dos fiéis[167].

No que se refere aos colonizados, verificou-se uma demonização de suas práticas e crenças de modo a fraturar suas convicções mais arraigadas e, dessa forma, abrir caminho para uma dominação que apelando para

> o princípio mais geral da mediação, realizado por entidades espirituais (...), permiti[sse] que o catolicismo ibérico, ainda medieval no século XVI, construísse uma ponte praticável com mãos de ida e volta entre os cultos dos colonizadores e a mente dos colonizados.[168]

A Igreja ganha na interpretação freyreana uma conotação intrusiva na vida da casa-grande. Essa intrusividade se manifesta tanto na sua ação de censura das condutas das famílias, quanto como instância que legitimou o sistema patriarcal, como indica a presença dos capelães de engenho.

A caracterização do papel da Igreja por Freyre mostra-a como o braço institucional que contribuiu sistemática e decisivamente para a formação cultural do Brasil. Não obstante a crítica que faz aos jesuítas, Gilberto não deixa de reconhecer o impacto da *ratio studiorum* trazida por eles para a formação da intelectualidade na Colônia, bem como para o encobrimento da cultura indígena.

A influência da Igreja em Portugal e na Espanha se projetou na América de maneiras diversas. Mas o exame das interpretações dos autores brasileiros e hispano-americanos sobre o papel da religião e da Igreja contribui para esclarecer o sentido que toma em suas obras a compreensão da brasilidade e da hispanidade. Dois aspectos sobressaem de início no estudo do papel da Igreja: a influência desta sobre os Estados ibéricos, a ponto de induzir uma política de projeção nas Colônias e a convivência com os sincretismos indígenas, especialmente nas Colônias da Espanha, e africanas, mais realçada no Brasil. Na América espanhola, a ação histórica da Europa referida antes por Julián Marías, isto é, a

[167] FREYRE, 1997, p. 38.
[168] BOSI, 1992, p. 73.

conquista e a conversão ao catolicismo, será, na visão de Octavio Paz, orientada a "fazer da Nova Espanha a Outra Espanha".[169] Paz observa que essa empresa vai se realizar numa atmosfera contraditória, pois enquanto a Espanha ainda guarda fortes traços da cultura medieval, inclusive em suas instituições, algumas da quais transpôs para a América, o descobrimento e a conquista são um feito renascentista.[170] Esses traços se manifestam de modo mais claro no plano religioso. Octavio Paz identifica uma dialética entre o sincretismo católico, trazido pelos espanhóis, cujas origens remotas estariam no mundo greco-romano e nos deuses orientais e bárbaros, e o sincretismo asteca. O empenho missionário dos espanhóis tem, na opinião de Paz, raízes medievais e muçulmanas, de que é exemplo a referência de Bernal Díaz del Castillo aos templos de Tenochtitlán como "mesquitas". Agrega que a destruição do sincretismo asteca pelos espanhóis traz em sua esteira uma ordem cristã que oferece "uma visão do mundo e de transmundo", a qual se converte em "refúgio" dos indígenas.[171]

A idéia de sincretismo também tem um peso importante para Gilberto Freyre ao extrapolar o aspecto estritamente religioso e se converter em veículo para o controle social na Colônia.[172] O enfoque da questão religiosa por Octavio Paz aproxima-o da análise de Gilberto Freyre. Ambos coincidem no diagnóstico sobre as influências ancestrais no catolicismo praticado na Espanha e em Portugal. Apesar das formas diferentes que tomaram as práticas religiosas na América Portuguesa e na América Espanhola, o discurso dos dois autores, calcado na confrontação de sincretismos — que no caso brasileiro foi sobretudo aquele trazido pelos escravos africanos —, também compartilha a conclusão de que a religião acabou por se converter num terreno comum de contato entre as culturas, ou, como afirma Freyre,

> a religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível barreira.[173]

---

[169] PAZ, 1990, p. 42.
[170] *Idem,* 1994, p. 107.
[171] *Idem,* 1990, p. 31.
[172] ARAÚJO, 1994, p. 83. FREYRE, 1997, p. 129.
[173] FREYRE, 1997, p. 356.

No Prefácio à primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*, declara Gilberto Freyre que

> a formação patriarcal do Brasil explica-se, tanto nas suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de "raça" e de "religião" do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora.[174]

Todavia, a própria convivência da religião com certas práticas morais e com os interesses econômicos serviu para legitimá-los, como aliás se depreende da leitura do texto.

Se Paz e Freyre coincidem quanto ao processo de formação do catolicismo ibérico, o discurso de cada um indica posições de observação diferentes sobre o assunto. Paz procura transmitir o sentido dramático da conquista espanhola no México, enquanto Gilberto Freyre, no contexto da plasticidade que a seu ver caracterizou a formação da sociedade brasileira, induz à idéia de arranjo entre os sincretismos indígena e africano e os cânones católicos. Como aponta Ricardo Benzaquem de Araújo,

> a compreensão que Gilberto parece possuir do conjunto do legado cristão já aponta para uma sensibilidade religiosa amplamente permeável ao império das *paixões*, deixando em segundo plano, entre outras, aquelas vertentes católicas mais racionais que passaram a ser estimuladas após o evento da Contra-Reforma.[175]

Freyre e Paz coincidem com Max Weber[176] ao abordarem o papel da religião na conquista da América. Na caracterização do choque de sincretismos subjaz a idéia de que a salvação propagada pelos missionários católicos juntos aos índios e negros estava associada a um bem-estar terreno que resultaria da adoção de condutas sancionadas pela Igreja.

No enfoque de Freyre, parece clara a noção dos limites econômicos impostos à idéia de salvação. A preeminência dos interesses econômicos

---

[174] *Idem*, p. li.
[175] ARAÚJO, 1994, p. 77.
[176] WEBER, 1996, p. 417.

nos primórdios da Colônia assegurou a unidade mediante um processo solidário de interesse da Igreja.[177] A abordagem de Freyre mostra um aspecto interessante da relação entre religião e capitalismo observada por um dos comentaristas de Weber,[178] isto é, a correlação entre as forças que atuavam na sociedade, com o predomínio acachapante da classe senhorial, moldou a organização social e as correntes de pensamento na Colônia, do que não foi eximida a religião. A interpretação de Freyre sobre o papel da religião na sociedade patriarcal vem imbuída da noção weberiana de que "as imagens do mundo têm um papel ativo nas transformações sociais, à medida que estão integradas a interesses".[179] No caso, a imagem do mundo construída pela sociedade patriarcal, a partir da casa-grande, foi suficientemente forte para até mesmo induzir uma flexibilização nos cânones religiosos. O sincretismo religioso concretizado na casa-grande vai se envolver com as tensões e os antagonismos que a compõem. A compreensão desse fenômeno por Gilberto leva-o a entender o catolicismo da época colonial como uma mescla de magia e pecado: magia que se manifesta num utilitarismo mundano dos santos e do próprio Cristo; pecado que é visto como parte integrante da experiência religiosa, pois ainda que combatido, pode induzir a uma melhoria da condição social e econômica, como o exemplifica a luxúria, que progressivamente permeia os habitantes da casa-grande.[180]

O propósito espanhol, mencionado por Paz, de transpor para a Colônia a ordem vigente na Metrópole se cumpriu de maneira imperfeita, pois, como observa Celso Lafer, "a excentricidade hispânica se reproduz e se multiplica no contato com as brilhantes civilizações pré-colombianas, derrotadas, mas presentes no cotidiano"[181] mexicano. Essa transposição da ordem é vista de maneira diversa pelos autores hispano-americanos. Seu fundamento histórico não é tanto o contato ou, se preferirmos, a fricção entre grupos étnicos no sentido realçado por Gilberto Freyre para o caso brasileiro, mas antes a Conquista. Esta é um evento primordialmente militar, voltado para a aniquilação da ordem encontrada pelos espanhóis.

---

[177] FREYRE, 1997, p.30-31.
[178] STERN, Réligion et société selon Max Weber. 1971. Citado por COHN, 1979, p. 79.
[179] SERRANO GOMEZ, 1994. p. 89.
[180] ARAÚJO, 1994, p. 82-84.
[181] LAFER, 1999, p. 16.

José Carlos Mariátegui faz uma descrição forte da presença espanhola na América:

> a conquista espanhola, destruindo as culturas e os grupos autóctones, uniformizou a fisionomia étnica, política e moral da América hispânica. Os métodos de colonização dos espanhóis solidarizaram a sorte de suas Colônias. Os conquistadores impuseram às populações indígenas sua religião e seu feudalismo. O sangue espanhol se mesclou com o sangue índio. Criaram-se, assim, núcleos de população crioula, germens das futuras nacionalidades.[182]

Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, toma, à semelhança de Paz, como ponto de partida, o aspecto da contradição entre a ordem metropolitana e a realidade social e cultural da Colônia, ao afirmar que

> a tentativa de implantação da cultura européia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências.[183]

Entre essas conseqüências, ressalta Sérgio Buarque o fato de que "somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra".

O autor de *Raízes do Brasil*, na mesma linha de pensamento de Freyre, Paz e Zea, está preocupado com o tema da formação da nação para cujo tratamento o texto transcrito estabelece como requisito a necessidade de uma análise dimensional que, mediante o exame dos aspectos sociológicos, geográficos, econômicos e políticos fundamentais e das relações entre eles, revele a gênese brasileira bem como a possibilidade de mudança da realidade social dela conseqüente. Ainda que nessas considerações iniciais de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda não enfoque diretamente o papel da religião e da Igreja, a influência desta ficará mais clara à medida que examina os diferentes aspectos que revelam a condição de desterro. Os dados históricos sobre as condições vivenciadas pelas instituições eclesiásticas no Brasil — o espaço de catequização dos

[182] MARIÁTEGUI, 1990, p. 13.
[183] BUARQUE DE HOLANDA,1989, p. 3.

indígenas, as relações com os senhores, a simbiose com o Estado português e o conseqüente regime do padroado — não contribuíram, na visão de Sérgio Buarque, para uma influência decisiva nem da Igreja nem das virtudes cristãs na formação social do Brasil.[184] Chama ele atenção para a ausência de obrigações ou de rigor religioso por parte do fiel, o que deu margem ao que classifica como "religiosidade de superfície", preocupada com a pompa exterior e a transigente com as práticas de um mundo sem forma.[185]

O discurso religioso em *Raízes do Brasil* surge, de um lado, como argumento para reforçar a subserviência da Igreja ao poder colonial e, de outro, como suporte para a representação da cordialidade do brasileiro[186] que tem, como uma de suas manifestações mais fortes, o pendor à busca da familiaridade e da intimidade que não poupa sequer a instituição religiosa. Essa abordagem vê a religião mais do ponto de vista da atitude do fiel do que da instituição. Mesmo tendo presente as conseqüências do regime do padroado para atuação da Igreja no Brasil colonial, a análise mais ampla empreendida por Gilberto Freyre, em especial sobre a obra dos jesuítas, permite inferir ter tido a Igreja um papel relevante na sedimentação do sentimento de desterro.

A análise de Buarque utiliza a cultura no sentido weberiano de uma teia de significado, como categoria central para a reflexão que empreende. É a partir do dado cultural que Buarque procurará dar sua interpretação dos significados daquilo que considera como as raízes da identidade brasileira. O enfoque de Sérgio Buarque traz a lume a noção de *pré*-conceito – no sentido atribuído por Gadamer ao termo –[187] que permeia sua compreensão da formação da sociedade brasileira. Para ele, essa dissintonia entre a cultura européia e o espaço para onde foi trazida se refletirá na construção social aqui buscada. O processo de projeção

---

[184] *Idem*, 1989, p. 85.

[185] *Idem*, 1989, p. 110-11.

[186] Este tema, uma das teses centrais de *Raízes do Brasil* e um dos aspectos da obra que mais debate gerou, voltará a ser tratado no terceiro capítulo.

[187] GADAMER vê o *pré*-conceito como "um juízo (*Urteil)* que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa. (...) 'Preconceito' não significa pois, de modo algum, falso juízo, pois está em seu conceito que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente". (Vide *Verdade e Método.* p. 407 e capítulo 1 do presente texto).

cultural apontado por Sérgio Buarque pode ser visto como produto da própria formação da Península Ibérica, região vista por ele, juntamente com a Rússia e o Bálcãs, como "um dos territórios-ponte pelo qual a Europa de se comunica com outros mundos".[188]

As fronteiras culturais e a formação da identidade

Note-se a grande semelhança entre as concepções de Buarque e de Freyre sobre a situação geocultural da Península Ibérica. Mas o discurso empregado nos parágrafos iniciais de *Raízes do Brasil* já denota a preferência de Sérgio Buarque por uma abordagem dialética. Há aí um contraste entre a Europa e os outros mundos. Contraste que tanto se expressa em termos sociais e culturais quanto tem a ver com o imaginário coletivo, isto é, com a busca do Paraíso, como apontado anteriormente. Portanto, os mundos não seriam compreendidos apenas no plano do real, mas também no plano dos mitos. Há uma consciência da proximidade e da diferença entre a Europa e os demais espaços territoriais, em termos geográficos e sociais, o que levará ao desenvolvimento de uma cultura de fronteira que acabará por singularizar os povos ibéricos comparativamente às outras nações européias. Em resumo, se são diferentes dos africanos e árabes, de quem receberam influências e valores que moldaram seu caráter e sua atitude diante da vida, os ibéricos se tornaram, por sua vez, excêntricos na própria Europa. O texto inicial de *Raízes do Brasil* destaca a heterogeneidade e a plasticidade dos elementos que compuseram a identidade ibérica, o que, à época representou um afastamento dos cânones perfilhados por autores influentes como Oliveira Vianna.[189] Todavia, essa singularidade ibérica será responsável pelo distanciamento de espanhóis e portugueses em relação às áreas mais dinâmicas da Europa, que estarão sob o impulso direto do humanismo renascentista e do desenvolvimento do espírito científico.[190]

Já a abordagem de Gilberto Freyre procura valorizar as convergências e a síntese promovida na Península Ibérica por essa situação de fronteira. Enquanto Freyre procura realçar que por meio da interação

[188] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 3.
[189] SILVA DIAS, 1998, p. 14.
[190] *Idem*, 1995, p. 14.

entre diferentes culturas houve uma tendência a se borrarem as fronteiras geográficas, Sérgio Buarque mostra que essas mesmas fronteiras salientavam as diferenças entre os povos ibéricos e seus vizinhos. Esses dois enfoques concorrem para o sentido que ambos os autores dão às interpretações que construíram sobre a formação brasileira. O embaçamento das fronteiras culturais entre europeus, mouros e judeus na Península Ibérica vai se projetar em Freyre na compreensão das relações entre a casa-grande e a senzala e, mais tarde, entre o sobrado e o mucambo no Brasil. De sua parte, a abordagem dialética de Buarque será um ingrediente essencial de seu enfoque a respeito da estruturação das relações sociais no Brasil, cujo ponto de partida é, para ele, o sentimento de desterro.

Leopoldo Zea aborda a temática da definição da identidade da América desde um ponto de vista hegeliano. Para ele,

> a Europa ibérica fará da América um mundo que será o prolongamento da cultura por cuja permanência lutava.[191]

Em outra obra, Zea[192] endossará a visão de Buarque sobre a situação de "desterrados em nossa terra":

> Sérgio Buarque de Holanda, entre outros, fala da situação marginal desta América, assim como das vantagens que essa situação implica ao analisar as relações de sua pátria, o Brasil, com a cultura européia ou ocidental. O Brasil é um povo, como o resto da Ibero-América, marginal; mas uma marginalidade que lhe permite ser ponte entre a cultura ocidental e outras expressões da cultura não ocidental. Situação que tem permitido ao Brasil, como à América Hispânica, assimilar expressões da cultura que pareciam muitas vezes antípodas das expressões da cultura ocidental.

Zea realça a persistência na América de uma dialética entre o conquistador e o conquistado. A América herdou ainda o caráter dos povos ibéricos ao se constituir num espaço social e geográfico de contato entre diferentes culturas e civilizações. Ao mesmo tempo, tenta construir uma burguesia nas mesmas bases daquela existente na Europa. Essa

[191] ZEA, 1976, p. 19.
[192] *Idem,* 1970, p. 209-10.

realidade não permite aos hispano-americanos fazer um acerto de contas com a história. Haveria um descompasso entre o passado, o presente e as aspirações para o futuro. Essa contradição fundamental explicaria por que a independência das nações americanas foi um movimento político sem o respaldo de uma revolução social que representasse um rompimento com a estrutura colonial. Essa origem leva o discurso de Zea a uma inflexão pessimista ao ver um processo de presentificação do passado que impede o alcance do futuro.[193]

Em sua compreensão da América hispânica, Zea vai procurar a raiz das fragilidades políticas e sociais numa ausência de assimilação da história, isto é, na incapacidade de os povos hispano-americanos, por assim dizer, metabolizarem o passado e, assumindo-o, serem capazes de construir seu futuro mediante a definição de seu papel no mundo. Zea aponta que a demonstração do peso das raízes como obstáculo para a realização do destino próprio é recorrente entre os escritores hispano-americanos: Sarmiento com o *Facundo*; Lastarría com *Investigaciones sobre la Influencia Social de la Conquista y el Sistema Colonial de los Españoles en Chile*; Mora na *Revista Política de las Diversas Administraciones que la Republica Mexicana ha tenido hasta 1837*; e José Antonio Sacco em *Historia de la Esclavitud* e *La Vagancia en la Isla de Cuba*.[194]

Categorias e representações nos discursos dos autores

Zea, Buarque, Freyre e Paz, em seus comentários escritos em épocas e em contextos diferentes, trabalham com as categorias de cultura, de espaço e de tempo. Tais categorias são indicativas dos horizontes de cada autor e de cada texto. Paz e Buarque escrevem com um intuito contemporâneo, isto é, utilizam os dados de que dispõem para lançar luz sobre as condições vigentes nas sociedades em que vivem, especialmente qual a universalidade da cultura política na sociedade e o quanto essa cultura está permeada por representações que plasmam vícios e práticas arcaicas herdadas do passado colonial. Seus discursos procuram expor os fundamentos das contradições e das tensões intrínsecas às sociedades brasileira e mexicana, os quais são pensados no contexto mais amplo da

[193] *Idem,*1976, p.52-63.
[194] *Idem,* 1976, p. 69.

formação da América Ibérica. Freyre e Zea utilizam um enfoque que procura explicar a situação do Brasil e da América espanhola, respectivamente, ao tempo de sua formação social. Não há neles, entretanto, uma preocupação com a precisão da cronologia. Zea e Sérgio Buarque tratando das realidades por eles vivenciadas na América conferem sentidos semelhantes a suas interpretações. Ambos estão preocupados com as raízes e como estas inibem um rompimento com práticas que não corresponderiam aos padrões de amadurecimento político e social que a cultura universal exigiria para a América. Um e outro advogam uma emancipação cultural, único caminho para a superação do desterro e da marginalidade. Note-se, ademais, que, para Zea, a "marginalidade" da América, decorrente da própria marginalidade da Espanha e de Portugal no contexto europeu dos séculos XVI e XVII, vista originalmente como desvantagem, se converte num potencial ao prover

> a base para a participação da Ibero-América na criação de uma cultura mais ampla e autenticamente universal.[195]

Freyre reconhece, também, a marginalidade de Portugal em relação ao restante da Europa. Tal situação teria suas origens, porém, na presença moura e judaica e não, como sustenta Zea, na reação da Espanha e de Portugal à modernidade que acabaria por definir a cultura ocidental.[196]

Em *Casa-Grande & Senzala* e em *Interpretação do Brasil*, a marginalidade de Portugal não é enfocada num sentido negativo, mas como resultado de um processo de formação identitária que soube absorver contribuições diversas e delas formar uma síntese que se refletiria na atitude portuguesa em relação aos índios e aos negros. A utilização das categorias da raça e da cultura dá margem a um raciocínio que procurará justificar a superioridade do legado da colonização portuguesa, isto é, o estabelecimento de uma civilização nos trópicos. A noção de marginalidade, que embute a idéia de exclusão, de ausência de rumo ou de regra, é transformada, no texto de Gilberto Freyre, num conceito que traz consigo uma riqueza potencial cuja raiz está nos contatos interétnicos que marcaram a formação da identidade portuguesa. Essa mesma raiz, como processo

---

[195] *Idem,* 1970, p. 19.
[196] FREYRE, 1997, p. 226.

cultural, seria transplantada para o Brasil durante o período colonial. É necessário ter presente também que essa tese da marginalidade, que Gilberto Freyre ancora na singularidade da situação de Portugal na Europa e na Península Ibérica, vai ser matizada com a tese da reeuropeização do Brasil desenvolvida em *Sobrados e Mucambos*:

> a Colônia portuguesa adquirira qualidades e condições de vida tão exóticas - do ponto de vista europeu - que o século XIX, renovando o contato do Brasil com a Europa - que agora já era outra: industrial, comercial, mecânica, a burguesia triunfante - teve para o nosso País o caráter de uma reeuropeização. Em certo sentido, o de uma reconquista. Ou de uma renascença - tal como a que se processou na Europa impregnada de medievalismo em relação à antiga cultura greco-romana. Apenas noutros termos e em ponto menor.[197]

A tese da reeuropeização traz em si a essência da idéia de desterro desenvolvida por Sérgio Buarque.

Observe-se que tanto Gilberto Freyre quanto Leopoldo Zea utilizam o discurso sobre a marginalidade para ressaltar suas respectivas convicções a respeito da contribuição da América, nas suas expressões portuguesa e hispânica, para a cultura universal. Essa perspectiva universalista não está na idéia de desterro esgrimida por Sérgio Buarque de Holanda. Para ele, a sensação do desterro é o ingrediente básico da atitude dos povos ibero-americanos em face do público e do privado,[198] o que compromete a construção de uma sociedade democrática.

Uma abordagem análoga à de Sérgio Buarque de Holanda pode ser identificada na discussão do sentimento de solidão por Octavio Paz em *El Laberinto de la Soledad*. Para ele, esse sentimento expressa a singularidade mexicana, cujas raízes estão na "orfandade, uma obscura consciência de que fomos arrancados do todo e uma ardente busca: uma fuga e um regresso, tentativa de restabelecer os laços que nos uniam à criação".[199]

---

[197] *Idem*, 1996, p. 309.
[198] A questão do público e do privado será examinada mais adiante.
[199] PAZ, 1993, p. 23.

Zea assinala que "a burguesia na América hispânica não é outra coisa que um instrumento a serviço da grande burguesia européia e norte-americana que lhe tem servido de modelo".[200] Agrega ele a distância entre os modelos de organização social e política, nos quais se inscrevem as burguesias da Europa e dos Estados Unidos, e a prática que se constata na América espanhola. Desterro e solidão são duas maneiras de expressar sentimentos semelhantes: de inadequação ao meio; de distância dos centros decisórios; e de inferioridade por se encontrar o indivíduo numa terra que não considera como sua.

Os autores jogam em seus respectivos discursos com metáforas que procurarão alterar as convicções estabelecidas no seu tempo sobre a formação social das duas partes da América Ibérica. Cada discurso revela uma percepção sobre o mundo das aparências — para usar um conceito de Hannah Arendt — expressa pelo recurso à metáfora que atua como ponte para preencher a lacuna entre o mundo experimentado pelo sentido e a vida real onde não existe uma identidade concreta dessa percepção.[201]

A representação do desterro

A visão dos autores brasileiros e hispano-americanos aqui considerados traz a lume, também, o enfrentamento entre as condições físicas e as pretensões sociais. Essa tensão marcará a formação social e cultural do Novo Mundo a partir da chegada dos europeus. Estes não seriam contemporâneos de sua época, embora seus feitos tenham tido conseqüências revolucionárias na conformação do mundo ao tempo das descobertas. Zea realça esse fato, recorrendo a vários escritores hispano-americanos para quem a Espanha representava uma idéia de civilização ultrapassada na Europa. Enquanto esta última dava passos largos em direção às luzes e à modernidade, a Espanha se atinha a uma visão feudal. Por isso, a Europa era tratada pela Espanha como uma estranha — uma visão transmitida pelos colonizadores hispano-americanos. Havia aí um conflito entre progresso e retrocesso.[202]

---

[200] ZEA, 1976, p. 86.
[201] ARENDT, 1977, p. 32.
[202] ZEA, 1976, p. 100-09.

A contradição entre o mundo vivido e o mundo efetuado pelos europeus à chegada ao Novo Mundo se reproduzirá nas Colônias americanas. Mas a fricção que se produz aqui não é apenas em decorrência do contraste entre culturas diferentes, até mesmo antípodas em termos sociais e culturais, mas também reflete os desequilíbrios próprios das sociedades ibéricas, em particular sua inserção no processo histórico de construção do mundo ocidental. Essa tensão é sintetizada de maneira cabal na imagem dos "desterrados em nossa terra" de Sérgio Buarque. Essa representação permite compreender a situação dos europeus nesta parte do mundo, a partir do final do século XV, uma vez que haviam tomado posse da terra em nome dos monarcas ibéricos. Mas possibilita também entender as representações contemporâneas que as elites ibero-americanas têm de si mesmas.[203] A idéia de desterrado traz consigo um questionamento do papel reservado ao indivíduo ou à coletividade num ambiente determinado. Evoca dúvida sobre a obra que se constrói e sobre as vantagens do engajamento para levar à frente essa obra. Em suma, por trás da imagem do desterrado pode-se ver a negação da realidade que o cerca, negação cujas raízes tanto Buarque quanto Zea vão buscar na marginalidade de Portugal e Espanha no processo de construção da idéia de Ocidente. A definição do sentido da representação do desterro também pode ser buscada na mencionada relação conflituosa entre a Espanha e a Europa transposta para as Colônias americanas. Sarmiento, citado por Zea, assinala que

> na República Argentina se vêem, ao mesmo tempo, duas civilizações distintas num mesmo solo; uma nascente, que sem conhecimento do que tem sobre sua cabeça, está arremedando os esforços ingênuos e populares da Idade Média; outra que, sem cuidar do que tem a seus pés, procura realizar os últimos resultados da civilização européia.[204]

Numa posição diferente está Gilberto Freyre. Em uma descrição vigorosa do caráter português, realça ele em *Casa-Grande & Senzala* a ancestralidade hispânica e berbere da cultura portuguesa, apesar de a construção política de Portugal se ter dado em oposição àquelas culturas genitoras. Com base nesse pensamento, Gilberto sustenta ser

[203] VELOSO; MADEIRA, 1999, p. 175.
[204] Citado por ZEA, 1976, p. 103-04.

> hispânica a formação social e cultural da América colonizada por espanhóis e portugueses. Hispânica e não latina. Católica tingida de misticismo e cultura maometana (...) Ao imperialismo econômico da Espanha e de Portugal ligou-se, da maneira mais íntima, o religioso, da Igreja.[205]

Freyre vê uma interpenetração entre a cultura hispânica e as populações não européias (mais tarde essa interpenetração envolverá também populações européias não hispânicas) e uma integração quase simbiótica do hispano com o ambiente não europeu. Ele valoriza a dimensão religiosa sobre a étnica nesse encontro, uma preeminência que na sua visão sobrepujou "o poder - ou o mito - biológico da etnia".[206] Para Gilberto, o deslocamento e o descolamento do colonizador da realidade social em que estava inscrito na Metrópole foram os fatores que o levaram a assumir uma atitude diferente, protagônica, no Novo Mundo. O discurso de Gilberto privilegia, assim, a representação da solidão. Essa solidão é que, no limite, atuará como estímulo à miscibilidade, à plasticidade e à capacidade de adaptação do colonizador no mundo tropical.

O sentido das duas Américas

O delineamento da identidade na América lusa e na América hispânica se, de um lado, refletiu as tensões e as convergências entre as forças políticas, econômicas e religiosas que prevaleciam nos países ibéricos, de outro, teve na realidade geográfica, social e cultural um fator importante a condicionar a ação dos grupos étnicos que se encontraram nas novas possessões. A América era um território que, por sua extensão e pela presença das populações pré-colombianas, desafiou o colonizador a ocupá-lo sob pena de ver sua conquista questionada e usurpada por outros Estados que, também, iniciavam a exploração dos oceanos. O sentido da ação dos colonizadores era o da defesa da posse dos seus países de origem. Foi, portanto, uma razão política o que regeu aquela ação, uma vez que se tratava de recorrer a um instrumento de poder para preservar direitos e realizar interesses. Assim, impôs-se concomitantemente a definição do espaço geográfico e a separação social a partir das diferenças culturais. Esse fato será determinante para a construção das representações da

[205] FREYRE, 1997, p. 242.
[206] *Idem*, 1975, p. 105-108.

América portuguesa e da América espanhola, bem como será um ingrediente essencial nas representações da brasilidade e da hispanidade. A defesa contra a ameaça de expropriação, que se afirmava na soberania da Metrópole, também provocava o desabrochar nos colonos de uma relação de pertencimento à realidade geográfica, social e cultural da qual eram artífices.

A transposição institucional e a fricção interétnica

Mas há que se considerar igualmente que a estruturação das sociedades nos espaços territoriais americanos tinha como pressuposto a experiência da formação dos Estados ibéricos e como incógnitas os elementos constitutivos das sociedades indígenas e mais tarde, no caso brasileiro sobretudo, os elementos das sociedades africanas trazidos pelos escravos. Richard Morse[207] registra, a propósito, a manifestação de Góngora sobre a situação na América espanhola:

> o fato de que as Índias tenham sido adquiridas por reinos que já eram 'modernos'; de que os 'reinos' tenham sido povoados sob a direção geral da Coroa, e toda a autoridade emanasse do rei; todas essas características de um Estado já 'fundado' fizeram que a situação fosse distinta daquela que imperava em Castela.

A manifestação de Góngora deixa clara a importância do aparato político-institucional e jurídico transferido para a América espanhola com os colonizadores. As Colônias não necessitaram de uma luta interna para colocar em funcionamento instituições que se desenvolveram na Península Ibérica após um processo complexo de acomodação social e política e de transformações econômicas. Note-se que, na América espanhola, essa situação se diferenciava ainda mais porque, embora os conquistadores ali tenham encontrado sociedades indígenas estruturadas, estas não se assemelhavam à concepção de Estado que começava a deitar suas fundações na Europa. Em contrapartida, a luta armada pela conquista deixara evidente que, se o poderio do Estado europeu era esmagador em termos militares, não o era em termos sociais e culturais.

[207] GÓNGORA. *Studies in the Colonial History of Spanish America.* Apud MORSE, 1988. p. 23.

> A conquista soe ser vista como um choque de armas, como um evento bélico, e a isso se deve que tenhamos daquele fato dramático uma visão tão estreita e tão falsa. É necessário compreender, porém, que os índios não foram conquistados pelo mero fato de haverem sido derrotados. (...) os índios não foram sujeitados e dominados enquanto não se lhes despojou suas fontes de riqueza - apropriação de suas terras - e se os submeteu à escravidão, momento decisivo para a conquista que teve na religião o substrato ideológico necessário para a consolidação da conquista econômica.[208]

Octavio Paz não só aponta a diferença entre a sociedade colonial e a Metrópole mas também descobre o fosso entre a representação da primeira e sua real natureza:

> Nova Espanha: esse nome recobre uma sociedade estranha com um destino não menos estranho. Foi uma sociedade que negou com paixão seus antecedentes e antecessores - o mundo indígena e espanhol - e que, ao mesmo tempo, entreteve com eles relações ambíguas; por sua vez, foi uma sociedade negada pelo México moderno.[209]

Os discursos de Paz e de Freyre sobre os mundos criados na América hispânica e na América portuguesa, respectivamente, se diferem na maneira de expressar sua compreensão, coincidem nas suas ambigüidades intrínsecas. Segundo Paz, o encobrimento de um grupo pelo outro levou a uma negação do passado. Freyre realça que o processo de dominação militar e econômica do português sobre o indígena e sobre o negro resultou na miscigenação. Todavia, esse processo foi, conforme sustenta o autor, matizado pelas relações — caracterizadas por ele como fraternais, doces, solidárias — que decorreram do compartilhamento do meio físico e social pelos três grupos. A questão que se coloca é saber se essas relações, que se estabeleceram a partir da afirmação de um grupo sobre os demais, podem ser descritas como manifestação de ambigüidade ou se seriam apenas corolário da hegemonia imposta pela força.

Sérgio Buarque observa em *Raízes do Brasil* que, não obstante o contato entre as diferentes culturas que aqui se encontraram, a matriz

---

[208] MARTINEZ PELÁEZ, 1973. p. 30-31.
[209] PAZ, 1990, p. 40.

portuguesa permanece como referencial básico da formação brasileira:

> a experiência e a tradição ensinam que toda a cultura só absorve, assimila e elabora em geral 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 indígenas ou adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo. No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, a Portugal especialmente, 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 que se sujeitou mal ou bem a essa forma.[210]

Buarque aponta em *Visão do Paraíso* a gênese desses vínculos profundos e sua repercussão na própria visão de mundo que se consolidou por aqui:

> a mestiçagem e o assíduo contato dos portugueses com o gentio da costa, longe de amortecer, era de molde talvez a reanimar alguns dos motivos edênicos trazidos da Europa e que tanto vicejaram em outras partes do Novo Mundo.[211]

Os textos de Paz e de Sérgio Buarque de Holanda coincidem em sua análise sobre o papel da cultura européia na estruturação das sociedades que floresceram da conquista na América espanhola e na América portuguesa. Ambos destacam a tensão entre a sociedade que aqui se formou e os grupos indígenas, de um lado, e os que permaneceram ligados à pátria européia de outro. A importância desse antagonismo está na interação das forças históricas, bem como na apropriação e no uso dos instrumentos de dominação, o que conferirá prioridade à construção do Estado relativamente à construção da nação, mediante o delineamento mais preciso da identidade das sociedades ibero-americanas.

---

[210] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p.11.
[211] *Idem,* 1996, p. 35.

Buarque desenvolve a matriz portuguesa comparativamente àquela que deitou raízes no restante da América ibérica no capítulo II de *Raízes do Brasil* - "Trabalho e Aventura". Conjugando o instrumental dialético hegeliano com a tipologia weberiana, procura caracterizar ali, como observa Antonio Candido, as éticas distintas que permeavam a construção das nações ibero-americanas: uma (a portuguesa) que tem como conceitos básicos a descoberta, o novo, o provisório; outra (a espanhola) lastrada nas idéias de conquista, tradição e permanência.[212] Sérgio Buarque adverte para a incorreção de se ver essas duas éticas como opostas, pois não só coexistiram nas empresas colonizadoras lusa e espanhola, mas também são entes de razão que auxiliam a compreender melhor os "homens e os conjuntos sociais".[213] Ambas as éticas refletiram as respectivas representações elaboradas pelas sociedades portuguesa e espanhola: enquanto a segunda era uma construção social a ser consolidada em decorrência das singularidades nacionais que teimavam em se afirmar não obstante a unificação sob a égide de Castela, a primeira projetava o amálgama das diferentes contribuições étnicas e culturais que resultaram na sua formação.

Coincidindo com Gilberto Freyre, Sérgio Buarque procura demonstrar a aptidão dos portugueses para a empresa colonizadora, exatamente por seu espírito de aventura, pouca afeição por uma vida sedentária e um trabalho sistemático, traços originalmente vistos como legados desvantajosos para o Brasil.

Esse espírito de aventura faria que, inicialmente, a abordagem da terra se desse mais da perspectiva de usufrutuário do que de senhor. Esse comportamento é atestado pelo emprego de métodos primitivos e insustentáveis de aproveitamento dos recursos naturais regido apenas pelo afã dos colonizadores de obterem da terra o máximo de benefícios com um mínimo de esforço, o que resultaria numa ocupação sem diretrizes rígidas.[214] O povoamento ao longo da costa, prática igualmente adotada

[212] ANTONIO CANDIDO,1989, p.xliv.
[213] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 14.
[214] *Idem*, 1989, p. 22.

por outras potências colonizadoras que se anteciparam a Portugal em outras regiões do mundo (inclusive na Antigüidade), refletia tanto a preocupação com a defesa das possessões quanto a busca de maior rentabilidade econômica e administrativa na Colônia.[215] Tal atitude concorreria para a consolidação de uma visão territorialista do poder, cuja prioridade seria utilizar a exploração da riqueza econômica para estender a ocupação do território.[216]

No gosto da aventura se encontraria o substrato para a mobilidade social que facilitou a adaptação portuguesa às condições prevalecentes na Colônia. E é a partir da perspectiva da aventura que o português buscará uma "riqueza que custa ousadia e não uma riqueza que custa trabalho". Por conseguinte, a lavoura açucareira que se desenvolveu graças à qualidade das terras nordestinas e ao braço escravo, ainda que tenha servido como matriz para a organização agrária e social da América Portuguesa, não foi, na opinião de Buarque, "uma civilização tipicamente agrícola". Assinala ele, a propósito, que

> uma das conseqüências da escravidão e da hipertrofia da lavoura latifundiária na estrutura de nossa economia colonial, foi a ausência, praticamente, de qualquer esforço sério de cooperação nas demais atividades produtoras, ao oposto do que sucedia em outros países, inclusive nos da América espanhola.

Buarque aponta a pouca disposição dos colonos portugueses ao associativismo e a valorização das manifestações externas de nobreza e de riqueza como uma das causas centrais para uma tradição de trabalho produtivo de uma geração para outra dentro de uma mesma família.[217]

Contrastes e fronteiras da herança ibérica no Novo Mundo

O exercício comparativo do esforço colonizador ibérico na América é retomado no capítulo IV de *Raízes do Brasil* - "O Semeador e o Ladrilhador" - uma das passagens em que certamente os desígnios

[215] *Idem*, 1996, p. 328.
[216] ARRIGHI, 1996, p. 33.
[217] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 17-29.

portugueses e espanhóis no Novo Mundo foram abordados com maior acuidade pela ensaística nacional.

Concentrando-se na observação das cidades, Buarque vê na sua fundação uma manifestação de vontade que distinguia a colonização espanhola da portuguesa. Mediante a criação de núcleos urbanos, asseguravam os espanhóis "o predomínio militar, econômico e político sobre as terras conquistadas". Instalaram, em suma, o Estado com todas as suas competências regulatórias e de defesa dos interesses da Coroa de Castela. Essa presença do Estado se reflete até mesmo no traçado das cidades onde a *plaza mayor* figuraria tanto como ponto de origem da urbanização quanto como representação da "idéia de que o homem pode intervir arbitrariamente, e com sucesso, no uso das coisas e de que a história não somente 'acontece', mas também pode ser dirigida e até fabricada".[218] O próprio Sérgio Buarque assinala, porém, que essa presença estatal não foi tão intensa quanto a idéia da elaboração de um corpo de normas legais permite entrever. As razões para isso estão tanto nas dificuldades naturais para o exercício da autoridade estatal no ultramar quanto à manutenção de relativa liberdade administrativa e jurídica em diferentes regiões dependentes da Coroa de Castela, como resultado das próprias especificidades étnicas e culturais que condicionaram a unificação espanhola.[219]

Enquanto representação dos propósitos de espanhóis e portugueses em relação às respectivas Colônias, as cidades deixaram clara a intenção de permanência e a visão de longo prazo dos primeiros em contraposição à atitude pragmática e imediatista dos segundos. Para Buarque,[220]

> o esforço dos portugueses distingue-se principalmente pela predominância de seu caráter de exploração comercial (...); os castelhanos, ao contrário, querem fazer do país ocupado um prolongamento orgânico do seu.

Isto se refletirá na preferência lusa por concentrar-se no litoral enquanto os espanhóis procuraram fixar-se no interior e nos planaltos. A penetração pelo interior da Colônia portuguesa e a firmação da presença

[218] *Idem*, 1989, p. 62-64.
[219] *Idem*, 1996, p. 327.
[220] *Idem,* 1989, p. 64-65.

da Metrópole apenas acontecerá de maneira mais sustentada a partir da descoberta das minas no século XVIII.

Ao concluir em *Visão do Paraíso* sua reflexão sobre os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, Buarque aborda o processo de formação da América portuguesa e das Índias de Castela. Seu raciocínio está orientado pela dialética entre a senilidade precoce e a imaturidade do Novo Mundo. Nesse contexto, o autor explicita o desiderato de Carlos V de construir um império medieval nos moldes do Sacro Império Romano, o que entretanto será o moderno império espanhol. Essa idéia de império terá como um de seus pilares o papel ativo do rei de Castela como ordenador e adjudicador da vida da Metrópole e das Colônias, concepção que será incorporada, após a Independência, à cultura política dos países hispano-americanos.[221] Ao descrever a atitude expansionista de Castela em relação às terras americanas, movida pelo interesse em se afirmar no contexto europeu, especialmente frente ao poder papal, Sérgio Buarque contrasta-a com o "caráter disperso, fragmentário, linear, mais de feitorização que de colonização, assumido, quando e enquanto possível, pelas atividades ultramarinas dos portugueses".[222]

Sentidos da perspectiva de Sérgio Buarque

Ao optar por um enfoque comparado, centrado em tipos ideais, Sérgio Buarque constrói interpretações que buscam explicar a relação entre a herança ibérica abordada no capítulo inicial de *Raízes do Brasil* e as circunstâncias sociais, econômicas e políticas que concorreram para a formação da América lusa e da América hispânica. Ao trabalhar com os tipos ideais do aventureiro e do trabalhador, do semeador e do ladrilhador, o autor buscou, mediante a descrição de suas características intrínsecas, contrastá-los e estabelecer as fronteiras que definiriam as sociedades nascidas a partir da presença de portugueses e espanhóis nesta parte do mundo.

Antonio Carlos Peixoto[223] apresenta uma avaliação pertinente do método e da intenção de Sérgio Buarque ao sustentar que, ao nos remeter

[221] MORSE,1988, p. 55.
[222] BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 7 e 320.
[223] PEIXOTO, 1992, p. 55.

à instância espanhola do descobrimento, da conquista e do imaginário, ele não está alinhando duas singularidades pela explicação das diferenças, processo no qual uma funcionaria como contraponto da outra, e vice-versa. O comparativo, neste caso, não é um recurso metodologicamente funcional, segundo o qual, sempre que lidamos com duas entidades diferenciadas, uma se torna mais inteligível quando se estabelecem as diferenças frente à outra. Sérgio Buarque entrou no âmago de cada uma delas e, ao definir o específico ele recuperou o geral, remetendo o leitor ao momento e aos traços constitutivos comuns de um iberismo cuja trajetória foi, por razões várias (muitas delas apontadas aliás por ele mesmo) diferente em Portugal e na Espanha, assim como nas suas respectivas áreas coloniais gerando, por isso mesmo, processos sociais e culturais diferenciados na independência e nos períodos posteriores.

O sentido de tradição

O exercício empreendido por Sérgio Buarque tem clara inspiração no conceito de tradição, no sentido que lhe é atribuído por Gadamer. As atitudes inerentes àqueles tipos ideais são espontâneas e validadas pela herança histórica, ingrediente essencial à tradição. As instituições e comportamentos contemporâneos têm nessa tradição um determinante fundamental.[224] O próprio Buarque reconhece a importância da tradição em *Raízes do Brasil*, mas alerta contra a visão imobilista freqüentemente associada ao conceito:

> erram profundamente aqueles que imaginam na volta à tradição, a certa tradição, a única defesa possível contra nossa desordem.[225]

O enfoque da tradição parece ainda mais relevante ao se considerar que *Raízes do Brasil* foi escrito no momento em que se desencadeava um movimento de transformação radical da sociedade brasileira. Essa mudança era marcada, no plano ideológico, por uma descrença no liberalismo e pela propagação de alternativas radicais de esquerda e de direita. No plano econômico-social, verificava-se uma crise profunda no modelo agrário-exportador que fora o sustentáculo da economia do país

[224] GADAMER, 1997, p. 421.
[225] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 5.

e o esteio de sua elite dirigente. A saída para essa crise foi a deflagração de um processo de industrialização que levou à criação de um proletariado cuja concentração nas cidades levou à alteração da fisionomia destas. Como assinala Maria Odila Leite da Silva Dias, "a urbanização trouxe novas perspectivas para uma redefinição do político",[226] este último a preocupação maior do discurso de Buarque em *Raízes do Brasil*.

O exame do processo colonizador pela perspectiva das raízes ibéricas deixa claro que as mudanças almejadas, e em favor das quais Sérgio Buarque claramente se posiciona em *Raízes do Brasil*, não poderiam ser alcançadas sem se levar em conta o peso da tradição. Sérgio resgata os atores em geral tidos como coadjuvantes no processo histórico para realçar seus papéis e, com base neles, vislumbrar alternativas e perspectivas de transformação social. A reflexão sobre a coexistência de valores e formas de organização social distintas no curso da colonização proporciona elementos valiosos sobre a gênese da América portuguesa e da América espanhola. No exame do comportamento do aventureiro e do trabalhador e do semeador e do ladrilhador há um realce às ambigüidades que cercaram o progresso das Colônias ibéricas, que ora se assentava na inovação ora repousava no arcaico. Exemplo disso foi a transformação provocada pela descoberta das minas que ensejou o desenvolvimento de uma cultura de poupança, impregnada pela racionalidade, propagada principalmente pelos negociantes vindos da Metrópole, que se contrapunha ao comportamento ainda nômade, improvisado e predatório que grassava entre os bandeirantes aventureiros.[227] O discurso se estrutura mais "a partir de uma urdidura de indícios" do que de "parâmetros ou hipóteses preestabelecidos".[228] Pelo fato de a historiografia ter relegado os personagens anônimos no processo de construção da sociedade a um plano secundário, os tipos ideais representaram um recurso denso e com múltiplas dimensões que o habilitava a formular seu pensamento.

Ao abordar a atitude do português e do espanhol diante da riqueza ou o desenvolvimento das cidades, com as estreitas conotações políticas associadas ao modelo implantado por Castela e ao *laissez faire* tolerado

[226] DIAS, 1998. pp. 22-23.
[227] PINTO, 1988.
[228] *Idem*, 1998, p. 19.

por Lisboa, Buarque sublinha as conseqüências das decisões ou omissões envolvidas para a cultura política e o desenvolvimento socioeconômico dos territórios coloniais. A primazia da ousadia sobre o trabalho na criação da riqueza na América portuguesa não foi empecilho para a estruturação de uma agricultura de *plantation* dependente da oferta abundante de fatores econômicos — terra e trabalho (escravo).[229]

É, entretanto, apropriado agregar a essa análise uma referência à interpretação dada por Zea ao papel das cidades como veículo de civilização na América espanhola. Nesse particular, o sentido atribuído pelo autor mexicano àquele papel é muito mais o de uma força transformadora. Para Zea, mais uma vez recorrendo a Sarmiento, a revolução pela independência argentina claramente se caracterizou por uma luta entre as cidades como baluartes de uma cultura européia progressista e anti-espanhola *versus* o campo e os caudilhos, produtos do espírito espanhol: "Buenos Aires venceu a Espanha, mas Rosas, caudilho do feudalismo campestre, venceu Buenos Aires".[230] Sarmiento, aliás, utiliza-se no *Facundo*[231] do mesmo recurso aos tipos-ideais presente em *Raízes do Brasil*. As cidades eram vistas como locomotivas da civilização, portadoras de um impulso libertador de práticas e costumes vigentes no campo, as quais identificava com a barbárie, e que se impunham às cidades pela ação dos caudilhos. Essa visão da cidade e do campo mostra a contradição intrínseca da sociedade colonial: o contato com a modernidade trazida pela Ilustração e a presença arraigada da tradição feudal trazida pelo conquistador.

O elemento político na interpretação de Buarque

Recorrendo ao aventureiro e ao trabalhador, ao semeador e ao ladrilhador, mostrando as peculiaridades do desenvolvimento urbano na Colônia, Buarque procura desvendar os princípios que regeram a estruturação do corpo político na sociedade brasileira: uma sociedade baseada numa concepção individualista, com controles escassos em contraste com a prevalência da regra que marcou o desenvolvimento

[229] MOREIRA LEITE, 1969, p. 288.
[230] ZEA, 1976, pp. 104-105.
[231] SARMIENTO, 1999.

político no mundo hispânico. O realce em *Raízes do Brasil* ao conceito de ordem que marcou a estruturação da sociedade colonial espanhola, a partir da fundação das cidades segundo uma arquitetura urbanística pré-determinada, deve ser lido conjuntamente com o capítulo final de *Visão do Paraíso*, onde se pode notar um certo matiz introduzido com sutileza pelo autor nos conceitos alinhados em sua obra inaugural.

Nessa leitura fica evidente a dúvida que permeava o pensamento de Buarque sobre se teria havido no Brasil um efetivo processo de colonização, como se verifica na afirmação de que o ocorrido aqui teria sido antes uma feitorização.[232] Trata-se sem dúvida de um ponto relevante, sobretudo quando se tem presente os argumentos desenvolvidos por Gilberto Freyre. A representação do aventureiro que teria vindo para o Brasil reforça essa dúvida ao se levar em consideração o sentido atribuído por Alfredo Bosi à noção de colonização: "um processo totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar seus bens, submeter seus recursos naturais". Aceitando ainda o sentido de *colo*, endossado por Bosi, isto é, o de tomar conta de alguma coisa,[233] e recordando o sentido, em *Raízes do Brasil*, da representação do português no início do período colonial como alguém interessado em acumular riqueza preferencialmente pela ousadia do que pelo trabalho persistente, a dúvida de Sérgio Buarque estaria justificada. Todavia, é preciso considerar que essa dúvida tem um caráter mais acadêmico do que prático, pois, seja mediante a feitorização, seja pela colonização, a ação dos aventureiros acabou por incorporar ao patrimônio português um vasto território que se distinguiria daquele ocupado pelos espanhóis.

Ainda que Sarmiento[234] tenha escrito sua obra no século passado, portanto fora do período histórico delimitado para exame das obras consideradas no presente trabalho, não há como olvidá-lo nesta reflexão. A

[232] BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 320.

[233] BOSI, 1992, p. 12 e 15.

[234] SARMIENTO, 1999. *Facundo* apareceu inicialmente na forma de folhetim no jornal El Progresso, editado em Santiago (Chile), em 1845, sob o título de *La Vida de Quiroga*. No mesmo ano, é impresso em forma de livro, também em Santiago, com o título *Civilización y Barbárie. Vida de Juan Facundo Quiroga y Aspectos Físicos, Costumbres y Hábitos de la República Argentina*. Na terceira edição (Nova York, 1868), é que o título se aproximará daquele que foi consagrado: *Facundo*: c*ivilización y barbárie en las pampas argentinas*.

referência é justificada não só pelo paralelismo notável com *Raízes do Brasil* constante da utilização de recursos metodológicos, mas também na intenção de crítica social. Maria Lígia Coelho Prado[235] aponta que Sarmiento tinha a preocupação de traduzir "o espírito europeu para o espírito americano, com as mudanças que o teatro diverso requeria". Nessa empreitada recorreu a autores europeus como Guizot, Michelet e Tocqueville, caminho repetido por Buarque quase um século depois. Parece clara, tanto em um quanto em outro autor, a intenção de, ao escavar as fundações da formação social de seus respectivos países, utilizá-la como recurso para a crítica à ordem vigente e a formulação de uma proposta renovadora (ou até mesmo revolucionária) para a construção da nação. Chama atenção na obra de cada um a crítica à dominação senhorial que inibia ou sufocava a germinação de valores lastrados na nação e desprovidos do ranço oligárquico e sectário.

Gilberto Freyre: somos todos hispânicos

Em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre caracteriza a América portuguesa como a "primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de permanência".[236] Esse pioneirismo, atribuído a fatores raciais, ecológicos e culturais, é contrastado pelo autor com o processo mais lento e difícil que marcou a colonização de outras partes da América tropical por ingleses, franceses e holandeses. É também visto de maneira mais favorável comparativamente à empresa colonizadora na América do Norte, visto que os ingleses lá encontraram e puderam desenvolver condições mais assemelhadas àquelas de que dispunham na Inglaterra, enquanto que os portugueses enfrentaram aqui situações caracterizadas por "grandes excessos e grandes deficiências". O corolário dessa constatação é uma "obra criadora e original a que não pode aspirar nem a dos ingleses na América do Norte nem a dos espanhóis na Argentina".[237] Tal originalidade vai se expressar concretamente no deslocamento da "base da colonização tropical da pura extração de riqueza mineral, vegetal ou animal - o ouro, a prata, a madeira, o âmbar, o marfim - para a de criação local da riqueza".[238]

---

[235] PRADO, 1999, p. 166-167.
[236] FREYRE, 1997, p. 12.
[237] *Idem,* 1997, p.15.
[238] *Idem,* 1997, p. 17.

Na prática, isso significou a valorização da agricultura e a radicação do colono à terra cujas conseqüências econômicas e sociais se resumem para Gilberto Freyre na promoção do investimento privado e na mistura do europeu com os nativos, seja utilizando-o como força de trabalho seja a ele se unindo para consolidar a estrutura familiar, numa política que a seu ver contrasta fortemente com aquela de "extermínio ou segregação"[239] implementada pelos espanhóis no México e no Peru

Para Freyre, "a família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador do Brasil".[240] Essa preeminência da família estruturada no campo encontrará paralelo apenas na atividade da Igreja por meio dos jesuítas. A estrutura familiar que se consolidou em torno da minoria portuguesa e de seus descendentes foi a pedra angular para a definição das formas de organização social na América portuguesa. O patriarcado e suas manifestações correlatas — parapatriarcado, semipatriarcado e mesmo o antipatriarcado — regeram a definição de funções sociais, econômicas e políticas com uma clara distinção do ocorrido nos países de colonização espanhola[241].

As condições de instalação dos portugueses no Brasil

Conforme assinalado no início do presente capítulo, Freyre realça o fato de os portugueses terem chegado ao Brasil "unidos política e juridicamente", numa simbiose entre o Estado e a Igreja. Isso concorreu para que aqui não se reproduzissem nem os separatismos trazidos pelos espanhóis para seus domínios americanos, nem as divergências religiosas que lavravam nas Colônias inglesas e francesas. Sublinha igualmente a receptividade ao estrangeiro na América portuguesa no século XVI, reflexo "das raízes mesmas da nação portuguesa".[242]

Afirma-se o processo de equilíbrio de antagonismos a partir de um levantamento abrangente sobre como se deu no Brasil a convivência entre contrários. Freyre aborda nesse contexto

[239] *Idem,* 1997, p. 17.
[240] *Idem,* 1997, p. 18-19.
[241] *Idem,* 1997, p. 23.
[242] *Idem,* 1997, p. 200.

> antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.[243]

Cada um desses pares, como observa o próprio Freyre, exprime realidades tradicionais e profundas.[244]

Os pares heterogêneos que alimentam os antagonismos nascem não só do contraste entre o colonizador e a realidade colonial, mas também das contradições intrínsecas à bagagem cultural e social trazida pelo português e aos desafios postos pelo meio físico à empresa colonial. Essas duas ordens funcionaram como fermento para as estruturas que sustentarão a sociedade brasileira. Ricardo Benzaquen de Araújo comenta, a propósito, que "*Casa-Grande & Senzala* dá a impressão de ter sido escrito justamente para acentuar a *heterogeneidade* que caracterizaria a colonização portuguesa".[245] A obra maior de Gilberto Freyre abriu, mediante a abordagem dos antagonismos, uma reflexão sobre os fundamentos da desigualdade social que marca a sociedade brasileira. O texto de Gilberto, porém — e vários de seus críticos acentuam este aspecto — tem como um de seus fulcros a idéia de que houve uma acomodação entre esses antagonismos, por meio da qual foi mitigada a violência intrínseca ao choque entre culturas, interesses, comportamentos e visões do mundo discrepantes.

Instituições de sustentação da sociedade patriarcal

Esse sentido de conciliação vai se refletir na caracterização por Freyre de como operava o aparato político que administrava esses antagonismos. Três instituições, todas relacionadas à estrutura familiar patriarcal, tinham esse mandato: a Igreja, a senzala e a casa-grande. A mais concisa abordagem que o autor faz dessas três instituições e que explicita

---

[243] *Idem,* 1997, p. 53.
[244] *Idem,* 1997, p. 52.
[245] ARAÚJO, 1994, p. 55.

seu pensamento e sua intenção sobre o tema, é encontrada no Prefácio à primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*:

> a casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social e político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o bangüê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao *pater familias*, culto dos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o "tigre", a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo).[246]

Nessa arquitetura dois elementos são fundamentais: o patriarcalismo, categoria central do pensamento freyreano, e que traz em si a noção de "família extensa, híbrida e poligâmica";[247] e a casa-grande seu símbolo e que se converterá em fundamento para a organização política que sustentará o Império. "A casa-grande, geralmente, era símbolo do poderio político-econômico exercido num regime semi-feudal, ao qual estavam vinculados o capelão, o coronel da Guarda Nacional, o Juiz de Direito, os homens bons da comunidade: todo um sistema gravitando ao redor do senhor-de-engenho".[248]

O centralismo da casa-grande no pensamento de Freyre não deve ser, porém, compreendido como uma minimização da participação da Igreja, como instituição, na consolidação da unidade da Colônia portuguesa. A distorção quanto à projeção do papel de cada um é, em certa medida, alimentada pelo próprio autor ao ressaltar a vinculação íntima dos capelães aos senhores de engenho e ao adotar uma atitude crítica ao trabalho dos jesuítas. Mas não se deve deixar que a aparente oposição entre Freyre e os jesuítas seja o único elemento a permear a determinação do sentido de seu entendimento sobre as atividades dos últimos no Brasil. Parece essencial, para a compreensão equilibrada do papel que Gilberto atribui aos inacianos, referência à passagem de *Casa-Grande & Senzala* quando representa a mobilidade dos jesuítas afirmando que

---

[246] FREYRE, 1997, p. liii.
[247] Essa caracterização foi adotada por ARAÚJO, 1994, p. 54.
[248] PEREIRA, 1985, p. 69.

> estavam os padres da S.J. em toda parte; moviam-se de um extremo a outro do vasto território colonial; estabeleciam permanente contato entre os focos esporádicos de civilização e, através da 'língua geral', entre os vários grupos de aborígenes.[249]

A divulgação da mensagem católica auxiliada pela mobilidade dos jesuítas, constituiu o cimento do "unionismo" que Gilberto vê, junto com João Ribeiro, como "uma das grandes forças sociais da nossa história".[250] Esse unionismo de inspiração religiosa seria, porém, capaz de conviver com diferenças regionais estimuladas pela Metrópole como antídoto ao possível despertar de uma consciência nacional.[251]

A interpretação de Freyre reserva à Igreja, em especial aos jesuítas, um papel de comunicação entre os diversos segmentos da comunidade colonial, papel esse que converteria em amálgama para a projeção territorial do país. A atuação dos jesuítas no Brasil, na interpretação de Freyre, não estava pautada apenas por um projeto de evangelização. Havia também um projeto político, originalmente concebido para evitar a propagação de uma fé protestante (o que acontecia na Europa), mas depois orientado a colocar em xeque o poder da casa-grande. A ação da Igreja, segundo permite compreender a análise freyreana, esteve animada por uma dimensão subjetiva de construção do espírito da nação.

A ancestralidade hispânica na formação brasileira

Ao buscar na reflexão de *Casa-Grande & Senzala* a dimensão comparativa para o processo colonizador brasileiro, Gilberto Freyre vai tomá-la ao caso dos Estados Unidos. O desenvolvimento da família rural, no Sul daquele país, guardou, na visão de Freyre, semelhanças com o ocorrido no Nordeste do Brasil e contrastou com a burguesia puritana que deu o tom no padrão de colonização que prevaleceu no Norte dos EUA. Tal escolha pode facilmente ser atribuída à formação universitária de Gilberto na América, a exemplo do ocorrido com a dimensão religiosa. Chama, entretanto, a atenção o fato de não haver ele utilizado mais

[249] FREYRE, 1997, p. 28.
[250] *Idem,* 1997, p. 28.
[251] *Idem,* 1997, p. 30-31.

amplamente a colonização na América espanhola como padrão comparativo com a experiência brasileira. As raízes hispânicas interessam mais a Gilberto como ingrediente definidor de identidade. Em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre ressalta os "traços essenciais hispânicos", apesar da atitude firmemente diferenciadora cultivada pelos portugueses em relação aos espanhóis. Mas, ao sublinhar a contribuição hispânica para a formação étnica e cultural portuguesa Freyre assinala ser

> ponto que nos sentimos na necessidade de salientar porque explica nossa insistência em considerar hispânica a formação social e cultural da América colonizada por espanhóis e portugueses. Hispânica e não latina.[252]

Não obstante essa ênfase, a parcimônia com que Freyre se refere ao processo colonizador da América hispânica (relativamente ao norte-americano como elemento de comparação à colonização do Brasil) contrasta com a ampla defesa que faz da condição hispânica do brasileiro em *O Brasileiro entre os Outros Hispanos*, conjunto de ensaios publicado em 1975.

Nesse livro, Gilberto Freyre retoma a tese de *Casa-Grande & Senzala*, ao afirmar que o Brasil é um país hispânico uma vez que o português também o é. Vai além, ao sustentar que a condição hispânica não pode ser associada unicamente à Espanha, mas permeia toda a Península Ibérica. Para ele, essa condição é multidimensional, não se restringe às raízes espanholas ou castelhanas, mas forma um mundo ao mesmo tempo singular e plural. Singular pelas características que o distinguem, por exemplo, do mundo anglo-saxão, da cultura eslava, do mundo islâmico ou da cultura chinesa. Plural porque não há uma forma ou um sentido único de ser hispânico, mas múltiplas, derivadas da diversidade regional da península Ibérica, o que se refletiria, por exemplo, nas diferenças entre um peruano e um argentino.[253] Mas, o próprio Gilberto reconhece que essa "hispanidade" brasileira não foi de molde a obliterar a marca distinta e profunda deixada pelo português na formação social brasileira. E nem essas duas influências, nem a forte presença católica foram capazes de fazer do Brasil mera extensão da Europa,[254] como, aliás, a obra de Gilberto Freyre procura demonstrar.

---

[252] *Idem,* 1997, p. 242.

[253] FREYRE, 1975, p. xxxi-xxxii. Essa abordagem de Freyre será retomada mais adiante, quando se discutir a brasilidade e hispanidade.

[254] *Idem*, 2001, p. 41.

A Península Ibérica é vista como um cadinho no qual confluíram influências européias, africanas, judaicas e islâmicas. O argumento em torno da importância do papel dessas influências para a formação da nação portuguesa a partir daquelas diferentes etnias e de seus padrões culturais realça a relevância da categoria cultura no pensamento de Freyre.[255] O caráter hispânico não deve ser confundido com sua variante castelhana que assumiu, desde a unificação da Espanha, no século XV, uma posição de dominância em relação a outras condições da hispanidade[256]. Recorde-se que a preeminência de Castela não significou, ao tempo em que ocorreu, como não significa hoje, a consolidação de uma nacionalidade única na Espanha. Na verdade, a unificação política das diferentes nações existentes no território que é hoje a Espanha concorreu para acentuar polarizações étnicas marcadas pela resistência de algumas etnias — como é o caso da catalã, da galega, da andaluza e da basca — à sua adscrição à identidade castelhana dominante.[257] Essa situação é vista por Sérgio Buarque como justificativa histórica para o que classifica como "fúria centralizadora, codificadora e uniformizadora de Castela", expressada em minuciosos regulamentos que visavam restringir eventuais tendências de desagregação das diferentes nacionalidades[258]. Essas diferenças que eram - e ainda são - salientes na Espanha parecem, numa observação superficial, terem sido deixadas para trás pelos colonizadores aos se trasladarem para a América. Todavia, um exame mais cuidadoso mostra a contradição intrínseca em que se debatiam os descendentes de espanhóis na América:

> ser espanhol mas da América; ser americano, mas ter os olhos voltados para a Espanha e nas notícias que de lá trazem os galeões, tal foi sua vida nas Colônias durante seus primeiros séculos de existência.[259]

A América Latina

Outro aspecto digno de nota na percepção da América é a escolha de Gilberto Freyre de ressaltar suas origens ibéricas de preferência a vê-la como Latina. O iberismo é para ele a semente da ordem social que se

[255] MEDEIROS,1994, p. 22.
[256] FREYRE, 1975, p. xxxi-xxxii.
[257] CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995. p. 10-11.
[258] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 82.
[259] LLOSA, 1976, p. 25.

instaurou aqui e que plasmou tanto as instituições quanto o próprio caráter do povo.

Como se sabe, a idéia de América Latina é relativamente recente. É produto do interesse francês, no contexto do reforço dos grandes impérios coloniais, na segunda metade do século XIX, de delimitar bem a diferença entre os povos latinos e os anglo-saxões, germanos e eslavos, por meio de uma suposta unidade lingüística e cultural dos primeiros.[260] Essa construção européia não deixou de ter importância como elemento fragilizador da indefinida identidade das nações recém-emancipadas nesta região, no início do século XIX, ao privilegiar um olhar externo em detrimento das representações locais. O adjetivo "latino-americano" evoluiu para se constituir numa designação genérica de populações localizadas em diferentes latitudes de um imenso território e com ancestralidades bem distintas.[261]

A posição de Freyre será contrariada tanto por aqueles que vêem distinções muito nítidas, por exemplo, nas ancestralidades brasileira, mexicana, argentina ou peruana, quanto pelo próprio uso daquele adjetivo no discurso corrente nos países hispano-americanos. Mariátegui, por exemplo, localiza o embrião da latinidade nos aluviões ocidentais existentes na América. Ressalva, porém, que se pode falar de latinidade na Argentina e no Uruguai, onde se produziu uma síntese de raças, mas não no Peru, onde tal síntese não teria acontecido em função da recusa da "densa capa indígena" de se inserir num processo de formação da "peruanidad".[262] Por sua vez, o discurso da imprensa ou aquele da *intelligentsia* nos países hispano-americanos tendem a identificar a latinidade com a ascendência espanhola.

No plano cultural, Zea assinala que a América Latina resulta de uma justaposição de culturas e não de uma assimilação entre as origens européia e indígena do homem americano. A mestiçagem derivada dessa dupla origem seria a fonte da ambigüidade e da ambivalência que o manterá num limbo identitário ao se traduzir num "complexo de bastardia expresso no afã inútil por ser diferente do que é; por ser outro, renunciando ao que é por si mesmo. Vendo o próprio como inferior àquele que lhe é estranho

[260] MORSE, 1988, p. 14.
[261] THEODORO, 1997, p. 53.
[262] MARIÁTEGUI, 1990, p.25.

e do que apenas se considera eco e sombra". Na dominação européia na América Latina, Zea encontra as sementes de uma assimilação induzida pela justaposição de cultura e que definirá o perfil da identidade cultural americana.[263] Para ele,

> assim como os conquistadores e os colonizadores ibéricos trataram de soterrar as antigas culturas indígenas justapondo as suas próprias, os colonizadores latino-americanos trataram de soterrar o passado colonial, a cultura hispânica e a indígena, bem como a mestiçagem que deu origem à Colônia.[264]

Essa nova justaposição, na visão de Zea, se faz pela imitação dos modelos culturais europeus, seja para adaptação de instituições políticas anglo-saxônicas, seja pela incorporação de expressões literárias e da filosofia da cultura desenvolvidas na França.

Recorrendo à reflexão de Janice Theodoro a propósito da expressão América Latina, a gênese desta pode ser explicada pelos imperativos econômicos, políticos e sociais decorrentes das transformações desencadeadas pela Revolução Industrial e que demandaram pensar o Outro. Entre esses imperativos realçava-se o desinteresse em acirrar possíveis sentimentos nacionalistas que poderiam pôr a perigo o acesso a recursos naturais, que, no meado do século XIX, passaram a ser estratégicos para a Europa, e a vinculação da América à idéia de Ocidente, quando os europeus tentavam instalar-se mais firmemente no Oriente (a presença na China e as tentativas de abertura do Japão são exemplos).

As considerações de Theodoro contribuem para deixar mais claro o sentido da caracterização, por Gilberto Freyre, da América ibérica como essencialmente hispânica. A posição de Freyre parece refletir um propósito de definir a identidade a partir de uma representação cultural.[265] Duas razões podem justificar essa posição: a já referida importância da categoria cultura no seu pensamento e a influência dos autores espanhóis na formação de Freyre.

---

[263] ZEA, 1993, p. 289-90.
[264] *Idem*, 1993, p. 295.
[265] THEODORO, 1997, p. 57.

No que se refere à influência do pensamento espanhol, a chamada Geração de 1898 (Unamuno, Azorin, Pio Baroja, Antonio e Manuel Machado, entre outros) surge num momento de crise profunda do pensamento espanhol, plasmada no divórcio entre o tradicionalismo que inibia uma "europeização" da Espanha — ao cabo da perda de sua derradeira possessão na América (Cuba) — e o progressismo que rejeitava as raízes ibéricas. A partir da perspectiva de sua região natal, cada um dos autores vai buscar os fundamentos da identidade nacional. Como assinala Élide Rugai Bastos, "propõem-se simultaneamente a realizar um diagnóstico e a elaborar um projeto para a Nação".[266] Parecem evidentes aí as semelhanças entre a trajetória percorrida por esses autores e aquela de Gilberto Freyre. Recorde-se, nesse particular, a já mencionada interpretação da reeuropeização do Brasil, em *Sobrados e Mucambos*, como um processo de afirmação do Ocidente sobre o Oriente "no comércio, na economia, na cultura moral do Brasil ainda patriarcal e já burguês".[267] Gilberto, ao mesmo tempo em que afirma haver aquele processo contribuído para a democratização dos costumes e da qualidade de vida no país, reconhece que várias das inovações trazidas por ele foram claramente inadequadas às condições tropicais aqui prevelecentes.[268]

Os discípulos da Geração de 1914, cujo expoente é Ortega y Gasset, vão se preocupar decididamente com a inserção da Espanha na Europa. A realidade em que se debatem os autores espanhóis guarda vários pontos de convergência com aquela que Freyre e seus contemporâneos enfrentavam no Brasil: o rompimento com uma visão da história que parte dos feitos da elite; a valorização do cotidiano; o papel do homem comum na construção da nação. Élide Rugai aponta "a relação intrínseca entre sociedade e história" como um traço de união entre o pensamento dos autores hispânicos e o de Gilberto. Ortega, em especial, com base numa

> reflexão sobre os limites do conhecimento de nosso próprio eu instaura a questão da percepção do mundo e do outro. Mostra a importância do tema

[266] BASTOS, 1998a, p. 8.
[267] FREYRE, 1996, p. 464.
[268] *Idem*, 1996, p. 455-456.

> lembrando que na percepção externa se constitui o mundo frente a nós, se instaura o mundo social, o cosmos da convivência. A sociedade funda suas raízes nessa percepção e dela derivam todas as formas de sociabilidade.[269]

Assinale-se, porém, que, para os escritores espanhóis, a europeização da Espanha era uma passagem da condição de potência colonial da Idade Moderna para a de uma nação em sintonia com as tendências que se afirmavam na transição do século XIX para o XX. Já para Gilberto Freyre, a reeuropeização do Brasil representou o rompimento com a segregação da Europa não-ibérica imposta por três séculos de colonização portuguesa, em que se afirmaram elementos asiáticos, africanos e indígenas na paisagem social e cultural do país. Todavia, Gilberto e os espanhóis têm em comum o fato de verem essa "inserção" à Europa como uma transformação de longo prazo e com profundo impacto na formação da identidade nacional. Vale registrar, porém, que, em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque vê a questão da reeuropeização mais como um verniz assumido pelos segmentos dominantes da sociedade do que como uma ruptura com as práticas sociais e políticas vigentes até a chegada da Família Real portuguesa. Segundo ele,

> o crescente cosmopolitismo de alguns centros urbanos não constituiu perigo iminente para a supremacia dos senhores agrários.

Na verdade, esse processo teria agravado o sentimento de desterro e a clivagem social interna: "todo o nosso pensamento dessa época revela a mesma fragilidade, a mesma inconsistência interna, a mesma indiferença, no fundo, ao conjunto social".[270]

Parecem, aqui, também evidentes as tangências entre o pensamento de Ortega e de Gilberto. Ambos, assim como os demais espanhóis e os latino-americanos, localizavam-se na franja excêntrica do universal. Ao pensarem suas respectivas realidades sociais desenvolveram concepções que servissem para integrá-las no conjunto global, cujos ingredientes eram as múltiplas contribuições culturais para a definição de uma identidade nacional.

---

[269] BASTOS, 1998a, p. 11.
[270] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 120-121.

Em Freyre, essa integração a partir de diferentes matrizes culturais permite sustentar o papel do negro como civilizador, formulação que refutava, ao ser publicada, o determinismo racial que permeava o pensamento social brasileiro, bem como servia de andaime para a tese da democracia racial. Freyre vai somar a essa concepção do papel do negro o fato de que os valores transportados para cá o foram por "camponeses e trabalhadores rústicos".[271] Essa condição era reflexo da ausência de uma racionalidade tipicamente burguesa que levava a uma homogeneização exclusivista. Em outras palavras, a falta de sofisticação dos colonizadores nos termos da racionalidade burguesa teria facilitado a aceitação tanto por espanhóis quanto por portugueses, mas especialmente pelos últimos, das diferentes manifestações culturais que não logravam afirmar-se no contexto de padrões de civilização mais estritos, como os que prevaleciam nas sociedades européias e que mais tarde foram transmitidos à sociedade norte-americana.[272]

É na consciência dessa rusticidade que se pode compreender o eurocentrismo que permeou a cultura ibero-americana e que concorreu para consolidar o projeto francês do meado do século XIX. Essa atitude denotava, porém, uma notória manifestação do sentimento de desterro e de marginalidade da elite dos países que derivaram da colonização ibérica. Rubén Darío, por exemplo, escreve em *Peregrinaciones*: "Meu desejo e meu pensamento foi-me dado pela França; eu seria incapaz de viver se me proibissem de viver em francês". No mesmo sentido, o uruguaio Horácio Quiroga declara: "Para nós, pobres desterrados da suprema intelectualidade, a visão de Paris é a nostalgia de um lugar que nunca vimos".[273]

Os textos de Freyre e Buarque e a compreensão da identidade ibero-americana

Se Sérgio Buarque e Zea destacam a característica da inadaptabilidade, da situação excêntrica, Gilberto Freyre exalta a riqueza cultural e espiritual do colonizador. Esse atributo permitiu ao colonizador não só manter através dos séculos o legado que lhe foi transmitido, mas

[271] FREYRE, 2001, p. 72.
[272] BASTOS, 1998b, p. 51.
[273] ROUANET, 1997, p. 83-83. As citações de Darío e de Quiroga foram retiradas desse artigo.

também aqui desenvolver as bases de uma nova civilização. Semelhante proeza somente foi possível, na visão de Freyre, por meio da cultura. Como notam Veloso e Madeira,

> a cultura passa a ser considerada a categoria capaz de revelar nossa multiplicidade. Decorre daí a importância da idéia de cultura porque com tal categoria analítica, tornou-se possível entender as diferenças culturais e sociais a partir de um todo.[274]

Darcy Ribeiro realça a importância da categoria cultura na formação da América Latina e reafirma a tese de Gilberto Freyre, ao sustentar que "a miscigenação, a absorção e a europeização das populações indígenas se cumpriu ou está em marcha e tende ao homogeneizar - embora não a fundir - todas as matrizes étnicas e convertendo-as em módulos diferenciados de participação na mesma etnia nacional". A presença africana, também acabou absorvida e assimilada de maneira talvez mais completa do que os demais contingentes populacionais; e a presença de suas manifestações culturais mediante expressões musicais, folclóricas e religiosas se justificam mais como resultado de sua marginalidade social do que como manifestação racial.[275]

A preferência de Gilberto Freyre por se referir à América Portuguesa e à América Espanhola em contraposição à expressão América Latina é intencional. Mesmo a menção a essa locução em *Raízes do Brasil* não traz consigo a aceitação por Sérgio Buarque de Holanda do conteúdo político-ideológico que deu origem à designação. Ambos os autores na verdade problematizam a América, que se apresenta ao mundo e a seus próprios cidadãos como uma novidade a ser esclarecida e um contraponto ao perfil tradicional em termos de identidade apresentado por outras regiões do mundo. Gilberto principalmente, mas de maneira mais sutil e não menos enfática, também Sérgio Buarque buscam resgatar as contribuições dos três grupos humanos fundamentais que aqui se encontram e o impacto da miscigenação resultante desse encontro para a construção da identidade dos povos que ficaram nas porções portuguesa e espanhola do Continente.

---

[274] VELOSO; MADEIRA, 1999, p. 148.
[275] RIBEIRO, 1993, p. 103-04.

Os textos de Freyre e Buarque representam uma abertura para a compreensão da problemática da identidade brasileira e hispânica ao tangerem aspectos que ainda hoje são relevantes para a compreensão das ações individuais e coletivas no Brasil. Mas tratam também — ainda que esse não fosse seu principal objetivo — de pontos importantes para se entender a formação social da América Espanhola. É possível perceber nos textos traços das emoções e dos sentimentos dos autores. Freyre acredita que do relacionamento complexo e ambíguo entre senhor e escravo, bem como da evolução e da decadência da sociedade patriarcal é possível discernir as bases em que se assentam as instituições brasileiras e sua tendência acomodatícia na percepção do mundo e do encaminhamento dos problemas. Buarque, noutra posição, sustenta que a sensação de desterro vai permear a atitude do brasileiro diante de questões como a distinção entre o público e o privado, o papel do Estado e a visão da democracia.

Parte II

Olhares Convergentes -

Brasilidade, Hispanidade e Mexicanidade

3.
Percepções sobre a Brasilidade

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque: duas interpretações de identidade brasileira

A análise desenvolvida anteriormente apresenta uma visão do sentido que os autores, em especial Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, deram à formação da América ibérica. Um e outro dentro de seus respectivos alinhamentos ideológicos e intelectuais mostram pontos de contato e de afastamento na compreensão das heranças, tradições e influências que concorreram para a formação da sociedade brasileira.

Para Gilberto, a miscigenação e o equilíbrio de antagonismos caracterizaram a relação entre a casa-grande e a senzala e, mais tarde, entre o sobrado e o mucambo. O discurso do autor mostra ambos os complexos como berços da formação das instituições e da vida coletiva no Brasil no período colonial e no pós-Independência. Dois elementos servem de andaime para o desenvolvimento da compreensão do autor: a cultura e a organização familiar e econômica. A cultura, como se evidenciou, é utilizada por Freyre como categoria que o auxilia a descrever o comportamento de brancos, índios e africanos. Seu texto, especialmente em *Casa-Grande & Senzala,* revela a atenção que emprestou às diferenças culturais, suas fronteiras e conexões intrínsecas e extrínsecas. Todavia, ainda que a abordagem de Freyre não pretenda ser um estudo de grupos étnicos, tal como definido por antropólogos contemporâneos, o discurso freyreano aborda, ainda que de modo oblíquo, a natureza das fronteiras entre os grupos[276] que se formaram durante o período colonial. A estrutura de *Casa-Grande & Senzala* indica o enfoque da temática da formação da sociedade patriarcal pelo sistema de organização econômica

[276] Sobre esse tema é instrutiva a Introdução de BARTH em *Ethnic Groups and Boundaries,* 1969.

e das relações entre os grupos étnicos presentes no Brasil colonial. Fica claro, por exemplo, que as fronteiras entre esses grupos persistiram mesmo com o contato intenso entre portugueses, índios e negros. Essa interação social e sua aceitação constituíram, na interpretação de Gilberto Freyre, a base da sociedade patriarcal aqui estabelecida. As formas assumidas pelo contato entre as diferentes culturas refletiram a adaptação dos três grupos às condições ambientais prevalecentes na Colônia. Entretanto, ao mesmo tempo em que dá ênfase à miscigenação, Freyre indica que a convivência dos três grupos no Brasil colonial não apagou as diferenças entre eles no terreno dos valores e condicionou fortemente sua interação e integração na sociedade. Em essência, a interpretação da miscigenação e da organização econômica e familiar do Brasil colonial feita por Freyre indica que, não obstante as fronteiras entre os três grupos étnicos que estiveram presentes no alvorecer do processo civilizatório brasileiro, seu relacionamento social, as circunstâncias físicas que prevaleciam e a organização econômica aristocrática e agrária concorreram para a criação de uma nova identidade. A construção de Freyre, embora reconheça a dominação do homem que aqui chegou como colonizador sobre o negro, o índio e a mulher, induz a ver esse processo não como o domínio absoluto de um grupo sobre o outro, mas como uma conjugação das diferentes contribuições de cada grupo étnico, que se refletiriam na personalidade da futura nação. O enfoque freyreano da dominação é um dos traços centrais de sua compreensão da identidade brasileira. Ou para utilizar o comentário feliz de Eduardo Portella,

> Gilberto Freyre nos ensinou que toda a cultura é intercultural. E que os níveis da interculturalidade se intensificam no interior de determinadas relações. Essa inclinação relacional, essa predisposição à convivência, às permutas intersubjetivas, pressupõem contatos abertos e livres face às noções hegemônicas habituais de identidade.[277]

Sérgio Buarque aponta, como o elemento essencial das origens brasileiras, o sentimento de desterro que engendrará uma relação ambígua entre a sociedade aqui formada e a terra. Em outras palavras, "a representação do que somos não se refere à realidade do que somos".[278] Essa representação, entretanto, não é uma criação da presença portuguesa

[277] PORTELLA, dez 1998/ jan 1999, p. 38.
[278] REIS, 1930,1999, p. 123.

na América, mas reflexo da própria situação interna de Portugal como nação, à época do descobrimento do Brasil, em relação aos demais europeus, aos africanos e aos árabes. Sérgio fala como se aqui não estivesse, mas, ao mesmo tempo, sua prosa toca profundamente o Brasil e os brasileiros sobre os desafios a enfrentar na construção da nação.

O discurso dos autores e a compreensão da identidade

Sérgio e Gilberto deixam transparecer, nos escritos considerados, a diversidade de atitudes e de comportamentos em relação ao mundo americano tanto por parte de Portugal e Espanha, quanto por parte daqueles que para cá vieram ou que aqui nasceram. Tal diversidade está associada às raízes ou ao processo civilizatório decorrente das circunstâncias históricas peculiares que prevaleceram tanto no período colonial quanto após o rompimento dos laços políticos com Portugal e que se projetaram no processo de construção da nação. Apesar de o horizonte dos autores ter sido o de penetrar nas sutilezas do social conferindo atenção ao cotidiano, ao psicológico, ao individual na configuração do modo de ser brasileiro, o horizonte de seus textos claramente vai além ao delinear os contornos macroestruturais da sociedade e da cultura que aqui resultaram da chegada dos portugueses.[279] Concorreu para isso o fato de o esforço pela definição do que é a identidade brasileira ter-se constituído, no final do século XIX e no início do século XX, no cerne das preocupações da cultura política nacional. Tal esforço representou a afirmação das questões sociais no campo intelectual por meio da chamada "Geração de 1870", que propagou as idéias positivistas e evolucionistas sobre raça e meio geográfico que permearam o debate intelectual.[280]

As obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda ganham importância ao empregarem metodologias e abordagens, novas para a sua época, que colocam em questão as formas de organização social no Brasil. As interpretações de um e outro autores extrapolam o campo original de especialização de cada um — sociologia e história — para repercutirem no próprio pensamento político brasileiro. A preocupação de ambos não foi a de fazer uma crônica do cotidiano

[279] VILAÇA, 1999.
[280] VELOSO; MADEIRA,1999, p. 59.

ou de narrar fatos, mas de analisar o comportamento social e indicar, com base numa compreensão dos fatores que influenciaram nossa formação, um sentido para a sociedade brasileira. O conteúdo, o significado e a importância dos afazeres diários nos diferentes campos da vida cotidiana — organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação[281] — são interpretados por Freyre e Buarque com o objetivo de examinar os equilíbrios e tensões subjacentes ao processo de formação da sociedade brasileira. Há nas suas interpretações uma interrogação sobre o sentido da política que estava na base da definição do público e do privado, isto é, em que medida a organização do convívio humano no espaço territorial colonizado pelos portugueses logrou garantir a vida em sentido amplo.[282] Os textos de Freyre e de Buarque denotam um interesse dos autores em não verem seu discurso restringido a uma coleção de hipóteses sobre a gênese da sociedade brasileira ou mesmo a uma narrativa sobre a construção da identidade brasileira. O significado que emerge dos textos é o de servirem como veículos para ação política[283] e como base para a compreensão do modo de ser brasileiro.

Conforme já assinalado, o exame do discurso dos autores leva em conta sua condição de evento, isto é, ocorreram eles em um momento específico, verbalizaram sonhos, percepções, aspirações e propósitos a respeito do Brasil e da sociedade brasileira à época em que foram escritos. Mas, ao lado das intenções dos autores, existe também o significado dos textos que ainda hoje permanecem.

---

[281] HELLER, p. 18.

[282] ARENDT, 1999, p. 45-46. A visão de Arendt sobre o sentido da política é um recurso teórico importante para o exame das obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque, pois, segundo ela "justificações ou definições [sobre o sentido da política] têm como objetivo classificar a política como um meio para um fim mais elevado, sendo a determinação dessa finalidade bem diferente ao longo dos séculos".

[283] FAORO, 1994, p.13-14;17-18. Faoro caracteriza o pensamento político como atividade que "contém carga crítica, que não se confunde com a escolástica, nem participa da visão teórico-contemplativa. Como valor e como o que virá-a-ser, corrosivo da ideologia e do imobilismo da filosofia política. Acompanha e potencializa a dialética social à qual se vincula, sem ser mero reflexo, por meio de manifestações múltiplas, que não estão necessariamente submersas no saber formulado, com o rótulo político".

Esse significado se relaciona à influência da compreensão dos dois autores nas percepções sobre o sentido da brasilidade. Essa influência deriva da abrangência do olhar de cada um sobre os fatos históricos e as representações coletivas como ingredientes para o processo de desenvolvimento da identidade nacional. Note-se que, não obstante as diferenças de enfoque que se podem traçar entre Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, ambos colocam em tela de juízo o pressuposto da existência de uma cultura brasileira como algo acabado.

É com base nessa constatação inicial que se discute aqui sobre o sentido da brasilidade em um e outro autor, contextualizando-os, porém, na relevância assumida pela temática da construção da nação e da identidade para o pensamento social brasileiro.

Em busca da nação

As circunstâncias sociais e históricas que prevaleceram tanto no período colonial quanto após o rompimento dos laços políticos com Portugal se constituíram na matéria-prima a que recorreu o pensamento social na busca de compreender as raízes do processo de construção da nação e de definição da identidade brasileira. Na abordagem desses fundamentos é possível discernir campos intelectuais,[284] os quais por meio da tomada de posição sobre as afirmações e negações que marcaram a evolução da idéia de formação — "noção a um tempo descritiva e normativa" na feliz expressão de Paulo Arantes[285] — estabeleceram discursos e fixaram lugares de fala que consolidaram ou desafiaram conceitos e posições sobre as bases em que se assenta o Brasil como nação. O processo de formação da sociedade brasileira é uma construção

[284] A noção de campo intelectual foi desenvolvida por Pierre Bourdieu "como sistema de posições predeterminadas abrangendo, assim, os postos de um mercado de trabalho, classes de agentes providos de propriedades (socialmente constituídas) de um tipo determinado. Tal passo é necessário para que se possa indagar não como tal escritor chegou a ser o que é, mas o que diferentes categorias de artistas e escritores de uma determinada época e sociedade deveriam ser do ponto de vista do *habitus* socialmente constituído, para que lhes tivesse sido possível ocupar as posições que lhes eram oferecidas por um determinado estado do campo intelectual e, ao mesmo tempo, adotar as tomadas de posição estéticas ou ideológicas objetivamente vinculadas a essas posições". BOURDIEU, 1974, p. 190.

[285] ARANTES, 1997, p. 12.

simbólica constituída por universos que, ao estabelecerem a memória compartilhada pelos homens, ordenam sua história; ao definirem um conjunto de referências, projetam as ações futuras dos indivíduos[286]. Nessa construção intervêm a filiação do autor a determinados cânones ideológicos ou a uma herança intelectual, sua inserção na estrutura de poder da sociedade que repercutem sobre sua percepção do momento histórico que vivencia e de como o passado influencia o presente. Gilberto Freyre, por exemplo, confessa que assistir à chegada dos marinheiros brasileiros mulatos e cafuzos no Brooklyn, estudar com Franz Boas em Columbia e, mais tarde, experimentar o exílio marcaram sua reflexão sobre a composição e a formação da sociedade brasileira. Sérgio Buarque de Holanda, por sua vez, viu seu projeto de escrever uma *Teoria da América* ganhar novos contornos e desaguar em *Raízes do Brasil*, a partir da experiência na Alemanha, mediante "o contato de terras, gentes, costumes, em tudo diferentes dos que até então conhecia" e a influência dos "livros de Weber e um pouco das lições de Meinecke, em Berlim".[287]

Identidade e memória nacional

Como assinala Ortiz, a identidade e a memória nacional são elementos que derivam de uma construção de segunda ordem. "A identidade nacional é uma entidade abstrata e como tal não pode ser apreendida em sua essência. Ela não se situa junto à concretude do presente, mas se desvenda enquanto virtualidade, isto é, como projeto que se vincula às formas sociais que a sustentam".[288] A identidade, como mencionado, é um produto da dialética entre o indivíduo e a sociedade.[289] É um fenômeno com dupla dimensão — pessoal e social — cujo desenvolvimento envolve processos psicológicos, culturais, econômicos e políticos.[290] Na compreensão e definição desses processos, ganha realce o papel desempenhado pelos intelectuais na interpretação da identidade, pois esta, como fenômeno social, está sempre associada à realidade.

---

[286] ORTIZ, 1994, p. 135.
[287] BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 29-30.
[288] *Idem*, 1979, p. 137-38.
[289] BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 230.
[290] CARDOSO de OLIVEIRA, 1976, p. 4-5.

Esse raciocínio serve de sustentação para a conclusão, apoiada em Roberto Da Matta, de que os enfoques definidores da identidade ora tomam como ingrediente estatísticas que comprometem nosso desempenho como sociedade organizada, ora se fundam em dados sensíveis e qualitativos que revelam um valor intrínseco à coletividade capaz de construir uma nação.[291] A atitude em relação aos momentos críticos da história tem contribuído para moldar a identidade dos brasileiros como indivíduos e como nação. Ou, de acordo com Habermas, a propósito da articulação da identidade coletiva em termos da própria história nacional,

> a identidade de uma pessoa, de um grupo, de uma nação ou de uma região é sempre algo concreto, algo particular (ainda que naturalmente sempre se tenha de satisfazer também critérios morais). De nossa identidade, falamos sempre que dizemos quem somos e quem queremos ser. E nessa razão que damos de nós se mesclam elementos descritivos e elementos avaliativos. A forma que temos cobrado, mercê de nossa biografia, à história de nosso meio, de nosso povo, não pode nos separar, na descrição de nossa própria identidade, da imagem que de nós oferecemos a nós mesmos e oferecemos aos demais, conforme queremos ser julgados, considerados e reconhecidos pelos demais.[292]

No que se refere à memória, Ortiz estabelece uma distinção entre memória coletiva e memória nacional. Esta, produto da história social, está no plano da ideologia e serve como referência para a projeção do futuro; aquela está no plano da vida social, se aproxima do mito e se manifesta por meio do ritual dando consistência à ação dos grupos sociais. A partir dos desafios cotidianos cada geração vai buscar motivos e imagens na história comum para moldar o legado aberto e multifacetado dos ritos e tradições transmitidos pelas mediações simbólicas, bem como das práticas, técnicas, símbolos e valores que atravessam as gerações.[293] Essa distinção parece útil, especialmente, para a abordagem de Gilberto Freyre, cuja obra procura estabelecer correlações entre a memória coletiva dos grupos sociais, que se estabeleceram no Brasil durante o período colonial, e a memória nacional, esta muito mais um somatório das inserções e interações entre aqueles grupos.

---

[291] DA MATTA, 1984, p. 19.
[292] HABERMAS, 1993, p. 114-15.
[293] ORTIZ, 1994, p.135. BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 136-37.

A idéia do Brasil como nação estava ausente no período colonial e o processo de Independência não significou a consolidação do Estado nacional. No século XVII, opiniões influentes na corte portuguesa alertavam para o potencial econômico da Colônia americana louvando-se nas altas arrecadações proporcionadas pela produção de açúcar e de pau-brasil. Essas opiniões, que obviamente já refletiriam interesses que se consolidavam na Colônia, tentavam quebrar o relativo descaso que existia na elite dirigente lusa em relação ao Brasil por comparação à Índia. A consolidação dos interesses econômicos e a ocupação do Nordeste, pela Holanda, levaram a um despertar da comunidade luso-brasileira naquela região provocado pelas restrições à liberdade religiosa imposta pelos holandeses calvinistas.[294] Essa fase da ocupação holandesa permite isolar dois elementos que se consolidariam e se combinariam — entre si e com outros — na formação brasileira e que, conforme a época histórica, ganhariam saliência, sem, no entanto perder sua importância individual no processo de definição da identidade nacional: a economia e a religião. Ainda que no período colonial inexistisse a idéia de nação, certamente a resistência à ocupação holandesa não só exporá o contraste entre os invasores e os colonos luso-brasileiros, mas também iluminará os traços comuns entre estes últimos. Gilberto Freyre aponta a força dessa comunhão em passagens de *Casa-Grande & Senzala*, nas quais menciona a participação de fluminenses e paulistas nas lutas travadas na Bahia e em Pernambuco contra o domínio holandês; a solidariedade religiosa entre os católicos contra os reformados holandeses; e mesmo a resistência à culinária holandesa que fez muito pouco dela chegar até nós.[295]

A construção da identidade brasileira foi muito mais um corolário do que o pressuposto para a formação do Estado no Brasil, com repercussões importantes em diferentes terrenos da vida social. Raymundo Faoro e José Murilo de Carvalho coincidem quanto ao papel limitado da temática da identidade na plataforma dos movimentos emancipacionistas do final do século XVIII e início do XIX. Mesmo aqueles que maior repercussão tiveram, como a Inconfidência Mineira e a Revolução Pernambucana de 1817, almejaram muito mais a secessão dos territórios

[294] CABRAL DE MELLO, 1998, p. 22-40.
[295] FREYRE, 1997, p. 27, 29 e 79-80.

onde se verificaram do que do Brasil como um todo. O sentimento nativista contribuía pouco para a ação política do elemento nacional em relação ao colonizador europeu. A crise do sistema colonial e a ânsia de alterar a dominação econômica sufocante exercida pela metrópole marcavam muito mais do que a preocupação com os traços comuns que uniriam os brasileiros aos portugueses. O motor da ação era um "liberalismo" econômico definido por contraste à dominação exercida pela metrópole. O Brasil não era visto como uma nação: o elemento nacional se espalhava em diferentes pontos do país em grupos heterogêneos cada um com sua visão do que seria a sociedade emancipada.[296]

Na verdade, o episódio tido como deflagrador de um processo de definição da identidade brasileira é a chegada da Família Real portuguesa, em 1808. A mudança do governo da metrópole para cá significou uma presença mais nítida do Estado português no Brasil, o que contrariou interesses que se haviam fortalecido com a fraqueza do governo colonial e a distância da metrópole. A presença da Corte no ocaso do regime colonial não só lançou as bases para a monarquia, mas também consolidou a unidade territorial do país.[297] A vinda da Família Real, em 1808, deu força à elite treinada em Coimbra e orientada para o serviço público e colocou em xeque a identidade entre emancipacionismo e liberalismo. A Abertura dos Portos beneficiou os comerciantes portugueses aqui localizados e deu um novo impulso aos interesses econômicos dos brasileiros.[298] No plano político, isso significou a formação de duas correntes no "liberalismo": uma ligada aos interesses dos brasileiros que defendia a independência e outra associada aos portugueses que advogavam a metropolização da colônia.

O papel desempenhado pela elite brasileira que já estava integrada ao governo colonial ou da metrópole será, assim, central para a estruturação do Estado brasileiro, para o que buscará uma composição com os grandes comerciantes. A formação do Estado é vista como um valor político e um interesse material concreto que influenciaria o tipo de dominação que se afirmava. Como aponta José Murilo de Carvalho,

[296] FAORO, 1994, p. 53-65.
[297] CARVALHO, 1996, p. 12.
[298] FAORO, 1994, p. 53-65.

> a maior continuidade com a situação pré-Independência levou à manutenção de um aparato estatal mais organizado, mais coeso e talvez mesmo mais poderoso. Além disso, a coesão da elite, ao reduzir os conflitos internos dos grupos dominantes, reduziu também as possibilidades ou a gravidade de conflitos mais amplos na sociedade.[299]

O Brasil, assim como os demais países latino-americanos, teve seu processo de emancipação política contemporâneo associado ao surgimento das idéias nacionalistas na Europa. Tais idéias pregavam uma valorização do passado, da tradição, o que aqui realçou a cultura indígena.[300] Mas o ideário nacionalista teve dois efeitos importantes: de um lado, significou a afirmação da soberania do Estado-nação e a busca de uma coincidência entre a herança cultural comum (língua, história, literatura) e a forma de organização que o representa; de outro, representou a submissão das minorias à administração central.[301] No Brasil, essa situação se refletiu na condição subalterna dos negros (mais tarde também do mulato) e dos indígenas na sociedade, mesmo que a cultura desses últimos tenha merecido atenção da parte dos intelectuais no século XIX.

Enfoques da Identidade

O diálogo entre as diferentes interpretações da construção da identidade brasileira e a maior ou menor prevalência das categorias mudança e continuidade pode ser observado nos diferentes momentos da história do Brasil. A influência da Missão Artística Francesa, que aqui chegou em 1816 sob os auspícios de D. João VI, permearia, durante o século XIX, a estética brasileira e influenciaria fortemente o padrão arquitetônico das grandes cidades conferindo-lhes um toque universalista, na medida em que a cultura francesa representava o universal, ao menos para os franceses e para os francófilos nativos. A presença da Família Real no Brasil teve um impacto reduzido especialmente tendo presente o potencial de inovação e de influência que o aparato real poderia promover (sobretudo tendo em vista a inexistência de um sistema intelectual na Colônia);[302] não há, porém, como deixar de reconhecer que o corolário

[299] CARVALHO, 1996, p. 33-37.
[300] MOREIRA LEITE, 1969, p. 32.
[301] HABERMAS, 1993, p. 90-91.
[302] COSTA LIMA, 1991, p. 6.

das tendências desencadeadas pelas medidas então adotadas foi a erosão dos modelos e valores herdados da colonização portuguesa. Esse desgaste seria acentuado com a Independência e a prevalência do sentimento autonomista cuja expressão era a promoção do rompimento com a cultura européia, mediante a valorização de um nativismo que se inspirava numa avaliação positiva das condições físicas e nas dimensões geográficas privilegiadas do Brasil e no elemento indígena. Era uma visão otimista da formação da sociedade brasileira cuja expressão mais notável no plano intelectual foi o romantismo.

Na segunda metade do século XIX, a Guerra do Paraguai, a campanha pela Abolição e o crescimento do positivismo propiciariam o surgimento da chamada "Geração de 1870", cujo projeto era emparelhar o Brasil ao nível das nações européias pela promoção da ciência e da cultura, animados por três tipos de mentalidades: a católico-conservadora, a liberal e a cientificista. A visão nacionalista e lírica dos românticos cede lugar a uma abordagem voltada para os problemas sociais — notadamente a nódoa da escravidão — e a uma indagação sobre o lugar do Brasil no mundo. Retenha-se, entretanto, que o centro das preocupações da mentalidade liberal era a construção da cidadania, como expressa na relação entre o indivíduo e o Estado; já a mentalidade cientificista buscava nas leis naturais uma explanação para a conduta humana, bem como promovia soluções "científicas" para os problemas do país.[303] O pressuposto para essa construção da cidadania e inserção do Brasil no concerto das chamadas "nações civilizadas" era a alteração da composição étnica da população mediante o incentivo à vinda de imigrantes europeus que promoveriam um "branqueamento" da população.[304] Sílvio Romero, uma das vozes mais ativas dessa geração, defenderia que a autêntica cultura brasileira teria que exprimir as condições raciais, mesológicas e históricas do Brasil. Romero, Nina Rodrigues e, mais tarde, Oliveira Vianna tinham como premissa a inferioridade inata do brasileiro em decorrência da mestiçagem ocorrida aqui com a fusão das três raças. A natureza e a visão idealista do indígena já não mais servia como esteio para a definição da identidade. Pelo contrário, ele será visto como um dos fatores responsáveis pelo

[303] LIPPI OLIVEIRA, 1990, p. 81-84.

[304] Na Argentina, por exemplo, esse processo ficou claramente marcado pelas políticas de imigração.

retardamento da sociedade brasileira em relação àquelas tidas como as mais avançadas. A preocupação que anima a reflexão de Sílvio Romero, mas que se pode dizer, também, estava presente no pensamento de seus contemporâneos, era como o povo inferior interpreta sua própria inferioridade.[305] Esse enfoque revelava na verdade um desiderato de estar sintonizado com as idéias e tendências prevalecentes na Europa do que propriamente de buscar uma interpretação original para a realidade social brasileira.

Mudança e continuidade

Observe-se a convivência durante esse período da categoria da mudança com a categoria da continuidade, pois ao afastamento da Europa e de seu legado como pregado pelos espíritos mais nacionalistas, logo após a Independência, não correspondia um sentimento democrático e emancipacionista *erga omnes* no país, haja vista a restrição da participação popular nas eleições legislativas, estabelecida na Constituição de 1824, e a manutenção da escravidão. Ao final do século XIX, a categoria da mudança parece prevalecer ante a campanha da abolição e a busca de soluções científicas para os desafios do país. Todavia, a categoria da continuidade também se fará presente, pois, a crença na inferioridade racial do povo brasileiro era em si um elemento inibidor da auto-estima social e, portanto, uma amarra ao passado de desigualdades e preconceitos. Observe-se, porém, que a interação entre essas categorias e sua maior ou menor preeminência num ou noutro período refletia muito mais uma visão urbana, em particular da proximidade do poder, visto que a maioria dos autores que influenciaram esse debate, ainda que oriundos de outras regiões, estavam localizados no Rio de Janeiro e não raro guardavam alguma associação com o governo.

No século XX, a construção da identidade brasileira seria buscada nas origens pré-cabralinas ou no passado colonial que inspirariam manifestações tidas como autênticas do ponto de vista cultural, de que é exemplo o carnaval. O Movimento Modernista, ao romper com o enfoque da geração de 1870, traz à discussão os fundamentos históricos da formação nacional brasileira. Num primeiro momento, essa discussão

[305] MOREIRA LEITE, 1969, p. 168-84.

será fortemente influenciada pela ordem urbana e industrial que começava a se consolidar e que era o pólo irradiador da cultura e das novas idéias: ser moderno significava, em suma, estar sintonizado com aquilo que era cosmopolita. Numa segunda fase, ganha força a condição brasileira, e a brasilidade, como manifestação dos mitos e símbolos brasileiros, se consolida no resgate do papel cumprido pelas culturas que aqui se encontraram na época colonial.[306] Houve, assim, um deslocamento do eixo do debate da questão da raça para os conceitos de civilização, cultura e nação explorando suas sinergias. Essa nova proposta também está sintonizada com os movimentos em curso na Europa, mas indiretamente coloca em questão as premissas do discurso sobre a suposta superioridade das nações européias, à vista especialmente da tragédia humana que marcara a Primeira Guerra Mundial. Mediante a revalorização da cultura que vibrava no interior, os modernistas introduziram uma nova abordagem baseada numa dialética entre o tradicional e o moderno, o universal e o particular. A reavaliação da heranças culturais deflagrada pelos modernistas e o reconhecimento de como a cultura se desenvolveu no país influenciaria decisivamente autores como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre. É um movimento em que a categoria da mudança não só se impõe na análise, mas também a categoria da continuidade é questionada severamente por propiciar um mascaramento da compreensão da realidade brasileira e imobilizar as perspectivas de transformação. A atitude dos modernistas repercutiu profundamente no pensamento social brasileiro e praticamente lançou as bases para o debate sobre a sociedade brasileira e sobre a inserção do Brasil no mundo nas décadas que se seguiram.

Brasilidade: um termo polissêmico

Se é verdade que a idéia de uma nação brasileira ainda era difusa ao momento da Independência, a noção de brasilidade, isto é, de pertencimento ao espaço geográfico e social criado pela colonização portuguesa, tampouco encontra no pensamento social brasileiro uma caracterização uniforme. A diversidade de interpretações tem a ver tanto com a prevalência de conceitos e de metodologias quanto com a disponibilidade de dados na época em que o exercício de compreensão foi realizado. José Carlos Reis assinala a esse propósito que o processo dialético, pelo qual "as interpretações

[306] LIPPI OLIVEIRA, 1990, p. 182-83.

posteriores superam conservando as anteriores, sem diluir sua diferença", possibilita um diálogo entre os diferentes campos intelectuais "que se esclarecem pelo reconhecimento e contrastação recíprocas". Aponta ele duas categorias temporais que informam a compreensão dos discursos sobre o Brasil: mudança, caracterizada por "processo, modernização, progresso, revolução na direção da independência e da autonomia"; e continuidade, consubstanciada na "estrutura, permanência, tradição, resistência, conservadorismo, que significam dependência e heteronomia".[307]

A discussão da brasilidade não se restringe a um ramo determinado das Ciências Sociais. Como já assinalado, sua manifestação pode ser encontrada tanto na literatura quanto na política econômica de um certo período. Exemplo disso seria a doutrina do desenvolvimentismo, manifestação no terreno econômico do nacionalismo cultural, que influenciou as instituições políticas na era Vargas, e que promoveria o modelo da substituição de importações da década de 1950 até praticamente o final dos anos oitenta.[308] Na literatura, autores como José de Alencar, Machado de Assis, Guimarães Rosa e Érico Veríssimo expuseram suas respectivas visões da brasilidade ao caracterizarem em suas obras o índio, o habitante da cidade no final do século XIX, o sertanejo e o gaúcho. As abordagens em diferentes áreas revelaram os termos do debate sobre a definição dos parâmetros de configuração da sociedade brasileira numa época dada e, em última análise, sobre a brasilidade. Essa configuração variará conforme a ênfase à mudança ou à continuidade conferida pelo intérprete nesse processo de escolha.

Roberto Da Matta, por exemplo, afirma que "pode haver um Brasil, mas muitas brasilidades (...) que o redefinem e constroem". Essas brasilidades são baseadas em dados quantitativos, ou em dados sensíveis e qualitativos (da cultura, da tradição e da religiosidade). Segundo se privilegie este ou aquele conjunto de dados se conformará uma brasilidade formal, plasmada nas instituições, no mercado, nas representações da mídia, ou uma brasilidade "mestiça e relacional" associada com as práticas, crenças e comportamento populares.[309] Affonso Romano de Sant'Anna concorda

[307] REIS, 1999, p. 13-14.
[308] ROUANET, 1993, p. 347-51.
[309] DA MATTA, 1984, p.19. e *Um Só Brasil* ... . (www.iuperj.br/scripts)

com Da Matta quanto à impossibilidade de se pensar a brasilidade como fenômeno social único e permanente e assinala que "diacronicamente o sentimento de brasilidade conheceu pelo menos três instantes específicos: o da defesa da territorialidade, o da expectativa imperial e o da consciência nacionalista".[310] Hiran Roedel, embora reconheça um vínculo da brasilidade com o período colonial, sustenta que ela somente começou a ser forjada após a Independência, quando "para assegurar os interesses da elite econômica foi montada uma estrutura reguladora, repressiva e representativa baseada no princípio centralizador, na Guarda Nacional e no voto censitário. Dessa forma, criou-se o ambiente propício à fundação da cultura nacional sob a hegemonia da classe latifundiária escravocrata".[311]

A efervescência social e política do período entre 1870 e 1930 transformou profundamente a face da sociedade brasileira e contribuiu para a consolidação da idéia de nação. De um lado, a nacionalidade era reconhecida como o fundamento para a compreensão e julgamento da literatura e da cultura, as quais deveriam estar orientadas a entender e construir o Brasil nos termos do paradigma ocidental. Mas a realidade histórica do país, mesmo após a Abolição e a instauração da República, inspirava mais análises pessimistas, como *Canaã* e *Os Sertões*, do que propostas que corroborassem estarmos na trilha desbravada pelas grandes nações do Ocidente. Euclides da Cunha, vai mostrar, ademais, em *Os Sertões,* a distância entre o Brasil urbano e o interior. Não obstante as divergências já apontadas entre os integrantes e herdeiros da geração de 1870 e os modernistas, estes reconheciam o mérito dos primeiros em revelar uma nação desconhecida àqueles que, do litoral, pensavam refletir o Brasil como um todo.

A formulação da brasilidade pelo discurso

Ainda que o saber científico tenha evoluído a ponto de infirmar vários dos postulados que sustentavam as teorias defendidas pelos intelectuais, no final do século XIX e início do século XX, cabe destacar o fato de o discurso haver erigido seus autores à posição de arautos de formulações sobre a brasilidade que transcenderam a época de sua

[310] SANT'ANNA, (www.iuperj.br/scripts)
[311] ROEDEL, 1997.

enunciação. Ao empregarem a linguagem para dar curso às representações coletivas e à sua compreensão dos fatos históricos e da evolução social do país, os autores criaram um mundo que, por meio do debate das idéias, se constituiu em objeto de transação entre os interlocutores. Em outras palavras, os textos mediante sucessivas interpretações da questão da identidade foram atribuindo sentidos a esta. Esses diferentes sentidos produziram uma dinâmica no campo intelectual a respeito da compreensão do fenômeno da identidade e da interpretação de cada autor sobre as representações coletivas. O discurso nesse contexto se torna um evento, no sentido atribuído a esse conceito por Ricoeur. Esse autor sublinha, no entanto, que o importante no exame do discurso não é o evento — que é uma instância pessoal, temporal ou circunstancial — mas sua compreensão como significação.[312] Desse prisma, não há como negar importância a obras como *Canaã* ou *Os Sertões*, como marcos na formulação do discurso sobre a brasilidade; igualmente, não se pode ignorar as posições assumidas por Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna ou Mário de Andrade, como contribuições que vão além de seu tempo no esforço de precisar os sentidos da brasilidade. Ainda que as visões de Romero ou de Nina Rodrigues pareçam hoje absurdos científicos ou manifestações reacionárias, sua compreensão deve estar permeada pela consideração sobre o quanto aqueles discursos contribuíram para trazer o tema da identidade brasileira ao primeiro plano do debate intelectual.

Euclides da Cunha tem nesse debate uma situação ímpar ao oferecer um olhar a partir de um lugar inédito, o interior, que dava à história e à construção da identidade brasileiras um espírito e um ritmo muito singulares.[313] Alceu Amoroso Lima, por exemplo, assinala que Euclides soube "revelar o erro do esquecimento em que jazia a massa dos homens brasileiros e dar aos vindouros um exemplo incomparável de originalidade, ao tomar em suas mãos a matéria bárbara americana e procurar exprimi-la sem a correção de escolas e preconceitos".[314] O discurso de Euclides trouxe novo sentido e novo significado à questão da brasilidade. Seu texto não se confina às fronteiras ou às configurações discursivas definidas como "gênero". A inobservância desses limites fez

[312] RICOEUR, 1983, p. 46-49.
[313] ROLAND, 1997, p. 109.
[314] LIMA, *Política e Letras*. Citado em LIPPI OLIVEIRA, 1990, p. 177.

que sua escritura pudesse ser lida e interpretada tanto do ponto de vista literário quanto sociológico ou antropológico.[315]

A linguagem de *Os Sertões*, fortemente influenciada pelas imagens físicas e humanas do interior ignorado, alçou o Sertão e o sertanejo à condição de forjadores de uma conotação até então desprezada da brasilidade. O Sertão, mais do que uma referência geográfica, se converteu num tipo, para utilizar a base teórica de Hirsch, isto é, "uma entidade que tem uma fronteira em virtude da qual algo pertence ou não a ela" e "pode ser sempre representada em mais de uma instância".[316] Na obra euclidiana, o Sertão se converte em síntese de relações sociais, culturais e com a própria terra marcada por uma singularidade capaz de alterar o olhar prevalecente sobre a identidade construída no litoral e tida até então como representando a nação. Ao abordar o tema da identidade nacional numa confluência entre a Literatura e as Ciências Sociais, Euclides atribuiu um significado próprio à sua interpretação. A brasilidade deixa de ser vista a partir do dado da unidade territorial para ser abordada da perspectiva do enraizamento da civilização no interior. A nova paisagem descortinada a partir do Sertão mostrará tempos e tendências distintas daquelas prevalecentes no litoral. Esse divórcio significa para Euclides da Cunha um projeto político e social cujas vertentes centrais são nomear a terra, definir e dar consistência à raça e construir uma ossatura autônoma e original para a nacionalidade.[317] Não obstante o passar do tempo e a desqualificação das teorias sobre raça e sobre a influência do meio geográfico na configuração da sociedade, que estavam na base da compreensão do Sertão por Euclides,[318] o significado de sua obra foi além daquele inicialmente pretendido por ele. Inscrito num contexto de revisão extensiva da gênese da formação brasileira, "*Os Sertões* inaugura a modernidade no pensamento brasileiro, no sentido mais abrangente, enquanto formação de um espaço crítico para a discussão da história nacional. Formula uma visão ampla e inclusiva dos elementos étnicos e culturais brasileiros, do contingente 'ignorado' e 'desconhecido' do país, ao introduzir um modo de interpretação global das características gerais da formação nacional".[319]

---

[315] MIGNOLO, 1993, p. 126.
[316] HIRSCH JR., 1967, p. 49-50.
[317] ROLAND, 1997, p.123-26 e 189.
[318] VELOSO; MADEIRA, 1999, p. 86.
[319] ROLAND, 1997, p. 161.

A referência extensiva a Euclides da Cunha, neste contexto da discussão sobre os múltiplos sentidos da brasilidade, se justifica por haver sua obra deixado explícita a ausência de uma cultura brasileira integrada. Antes, realçou ele que às dimensões amplas da unidade territorial não correspondia uma cultura que se espraiasse de maneira uniforme pelos diferentes rincões do Brasil. Nesse aspecto, pode-se estabelecer um traço de união, especialmente, entre Euclides e Gilberto Freyre, mas também com Sérgio Buarque de Holanda. Tanto Euclides quanto Gilberto investigam as raízes culturais mediante o resgate dos usos e costumes do povo e a relação que guardam com os grupos sociais que formam a matriz da nação.[320] O texto de Euclides da Cunha assim como o de Sérgio Buarque revelam os momentos de inflexão que marcam a sociedade brasileira tratando a identidade como um devir cuja definição pressupõe lidar com as descontinuidades, antagonismos e fraturas que permeiam o tecido social. Em seus respectivos empreendimentos, os três autores trabalham com o peso e as conseqüências da tradição através da experiência histórica brasileira.

O discurso de Gilberto Freyre sobre a formação da sociedade brasileira permite construir dois eixos que se cruzam — o cultural e o espacial — pelos quais se pode detectar diferentes acepções da brasilidade. O eixo cultural se explicita como resultado direto da filiação teórica de Gilberto Freyre ao culturalismo de fundo antropológico-social anglo-americano — como já assinalado, herança de sua formação com Franz Boas — que privilegia dados relativos ao cotidiano, estilos de vida, crenças e tradições no estudo dos grupos sociais. Sublinhe-se neste particular que o culturalismo de Boas e de sua escola foi marcado menos por uma aprofundada reflexão teórica do que por uma oposição ao racismo e ao colonialismo, que dominavam a antropologia européia de então. Gilberto recolheu de Boas e de suas formulações uma atitude de tolerância e de compreensão das culturas menos complexas e das raças perseguidas.[321] Não obstante a ressalva do próprio autor sobre a distinção que faz entre raça e cultura, isto não significa que a primeira tenha sido eliminada de sua análise. Pelo contrário, já no capítulo inicial *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto invoca o argumento centrado

[320] Essa tangência entre ambos é sancionada pelo próprio Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*, mesmo ao defender a necessidade de se retificar certas generalizações de Euclides da Cunha.
[321] RIBEIRO, s/d, p. XXI.

na raça e relaciona-o com as condições ambientais para justificar as características da colonização portuguesa nos trópicos. A dimensão cultural resulta e não anula o fator racial.[322] Vamireh Chacon assinala, a propósito, que a cultura significa para Gilberto "um conceito fenomenológico". Chacon ressalta ainda a advertência de Gilberto contra as generalizações sobre o Brasil ou sobre os brasileiros, às quais "não corresponde uma unidade somática nem uma rigorosa unidade psicológica, nem mesmo uma unidade absoluta".[323]

Raízes do Brasil tem por esteio os eixos cultural e temporal, embora o conceito de cultura de Sérgio Buarque de Holanda não seja coincidente com o de Gilberto Freyre. Sérgio está claramente associado ao legado teórico de Dilthey e Weber ao traçar uma linha demarcatória entre o conhecimento da natureza e o conhecimento da sociedade, atribuindo um papel central à ação. A ação social é influenciada e influencia a condição brasileira. Daí a importância que assumem na obra de Sérgio temas como a separação entre o público e o privado, do papel do Estado, ou recursos metodológicos como da utilização dos tipos ideais, para caracterizar a brasilidade.[324]

Tanto Gilberto Freyre quanto Sérgio Buarque de Holanda procuram realçar as dimensões espaciais e temporais que se combinaram para a formação dos marcos da nacionalidade. Gilberto explora com esse propósito o espaço criado pelo complexo casa-grande e senzala e, mais tarde, pelo complexo sobrado e mucambo; sublinha, porém, que esse espaço extrapola os limites físicos de ambos os complexos, por exemplo, quando afirma que o conjunto casa-grande-senzala se constituiu no "centro da organização social do Brasil agrário e até certo ponto — por transbordamento de influência — do pastoril e do urbano".[325] Sérgio Buarque vai encontrar essa dimensão espaço-temporal na atitude aventureira do colonizador da América portuguesa:

> o objetivo final, a mira de todo o esforço, o ponto de chegada, assume relevância tão capital, que chega a dispensar, por secundários, quase supérfluos, todos os processos intermediários. (...) Esse tipo humano ignora

[322] COSTA LIMA, 1989, p. 199.
[323] CHACON, 1989, p. 116.
[324] REIS, 1999, pp. 119-120.
[325] FREYRE, 1997, p. 271.

as fronteiras. No mundo, tudo se apresenta a ele em generosa amplitude (...). Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes.[326]

Retenha-se, a propósito, que à noção de espaço está associada a idéia de difusão, e a ele também se contrapõe o conceito de fronteira relacionado com a idéia de fixação. Do ponto de vista da evolução do conceito de nação, os espaços proporcionaram condições para o desenvolvimento de uma língua, das tradições culturais e religiosas e de uma história que evidenciariam uma origem comum dos indivíduos que viviam na Colônia, bem como dariam sustentação aos mitos e às idéias que serviriam como lastro para as representações da nação brasileira. O processo de construção cultural inerente à ocupação dos espaços implicará o nascimento de uma ética que permeará a sociedade brasileira.

[326] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 13.

4.
O Sentido da Brasilidade em Gilberto Freyre

A sustentação do discurso de Gilberto Freyre

Na "Introdução à Segunda Edição" de *Sobrados e Mucambos*, escrita em 1949, portanto já firmada sua contribuição à compreensão da gênese da sociedade patriarcal brasileira, Gilberto Freyre escreve que

> ao intérprete do desenvolvimento ou da formação brasileira cujo critério dominante de interpretação for o sociológico, o que principalmente interessa é descobrir e revelar sob que predominâncias de forma ou de processo se realizou tal desenvolvimento; e não que diferenças de substância econômica ou de composição étnica ou de conteúdo cultural separam uns grupos dos outros para efeito de outros estudos ou de outras considerações de ordem prática, administrativa ou estatística.[327]

Essa afirmação de Gilberto Freyre ilumina a orientação que imprimiu a seu estudo sobre a sociedade patriarcal. Despreocupa-se ele do jogo das forças econômicas no plano interno ou internacional que condicionaram a inscrição do Brasil no sistema de produção capitalista; tampouco volta-se sua atenção à atitude da metrópole em relação ao Brasil-colônia, marcada até o século XVIII por uma virtual ausência, o que somente se reverteu ante as ameaças de ocupação estrangeira e desordem interna. Seu enfoque da sociedade patriarcal subverte a perspectiva tradicional da colonização, ao mostrá-la como resultado de um processo cuja condução estava nas mãos dos senhores, mas cuja formatação e produto final (para utilizar um jargão pós-moderno) podem ser inteligíveis apenas incorporando a participação do negro e do indígena.

[327] FREYRE, 1996, p. LXXVI.

Para Freyre, os nervos da interpretação sociológica da formação brasileira são conformados pelos arranjos culturais e organizacionais que serviram de esteio para a formação e consolidação da sociedade patriarcal. Tais arranjos, que formaram as bases para a o desenvolvimento da identidade brasileira e das características da brasilidade, são representados pela casa-grande, pela senzala, pela família, pela monocultura latifundiária, pela escravidão e pela miscigenação. Esses arranjos se constituem em "estruturas" as quais Freyre utiliza num sentido descritivo em seu discurso e as interpreta como transcendentes no tempo: na verdade, elas moldam não só a sociedade patriarcal, mas também a nação que se forma a partir do século XIX. Todavia, as funções dessas "estruturas" são datadas e a análise do autor procura mostrar como elas agiram não só na época considerada no discurso, mas também como traço característico e fundador da sociedade brasileira.

Os estudos de Gilberto Freyre, como ele próprio reconhece, têm como viga-mestra a casa. Esta, em *Casa-Grande & Senzala*, toma a forma da habitação senhorial à qual está vinculado o albergue dos escravos, símbolo do poder político e econômico emanado da monocultura latifundiária; em *Sobrados e Mucambos* se transmutará na residência urbana, de dimensão física mais reduzida por comparação à casa-grande, mas não menos importante na determinação das relações públicas e privadas no seio da sociedade brasileira. No mesmo plano da casa, Gilberto elege a família como instituição principal, cuja existência estava, porém, umbilicalmente vinculada ao latifúndio, à monocultura, à escravidão e à miscigenação, reconhecidos pelo autor como essenciais para o exame das características da sociedade patriarcal que se formou no Brasil.[328]

Parece óbvio que, mesmo sem dizê-lo explicitamente, Gilberto Freyre considera esses elementos como conceitos que, individualmente ou associados entre si, estruturam seu discurso. Partindo da leitura das obras e explicações oferecidas pelo autor seja nos textos introdutórios a elas, seja em escritos posteriores, parece plausível sustentar que, além das categorias espaço, tempo e cultura, de sentido mais geral, é possível alinhar, para os propósitos desta reflexão, as seguintes seis categorias que constituem a teia em que se apóia o discurso freyreano:

[328] *Idem*, 1996, p. LVIII e LXIII.

(i) a família, que aqui atuou como unidade colonizadora, civilizadora e estabilizadora da ordem social, como principal fator econômico e como vetor social que disseminou hábitos, tradições e práticas com uma força que sobrepujou a Igreja e o próprio Estado, obrigando a este sancioná-la ou confirmá-la;

(ii) a casa-grande, "onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro: nossa continuidade social";[329] a casa-grande e a senzala, e mais tarde o sobrado e o mucambo, estabeleceram um padrão de relacionamento social, com papéis bem-definidos, mas não estanques, de dominação e de subordinação;

(iii) o senhor e o escravo, pólos que representavam o extremo e a aproximação no cenário colonial; sujeito e objeto da dominação;

(iv) a monocultura latifundiária, que promoveu a escravidão e ensejou o desenvolvimento de vícios na formação social, moral e econômica do Brasil;

(v) a miscigenação, vista não só como a resultante do contato entre os três grupos raciais que se encontraram no Brasil, mas também como a manifestação cultural produzida pelo contato interétnico, com repercussões sociais e políticas;

(vi) o mandonismo, expressão política da relação senhor-escravo e do esquema de dominação que caracterizou as relações entre a casa-grande e a senzala.

O conteúdo individual dessas categorias e as relações estabelecidas entre elas no discurso de Freyre vão dar sentido e significado à interpretação do autor, bem como iluminarão sua concepção da brasilidade. No interior dessas categorias, Freyre joga com os conceitos de raça, cultura e meio físico, "marcos definidores da formação nacional (...) correlacionados de modo a cada um deles encontrar sua explicação na convergência com os dois outros".[330] Gilberto enfoca essas categorias em estreita correlação

[329] *Idem*, 1997, p. lxv.
[330] RUGAI BASTOS, s./d. , p. 6.

tanto com a herança cultural do português quanto com aquelas do índio e especialmente do negro, propondo, assim, uma leitura da formação brasileira que não se limita ao cânone europeu e cristão, mas que engloba igualmente ancestralidades orientais, especialmente islâmicas e judaicas.

A casa: ímã no discurso freyreano

Mediante uma interpretação própria dos conceitos — em alguns momentos afastando-se até de confessadas influências intelectuais — Gilberto sustenta que a germinação e o desenvolvimento do caráter brasileiro se deu num *locus* preciso — o complexo casa-grande e senzala — que aqui se constituiu num fator de continuidade social por meio da família considerada por ele como uma das "grandes forças permanentes"[331] do Brasil. Esta é uma das teses fundamentais da obra freyreana explicitada já no prefácio de *Casa-Grande & Senzala.*

Gilberto sublinha que embora a família tivesse como forma dominante a patriarcal, conviveu também com formas parapatriarcais, semipatriarcais ou antipatriarcais e "que as circunstâncias tornaram aristocrática e até feudal em suas relações com os demais elementos da população".[332] A família atuou como indutora e beneficiária das transformações controladas ocorridas no país até as primeiras décadas do século XX. No raciocínio de Gilberto, fica clara a primazia da casa-grande enquanto instrumento familiar galvanizador da coesão social e símbolo do sistema econômico, social e político que delinearia o perfil da sociedade brasileira, papel em que suplantaria a Igreja e até o Estado, bem como da inserção do Brasil no concerto das nações. Suas raízes são a grande extensão de terra que aqui permitiu a construção de uma organização econômica poderosa, a experiência cultural que resultou da convivência entre os três grupos étnicos que aqui conviveram durante o período colonial e a forma de organização das relações familiares.

Essa importância adquirida pela "casa" na obra de Gilberto Freyre permite assimilá-la à idéia de pessoa moral, proposta por Lévi-Strauss, isto é, "detentora de um domínio, composta, ao mesmo tempo, de bens

[331] FREYRE, 1996, p. XC.
[332] *Idem*,1997, Nota 55, p. 64-65.

materiais e imateriais, que se perpetua pela transmissão de seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, considerada como legítima somente na condição de que essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maioria dos casos, das duas em conjunto".[333]

Mas o discurso freyreano também evidencia que essa preeminência tinha uma vinculação inextricável com a senzala. A casa-grande e a senzala constituíram um complexo, no sentido que Gilberto define esse termo, isto é, "uma série de traços ou processos que constituem uma espécie de constelação cultural".[334] A casa-grande e a senzala ultrapassam seus limites de concepção arquitetônica para ganharem na prosa freyreana um significado mais abrangente, caracterizando um tipo de relação social, de organização econômica e de encontro entre o privado e o público. A inter-relação entre a casa maior e a casa menor propiciou um mascaramento da dominação, mediante uma inversão da hierarquia que alterou os códigos de alocação social dos indivíduos, com a absorção da cultura do dominado pelo dominador.[335] Essa interação não se manifestou apenas no plano dos indivíduos, mas também no nível das relações do complexo Casa-Grande & Senzala com o domínio público ao influenciar o sistema de trabalho e de produção, ao promover o compadrismo como cultura política, ao funcionar como posto avançado de defesa do território e ao se constituir em sistema de previdência social e em pólo financeiro.[336] Durante o período colonial a condição autárquica das casas-grandes[337] seria, ao mesmo tempo, causa e efeito da débil presença do Estado português no Brasil; representou, ademais, um formidável incentivo para o fortalecimento do poder dos senhores na sociedade patriarcal e um óbice respeitável para a atuação da Igreja no período colonial. À medida que as cidades brasileiras cresceram e se desenvolveram, o complexo casa maior-casa menor não só plasmou um paradigma de relações privadas, mas conjuntamente influenciou e foi influenciado pela área pública, isto é, a rua, a praça, a terra, o solo, o mato e o mar.[338]

---

[333] LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 177.
[334] *Idem,* 1979, p. 176.
[335] RUGAI BASTOS, In MOTA, 1999, p. 220.
[336] FREYRE, 1997, p. liii e lix.
[337] ARAÚJO, 1994, p. 88-89.
[338] FREYRE, 1996, p. XLI.

Configurou-se nesse complexo o que Weber define como "quadro administrativo" dentro de sua teoria da dominação, cuja ação está orientada à imposição das ordenações, as quais, no sistema de dominação patriarcal está ancorada a idéia de "tradição", isto é, "na crença do caráter inquebrantável daquilo que tem sido sempre de maneira determinada".[339] O complexo casa-grande e senzala atua como mediador no processo de dominação do senhor sobre o escravo ao se converter num estuário onde se encontraram as diferentes culturas. Tanto a casa-grande quanto a senzala estavam sob o mandato dos dominantes, mas a interpretação de Freyre, num ponto em que se aproxima da formulação teórica de Weber, procura mostrar que esse quadro administrativo acabou por usurpar a posição dos senhores ao possibilitar a interação entre senhores e escravos[340]. Em outros termos, o complexo Casa-Grande & Senzala derivou normas próprias para a sociedade patriarcal, as quais, apesar da presença totalizante do senhor, se afastavam de sua tradição em sentido estrito ao incorporar a tradição dos dominados.

A interação entre a casa-grande e a senzala produziu formas de comunicação que incluíram modalidades mais amplas de compreensão da conduta entre senhor e escravo, não obstante a condição especialíssima de cada um no contexto social. Essas formas de comunicação — que se expressam no vestir, no paladar, nos ritos, na relação com o Outro e com os mitos — assumem significado importante no texto de Gilberto Freyre, uma vez que é a partir delas que vai construir algumas das teses centrais de seu discurso. Na visão de Freyre, a interação entre a casa-grande e a senzala, assim como, mais tarde, entre o sobrado e o mucambo, indica, da parte dos atores situados em ambos os extremos da relação, "um interesse constante e uma habilidade de revelar modos de compreensão da conduta do outro à parte da apreensão da intenção comunicativa – por exemplo, na compreensão dos motivos".[341] Esse interesse e essa habilidade são realçadas pelo autor na interpretação que faz das relações entre portugueses e negros no período colonial e, no

[339] WEBER, 1996, p. 753.
[340] COHN, 1979, p. 123.
[341] GIDDENS, 1997, p. 110.

século XIX, entre brancos, mulatos e negros. O discurso de Freyre realça a linguagem concebendo-a como flexível, multifacética, valorizando-a como manifestação da conduta. Sua interpretação mostra a relativização da maneira como o português articula sua presença na Colônia em decorrência não só do contraste com a expressão do índio e do negro, mas também do choque com a linguagem do jesuíta.

Ao examinar as múltiplas características e funções da casa-grande, Gilberto Freyre atribui-lhe um *status* simbólico decorrente das relações e condutas que em torno dela se estruturaram e que se generalizaram como característica do universo colonial brasileiro:

> a casa-grande, embora associada particularmente ao engenho de cana, ao patriarcalismo nortista, não se deve considerar expressão exclusiva do açúcar, mas da monocultura escravocrata e latifundiária em geral: criou-a no Sul o café tão brasileiro como no Norte o açúcar.[342]

Assinale-se, entretanto, que o próprio Gilberto Freyre elucidou que a semelhança que via nas conformações do complexo Casa-Grande & Senzala através do Brasil era de natureza mais sociológica. Para ele o fenômeno Casa-Grande & Senzala estava mais relacionado ao latifúndio do que à monocultura açucareira. A ubiqüidade da casa-grande pode ser vista como reflexo de um comportamento familiar análogo em diferentes locais, pois a família é caracterizada no discurso de Freyre como um agente poderoso no processo socioeconômico de conquista e de ocupação das diferentes regiões brasileiras com traços comuns mas com intensidades variáveis.[343] A observação denota uma dimensão nacional nas manifestações regionais, fazendo o complexo casa-grande-senzala se constituir num elemento básico da matriz da organização social do Brasil concebida por Gilberto Freyre. No interior desse complexo, a família patriarcal nordestina estabeleceu um padrão que mais tarde se reproduziu nas áreas de mineração e na zona de plantação de café no sul do país. O argumento sobre a ubiqüidade da casa-grande permite considerar que essa condição estaria intimamente relacionada à natureza de "pessoa moral", como definida por Lévi-Strauss.

---

[342] FREYRE, 1997, p. lxiii.
[343] *Idem,* 1997, p. LXXXIX.

A casa-grande assume a condição de estrutura social permanente e inconteste durante o período colonial e por isso é vista pelo autor como o instrumento de "nossa continuidade social". Todavia, essa condição, que resulta diretamente das relações senhor-escravo e da sustentação que aufere da monocultura latifundiária, tem na senzala um complemento indispensável para a compreensão do papel da casa-grande. Esta sintetizou uma forma de comunicação entre os diferentes integrantes da família, agregados e escravos, que refletia o sistema econômico, de autoridade e de distribuição do poder. Propiciou, ademais, o estabelecimento de ritos que marcaram a evolução da família e sua relação com os escravos.

O tratamento dispensado à casa-grande por Gilberto Freyre reforça a compreensão desta como pessoa moral como propõe Lévi-Strauss. Note-se que, ao apresentar essa noção de casa, o autor francês identifica um paralelo entre as casas medievais européias e aquelas dos Kwakiutl, grupo indígena canadense estudado por Franz Boas. Em ambas as situações, a casa serve como o leito onde se definem as relações entre os indivíduos e o parentesco. Lévi-Strauss destaca a precisão com que Boas descreve as relações nas "casas nobres" e como tais relações definem o caráter da casa.[344] Seria admissível, portanto, ver o realce conferido à casa-grande, às relações que se produzem em seu interior e a interpretação do papel que cumpre na sociedade colonial como um dos legados de Boas a Gilberto Freyre.

Os antagonismos e a formação da sociedade patriarcal

A compreensão do papel da casa-grande ganha contornos mais precisos se se recorre ao entendimento que Freyre dá ao conceito de continuidade social em sua *Sociologia*, isto é, como corolário das "idéias atitudes e hábitos comuns que se desenvolvem da interação social entre os homens".[345] A associação entre os conceitos de continuidade e de interação, feita por Freyre, implica, para usar o raciocínio de Giddens,[346] considerar as dimensões de significado, moral e de poder na compreensão do papel da casa-grande na sociedade patriarcal.

---

[344] LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 190-191.
[345] FREYRE, 1957, p. 167, Tomo I.
[346] GIDDENS, 1997, p.110 e ss.

A dimensão de significado se relaciona à forma como se dá a comunicação da casa-grande no tempo e no espaço com o meio em que está inserida. Portanto, a produção do significado da interação é dependente do contexto onde ela ocorre. Na reflexão de Freyre sobre o papel da casa-grande na sociedade patriarcal, esse significado é realçado na ênfase por ele atribuída às transfusões culturais operadas entre a família patriarcal e os escravos. A dimensão moral está relacionada com a vigência das normas cuja conseqüência imediata é a alocação de direitos e obrigações entre os atores. O discurso de Freyre realça a ambigüidade que caracterizava a implementação dessas normas na sociedade patriarcal. Isso estava ligado, de um lado, à assimetria estrutural que regia as relações entre senhores e escravos; de outro, aos antagonismos subjacentes àquelas relações. A situação de equilíbrio em que estariam aqueles antagonismos induziria a uma atitude "flexível" de parte a parte em matéria de cumprimento das obrigações e observância dos "direitos". Finalmente, no que se refere à dimensão do poder, o exercício deste está intrinsecamente ligado ao emprego dos meios para obter resultados. Cabe neste aspecto sublinhar as distintas conotações associadas no texto à idéia de poder. Freyre ressalta os objetivos tanto da família patriarcal quanto dos negros a fim de condicionar a evolução do cotidiano na casa-grande ao sentido que lhes fosse mais favorável. Pode-se, assim, considerar que no discurso de Freyre a noção de poder tem um duplo sentido: um mais ligado à idéia de influência, de alteração do *status quo*; e outro associado à idéia de dominação, inerente à condição escrava do negro.

Na casa-grande, essa continuidade se consubstanciou na força institucional capaz de superar os obstáculos ao processo civilizatório europeu no Brasil, bem como na adaptação do negro chegado da África aos hábitos e costumes brasileiros; neste último caso, ocorreu um processo em que houve clara cooptação da senzala para os desígnios da casa-maior.[347] Essa cooptação é interpretada por Gilberto Freyre por meio da tese do equilíbrio de antagonismos e da idéia de "confraternização de valores e sentimentos"[348] que vigoravam no complexo Casa-Grande & Senzala. Esse equilíbrio seria, entretanto, rompido com o desenvolvimento das cidades e a urbanização ocorrida no século XIX, quando o antagonismo aberto caracterizou as

[347] FREYRE, 1997, p. 244 e 357.
[348] *Idem,* 1997, p. 355.

relações entre o sobrado e o mucambo.[349] Esses antagonismos, que se projetaram mais tarde na própria sociedade brasileira, estão na escrita de Freyre tipificados pelo contraste entre a violência contra os escravos — cuja crueldade "não são dois nem três, porém muitos os casos" — e a "doçura no tratamento" a eles dispensada, que "criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e a cultura brasileira".[350]

A compreensão desses antagonismos tem como pressuposto a centralidade da categoria senhor-escravo na reflexão freyreana. Não obstante a antinomia inerente às duas condições, a abordagem de Freyre revela-as como uma unidade para os propósitos da análise que empreende. Em outras palavras, os processos que ocorreram no interior da sociedade patriarcal, e que fizeram que esta se convertesse num dos elementos de sentido da brasilidade, não podem ser dissociados dessa consideração unitária da relação senhor-escravo. Nessa abordagem, Freyre se aproxima da visão de Hegel, para quem a dominação e a servidão perpassam os antípodas senhor-servo, "determinando-os numa unidade em que cada termo também assume um caráter contraditório. Nesse movimento o senhor também é servo do servo e o servo também é senhor do senhor. Ao mesmo tempo, senhor e servo são envolvidos não apenas num confronto externo, mas também interno a cada qual: trata-se do tornar-se senhor de si próprio".[351] A interpretação de Gilberto Freyre claramente privilegia essa operação na sociedade patriarcal quando realça a interpenetração entre os grupos étnicos, especialmente entre o senhor e o escravo. Por outro lado, ela pretende retirar desse processo todo o elemento dialético presente na compreensão hegeliana da dominação e introduzir uma visão de acomodação entre senhor e escravo, minimizando o aspecto da apropriação diferenciada dos bens e valores materiais e simbólicos por uma e outra parte.

O contexto social moldado pela crueldade e pelos vínculos entre os escravos e a família patriarcal descritos em diferentes passagens de *Casa-Grande & Senzala* torna difícil compreender o sentido da relação entre senhor

[349] *Idem,* 1996, p. 573.
[350] *Idem,* 1997, p. 337, 220 e 355.
[351] COHN, 1979, p. 120. Não há aqui a intenção de equiparar o regime escravista vigente no Brasil até o século XIX com a servidão ocorrida na Europa.

e escravo em termos de equilíbrio ou de confraternização. Tanto um quanto outro vocábulo são incompatíveis com o conceito de dominação que está na base da interpretação de Freyre. Ademais, o próprio Freyre reconhece um contraste forte em termos de valores entre a casa-grande privatista e a senzala coletivista. Isto porque a atitude coletivista da senzala parece natural uma vez que somente uma união entre os despossuídos (que era a condição dos escravos) seria capaz de melhorar sua sorte junto à família patriarcal. Esta, por sua vez, tendia inevitavelmente para o individualismo e o privatismo como recurso não só para a afirmação da dominação, mas também como resistência a investidas da Igreja e do Estado.

Assinale-se, porém, que a expressão "equilíbrio de antagonismos" é certamente uma das que exprime o sentido que Gilberto Freyre quer atribuir à formação da sociedade brasileira. Sentido que não se esgota na relação senhor-escravo, mas que se projeta na própria evolução histórica do Brasil até nossos dias e da qual um dos exemplos mais conspícuos é a disparidade social.

Os valores do sistema patriarcal

A interpretação dada por Freyre ao fenômeno da casa-grande torna-a o principal ente na formação dos valores que estavam na base dos costumes e das crenças que sustentavam o sistema patriarcal, "que maior influência teve na fixação das características nacionais e gerais do Brasil",[352] pois, afirma Gilberto, não era um fenômeno regional, mas transregional. A tradição sustentada nesses valores vai viabilizar uma ordem econômica cuja manifestação mais acabada foi a monocultura latifundiária (com expressões pré-capitalistas e capitalistas, feudais e comerciais). Esta tem no discurso de Freyre um sentido privilegiado na definição da brasilidade. A monocultura como categoria sociológica permite a Freyre explicar não só o desenvolvimento da economia colonial, mas também a criação de uma elite urbana durante o Império. Para ele, no período colonial, a monocultura promoveu a criação de uma sociedade em bases predominantemente feudais com conotações capitalistas. Essa combinação entre "feudalismo" e capitalismo que ainda é identificável na economia imperial, esteve, na visão do autor, presente no Brasil e em outras nações

[352] FREYRE, 1997, nota 113, p.78-79.

hispano-americanas.[353] A compreensão da economia patriarcal em *Casa-Grande & Senzala* e em *Sobrados e Mucambos* apresenta a monocultura latifundiária como uma esfera de atuação livre do senhor de engenho não só em termos econômicos mas também sociais. A ação do senhor esteve informada pela tradição que constituiu a norma básica de conduta na sociedade patriarcal. Essa tradição tem suas raízes na própria situação de alheamento da Península Ibérica à onda de modernidade que varreu a Europa durante o Iluminismo.[354]

Gilberto ressalta a ausência da metrópole como um estímulo importante para a valorização da tradição, pois a presença mais conspícua de Portugal no mundo colonial teria sido certamente um veículo para mudanças na sociedade patriarcal, tanto aquelas que interessariam ao Estado português para reforçar sua presença, quanto as que induzissem novos costumes, novas atitudes sociais diretamente relacionadas à vida privada. A ausência de Lisboa do cenário político e social da colônia teve repercussões que se projetaram na história brasileira, até mesmo em razão da maior presença dos senhores nas cidades, a partir da época Imperial. O sistema patriarcal, por sua escassa capilaridade para influências externas, era conservador em sua essência, uma vez que seus pilares eram a ordem e autoridade. Apesar de apontar circunstâncias em que a tradição justificou o arbítrio e o mandonismo por parte dos senhores, a interpretação de Freyre realça sua contribuição para a consolidação do sentimento de brasilidade.

A análise de Freyre revela que, se no plano econômico e social o sistema patriarcal tendia para o fechamento, cuja expressão mais evidente eram as fronteiras físicas da casa-grande, no plano moral essas fronteiras

[353] Cumpre recordar, a propósito do uso da categoria "feudalismo" por Gilberto Freyre, que as discussões no interior do pensamento social brasileiro apontam para a impropriedade de seu emprego para explicar a evolução social e econômica brasileira. Ricardo Benzaquen de Araújo aponta dois aspectos importantes sobre o uso da expressão por Gilberto Freyre: sua imprecisão e a falta da abordagem da categoria "vassalagem" umbilicalmente ligada à idéia de feudalismo. Benzaquen de Araújo afirma que, ao usar a noção de feudalismo, Gilberto Freyre "realça somente um ou outro dos seus componentes, deixando totalmente de lado aqueles que teriam condições de promover alguma conciliação, mesmo em uma ordem social dividida entre grandes proprietários tão autônomos e poderosos quanto os nossos". ARAÚJO, 1994, p. 88.

[354] Vide o comentário sobre esse ponto no capítulo II.

eram muito mais maleáveis. Gilberto deixa evidente que, para a manutenção da ordem e para o exercício pleno de sua autoridade no complexo casa-grande e senzala, o senhor de engenho agia como um autocrata estimulado por seus instintos de posse e de mando para cuja concretização não hesitava em recorrer a abusos e à violência.[355] Esse exercício da força é um elemento importante que subjaz ao discurso. O sistema patriarcal, tal como se desenvolveu em torno do complexo casa-grande e senzala, se expressava na organização econômica, no espaço das relações entre os grupos étnicos; constituía, ademais, um genuíno sistema político com regras e imposições que envolvem obediência e desempenhos compulsórios. A tênue presença do Estado português à época colonial tornava o uso da força física pelo senhor de engenho na resolução de conflitos que ameaçavam sua autoridade equiparável a um quase monopólio da força física legítima.[356]

O público e o privado no contexto da sociedade patriarcal

Freyre realça a contradição entre a força do sistema patriarcal e a tibieza do Estado colonizador, mostrando que durante o período colonial isso possibilitou não só a consolidação da monocultura latifundiária mas também do poder dos senhores. A interpretação de Freyre sobre os efeitos da monocultura latifundiária e do poder senhorial ressalta a importância de ambos como categorias explicativas para o delineamento da face econômica e política do Brasil. A monocultura representou não só um modo de propriedade mas regulou também uma relação de trabalho; o poder senhorial deu ao domínio privado foros normativos de competência originária da esfera pública. Ambos – monocultura e poder senhorial — consagraram uma soldagem entre o público e o privado que repercutiu na atitude brasileira em relação ao Estado. Freyre confere ao senhor patriarcal um sentido de *homo faber*, pois foi com a exploração da monocultura latifundiária que logrou impor-se ao meio físico. A monocultura recebe, assim, da parte de Freyre uma dupla consideração: foi o instrumento para a conquista e consolidação do território e para

[355] FREYRE, 1997, p. 245.

[356] Conforme ALMOND e BINGHAM POWELL JR., "a força legítima é o fio que corre através da ação do sistema político, dando-lhe sua qualidade e importância especiais e seu significado como sistema. (...) A força é "legítima" quando existe uma crença na natureza justificável de seu uso". (1972, p. 17)

assentar as raízes do senhor patriarcal no Brasil colonial. A organização do espaço territorial e econômico juntamente com o domínio sobre outros homens fez a ação do senhor patriarcal assumir um sentido político. Essas três dimensões — organização, domínio e política —, tal como concebidas e exercitadas pelo senhor patriarcal, vão marcar a simbiose entre o público e o privado no Brasil, segundo a interpretação de Gilberto Freyre.

Todavia, o advento de uma presença mais intensa do poder público na vida cotidiana, iniciada no século XVIII e fortalecida com a chegada da Família Real, em 1808, provocou o início do declínio do poder patriarcal, seja em decorrência da ação do aparelho de Estado, seja do crescimento das cidades e da necessidade de melhorar a qualidade da vida urbana.[357] Ora, essas transformações nas cidades, especialmente nas maiores, como o Rio de Janeiro, contribuíram para levantar o véu que encobria a real natureza das relações entre os senhores e os segmentos da população que lhes estavam submetidos. Gilberto observa que o sobrado e o mucambo ficaram muito mais vulneráveis à influência da rua e não oculta sua preferência pela casa-grande como garantidora da ordem social, afirmando que "a casa-grande, completada pela senzala, representou, entre nós, verdadeira maravilha de acomodação que o antagonismo entre o sobrado e o mucambo veio quebrar ou perturbar".[358]

No texto de Gilberto, a casa-grande se converte num horizonte, na acepção empregada por Gadamer a partir da fenomenologia de Husserl. Não se trata de uma linha estanque, "mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando".[359] A casa-grande cumpre esse papel no discurso freyreano. É pela ótica da casa-grande, de sua localização, de suas funções sociais, econômicas e políticas, dos vínculos que no seu interior se constroem e de suas relações com o mundo exterior, das influências que recebe da senzala, que as teses de *Casa-Grande & Senzala*

[357] Assinale-se, a propósito, que a vida urbana durante os primeiros séculos da colônia refletiu o poder familiar tanto no plano arquitetônico quanto no econômico. A maior presença do Estado, que relativizou o poder patriarcal nas cidades, deveu-se, em grande parte, à necessidade de combater as febres, epidemias, pestes e a contaminação da água e do ar cujos surtos eram responsáveis por elevadas taxas de mortalidade entre a população. Vide COSTA, 1999, p. 29-42.
[358] FREYRE, 1996, p. 573.
[359] GADAMER, 1997, p. 373.

e de *Sobrados e Mucambos* são articuladas. Em suma, a casa-grande é um mundo "e leva consigo o horizonte do mundo".[360] Como categoria, a casa-grande permite a Gilberto Freyre racionalizar os processos psicossociais, à primeira vista inconciliáveis, de acomodação ou de interpenetração entre os grupos étnicos e entre os domínios público e privado, bem como possibilita entender o papel da senzala no sistema patriarcal.

Uma eventual ausência do complexo Casa-Grande & Senzala no discurso de Freyre comprometeria severamente sua teoria sobre o sistema patriarcal. Esse complexo cria uma situação social que vai delinear a organização do sistema patriarcal. É, ao mesmo tempo, fato e símbolo, dotado de um poder de imantação sobre as demais categorias utilizadas pelo autor para expor sua compreensão da formação da sociedade patriarcal. Ao se converter em símbolo, a casa-grande se torna também num elemento de sentido à brasilidade, uma cultura que se aparta da européia em razão das substâncias ecológica, étnica, cultural, econômica e histórica que se integravam na construção da sociedade patriarcal.[361]

A casa-maior constitui para o autor um pressuposto da própria História do Brasil, construída a partir do entendimento sobre o cotidiano vivido em seu interior.[362] Note-se, entretanto, que esse pressuposto e a realidade que nele se produz são condicionados pela existência da casa-menor e pela capacidade dos habitantes desta de alterarem a álgebra da dominação induzida pelo sistema patriarcal. O cotidiano da casa-grande é definido não só pela presença constante da senzala, mas também pelo fato de ambas — a casa-grande e a senzala — se constituírem no centro nervoso da monocultura latifundiária. Nesse complexo ocorrem processos de acumulação e de transformação de riqueza, bem como de reprodução de práticas, isto é, de consolidação de uma tradição. O discurso de Freyre realça como a acumulação, a reprodução e a tradição estão refletidas nas continuidades e descontinuidades que marcam a história brasileira. A reflexão sobre a difusão do complexo casa-grande e senzala no restante do país não deixa de ser reveladora das influências que marcaram o jovem Freyre, descendente de uma família do Nordeste que tivera origem na

[360] *Idem*, 1997, p. 373.
[361] FREYRE, 1968, p. 121.
[362] MOTA, 1994, p. 57-8.

casa-grande, e as relações que se estabeleciam entre um enorme bolsão de pobreza que coexistia com uma grande concentração de riqueza simbolizada pelas casas-grandes em sua região.

O texto afirmativo sobre a repercussão da casa-grande e da monocultura latifundiária no delineamento da face econômica e social do Brasil ganha um peso singular ao ser formulado em meio às transformações que sacudiam o país na década de 1930. Uma das manifestações mais importantes dessas mudanças era o esvaziamento do poder da oligarquia agrária, herdeira da sociedade patriarcal, pela industrialização e pela urbanização. As palavras de Freyre, nesse contexto, assumem a conotação de um "elogio à tradição". Tradição tomada como forma de autoridade, no sentido do pensamento romântico. A interpretação de Gilberto procura conhecer a sociedade patriarcal, esmiuçar sua perspectiva como um fator dominante de nosso ser histórico e finito, com repercussões sobre nossa ação e nosso comportamento. Nesse ponto, o enfoque freyreano antecipou a formulação de Gadamer de que a mudança histórica não pode prescindir da tradição.[363]

A hierarquia no discurso de Gilberto Freyre

O discurso de *Casa-Grande & Senzala* explicita a desigualdade estrutural que permeia não só a relação senhor-escravo, mas também a própria família patriarcal como uma das características centrais do mundo criado pela casa-grande. Essa desigualdade será assumida nos sobrados não só como forma de continuar diferenciando as famílias patriarcais do restante da sociedade, mas também como símbolo de maior sofisticação de seus habitantes em termos de civilização.[364] A hierarquia simbolizada na arquitetura é um traço central do sistema patriarcal e vai permear profundamente o caráter brasileiro. Como assinala Louis Dumont em *Homo Hierarchicus*, é pela adoção de valores que se estabelece a hierarquia. Na abordagem de Gilberto Freyre, o valor em jogo é o da liberdade e aqui, contrariamente ao caso indiano estudado por Dumont, a hierarquia se identifica com o poder.[365] Roberto Da Matta corrobora esse

[363] GADAMER, 1997, p. 422.
[364] FREYRE, 1996, p. 301.
[365] DUMONT, 1966, p. 34.

entendimento ao dizer que "o fato contundente de nossa história é que somos um país feito por portugueses brancos e aristocráticos, uma sociedade hierarquizada e que foi formada dentro de um quadro rígido de valores discriminatórios".[366] Anote-se, porém, que Gilberto praticamente silencia sobre o fator classe como determinante da hierarquia. Sua atitude, aliás, em relação a esse aspecto é pelo menos ambígua, conforme se pode depreender de seu depoimento:

> as relações entre casas-grandes e senzalas e entre sobrados e mucambos não foram, no Brasil, relações em que predominassem antagonismos de classe contra classe, embora esses tenham colorido fortemente episódios nada desprezíveis do passado quer pré-nacional, quer nacional, do nosso país.[367]

A ambigüidade radica na questão de como poderiam os antagonismos de classe ter influenciado decididamente episódios do passado ao mesmo tempo em que estariam minimizados nas relações entre casas-grandes e senzalas e entre sobrados e mucambos.

A hierarquia em vigor na casa-grande tem como extremos a liberdade praticamente sem limites desfrutada pelo senhor e a falta de liberdade inerente à condição do escravo. Entre esses dois pólos havia "a formação *sui generis* de homens livres e expropriados, que não foram integrados à produção mercantil, (...) homens destituídos da propriedade dos meios de produção, mas não de sua posse", abordada por Maria Sylvia de Carvalho Franco, no também clássico *Homens Livres na Ordem Escravocrata.*[368] À exceção da mulher branca, cuja situação era subalterna em relação ao senhor e de domínio em relação à escravaria, esse grupo intermediário, que não freqüentava nem senzala nem a casa-grande, recebe uma atenção marginal de Gilberto Freyre, mas certamente sua influência na formação brasileira não foi desprezível. Ainda dentro dessa estrutura hierárquica, uma situação peculiar era aquela dos padres. Gilberto Freyre observa que, se em Portugal os bispos chegaram a exercer funções judicantes em causas cíveis, como reflexo do extraordinário poder da

[366] DA MATTA, 1984, p. 46.
[367] FREYRE, Gilberto, 1968. p.154.
[368] FRANCO, 1997, p. 14.

Igreja e do prestígio místico, moral e político de que dispunham, no Brasil Colônia, à exceção dos jesuítas, os clérigos acomodavam-se à vida da casa-grande, constituindo inclusive descendência com as escravas. O texto de *Casa-Grande & Senzala*, ainda que não o afirme às claras, deixa entender que esses capelães de engenho aceitaram também uma posição de inferioridade no interior do sistema patriarcal, condição essa que marcaria profundamente o catolicismo brasileiro.[369]

A existência desses "segmentos sociais intermediários" entre o senhor e o escravo recebeu uma atenção residual por parte de Gilberto Freyre no contexto das relações sociais que se estabeleceram em torno do complexo Casa-Grande & Senzala e, mais tarde, do sobrado e do mucambo. Freyre justifica sua ênfase na dicotomia senhor-escravo com o aparecimento muito tardio de classes médias, pequena burguesia, o que tornaria desprezível sua consideração nos períodos mais antigos do passado brasileiro. O individualismo dos proprietários e do privatismo das famílias são causas identificadas por Gilberto para o fraco sentido de solidariedade na sociedade brasileira. Esse sentido se desenvolveu com o escravo negro, "sob a forma de sentimento de raça e, ao mesmo tempo, de classe".[370] Todavia, no conjunto da reflexão de Freyre, o sentimento de classe por parte do negro ou mesmo de outros segmentos que não eram nem escravos nem pertencentes à casa-grande tem pouca relevância. Sem dúvida, a situação de escravo não permitia ao negro qualquer mobilidade social que não fosse concedida pelo senhor; todavia, os demais grupos sociais podiam, em princípio, ascender na escala social porque detentores de interesses e de objetivos sociais específicos, isto é, como classe ou classes no interior do sistema patriarcal. O escasso destaque atribuído por Gilberto Freyre ao papel dessas "classes intermediárias" no exame da sociedade patriarcal reduz a estrutura desta a praticamente uma relação binária — senhor e escravo — quando a sobrevivência da própria classe senhorial dependia desses outros segmentos sociais livres, mas com baixo nível de apropriação da riqueza. Aliás, o antagonismo que emerge em torno do complexo sobrado e mucambo está diretamente associado ao crescimento de uma classe mais baixa, não raro formada por descendentes de negros e brancos, que buscava copiar hábitos culturais e sociais da classe alta, os quais por

[369] FREYRE, 1997, p. 195, 206 e 443.
[370] *Idem,* 1996, p. 41.

sua vez geravam uma diferenciação em relação aos integrantes de sua própria raça em condição inferior.

A observação precedente realça que, na reflexão de Gilberto Freyre, o fator classe teria uma participação muito reduzida na provisão de um sentido para a brasilidade, sendo suplantado pelo que ele descreve como interpenetração ocorrida entre os três grupos étnicos que aqui conviveram. Mas a mesma observação permite, também, concluir que o aguçamento do antagonismo está ligado à própria consolidação da identidade, especialmente daquela do mulato e do negro liberto dentro da sociedade patriarcal do século XIX. A participação dos marginalizados no discurso de Freyre — o escravo, a mulher, o menino, o amarelinho, o mulato — dá um sentido peculiar à classe na reflexão sobre a sociedade patriarcal.[371] A classe é vista não como resultado de uma situação econômica, mas pelo significado da conduta de cada um desses elementos na formação social brasileira. Ainda que as condutas sejam distintas entre si, o fato de elas representarem variantes à norma ditada pelo patriarca permite ver os marginalizados como uma classe capaz de induzir mudanças no processo social.

Para Gilberto, a ambigüidade que marca a personalidade do português matiza a hierarquia que se estabelece na casa-grande pela convivência híbrida e plástica entre senhor e escravo.[372] A questão que poderia ser levantada em relação a essa interpretação freyreana sobre o funcionamento da hierarquia no interior do sistema patriarcal é se o matiz introduzido na sua operação não estava mais relacionado ao processo de cooptação, essencial para dar garantias de sustentação ao regime patriarcal, do que propriamente aos traços psicossociais do português. A hierarquia constituída em torno do complexo casa-grande e senzala não obedecia aos preceitos administrativos nem à preeminência de uma autoridade carismática; era antes uma conseqüência da dominação exercida pelo senhor. Por ser essa dominação assentada no plano privado, regia-se ela por normas não escritas, o que também se comunicava à hierarquia. Essa informalidade da hierarquia é que deixaria espaço para a absorção pelo esquema de poder de influências capazes de moldá-la a uma situação social capaz de assegurar a perpetuação do

[371] RUGAI BASTOS, 2000.
[372] ARAÚJO, 1994, p. 56.

domínio baseado na tradição que convalida as normas estabelecidas pelo senhor patriarcal.[373]

As relações sociais como forjadoras da identidade

O desenvolvimento da sociedade patriarcal no Brasil refletiu uma situação social cuja caracterização na obra de Gilberto Freyre está centrada na relação entre o português, o índio e o negro, com especial ênfase nos laços desenvolvidos entre o primeiro e o último. Ao empregar o conceito de situação social, Freyre desqualificou a valorização da superioridade racial ou religiosa como elemento diferenciador entre os indivíduos ou grupos sociais no período colonial.

Gilberto Freyre ressalta em *Casa-Grande & Senzala* os traços psicológicos inatos ao português, cuja origem vai localizar no "dualismo de cultura e raça" que marcam a formação do caráter lusitano: a plasticidade, a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatabilidade.[374] Um dos aspectos que chama atenção na compreensão de Freyre sobre o caráter português é como essa plasticidade, que ele tanto valoriza e sublinha como o segredo do padrão de relacionamento com o africano, se reconcilia com o autoritarismo do senhor patriarcal.

Esse autoritarismo, do qual uma das manifestações mais nítidas é a opacidade da fronteira entre o público e o privado, se transmitiria à sociedade por meio de um processo reflexivo. O discurso de Freyre realça o significado das transformações ocorridas nas cidades e a ascensão social dos bacharéis e do mulato, mas retrata que o sistema político e econômico vinculado à sociedade patriarcal representava uma garantia de estabilidade para as mudanças que ocorriam. Daí que os novos atores que surgiam no cenário social acabassem por assumir algumas das premissas que caracterizavam a sociedade patriarcal como o mandonismo.

Gilberto reconhece no negro as mesmas características de plasticidade e de adaptabilidade que identifica no português, as quais

[373] WEBER, 1996, p. 753.
[374] FREYRE, 1997, p. 8-10.

contrastavam com o primitivismo, o nomadismo e a inadaptabilidade do indígena ao trabalho sedentário. Alguns contingentes das populações negras da África trazidas para o Brasil aportaram consigo sofisticação técnica e cultural e uma "predisposição como que biológica e psíquica para a vida nos trópicos". O texto freyreano destaca a capacidade do indígena como desbravador e como guerreiro, ampliando e defendendo o território conquistado pelos portugueses, mas destaca também o papel da índia como a primeira geradora e sustentáculo da família colonial nas primeiras décadas da instalação dos portugueses aqui.[375]

O papel da mulher na construção da identidade

O realce de Freyre ao papel da índia na sociedade colonial se insere numa consideração especial atribuída à mulher em sua interpretação. A mulher é vista por Freyre como o esteio da sociedade patriarcal. Embora o discurso de Freyre tenha como um de seus eixos de sustentação a relação senhor-escravo, a mulher, não obstante sua condição subordinada na hierarquia da sociedade patriarcal, é apresentada como intermediária nas relações entre senhor e escravo. Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre retrata a mulher como conservadora, estável, mantenedora da ordem, realista e integradora.[376] A narrativa de Freyre rompe com a representação da mulher como um elemento sem poder dentro da estrutura social. Apesar de a transição da casa-grande para o sobrado haver "acentuado a delicadeza feminina", isto não impediu que as mulheres ganhassem maior independência em questões como a decisão sobre o casamento e a educação dos filhos.[377] Freyre afirma que a formação brasileira foi marcada por um "maternalismo" que se manifestou tanto na casa-maior quanto na casa-menor, nesta última mais em conseqüência do desconhecimento do pai biológico. Recorde-se, porém, que esse maternalismo convive com a narrativa de *Casa-Grande & Senzala* sobre as brutalidades comandadas pelas sinhás contra os escravos. A caracterização por Freyre desse maternalismo na senzala e no mucambo apresenta a mulher negra arcando com as tarefas de criação e de educação dos filhos,[378] desconsiderando

[375] *Idem,* 1997, p. 96 e 287.
[376] *Idem,* 1996, p. 102.
[377] O enfoque dado ao papel da mulher reforça a concepção da casa enquanto pessoa moral na abordagem de Gilberto Freyre.
[378] FREYRE,1997, p. 612.

toda a conotação de conflito, seja da mulher com o homem que nela gerou os filhos, seja de conflito pessoal em razão das dificuldades que lhe eram opostas na busca do sustento.

A descrição do papel da mulher no texto de Freyre indica uma qualificação do mandonismo masculino na sociedade patriarcal. No cenário composto pelo autor, a mulher surge dotada de um poder no sentido weberiano, isto é, teria capacidade de realizar sua vontade no contexto social em que estava inserida "ainda que contra toda a resistência".[379] Aparece, também, como um ser contraditório capaz tanto de promover a harmonia e a integração quanto de praticar a violência extrema corrente no regime patriarcal. A interpretação de Freyre confere, ainda, um significado mais amplo à noção de mandonismo, em geral associada à ação do senhor de engenho.

Os grupos étnicos e a construção da identidade

A abordagem de Gilberto Freyre sobre as características de cada um dos grupos étnicos presentes no Brasil colonial constitui outro elemento central na matriz que tenta construir sobre a formação brasileira. Seu discurso rompe com a concepção que permeara o pensamento social brasileiro sustentando a inferioridade racial da nação e o determinismo geográfico. Gilberto sustenta que não só o português mas também o africano revelaram uma predisposição para dominar a natureza e adaptar-se ao clima tropical. De outra parte, critica a ênfase atribuída pelos românticos ao elemento indígena na construção da nacionalidade. A plasticidade assume no texto freyreano o papel de categoria nativa e constitui um conceito fundamental para a compreensão do processo de formação da sociedade brasileira, que tem na adaptação do português ao mundo colonial americano e na sua predisposição à miscigenação dois de seus elementos mais importantes. A plasticidade é um elemento poderoso na construção do enfoque da brasilidade por Gilberto Freyre, uma vez que servirá como um dos pilares para a formulação, pelo autor, da tese sobre o equilíbrio de antagonismos que marcou a atitude portuguesa na empresa colonial, bem como mais tarde no desenvolvimento da identidade brasileira.

[379] WEBER, 1996, p. 43.

Em relação aos africanos, observa sua condição de "elemento ativo, criador, quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas por sua condição de escravos".[380]

O discurso de Freyre não permite dissociar a contribuição africana à formação brasileira da condição escrava. Esta foi uma deformação que impediu o negro de realizar todo o seu potencial humano e cultural.[381] Essa maior sofisticação do negro tornou-o, na visão freyreana, num "agente civilizador" do índio, bem como influenciou elementos germinais da formação brasileira trazidos pelos portugueses. Freyre recorre à contribuição do negro à agricultura, à pecuária, ao artesanato, à culinária, ao idioma e às relações humanas, entre outras, para caracterizar sua presença indelével na edificação da nação. O negro se insere no discurso de Gilberto como uma condicionante da história social e da cultura no Brasil, não obstante sua situação subalterna e dominada no interior da estrutura social. O negro é um dos elementos definidores da identidade brasileira.

Essa interpretação sobre o papel do negro tem suas raízes na visão freyreana sobre a formação da sociedade portuguesa:

> a dualidade na cultura e no caráter dos portugueses acentuara-se sob o domínio mouro; e uma vez vencido o povo africano persistiu sua influência através de uma série de efeitos da ação e do trabalho dos escravos sobre os senhores. A escravidão a que foram submetidos os mouros e até moçárabes, após a vitória cristã, foi o meio pelo qual se exerceu sobre o português decisiva influência não só particular do mouro, do maometano, do africano, mas geral, do escravo.[382]

Essa compreensão do caráter português e das influências que o esculpiram denota claramente o viés culturalista misturado com o conceito de raça na construção freyreana. O português deve sua formação a importantes aportes culturais e religiosos não-europeus à Península Ibérica. Tais contribuições, que também chegaram via um regime escravista sancionado pela Igreja, manifestaram-se no homem português, tanto no plano psicológico quanto no plano da ação, pela valorização do enfoque

[380] FREYRE,1997, p. 307.
[381] REIS, 1999, p. 77.
[382] FREYRE,1997, p. 208.

prático na relação com o mundo. Essa ancestralidade traduziu-se, no contexto do processo colonizador, na relação com o índio e o africano e na articulação do sistema patriarcal.

Freyre realça o impacto de longo prazo na determinação da identidade portuguesa das relações sociais que se produziram na Península Ibérica. Sua ênfase na miscibilidade, mobilidade e aclimatabilidade do português seria o traço mais permanente deixado pela contrastividade que esteve presente na definição de sua identidade étnica. A interpretação de Gilberto revela sua opinião claramente positiva a respeito da herança cultural legada pelo português. A situação de fronteira da Península Ibérica determinou uma tradição que é refletida no enfoque dado ao contato do português com o índio e com o negro. O discurso de Gilberto, no entanto, não se aprofunda sobre aqueles traços que refletiriam uma concepção "nativa" dos portugueses. Em outras palavras, a construção freyreana não esclarece se a plasticidade demonstrada pelo português no trópico refletia uma visão de si mesmo ou se foi revelada pelas dificuldades oriundas do processo colonizador.

No que se refere ao negro, ainda que reconheça em algumas passagens diferentes origens étnicas — e conseqüente diversidade no nível cultural — para os contingentes trazidos para o Brasil, o discurso de Gilberto dá um tratamento menos extensivo e aprofundado sobre a formação das respectivas identidades, por comparação ao estudo que faz da identidade portuguesa. Essa atitude do autor pode, entretanto, ser compreendida com o fato de que apenas a ênfase no papel do negro na formação da identidade brasileira, à época em que *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos* foram escritos, era suficiente para introduzir um enfoque pioneiro nos estudos sobre o Brasil.

Enfoques freyreanos a raça, meio e cultura

Ao caracterizar o complexo Casa-Grande & Senzala como escola de abrasileiramento, a impressão transmitida ao leitor, à luz da dominação inerente ao sistema patriarcal, é a de que aquele processo foi marcado por uma fortíssima contrastividade, embora o contraponto entre as culturas seja caracterizado no texto de Gilberto pela harmonia. De qualquer forma, o contraste entre as culturas e a idéia de que a

fricção interétnica[383] foi mais áspera do que considera Gilberto, parece corroborada pelo fato de que, se é verdade que o negro influenciou a vida e a cultura brasileiras sob várias dimensões, não é menos verídico que boa parte da cultura africana original acabou se perdendo.

As diferentes contribuições do português, do índio e do negro no plano lingüístico, religioso, das tradições e da vocação política que são "elementos definidores variáveis"[384] da nação, estabelecem fulcros que possibilitarão interpretações múltiplas para caracterizar a identidade nacional. A abordagem por Gilberto Freyre daquelas três contribuições à formação da sociedade brasileira denotam claramente sua sujeição hesitante à operação dos conceitos de raça e de cultura em sua interpretação. Essa situação vai lançar uma luz nos preconceitos, no sentido utilizado por Gadamer para o termo, abrigados por Freyre, na compreensão das fricções[385] entre portugueses, índios e negros.

Luiz Costa Lima é incisivo ao apontar a hesitação de Freyre em traçar uma linha divisória entre raça e cultura, como anuncia no "Prefácio à Primeira Edição" de *Casa-Grande & Senzala*. Para Costa Lima, "a questão da importância do fator étnico em *Casa-Grande* não está resolvida depois de verificarmos que a raça sempre atua através do meio; que em si não tem autonomia".[386] Por sua vez, o vetor cultural vem permeado, em certos trechos da obra, por uma crença de que "as raças trazem consigo tendências específicas ou traços psicológicos que privilegiam determinadas direções". Costa Lima apóia esse raciocínio na passagem em que Freyre se refere à "astúcia dos capitalistas judeus" na derrota imposta aos nobres em Portugal pela aliança entre os reis e a burguesia, ou ainda ao reconhecer que

---

[383] O conceito de fricção interétnica é empregado aqui aproximadamente nos termos em que foi definido por Roberto Cardoso de Oliveira, isto é, "como uma maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito das contradições - expressas através de conflitos (manifestos) ou de tensões (latentes)". A interdependência interétnica, assinalada pela noção de "fricção", seria dada pela relação dialética entre o senhor e o escravo. Vide CARDOSO de OLIVEIRA, 1976, p. 27.

[384] ROLAND, 1997, p. 63.

[385] O termo fricção é aqui empregado no sentido atribuído ao conceito de fricção interétnica (Nota 384).

[386] COSTA LIMA, 1989, p. 203.

> não pretendemos negar ao critério de tipos psicológicos a possibilidade de vantajosa aplicação à discriminação de traços étnicos. (...) contrastes de disposição psíquica e de adaptação talvez biológica ao clima quente explicam em parte ter sido o negro na América Portuguesa o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária; o fato de haver até desempenhado entre os indígenas uma missão civilizadora no sentido europeizante.[387]

O reconhecimento dos diferentes níveis de avanço cultural entre os africanos trazidos para o Brasil foi o argumento central de Freyre na sua crítica à posição de Oliveira Vianna. Na interpretação das condições inatas de cada grupo no processo de formação da sociedade brasileira, Gilberto joga com as relações entre raça, meio e cultura, que, embora sejam conjuntos autônomos, não são estanques. A associação do fator racial ou do fator cultural ao meio assegura a preeminência de um ou de outro na compreensão do processo colonial no Brasil e da construção da identidade. Para Costa Lima, essa manipulação dos conceitos por Gilberto Freyre, em especial a importância que atribui à raça, faz a dívida de seu culturalismo ao legado de Boas ser mais limitada do que declara no "Prefácio à Primeira Edição" de *Casa-Grande & Senzala*. Esse crítico qualifica o culturalismo freyreano como *sui generis*

> pois continua a confiar na fecundidade operacional do fator étnico, o que o aproxima de forma aguda de um representante do evolucionismo biológico como Oliveira Vianna.[388]

Em outras palavras, Costa Lima sustenta que o fator étnico tem para Gilberto uma conotação mais racial do que cultural.

Gilberto estimulou o debate sobre a importância do fator raça em sua obra ao empregar um vocabulário que toma emprestado à biologia e ao acolher a questão sobre a maior ou menor disposição do ser humano em se adaptar ao meio físico, especialmente o tropical. Dependendo da leitura que se faça, os aspectos levantados na crítica de Costa Lima podem ser reforçados ou relativizados. Aliás, o próprio Gilberto parece consciente

[387] FREYRE, 1997, p. 203 e 288-89.
[388] COSTA LIMA, 1989, p. 208-211.

do terreno pantanoso em que se aventurava, especialmente em razão da persistência, à época em que escreveu *Casa-Grande & Senzala*, das incertezas científicas sobre as alterações provocadas pelo clima e pelos processos bioquímicos na capacidade de adaptação das raças: "o assunto se acha ainda cheio de sombras. Dele o que se pode saber de certo é quase nada...".[389] Ademais, na mesma época se acentuava a discussão sobre os caracteres adquiridos, sobre a qual um "neolamarckismo se levanta nos próprios laboratórios onde se sorriu de Lamarck".[390]

E invocando as pesquisas de Boas toma uma posição na questão:

> diante da possibilidade da transmissão de caracteres adquiridos, o meio, pelo seu físico e pela bioquímica, surge-nos com intensa capacidade de afetar a raça, modificando-lhe os caracteres mentais que se tem pretendido ligar a somáticos.[391]

Depois de mencionar estudos antropológicos que reconhecem, no negro, traços de capacidade mental semelhantes às demais raças, Gilberto adverte para a dificuldade de se apurar até que ponto diferenças mentais entre negros e brancos resultam de "aptidões inatas ou [de] especializações devidas ao ambiente ou às circunstâncias econômicas de cultura".[392]

Freyre não hesita em se alinhar com Lowie e Boas para sustentar que "o fenômeno das diferenças mentais entre os grupos humanos [deve ser considerado] mais do ponto de vista da história cultural e do ambiente de cada um do que da hereditariedade ou do meio geográfico puro". Essa posição embasa sua convicção de que o estudo sobre os africanos que vieram para o Brasil entre os séculos XVI e XIX deve envolver tanto o "grau como o momento de cultura que nos comunicaram".[393]

Esse raciocínio de Gilberto Freyre dá sustentação ao comentário de Ricardo Benzaquen de Araújo de que ele trabalha com uma definição

---

[389] FREYRE, 1997, p. 291.
[390] *Idem*, 1997, p. 292.
[391] *Idem*, 1997, p. 294.
[392] *Idem*, 1997, p. 297.
[393] *Idem,* 1997, p. 298

neolamarckiana de raça cuja contribuição maior para seu pensamento é realçar a capacidade dos seres humanos "de incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua — variada, discreta e localizada — interação com o meio físico. (...) essa concepção neolamarckiana conseguia garantir consistência, estabilidade e, sobretudo, perenidade à cultura, mas essa garantia se baseava em um compromisso essencialmente biológico e por conseguinte destoante, pelo menos até certo ponto, do estilo que caracterizava o mais puro legado de Boas".[394] Como se vê, embora Benzaquen corrobore um afastamento maior do que o admitido por Gilberto Freyre dos ensinamentos de Boas, sua análise relativiza, sem no entanto desqualificar, a análise de Costa Lima sobre o culturalismo praticado na obra freyreana.

A discussão sobre o quanto Gilberto Freyre se aproximou ou se afastou do pensamento determinista sobre a raça é importante, pois o posicionamento do autor vai ter impacto importante no sentido que imprime à construção da brasilidade em sua obra. O discurso de Gilberto Freyre deixa evidente que a formação do *ethos* brasileiro resultou de circunstâncias mais complexas que não podem ser decompostas em um número reduzido de elementos.

A interpretação de Gilberto observa que nem os aspectos raciais e culturais, nem a hierarquia que se estabeleceu entre os três grupos impediram que se desenvolvesse uma porosidade nas respectivas fronteiras e que essa inter-relação tivesse conseqüências importantes para a brasilidade, como é o caso da formação territorial do país. Tais circunstâncias complexas se exprimem no conceito de situação social. Por meio dessa noção, Gilberto procura explorar não só o que os atos, atitudes e idéias afirmam, mas também o que negam em conjunto ou isoladamente, em termos da presença do indivíduo em relação ao grupo social.[395] É nesse quadro que a interação racial e cultural do português em relação ao negro, especialmente, é examinada por Freyre. É mediante afirmações e negações ou continuidades e descontinuidades que a brasilidade vai se conformando não como uma manifestação singular mas plural.

---

[394] ARAÚJO, 1994, p. 39-40.
[395] FREYRE, 1957, Tomo II, p. 645.

É com essa visão de pluralidade que Gilberto Freyre vai trabalhar com a miscigenação como categoria explicativa da formação brasileira. Com esse enfoque, Gilberto explora não só o aspecto do contato racial e étnico, mas também se aprofunda nas dimensões íntimas da interpenetração ocorrida entre os três grupos étnicos que aqui se encontraram. Possibilita, ademais, que o autor se aventure no terreno das iniqüidades sociais no Brasil, utilizando razões que ensejam debates sobre seu sentido e significado, mas que de qualquer maneira representaram um posicionamento inovador no tratamento da questão da formação da sociedade brasileira. Para ele, a miscigenação se constituiu no corolário mais decisivo da interpenetração cultural, social e biológica entre os três grupos e não em recurso *ad hoc* decorrente da ausência de mulheres brancas no começo da colonização. O texto de Gilberto em *Casa-Grande & Senzala* deixou entrever ter sido esse um processo múltiplo e inato, uma vez que já marcara a própria formação nacional portuguesa, na qual se verificara, como em nenhum outro país europeu, maior mobilidade de uma classe e de uma raça para outra, envolvendo a aristocracia de origem nórdica e a plebe indígena "penetrada fortemente pelo sangue mouro ou berbere".[396]

No discurso de *Casa-Grande & Senzala* sobre a formação da sociedade patriarcal no Brasil, a miscigenação é apresentada de um prisma altamente positivo e edificante: foi a síntese do encontro dos três grupos étnicos no Brasil colonial, cujo resultado foi "formar o brasileiro - talvez o tipo ideal do homem moderno para os trópicos, europeu com sangue negro ou índio a avivar-lhe a energia".[397] Esta é certamente a tese de Gilberto Freyre que mais diretamente afronta as concepções agasalhadas pela Geração de 1870 e seus herdeiros de que a formação racial brasileira, por ser intrinsecamente "degenerada", estaria na origem do atraso do país; e as conclusões extraídas pelo autor do contato físico do homem português com índias e africanas, ainda hoje, são objeto de debate em função do viés ideológico que as permeia. O espaço conquistado pela crença na inferioridade racial do brasileiro, sobretudo entre a *intelligentsia*, deu a ela o *status* de representação coletiva. Os termos do discurso sobre

[396] FREYRE, 1997, p. 209.
[397] *Idem,* 1997, p. 47.

os efeitos positivos da miscigenação não deixam dúvida quanto à intenção de Gilberto Freyre de combater essa representação ao propor uma nova compreensão do nosso passado.

Observe-se que, se a valorização da miscigenação por Gilberto Freyre representava, no Brasil, um enfoque pioneiro da nossa formação, nos Estados Unidos essa abordagem fora empregada, em 1919, pelo ensaísta Randolph Pourne em *Transnational America*, onde defende a idéia da superioridade americana em relação à Europa em decorrência da interpenetração entre as etnias.[398] Como aponta Larreta, as influências sobre Gilberto Freyre de ensaístas como Walter Pater, Lafcadio Hearn e o esteticismo de fim-de-século "inspiraram um vívido senso de uma dimensão erótica e afetiva da cultura, destacando seus aspectos sensoriais e estéticos e concedendo um grau importante à subjetividade".[399]

Na abordagem da miscigenação na Península Ibérica e no Brasil colonial, o discurso de Gilberto Freyre evidencia que esse processo não implicou a substituição de algumas características por outras. Pelo contrário, seu texto induz a ver muito mais uma sobreposição das variadas ancestralidades — "européia e africana, católica e maometana, dinâmica e fatalista" — que se refletem numa coexistência de antagonismos inatos com repercussões não só na atitude individual mas também no comportamento coletivo.[400] O sentido atribuído à miscigenação no discurso de Gilberto é o de uma continuidade, de um ato de afirmação do elemento português que ao misturar-se com os outros grupos, mas especialmente com o africano, estaria na verdade interagindo com a própria ancestralidade. Certamente um argumento relevante a ser considerado nessa discussão é aquele apresentado por Ricardo Benzaquen de Araújo de que a noção de mestiçagem utilizada por Freyre é destinada ao próprio português, considerado não como um branco puro, mas como resultado de uma mescla racial e cultural que antecedeu sua chegada ao Brasil.[401]

Todavia, a reflexão sobre a miscigenação em Gilberto é parcimoniosa sobre o que ela teria significado como ato do ponto de

[398] LARRETA, 2000.
[399] *Idem.*
[400] FERYRE, 1997, p. 5-8.
[401] ARAÚJO, 1994, p. 43.

vista do negro. Considerando a situação escrava em que vivia, não parece descabido supor que a interpenetração com o português significasse para o negro uma negação de sua dignidade, de sua cultura, de seu próprio *ethos*, uma vez que as circunstâncias daquela interação não lhe permitiam qualquer escolha.

A descoberta do Outro e a miscigenação

A miscigenação ganha diferentes interpretações e produz variadas conseqüências no discurso de Freyre, que vão desde a relação amorosa até a preferência política do brasileiro. A compreensão de Freyre sobre a miscigenação enseja não só a descoberta do Outro, mas também uma projeção de si e do Outro numa síntese que foi o elemento resultante da miscigenação — o mulato. Se o Senhor é a figura dominante de *Casa-Grande & Senzala*, o mulato é a personagem mais atraente, dinâmica e contraditória de *Sobrados e Mucambos*. O mulato é, ao mesmo tempo, a personagem da ascensão social, quando logra chegar à condição de bacharel, e da marginalidade, quando as condições sociais não lhe permitem a obtenção de um grau de estudos ou de uma profissão valorizada pela sociedade; o mulato é um agente de reeuropeização ao adotar hábitos europeus no trajar e no comportar-se, mas também é um mantenedor das raízes africanas quando não logra mudar-se do mucambo para o sobrado. O mulato surge no discurso de Freyre como o agente da ruptura do equilíbrio de antagonismos que o autor considera ter se estabelecido sob o sistema patriarcal. Omar Ribeiro Thomaz, na "Introdução" à reedição de *Interpretação do Brasil* (2001), nota que o mulato "representa, em última instância, a superação possível dos novos antagonismos criados pela distância entre o salão e o cortiço, o sobrado e o mucambo, repondo, enfim, a harmonia entre os contrários, aquela totalidade tendente ao equilíbrio construída na nossa gênese colonial".[402] O patriarcado urbano, que se enraizou com o crescimento das cidades e o surgimento de uma classe de profissionais liberais, especialmente de bacharéis, e de comerciantes, deixou de ser monopólio de uma classe branca para contar também com elementos oriundos da inter-relação entre os senhores e os escravos. Ao abordar a participação do mulato na vida social e política do século XIX, Gilberto recorre ao argumento

[402] FREYRE, 2001, p. 15.

racial para expor sua tese. O sentimento racial seria o motor para o engajamento político do mulato, caracterizado como um desajustado na ordem social dominada pela elite branca.[403] A interpretação de Freyre, no capítulo dedicado ao mulato em *Sobrados e Mucambos*, sua ascensão social esteve associada ao "prestígio puro dessa beleza ou por esse prestígio acrescido de atrativos intelectuais".[404]

Ao ressaltar as origens e os efeitos da miscigenação, Gilberto atribui-lhe uma repercussão social tão profunda que teria neutralizado o impacto da hierarquia que vigora na casa-grande. A partir dessa premissa, Gilberto sustenta que

> a escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos; [que] a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a senzala;[405]

que a miscigenação neutralizou os efeitos aristocratizantes e de desequilíbrio social inerentes à monocultura latifundiária e escravocrata; que a relação sexual e conjugal entre índias, africanas e mulatas e os senhores brancos

> agiram poderosamente no sentido da democratização social no Brasil; [que] a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça;[406] [que] no Brasil (...) a cultura primitiva - tanto ameríndia como a africana - não se vem isolando em bolsões duros, secos, indigestos, inassimiláveis ao sistema social europeu;[407] [que] o português foi o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores.[408]

O comportamento individual e a miscigenação

As passagens selecionadas do "Prefácio à Primeira Edição" e de diferentes capítulos de *Casa-Grande & Senzala* sintetizam a compreensão

[403] *Idem*, 1996, p. 588.
[404] *Idem*, 1996, p. 592.
[405] FREYRE, 1997, p. L.
[406] *Idem,* 1997, p. 91.
[407] *Idem,* 1997, p. 160.
[408] *Idem,* 1997, p. 189.

de Gilberto Freyre sobre os efeitos da miscigenação na formação brasileira. Os textos sobre a miscigenação e suas conseqüências para a formação social brasileira remetem para as características inatas identificadas no português por Freyre — mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade, resumidas na plasticidade —, as quais estão mais relacionadas ao comportamento do indivíduo no plano privado do que em público. O vocabulário freyreano para retratar a miscigenação revela um pressuposto de que as seqüelas da conquista e da escravatura estariam superadas pelos índios e pelos negros. Como observado, Gilberto mais uma vez utiliza o termo "confraternização" para caracterizar a relação entre os três grupos, especialmente com o negro. A construção de Freyre sugere uma anistia aos senhores que os escravos não tinham condições de conceder. O emprego do termo "confraternização" denota uma apreciação não controversa das relações que se estabeleceram com base num entendimento de esquecimento do passado, particularmente por parte daqueles que sofreram seus efeitos. Essa interpretação do autor induz à conclusão de que as relações estabelecidas entre senhores e escravos estariam ancoradas mais no campo emocional do que naquele dos interesses. Entre as premissas do raciocínio do autor, ganha realce a falta de uma consciência de classe entre os negros. A preeminência do emocionalismo nas relações sociais vai se refletir mais tarde, segundo Freyre, na representação coletiva da simpatia ("feio, sim, mas simpático"; "ruim ou safado, é verdade, mas muito simpático"; "homem cordial") cuja encarnação é o mulato.[409] Gilberto vê nessa atitude do mulato um protótipo do comportamento do brasileiro em sociedade.

A miscigenação e os conflitos

O argumento apresentado por Freyre minimiza as conseqüências das operações de natureza militar que se impuseram para a conquista do território e o estabelecimento do português no Brasil e da violência inerente ao próprio sistema escravista. Ao considerar o brasileiro saído da miscigenação como o homem ideal para o trópico, Freyre ressalta a dimensão subjetiva ao ver a formação de um tipo social "dúbio, misto e indeciso", capaz de modelar a situação social em que está inserido mediante uma interação facilitada com os grupos e pessoas de situação definida.[410] Essa foi a situação do negro e do

[409] FREYRE, 1996, p. 644.
[410] *Idem*, 1957 (Tomo II), p. 648.

mulato brasileiros que "se apresentam, hoje, cheios não só de possibilidades como de afirmações de vigor físico e de capacidade intelectual".[411]

Assim, sua visão da miscigenação como encurtadora da distância social e promotora da democracia racial radica numa assimilação da convivência democrática à ausência ou abrandamento dos conflitos, bem como numa compreensão do sentimento de desterro do português (e a conseqüente necessidade de mitigá-lo). O esforço para superar esse sentimento mediante o contato com índias e africanas concorreria para abrandar o antagonismo inevitável resultante da exploração do escravo na monocultura latifundiária. Como assinala Alfredo Bosi a esse respeito, "a libido do conquistador teria sido mais falocrática do que democrática na medida em que se exercia numa só dimensão, a do contato físico".[412] A miscigenação serve igualmente no texto de Freyre para transmitir uma idéia de coexistência entre os universos simbólicos dos três grupos étnicos. A percepção dessa coexistência é um dos elementos que contribuem para o equilíbrio de antagonismos que teria sustentado a sociedade patriarcal.

A tese do equilíbrio de antagonismos é uma das interpretações mais potentes no seu texto, especialmente em *Casa-Grande & Senzala,* para caracterizar os termos em que se verificou a relação entre o português, o índio e o negro. Esse equilíbrio teria não só propiciado a influência da vida familiar pela cultura do escravo, mas também promovido a miscigenação. Retomando, porém, o argumento levantado sobre a natureza militar da conquista da nova terra e do recrutamento dos escravos na África, parece válido colocar em tela de juízo a tese de Freyre. Do lado do negro, quais os antagonismos que estariam em equilíbrio com os do português? Como isso seria possível numa situação de notório desequilíbrio social? Ademais, num contexto marcado por tão profunda assimetria como aquele em que conviviam o escravo e o senhor, como seria possível encurtar a distância social entre eles e promover a democracia racial?

Maria Alice Aguiar de Medeiros e Luiz Costa Lima apontam com propriedade vários aspectos obscuros ou incongruentes no discurso de Freyre sobre a miscigenação em *Casa-Grande & Senzala*, especialmente a

[411] *Idem*, 1996, p. 638.
[412] BOSI, 1992, p. 28.

visão de uma confraternização entre desiguais, o amortecimento dos conflitos propiciado pela intimidade entre brancos, índias e africanas e a equalização entre o contato íntimo e a democracia social. Sublinham esses comentadores, em essência, que Gilberto entende que numa relação de dominação pode haver conseqüências democráticas. Todavia, o significado do conceito de democracia no discurso não está necessariamente relacionado à participação no domínio público, mas está permeado pela tradição culturalista, a que Freyre confessa sua filiação, restringindo-se, assim como a religiosidade, ao plano privado.[413]

A crítica dos autores citados sem dúvida é relevante, pois, ao construir uma ligação entre miscigenação, diminuição da distância social e democracia racial, Gilberto Freyre associou processos que por natureza são autônomos e que no contexto em que estão colocados em sua obra dificilmente criariam uma relação de sinergia entre si. Ainda que tanto em *Casa-Grande & Senzala* quanto em *Sobrados e Mucambos* o autor tenha salientado os efeitos nefastos da dominação, na sua argumentação sobre a miscigenação aqueles efeitos parecem desconsiderados. Talvez uma explicação para isso seja sua caracterização da relação entre senhor e escravo como sadomasoquista, o que neutralizaria os efeitos da dominação.

Em contrapartida, o próprio Freyre em *Interpretação do Brasil* dá uma pista sobre o que estaria por detrás de seu raciocínio sobre as conseqüências positivas da miscigenação:

> tem existido e ainda existe no Brasil distância social entre os diferentes grupos da população. Essa distância social, porém, é - e hoje mais verdadeiramente do que no tempo colonial ou durante o Império (quando a escravidão era o fator central da estrutura ou do drama social) - o resultado da consciência de classe mais do que de qualquer preconceito de cor.[414]

O argumento freyreano sobre a diminuição da distância social em razão da miscigenação está assim ancorado em duas constatações: o papel praticamente irrelevante que a idéia de classe teria tido na fricção interétnica ocorrida no Brasil no período colonial; e o papel preponderante da família

[413] COSTA LIMA, 1989, p. 214 e ss. MEDEIROS, 1984, p. 40.
[414] FREYRE, 1947, p. 188.

patriarcal e da monocultura latifundiária. Quanto a esse último fator, ao realçar a miscigenação, Freyre introduz o concubinato[415] como um fator importante nas relações conjugais e sociais não só no Brasil colonial, mas também na sociedade brasileira contemporânea. Sua abordagem tende a mostrar o concubinato menos como uma quebra do voto de fidelidade associado ao casamento e mais como uma experiência cultural do português com a índia e a negra. Nessa acepção, é possível buscar um significado para a vinculação entre a miscigenação e o sentido da democracia racial que a leitura permite inferir. O discurso de Freyre também nesse particular mantém-se coerente com a linha de minimizar os conflitos entre a família patriarcal e as ramificações extraconjugais do senhor.

A Elite e a Formação da Sociedade Brasileira

Essa convivência entre a família patriarcal e os filhos naturais do senhor é vista por Freyre como criadora de condições de vida mais democráticas, pois os próprios senhores proviam acesso à educação para os escravos que "demonstrassem inteligência". Já o sistema patriarcal desenvolveu tradições que combinavam tendências aristocráticas e democráticas — em suma, o equilíbrio de antagonismos — que não deixava margem para tendências ostensivamente despóticas, autocráticas e ditatoriais.[416] Mas tenha-se presente que esse equilíbrio registrado por Freyre inscreve-se no âmbito da situação social do português. Não parece, assim, que esse equilíbrio possa ser invocado como promotor de condutas democráticas numa sociedade fundada numa desigualdade estrutural. A interpretação da miscigenação como um processo democrático reforçou a idéia da ausência de discriminação racial no Brasil, cultivada pelas elites como uma das manifestações mais positivas da brasilidade. A simpatia de Freyre pela elite parece configurar o contexto espiritual (e por que não político) que presidiu a redação de *Casa-Grande & Senzala* do qual uma das revelações mais eloqüentes no discurso é o vínculo da relação sadomasoquista entre senhor e escravo com o mandonismo na vida política brasileira justificado por uma suposta preferência do "grosso do que se pode chamar 'povo brasileiro' [pela] pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático".[417]

---

[415] O tema do concubinato na sociedade patriarcal está abordado de maneira mais completa por TORRES-LONDOÑO, 2000, 216p. Ver também a resenha de VAINFAS, 2000, p. 8.
[416] FREYRE, 1947, p. 115.
[417] *Idem*, 1947, p. 51.

Ao associar a miscigenação à democracia, Freyre vê esta última essencialmente como um valor moral. Ele desconsidera outros aspectos, notadamente o institucional que pressupõe a sujeição de todos ao império da lei. Ao relacionar a miscigenação com a diminuição das distâncias sociais e com a promoção de uma relação igualitária entre as raças, o texto indica uma intenção do autor de expor seu preconceito[418] culturalista na compreensão dos processos sociais envolvidos.

Freyre sustenta, no entanto, em *Interpretação do Brasil*, que o sistema patriarcal brasileiro no que se refere à raça não esteve ancorado nas representações de "superioridade" e "inferioridade", a exemplo do ocorrido nos Estados Unidos. Ele admite que pudesse existir preconceito racial nas áreas de monocultura latifundiária no Brasil, bem como que alguma distância social haveria entre senhor e escravo, entre branco e preto em termos análogos às distâncias que se estabelecem em função da idade e do sexo. Mas arremata que "poucos aristocratas brasileiros foram jamais tão rigorosos em matéria de pureza racial como a maioria dos aristocratas do Velho Sul dos Estados Unidos. O orgulho de família foi neles mais forte do que o orgulho de raça".[419]

Assinale-se, porém, que não obstante os esclarecimentos sobre a questão que a leitura articulada das diferentes obras de Freyre possibilita, seu discurso, especialmente em *Casa-Grande & Senzala* concorreu para transmitir ao leitor uma percepção sobre o alinhamento do autor com uma visão magnânima do papel da elite colonial na formação da sociedade brasileira. Nesse particular, Freyre procura inclusive estabelecer uma distinção entre os padrões de relação entre as raças vigentes no Brasil e nos demais países da América, especialmente o México e o Peru.[420] Tal distinção leva Freyre a afirmar em *Sobrados e Mucambos* que

> o Brasil parece que nunca será, como a Argentina, país quase europeu; nem como o México, ou o Paraguai, quase ameríndio. A substância da cultura africana permanecerá em nós através de toda nossa formação e consolidação em nação.[421]

---

[418] Na acepção gadameriana que se emprega neste trabalho.
[419] FREYRE, 1947, p. 118.
[420] *Idem,* 1997, p. 91.
[421] *Idem,* 1996, p. 650.

Todavia, a questão da miscigenação na obra de Gilberto Freyre deve ser vista não apenas com um olhar para o passado mas também com uma perspectiva de melhoria da auto-estima dos brasileiros sobre sua própria identidade. Em *Interpretação do Brasil*, essa perspectiva está presente e num contexto comparativo com outras nações hispano-americanas:

> De acordo com a teoria do Professor Stockard, o Brasil (...) deveria ser bem mais inferior em poder intelectual e social não somente a Portugal, mas a nações quase brancas da América do Sul como a Argentina e o Chile. Os estudos objetivos sobre as realizações nacionais ou regionais da América Latina, e sobre o seu desenvolvimento cultural, não parecem confirmar a inferioridade do mestiço brasileiro comparado com seus vizinhos mais "arianos". No Brasil e não nos países mais arianos da América Latina é onde se encontra o grupo mais fortemente criador de jovens arquitetos, de jovens pintores, de jovens compositores da América do Sul, senão de todo o continente americano; e ainda no Brasil mestiço é que se encontra o grupo mais criador de médicos e de cientistas dados ao estudo das doenças chamadas tropicais e dos problemas de saúde e de higiene peculiares às zonas tropicais.[422]

Miscigenação e Democracia no Discurso Freyreano sobre a Brasilidade

A reflexão de Freyre sobre a miscigenação se insere no âmbito mais amplo da revisão proposta pelo Modernismo nos planos estético e ideológico. No campo da estética, o raciocínio de Gilberto emprega uma linguagem por meio da qual procura valorizar o contato do português com índios e negros. O objetivo era superar uma narrativa de confrontação substituindo-a por outra que realça a comunhão de valores e heranças culturais que resultaram da miscigenação. Daí o destaque dado por Gilberto aos símbolos africanos e orientais que marcaram a cultura brasileira. A perspectiva ideológica está patente na crítica à visão do mundo que a *intelligentsia* brasileira defendera até o começo do século XX, visão cujos eixos de coordenação eram a louvação de uma pretensa superioridade cultural e civilizacional européia e uma suposta e irremediável inferioridade brasileira em razão da mistura racial aqui ocorrida.

[422] *Idem*, 1947, p. 191-2.

Ainda que Freyre não seja um autor engajado na onda modernista que sacudiu o pensamento brasileiro nos anos vinte e trinta, seu enfoque da mestiçagem no Brasil não deixa de apresentar pontos de contato com o nacionalismo estético de Mário de Andrade, particularmente ao valorizar os legados culturais e folclóricos indígenas e africanos. A miscigenação, nesse contexto, assume para Gilberto o sentido da diferença e da continuidade. Diferença decorrente da interpenetração (ou, preferentemente, fricção) entre grupos étnicos; continuidade como processo cultural dinâmico, capaz de distinguir o Brasil não só no plano latino-americano, mas também universal, e converter-se num devir histórico.

A interpretação de Gilberto sobre a miscigenação está marcada pela ideologia nacionalista que permeia a cultura brasileira nos anos vinte e trinta e tem o sentido de repensar as estruturas sociais e políticas vigentes. Cumpre considerar que, no começo do século XX, à força da representação coletiva de nossa inferioridade racial correspondia uma apologia do governo forte como o mais adequado para induzir uma nação com identidade racial tão débil e indefinida.

Sua abordagem do tema democracia não se dá em termos conceituais, mas a partir de uma percepção prática da miscigenação como avanço cultural capaz de servir de base para uma ordem social. É a miscigenação, produto da sociedade patriarcal, que induz mudanças sociais ao trazer em si uma dinâmica própria que se configura como traço fundamental para a construção da nação. A miscigenação, como categoria social, explica no discurso de Freyre não só a interpenetração entre os grupos étnicos, mas também a incorporação dos sincretismos religiosos e a assimilação e a adaptação dos dados da cultura material. A miscigenação se inscreve no discurso freyreano como recurso para discutir as sociabilidades entre o português, o índio e o negro (especialmente entre o primeiro e o último). Nesse contexto, da discussão das sociabilidades, o argumento de Gilberto procura sublinhar como numa situação de desigualdade a relação entre senhor e escravo ganhou uma riqueza e uma dinâmica próprias com repercussões religiosas, lingüísticas, comportamentais e de uso do vestuário, da alimentação e do mobiliário. O sentido dessa abordagem é trazer à luz práticas e crenças de cada um dos grupos sociais e, dessa forma, consubstanciar o enfoque culturalista ao mesmo tempo em que se minimiza o fator racial na caracterização da

brasilidade. Esse exercício de visibilização dos aspectos mais recônditos da sociedade patriarcal, iniciado em *Casa-Grande & Senzala*, prossegue em *Sobrados e Mucambos* e em *Ordem e Progresso*, mediante a exposição de como as interações entre os grupos étnicos e entre a casa-maior e a casa-menor provocaram mudanças na vida diária e como estas acabaram por repercutir no espaço público.

É no bojo desse processo mais amplo que Gilberto enfoca a questão da democracia, vista mais do prisma de valor de convivência do que da perspectiva de um regime político marcado pela coexistência dos contrários e tolerância dos conflitos.

Enfoque Matricial no Discurso

A interpretação freyreana da formação da sociedade patriarcal deixa, com certeza, espaço para contestações, qualificações e compreensão dos múltiplos sentidos que se podem atribuir à brasilidade. Mesmo a crítica mais forte às suas premissas não pode, todavia, deixar de reconhecer tanto seu pioneirismo, pela época em que foi publicada, quanto sua contemporaneidade, quando a construção de uma sociedade mais justa, baseada na observância universal dos direitos e das obrigações, ainda se coloca como um desafio na construção da nação. Isto porque a tese central de Gilberto Freyre é que o "patriarcado brasileiro foi capaz de criar uma civilização".[423] É essa civilização que na sua interpretação distingue o Brasil das demais nações hispano-americanas, ainda que com elas compartilhe a ancestralidade hispânica.

A circunstância tropical relativizou a civilização européia impondo aos colonizadores práticas, hábitos e vestuários mais distantes dos padrões europeus e mais próximos das influências asiáticas e africanas que haviam permanecido na Península Ibérica após a vitória dos cristãos sobre os islâmicos; ou ainda dos costumes encontrados no contato com o índio aqui.[424] A ênfase nas diferentes contribuições culturais e raciais para a formação da nação portuguesa, bem como na importância e no valor do aporte africano para a construção da brasilidade leva a interpretação

[423] CARDOSO, 1993.
[424] FREYRE, 1975, p. 30.

de Freyre a mostrar que a idéia de civilização não pode ser compreendida num estrito sentido europeu, como o desejavam vários intelectuais que o precederam no esforço de explicar a sociedade brasileira. O isolamento que Portugal e Espanha se impuseram em relação ao restante da Europa durante longo tempo, como resistência a possíveis investidas da Reforma, assume na interpretação de Gilberto um sentido múltiplo que combina a difusão da fé com a defesa da unidade territorial; que se manifesta na atitude forte ante os desafios do meio físico; e que tem na tradição um valor orientador de sua atitude diante da vida. Daí a visão de Gilberto de que a empresa colonial dos hispanos — aqui incluídos os portugueses — foi primeiramente dirigida pelos valores transcendentes, os quais só mais tarde cederam passo aos valores temporais[425] mais associados à idéia de eficiência econômica. E mesmo com a prevalência da necessidade econômica a tradição tem um papel crucial na definição da postura frente ao novo:

> o hispano é, ao que parece, de todos os europeus, o que menos sucumbiu à obsessão de ser o futuro sempre melhor que o passado, obsessão que corresponde ao mito caracteristicamente europeu de Progresso constante e indefinido.[426]

A leitura de *Casa-Grande & Senzala, Sobrados e Mucambos*, *Interpretação do Brasil* e *Ordem e Progresso*, de um lado, e de *O Brasileiro entre os Outros Hispanos*, da *Sociologia* e *de Como e Por que Sou e não Sou Sociólogo*, de outro, permite vislumbrar uma estruturação quase matricial da interpretação de Gilberto Freyre. Nessa matriz, um eixo é constituído pelas categorias espaço, tempo e cultura; outro pelas categorias casa-grande, família, senhor-escravo, monocultura latifundiária e mandonismo, que se constituem em categorias nativas desenvolvidas pelo autor e cujo sentido é determinado no texto. A inter-relação entre esses conjuntos de categorias levou Freyre a construir uma interpretação original e ainda contemporânea do Brasil. Ao mesmo tempo, possibilita-lhe indicar distinções entre o Brasil e as demais nações latino-americanas, ainda que reconheça o tronco cultural hispânico que a ambos une.

---

[425] *Id. ib,* p. 56.
[426] *Id. ib,* p. 69.

5.
A Brasilidade em Sérgio Buarque de Holanda

Fundamentos da Reflexão de Sérgio Buarque de Holanda

No capítulo 2 ressaltam-se alguns aspectos do enfoque dado por Sérgio Buarque de Holanda, especialmente em *Raízes do Brasil* e em *Visão do Paraíso*, à construção da idéia de América Hispânica e da América Portuguesa, e em que medida elas se aproximam e se distinguem. Na reflexão de Buarque de Holanda podem ser identificados dois conjuntos de categorias que estão presentes em ambas as obras: tradição e transformação; totalidade e singularidades. A totalidade está relacionada com o patrimônio ibérico comum que se reflete na idealização do mundo, na construção dos mitos que freqüentavam o imaginário do colonizador português e espanhol, na ordem vigente na metrópole, na herança, no enfoque e na ética que presidiram a empresa colonial e a formação das sociedades brasileira e hispano-americanas. Esses elementos manifestam uma tradição que remonta à formação das nações ibéricas e se consolidou na distância cultivada por elas em relação às demais sociedades européias.

Compreender essa tradição é na abordagem de Sérgio Buarque inseparável da reflexão sobre como se construíram as identidades na América Portuguesa e na América Hispânica. O reverso dessa totalidade que influenciou a formação das sociedades latino-americanas é constituída por singularidades expressas na extensão e no significado da expansão portuguesa e espanhola nos territórios aonde os navegadores ibéricos aportaram no final do século XV, no questionamento da condição humana como resultado do encontro com os aborígines, na confrontação entre a realidade encontrada e os mitos que abrigavam sobre outros mundos, na plasticidade demonstrada pelo colonizador ao viver essa nova realidade e nas repercussões da sociedade colonial sobre a visão de mundo da metrópole. Em suma, as singularidades lusa e hispânica exerciam um efeito transformador que Buarque sintetizará na idéia de revolução ao discutir a formação brasileira.

Tradição e transformação, totalidade e singularidades são categorias que regem a abordagem de Sérgio Buarque e cuja origem está numa compreensão insatisfeita da realidade brasileira. A percepção sobre o peso da tradição e a necessidade da transformação já transparece em artigo de 1926 – o lado oposto e os outros lados –, no qual, traça um balanço das mudanças ocorridas na paisagem intelectual do Brasil nos dez anos anteriores em decorrência do movimento modernista, ao mesmo tempo em que se insurge contra os óbices que, à época, ainda se antepunham à interpretação inovadora da realidade brasileira:

> Limitações de todos os lados impediam e impedem uma ação desembaraçada e até mesmo dentro do movimento que suscitou esses milagres têm surgido germens de atrofia que os mais fortes já começam a combater sem tréguas.
> É indispensável para esse efeito romper com todas as diplomacias nocivas, mandar pro diabo qualquer forma de hipocrisia, suprimir as políticas literárias e conquistar uma profunda sinceridade pra com os outros e pra consigo mesmo.[427]

Sérgio revela nesse momento uma característica que não pode ser atribuída à sua juventude, mas que acompanha seus escritos posteriores: sua recusa ao aplauso fácil, a defesa do discurso esclarecido e fundamentado, a preocupação com o imobilismo acomodatício.

Em outra passagem, o autor, indica de maneira bastante nítida sua compreensão sobre a atitude do intelectual em relação ao seu ofício e à sociedade, ao criticar os "acadêmicos *modernizantes*":

> O que idealizam, em suma, é a criação de uma elite de homens, inteligentes e sábios, embora sem grande contato com a terra e com o povo (...), gente bem intencionada e que esteja de qualquer modo à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem, uma experiência que estrangulem de vez esse nosso maldito estouvamento de povo moço e sem juízo.[428]

Sérgio evidencia nesse mesmo texto sua preocupação com a compreensão de nossas raízes a partir da realidade:

---

[427] BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 224, v.1.
[428] *Idem,* p. 225-26; (grifo do autor).

> a ordem perturbada entre nós não é decerto, não pode ser a *nossa ordem*; há de ser uma coisa fictícia estranha a nós, uma lei morta que importamos senão do outro mundo, pelo menos do Velho Mundo[429].

Nesse escrito do jovem Sérgio já se pode notar a preocupação com a visão do mundo e com o espírito vigente à sua época e as alternativas que deveriam ser trilhadas. As três citações têm em comum a preocupação com a construção da nação que galvanizava o pensamento social brasileiro desde o final do século XIX. Nelas já se revela o olhar de Sérgio para as entranhas do processo social pela abordagem das mentalidades e do papel da tradição. Há uma notória preocupação com os efeitos da forma sobre o sentido do conteúdo nas condutas sociais. A idéia de formação, sublinhe-se, é o fulcro da reflexão intelectual no começo do século, vista pelos modernistas no contexto da interação entre o passado e o presente condicionada pelas rupturas e continuidades históricas e culturais, bem como pelos novos significados que essas rupturas e continuidades poderiam adquirir em contextos nacionais específicos.[430] O texto de Sérgio Buarque de Holanda apresenta a temática da compreensão da realidade social e nacional brasileira de maneira controvertida, insatisfeita com a atitude de seus contemporâneos em face dos obstáculos que se levantam para uma transformação social genuína que no seu entender era o âmago do ideário e das propostas modernistas. A ordem vigente é inadequada como andaime valorativo que sustente uma compreensão plausível da brasilidade e sua inserção na nova modernidade, decorrente dos movimentos culturais ocorridos no Brasil e alhures. O projeto intelectual defendido por Sérgio tem, assim, como um de seus fios condutores uma compreensão de quem somos e de nossa inserção no contexto das nações a partir de uma interpretação racional dos dados do cotidiano — passado e presente —, que para o autor ganham a conotação de um código genético da formação social.

A relevância da citação do artigo de Sérgio Buarque está no fato de ter sido escrito num momento de crise política[431] e quando se afirmava a oligarquia cafeeira como dínamo do processo de industrialização do país. Há nele um sentido de engajamento do autor com um compromisso político de mudança no qual a compreensão dos problemas nacionais, a

[429] *Idem*, p. 226; (grifo do autor).
[430] BARBOSA da SILVA, s.d., p. 55.
[431] Recorde-se que o Governo Arthur Bernardes administrava o País sob o estado de sítio.

partir de uma ótica que questionasse as heranças históricas, assumia papel central. Igualmente importante é o fato de o texto ter sido publicado antes da ida de Buarque para a Alemanha, onde seria exposto às idéias de Weber, Sombart e Meinecke. Ainda que em 1926 o pensamento do autor não tivesse sido influenciado — como o seria mais tarde — pelo racionalismo alemão e pela Escola dos Annales, sua escrita já denota o propósito de romper com os cânones vigentes entre a *intelligentsia* de sua época a respeito da formação brasileira. É, assim, digno de nota o sentido de suas palavras: "a diplomacia nociva", a "hipocrisia", as "políticas literárias", a "hierarquia" e a "ordem perturbada" ganham a conotação de algo estranho ao nosso cotidiano mais genuíno; a sinceridade, o estouvamento, a mocidade, a própria falta de juízo são ingredientes inevitáveis para a transformação de um estado de coisas que identifica como causas de um distanciamento entre os intelectuais e o povo. É neste último que Sérgio, no alvorecer de sua reflexão sobre o Brasil e sobre a brasilidade, vai identificar a fonte da singularidade que deve ser a "nossa ordem" em substituição à ordem imposta com base nos valores europeus e à qual confere a conotação de uma totalidade opressiva e castradora.

Portanto, a afirmação, na primeira linha de *Raízes do Brasil*, de que "a tentativa de implantação da cultura européia em extenso território (...) é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências",[432] reflete uma convicção arraigada sobre a força e as repercussões da tradição ibérica na formação da sociedade brasileira. Esse discurso encerra a tese central do pensamento de Buarque. A brasilidade é tributária, na concepção do autor, de tendências e orientações culturais inspiradas em valores que serão desafiados pelas condições naturais e sociais prevalecentes no Novo Mundo. A cultura européia é uma unidade que se transmigra para o Brasil onde a diversidade das condições naturais e da presença de outros elementos sociais e culturais, agasalhados pelo índio e pelo negro, fazem com que a brasilidade tenha necessariamente uma pluralidade de sentidos.

O discurso de Sérgio constitui-se num evento, no sentido atribuído a esse termo por Ricoeur,[433] pois consiste em uma alocução feita no presente e que remete diretamente a seu autor. A construção empregada

[432] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 3.
[433] RICOEUR, 1983, p. 46.

denota a clara intenção do autor de descrever um mundo (a sociedade brasileira) a outrem, sem, no entanto, cingir-se a um período histórico determinado. Não está o discurso circunscrito ao argumento desenvolvido em *Raízes do Brasil*. Ele estará presente em outras obras do autor, bem como informa um sentido específico para a reflexão sobre a formação da brasilidade. Em outras palavras, a tese central enunciada em *Raízes do Brasil* permite-se ser recontextualizada, como o faz Sérgio Buarque, no exame, em *Visão do Paraíso*, da influência dos mitos edênicos na colonização européia do Novo Mundo; ou em seus estudos sobre as conseqüências para a vida brasileira das navegações fluviais nos séculos XVIII e XIX (abordadas em *Monções*), e dos contatos entre o português e a população nativa no processo de alargamento da fronteira da colônia que resultou da exploração do interior (tratados em *Caminhos e Fronteiras*).

O texto de Buarque dá à tradição um sentido de sujeito e de objeto na formação social brasileira. Ao reconhecer a riqueza das conseqüências produzidas pela transposição da cultura européia para o Brasil, Sérgio Buarque de Holanda confere à tradição um significado que vai além da época em que para cá foi transplantada pelos portugueses, mas realça o sentido que dá, até hoje, às ações apreendidas. A correlação entre a tradição legada pelos portugueses e os costumes e práticas correntes na sociedade brasileira estabelece a referência do discurso de Buarque, ou, como afirma Ricoeur, "seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade".[434] Recorrendo ao cotidiano e ao estudo das mentalidades, o autor procura identificar na realidade de seus interlocutores a corroboração de sua tese sobre a riqueza e a importância da tentativa de transplantar para cá a cultura européia.

O Sentido da Colonização

Sérgio Buarque indica na abertura de *Raízes do* Brasil o sentido que vê na empresa colonial dos países ibéricos: a reprodução no Novo Mundo do sistema social prevalecente na metrópole. Esse sistema refletia tanto a situação geográfica dos países ibéricos quanto a "comunicação com outros mundos". O aspecto geográfico e a conotação social da comunicação encerram dimensões de heterogeneidade e de plasticidade na formação

[434] *Idem,* p. 55.

da identidade portuguesa com importantes repercussões na comunicação de sua tradição na sociedade colonial.

Em *Caminhos e Fronteiras*, as conseqüências da implantação da cultura européia no Brasil são abordadas de maneira mais explícita. A introdução da tradição européia no espaço colonial antes ocupado apenas pelo indígena gerou tensões e constituiu-se no fundamento para a síntese cultural resultante da interação entre o português, o índio e o mameluco. O autor valoriza o contraditório e ao estudar o cotidiano examina a dinâmica e a transformação associadas a essa tangência entre as culturas que aqui se encontraram.[435] Essa metodologia tem o mérito de trazer para o plano prático de sua obra a compreensão de Buarque sobre os ensinamentos de Ranke e de Marc Bloch, isto é, a

> história (...), partindo da observação do único, em sua unicidade, deverá entretanto explicá-lo, o que só poderá fazer recorrendo aos meios que servem para se comunicarem os homens entre si.[436]

A empresa colonizadora européia na América inscreve-se, assim, como um evento único e indispensável na compreensão da história brasileira. A singularidade da cultura européia e das condições físicas, sociais e humanas presentes na América assume para Sérgio Buarque um sentido peculiar para explicar as continuidades traduzidas em similaridades e as descontinuidades manifestadas pelas contradições da sociedade que aqui se formou. Seu exercício, portanto, orienta-se para a compreensão dos pontos em que a sociedade brasileira guarda contato com a cultura européia (mais especificamente a lusitana) e daqueles que sinalizam um divórcio dessa mesma cultura por influência dos vetores associados às culturas indígena e negra, bem como às condições físicas e sociais prevalecentes no Brasil. A partir da reflexão sobre o embate entre os valores da tradição e das forças da transformação, a interpretação do passado e a explicação dos problemas do presente se convertem em ferramentas para esculpir o futuro. Para cumprir esse desiderato, Sérgio vai procurar no cotidiano e na vida material valores e forças que atuaram como elementos fundadores capazes de atribuir sentido à brasilidade.

---

[435] BLAJ, 1998, p. 31.
[436] BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 175.

E o realce ao cotidiano e à cultura material é justificado por Sérgio Buarque de Holanda por sua

> convicção de que neles o colono e seu descendente imediato se mostraram muito mais acessíveis a manifestações divergentes da tradição européia do que, por exemplo, no que se refere às instituições e sobretudo à vida social e familiar em que procuram reter, tanto quanto possível, seu legado ancestral.[437]

O destaque atribuído por Sérgio Buarque de Holanda à fidelidade do colono às instituições e à família nos termos em que foram concebidas na Península Ibérica revela a influência que recebeu da Sociologia alemã[438] e da sua concepção dos sistemas sociais dos demais países europeus como um padrão, ao classificar como peculiar o sistema social vigente na Espanha e em Portugal, à época dos descobrimentos. Os contornos desse sistema eram ressaltados pela "cultura da personalidade, que parece constituir o traço mais decisivo na evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais". Essa cultura da personalidade, expressada na valorização da honra, do prestígio, da distinção, serve de conduto para que o colono português, mediante atitudes e práticas culturais realce a contrastividade, em relação ao índio e ao negro, dos quais cria uma dependência insuperável.[439] A "frouxidão da estrutura social", "a falta de hierarquia organizada", o "livre arbítrio", "a repulsa à moral fundada no culto ao trabalho"[440] são vistos por Sérgio Buarque como fenômenos culturais intimamente vinculados ao peso específico do personalismo entre nós. Essas características se constituem nos elementos primários do sistema social prevalecente entre os povos ibéricos compondo a tradição que Buarque identifica como o referencial básico da formação brasileira:

> Ainda nos associa à Península Ibérica, a Portugal especialmente, 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

[437] *Idem,* Prefácio, 1957, p. v.
[438] Tal como Weber, Buarque vê na família o desenvolvimento da ação social de uns quantos indivíduos, em uma forma determinada, real ou construída como possível. (Vide WEBER, 1996, p. 12)
[439] BLAJ, 1998, p. 46.
[440] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 4-9.

atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma.[441]

O discurso de Buarque transmite sua compreensão sobre a noção de organização, a qual se aproxima da definição empregada por Giddens, isto é, "um sistema social no qual a informação é usada regularmente e sua articulação discursiva cuidadosamente codificada, de modo a maximizar o controle da reprodução do sistema".[442] O conjunto dos elementos alinhados por Sérgio na caracterização da mentalidade ibérica, especialmente a portuguesa, sobressai no texto como o código que informou, por exemplo, a implantação no Brasil de um sistema social marcado por um pragmatismo de curto prazo, pela ausência de um associativismo orientado para interesses racionais — isto é, que extrapolam a esfera pessoal —, pela prevalência da autarquia social e econômica.

A Influência da Ética e da Fronteira na Construção da Identidade

Sérgio vai identificar na ética do trabalho e na ética da aventura tanto o legado da tradição quanto um gérmen de transformação na gênese da sociedade brasileira. Ambas se inserem em seu discurso como grandes unidades de sentido que auxiliarão a formulação de suas teses. A caracterização da ética da aventura movida pelo imediatismo e regida por uma "concepção *espaçosa* do mundo" não lhe tira o sentido de força transformadora da totalidade que é a empresa colonial. A ética do trabalho, marcada por uma concepção de longo prazo, que engloba a idéia de construção, de domesticação do meio, tem na sua base o valor da tradição como móvel da conduta individual. Essas duas éticas moldam dois tipos ideais — o trabalhador e o aventureiro — construídos pelo autor para explicar os homens e os conjuntos sociais que formaram a América. Embora a ética da aventura tenha prevalecido na epopéia colonizadora dos povos ibéricos, fazendo que o "trabalhador" tivesse um papel muito limitado, quase nulo, Buarque reconhece que essa predominância não deve ser tomada de modo absoluto. Todavia, o "aventureiro" situa-se no pensamento do autor como "o elemento orquestrador por excelência da vida nacional".[443]

---

[441] *Idem, ibid*, p. 11.
[442] GIDDENS, 1987, p. 155.
[443] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 13-16.

O sentido econômico da ética da aventura

Em *Monções*, Sérgio estabelece uma clara ligação entre a ética da aventura e o sistema econômico de produção, implantado no Brasil colonial, que levou à criação de uma população marginal aproveitada nas empreitadas de desbravamento do interior. O ócio e a inadaptabilidade à disciplina rígida são ressaltados:

> É inevitável pensar que o rio, que as longas jornadas fluviais, tiveram uma ação disciplinadora e de algum modo amortecedora sobre o ânimo tradicionalmente aventuroso daqueles homens. A própria exigüidade das monções é um modo de organizar o tumulto, de estimular, senão a harmonia, ao menos a momentânea confraternidade das aspirações em contraste. A ausência dos espaços ilimitados, que convidam ao movimento, o espetáculo incessante das densas florestas ciliares, que interceptam à vista o horizonte, a abdicação necessária das vontades particulares, onde a vida de todos está nas mãos de poucos ou de um só, tudo isso terá de influir poderosamente na mentalidade dos aventureiros, que demandam o sertão remoto. Se o quadro dessa gente aglomerada à popa de um barco tem, em sua aparência, qualquer coisa de desordenado, não será a desordem das paixões em alvoroço, mas antes a de ambições submissas e resignadas.[444]

Esse trecho de *Monções* permite não só caracterizar a ética da aventura abordada em *Raízes do Brasil*, mas também confrontar a totalidade representada pela cultura ibérica com a singularidade do meio físico colonial. A ética da aventura e a ética do trabalho estão associadas à subjetividade que orientou a conduta do agente no processo de colonização do Novo Mundo. O recurso a esse instrumental explicativo é uma clara manifestação da influência weberiana no pensamento de Sérgio Buarque. No "aventureiro" e no "trabalhador", como sujeitos/agentes da ação social, vão se cruzar e interagir, bem como irão se sintetizar, as relações entre os diversos sentidos das condutas.[445]

Por meio dos tipos ideais do "trabalhador" e do "aventureiro", Buarque estabelece os primeiros fundamentos para a caracterização humana

[444] *Idem, Monções*, 1990, p. 72.
[445] A propósito da ação social em Weber, ver COHN, 1979, p. 92-93.

da brasilidade. Mas esse par, ao lado daquele conformado pelo latifúndio e pela cidade marca os contornos da penetração do capitalismo no Brasil. Sérgio deixa clara a indicação de que a colonização guardava maior sintonia com o espírito capitalista do que o pragmatismo e a visão de curto prazo que caracterizavam a conduta do português. Observe-se, entretanto, que a ética do aventureiro não guardava qualquer restrição à acumulação da riqueza. A ética do trabalhador, por ser mais racional e por obedecer a uma estratégia de longo prazo, tinha na acumulação da riqueza uma de suas marcas mais salientes. Portanto, a dissintonia entre a ética do aventureiro e o espírito do capitalismo deve ser buscada mais no sentido da acumulação da riqueza e na atitude em face da dimensão econômica da vida do que em relação à riqueza propriamente dita. Em outras palavras, o imediatismo que caracteriza a ética do aventureiro é menos tendente a valorizar decisões sobre investimento e poupança. Daí a importância da empresa espoliativa e extrativa no início do período colonial.[446]

Tal como descrito em *Raízes do Brasil*, o aventureiro, conquistada uma quantidade de bens que lhe pareça suficiente para melhorar de vida, estava mais preocupado em gozar das benesses proporcionadas por esses bens do que em multiplicá-los. O aventureiro traz em si uma dimensão hedonista que se choca com a descrição do protestante feita por Max Weber.

Sem dúvida, esta interpretação não deve ser tomada de modo absoluto. O êxito da lavoura açucareira e mais tarde da cafeeira ou mesmo a riqueza gerada pela mineração podem ser apontados como exemplos de que o português aqui não teria sido sempre um perdulário ou desprovido de visão econômica em relação ao futuro. O texto induz, entretanto, a crer no desejo do autor de realçar que a economia da monocultura açucareira, por exemplo, não gerou no Brasil um sistema econômico passível de ser reconhecido segundo os cânones capitalistas.[447]

---

[446] FURTADO, 1971, p. 8.

[447] Cumpre ter presente que se a economia açucareira não gerou um sistema capitalista no Brasil, isso não significa que deixasse de estar inserida no capitalismo internacional da segunda metade do século XVI. Como assinala Celso Furtado, a economia açucareira implantada na América pelos portugueses integrou-se à "economia reprodutiva européia, cuja técnica e capitais nela se aplicam para criar de forma permanente um fluxo de bens destinados ao mercado europeu". Essa integração foi articulada pelos empresários holandeses,

A tradição face ao meio

Considere-se, ainda, que sobre os tipos ideais do "aventureiro" e do "trabalhador" o próprio Sérgio Buarque adverte em *Raízes do Brasil* que

> ambos participam em maior ou menor grau, de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador, possuem 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 conhecimento dos homens e dos conjuntos sociais.[448]

O texto transcrito apresenta a tensão entre a tradição consubstanciada na cultura e a transformação exigida pelo meio. A submissão e a resignação que resultam da abdicação do individualismo indicam prevalência da vida coletiva, impondo um processo de construção da identidade em que o contraste tem por referência tanto o elemento indígena quanto as condições do meio. Este impõe uma troca ao aventureiro: o ordenamento das paixões em contrapartida à sobrevivência. Buarque vê nesse processo um paralelo com a conquista do Oeste dos Estados Unidos e apóia a tese de Georg Friederici de que "a similitude do meio natural ou das condições de vida tende a gerar identidade ou similitude de costumes".[449]

As várias acepções da fronteira

O contraste que marcará a definição da identidade do colonizador é instrumentalizado por Buarque na noção de fronteira da qual tem uma concepção abrangente e dinâmica.

> Fronteira, bem entendido, entre paisagens, populações, hábitos, instituições, técnicas e até idiomas heterogêneos que aqui se defrontavam, ora a esbater-

"nessa época o único povo que dispunha de suficiente organização comercial para criar um mercado de grandes dimensões para um produto praticamente novo, como era o açúcar". Os flamengos contribuíram ainda com capitais, tecnologia, transporte, financiamento da mão-de-obra escrava e refino do açúcar. Como arremata Furtado, "o negócio do açúcar era mais deles do que dos portugueses". Vide FURTADO, 1971, p. 8-11.

[448] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 14.

[449] *Idem,* 1990, p. 25.

> se para deixar lugar à formação de produtos mistos ou simbióticos, ora a afirmar-se, ao menos enquanto não a superasse a vitória final dos elementos que se tivessem revelado menos ativos, mais robustos ou melhor equipados.[450]

Vida e paixão se constituirão nos pólos da "dinâmica da fronteira" que amoldará o espírito de aventura ressaltado em *Raízes do Brasil*, mediante a imposição de uma mentalidade mais disciplinada, isto é, mais afinada como a previdência, a responsabilidade e a busca de um objetivo, características da ética do trabalho.[451] Ressalte-se, porém, que esse processo não significa a substituição de uma ética pela outra, mas antes a manifestação da plasticidade do "aventureiro" diante dos desafios que lhe são impostos pela empresa colonial. A partir do texto de Buarque, pode-se dizer que a paixão atua como um elemento de contenção do indivíduo em seu *self* em face de impulsos e exigências da vida mais racional. Todavia, Sérgio, ao realçar a "fronteira", deixa em aberto a possibilidade de uma gradual transformação do colonizador mediante um destaque à dimensão subjetiva, à construção do espírito em meio à adversidade natural do Novo Mundo. Tal processo se aproximaria do ideal da *Bildung* que admite reformas graduais do *self* e que no caso da formação brasileira, no desenvolvimento de uma mentalidade sintonizada com a moral capitalista.[452]

Ética, tempo e espaço

Em *Monções* e *Caminhos e Fronteiras*, Sérgio Buarque deixa clara a vinculação da ética da aventura à categoria "espaço", enquanto a ética do trabalho está mais associada à categoria "tempo". A preocupação do "trabalhador" está na desproporcionalidade entre a dimensão dos objetivos que ele próprio se estabelece ou que lhe são impostos e o tempo de vida de que dispõe para alcançá-los. O "aventureiro" se orienta a cobrir distâncias, independente do tempo ou da consolidação de sua passagem pelos territórios. A noção de tempo do aventureiro tem suas origens não só nas tradições dos povos ibéricos, mas é também uma herança dos indígenas brasileiros. Estes

---

[450] *Idem,* 1957, p. vi.
[451] WEGNER, 1999, p. 249.
[452] *Idem,* 1999, p. 253.

> durante a noite marcavam as horas, em alguns lugares, pela observação das estrelas e constelações. Durante o dia, pela sombra que o polegar deixa na mão.
> Essa destreza com que sabiam conduzir-se os naturais da terra, mesmo em sítios ínvios, herdaram-na os velhos sertanistas e guardam-na até hoje os roceiros.[453]

Se aceitarmos a formulação de Braudel sobre a multiplicidade dos tempos históricos,[454] para o "aventureiro" o tempo rápido dos acontecimentos seria mais relevante do que o tempo dos episódios ou das civilizações, ambos de maior duração. Estes últimos marcaram a conduta do "trabalhador" mais ligada numa perspectiva de longo prazo.

Buarque salienta, porém, em outro texto, que os efeitos provocados pela tensão entre a tradição cultural e a transformação induzida pelo meio devem considerados com cautela:

> não convém, em todo o caso, acentuar com demasiada ênfase a transformação que a influência de novas ambições promete realizar. Há na figura do tropeiro paulista, como na do curitibano, do rio-grandense, do correntino, uma dignidade sobranceira e senhorial, essa mesma dignidade que os antigos costumavam atribuir antes ao ócio do que ao negócio. Muito dos seus traços revelam nele a herança, ainda bem viva, de tempos passados, inconciliável com a moral capitalista.[455]

Dois enfoques, presentes em diferentes passagens do discurso do autor, podem ser agregados em decorrência da centralidade atribuída à tradição associada à cultura ibérica e à transformação decorrente da fronteira que se ergue na Colônia ligada à consolidação dessa cultura: de um lado, o enfoque que privilegia a herança européia realçando as vicissitudes por ela enfrentadas na construção da sociedade do Novo Mundo, ou a ênfase na gênese sociocultural da sociedade americana; de outro, a repercussão da dinâmica imposta pelas condições prevalecentes na Colônia e as marcas

[453] BUARQUE DE HOLANDA, 1957, p. 20.
[454] BRAUDEL, 1978, p. 278.
[455] BUARQUE DE HOLANDA, Índios e mamelucos na expansão paulista, apud WEGNER, 1999, p. 250.

que deixou no legado europeu, ou a ênfase na situação.[456] A idéia de fronteira, ao mesmo tempo em que introduz no pensamento de Sérgio um enfoque situacional, concorre para matizar a força da abordagem "genética" consubstanciada na tese de abertura de *Raízes do Brasil.*

A noção de fronteira entre populações é explícita na abordagem das relações dos grupos branco e indígena com a população negra. Sérgio assinala, de um lado, a tolerância da Coroa em relação às uniões entre portugueses e índios e a proteção aos descendentes desses casamentos contra tratamentos discriminatórios; por outro, aponta a segregação imposta aos negros, "relegados a trabalhos de baixa reputação".[457]

O Sentido da Escravidão

O reconhecimento da segregação dos negros no período colonial assume importância capital em sua argumentação, ao contrariar toda uma crença na ausência de preconceito racial na sociedade brasileira como fruto da miscigenação aqui ocorrida. Tal reconhecimento é ademais relevante porque apesar da adversidade representada pelo tratamento dispensado pelos portugueses, o escravo africano e sua descendência vão se constituir, no entender do autor, em um fator explicativo estruturante da sociedade brasileira, isto é, num dos pilares da brasilidade, infirmando as doutrinas racistas defendidas por alguns intelectuais no final do século XIX e início do século XX, como exposto anteriormente.

A abordagem da influência africana por Sérgio Buarque não só sublinha a amplitude que tomaram as relações entre brancos e negros no Brasil, mas também mostra que as determinações oficiais quanto à condição dos negros eram frágeis ante a força de sua cultura e a importância de seu trabalho na lavoura. A robustez física e especialmente cultural do negro colocou a nu a permeabilidade dos hábitos, das instituições e das técnicas do europeu, levando ao "contato íntimo e freqüente com a população de cor".[458] O tratamento da formação agrária brasileira e das relações entre

[456] A idéia de dois grandes enfoques para o estudo da formação social da América - o genético e o situacional - pode ser encontrada em MORSE, 1990. (Vide WEGNER, 1999, p. 230-239).
[457] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 26.
[458] *Idem*, 1989, p. 34.

o português e o escravo africano, no capítulo de *Raízes do Brasil* que aborda a ética da aventura e a ética do trabalho, mostra como a natureza da primeira condicionou a edificação da economia colonial em bases semicapitalistas e com influências que permaneceram indeléveis na definição da identidade brasileira.

A escravidão ganha em *Raízes do Brasil* o *status* de uma categoria nativa apta a explicar a formação nacional e a estruturação da economia da Colônia. Sérgio Buarque deixa claro em sua interpretação que a escravidão não foi um episódio delimitado no tempo, nem a reprodução aqui de uma prática histórica (presente na gênese dos povos ibéricos), mas um fenômeno social com repercussões indeléveis na economia, na sociedade e na política.

A economia agrária colonial ao estar lastrada na ética do aventureiro careceu de uma racionalidade econômica que estaria associada à ética do trabalho. Essa ausência de racionalidade tem para Buarque repercussões que vão além da esfera econômica e se refletem no social com a conformação de uma civilização de raízes rurais.[459]

As Raízes Rurais

A expressão "raízes rurais" assume em *Raízes do Brasil* um sentido mais abrangente do que sua denotação. Trata-se de uma metáfora forte que ressalta o elo entre os valores da tradição ibérica e o mundo do campo na Colônia. É irônico que exatamente essas "raízes" com seu sentido telúrico vão conduzir a seiva do sentimento de desterro apontado por Sérgio Buarque de Holanda no primeiro capítulo de sua obra. A metáfora, por sua própria natureza, vai além da realidade. Ao referir-se às "raízes rurais", Sérgio não deseja ficar adstrito aos usos e costumes ou à organização econômica e social que prevalecia no campo: sua intenção é mostrar como essas raízes se manifestam não só na conduta individual do brasileiro, mas também nas instituições públicas e privadas criadas no Brasil.

As "raízes rurais" são um ingrediente essencial para que o horizonte do texto de Buarque não se limite à época em que *Raízes do Brasil* foi

[459] *Idem*, 1989, p. 41.

publicado, mas se estenda até os nossos dias. Trata-se de um código que articula toda uma gama de condutas encontráveis ainda hoje na sociedade brasileira, inclusive nos centros urbanos, não obstante a exposição a outras culturas e condutas proporcionada pelas comunicações e pela mídia.

Recorrendo mais uma vez a Braudel, observa-se no texto de Buarque a concepção do tempo colonial como um tempo longo,[460] mas cujo fim está à vista para o autor. De outra parte, as "raízes rurais" espelham uma continuidade histórica que supera momentos de ruptura, como a Abolição ou o próprio Movimento Modernista. Essa continuidade das "raízes rurais" vai ganhar uma expressão concreta no tratamento dispensado pelo autor à terra.

A terra: representação e metáfora

A representação coletiva da terra como sinônimo de riqueza e poder é um dos recursos mais vigorosos da escrita de Sérgio Buarque. Seu estudo sobre a imagem do Éden à época dos descobrimentos, em *Visão do Paraíso*, mostra que essa representação coletiva da terra já estava fortemente presente no imaginário dos povos ibéricos antes de sua chegada às Índias Ocidentais. No "Prefácio da 2ª. Edição" dessa obra, cuja primeira publicação se deu em 1958, Sérgio reconhece a relevância do imaginário sobre o Paraíso no processo de ocupação européia do Novo Mundo, especialmente na América Hispânica, sem menosprezar igualmente sua importância para a compreensão do passado brasileiro.

> ...bem poderia servir estudo semelhante como introdução à abordagem de alguns fundamentos remotos da própria história do Brasil, e de outro — em que não se tocou nestas páginas —, como contribuição para a boa inteligência de aspectos de nossa formação nacional ainda atuantes nos dias de hoje.[461]

A ética pragmática e imediatista que Buarque atribui aos portugueses relativizará a visão edênica da terra na difusão de suas potencialidades nos primeiros anos da colonização. A *atenuação plausível*

[460] BARBOSA da SILVA, s.d., p. 120.
[461] BUARQUE DE HOLANDA, 1994, p. ix.

dos motivos edênicos associada ao apego da coroa portuguesa à propriedade fundiária como instrumento decisivo de riqueza na Colônia vão constituir os fundamentos da conduta portuguesa de explorar o interior brasileiro.[462] A interpretação de Buarque revela, de um lado, que a associação das terras do Novo Mundo ao Paraíso idealizado está intimamente ligada à prevalência dos fundamentos religiosos no imaginário, a qual já sofria em Portugal os efeitos da matização do papel da religião pela influência da Coroa; de outro, a utilização dessas terras respondia à estratégia político-econômica de afirmação da Coroa. A tradição religiosa e a lógica estratégica podem ser também detectadas em outro discurso do autor, notadamente em *Monções,* onde aborda a exploração e colonização do interior do Brasil, informada na premissa de um grande potencial econômico das enormes extensões de terra.

> A presença de terra farta para lavrar e desfrutar, a coexistência, de início, depois a disponibilidade, a maior ou menor distância, de índios da terra, agentes potenciais de trabalho, por fim os estorvos que se oferecem ao incremento das produções coloniais de larga procura, condicionam decisivamente, pelo menos até aos últimos anos do Setecentos, o teor da vida rural na área abrangida pelas velhas donatarias de São Vicente e Santo Amaro.[463]

A idéia de fartura da terra e a presença de mão-de-obra nativa ligavam-se à concepção dos colonos de "um paraíso de riqueza mundanal e de beatitude celeste".[464] A compreensão da terra como um dom dos céus disponível para a exploração segundo as necessidades imediatas condicionaria a forma como os adventícios se relacionariam com a Colônia.

A terra ganha em Sérgio Buarque um múltiplo significado que engloba a Geografia, a História, a Economia e a Sociologia. O discurso do autor, nas diferentes manifestações que fez, dá ao termo o sentido de uma condicionante do sistema econômico, especialmente o modo de produção, das relações entre os indivíduos, da conformação e da atuação do Estado; a exploração da terra serviu de base para o regime escravista

[462] *Idem,* 1994, p. 246 e 329-34, (grifo no original).
[463] *Idem,* 1990, p. 163.
[464] *Idem,* 1994, p. xvii.

que modelou a construção da nação e, nesse aspecto, pode-se ver uma conotação antropológica na abordagem de Buarque.

Ao enfocar a terra como base de uma civilização de raízes rurais, Buarque a compreende como um ingrediente essencial na consubstanciação de um

> conjunto global de crenças, idéias, normas de vida, valores, técnicas, tipos de produção e de artefatos que o indivíduo em geral recebe da sociedade antes como um legado tradicional do que em conseqüência de sua atividade criadora.[465]

Sérgio trabalha a terra enquanto representação e, ao fazê-lo, denota seu alinhamento à noção francesa de cultura e de civilização, transcrita acima. A terra ganha o sentido de um sujeito histórico capaz de alimentar processos sociais e econômicos e, assim, servir como campo de germinação da própria identidade brasileira que se manifestará também nos núcleos urbanos. A terra assume, também, o sentido de local de fertilização de uma tradição que se transmigra praticamente sem modificações para as cidades onde representa um óbice às transformações profundas, que Sérgio considera imprescindíveis para o Brasil. Assim, no plano das representações, a terra se faz presente no discurso de Sérgio Buarque não só como o fator econômico que inscreverá a economia colonial nos fluxos de produção e de comércio internacionais, mas também como uma referência cultural ao dar consistência a valores, costumes e convenções que informarão a condição brasileira. Nesta última acepção, a terra reflete a distribuição do poder político na sociedade brasileira.

A concentração da propriedade da terra nas mãos de poucos e o regime escravista são tidos entre os elementos que atuarão em sentido contrário à racionalidade que permeia a sociedade burguesa e a economia capitalista. Essa ação se exerce em conjunto com aquela da família patriarcal "cujos membros se acham associados, uns aos outros, por sentimentos e deveres, nunca por interesses ou idéias".[466]

---

[465] *Idem,* 1979, p. 38.
[466] *Idem,* 1989, p. 47.

A família na construção da sociedade colonial e na formação da identidade

Sérgio dá à família um papel catalítico no processo social brasileiro, pois como "organização compacta" possibilita, mediante a concentração do poder, o controle das condutas cuja manifestação mais explícita é, no plano moral, a adequação da atividade da Igreja aos seus interesses e, no plano político, a imposição de limites à ação do Estado ao recorrer ao seu domínio.

A interpretação do autor evidencia que essa preeminência da família dificilmente teria alcançado as proporções conhecidas no Brasil colonial e mesmo após a Independência caso não estivesse ancorada no latifúndio e tido a Igreja como sancionadora das uniões. Mas cumpre notar que o foco de Sérgio Buarque de Holanda está na família senhorial. A presença do escravo neste contexto é ancilar, embora essa condição não seja conseqüência necessária de sua situação. Como indicam estudos mais recentes sobre a família cativa,[467] esta se organiza nas senzalas, segundo o código social e ritual dos brancos,[468] como uma força capaz de matizar o poder dos senhores e como uma instituição importante no desenvolvimento da identidade do negro.[469] A família senhorial, enquanto instituição social, emerge no discurso de Buarque como uma totalidade que dominou a construção das relações sociais na Colônia, segundo os usos, regras e costumes da tradição ibérica.

A posse ou não da terra determinava o grau de sujeição dos indivíduos na era colonial. O discurso de Buarque ressalta, ainda, a estreita relação entre a família e o patriarcalismo. O objetivo do autor é mostrar como essa íntima relação não só contribuiu para consolidar a herança colonial em vários sentidos, mas também delineia a identidade brasileira e se projeta na estruturação da convivência social. Registre-se, entretanto, que essa associação entre a família e patriarcalismo não é uma exclusividade de Sérgio, mas uma idéia que permeia outros intelectuais de sua época, como Gilberto Freyre, Antonio Candido e Caio Prado Júnior, também

[467] Vide, por exemplo, SLENES, 1999 e CASTRO FARIA, 1998.
[468] CASTRO FARIA, 1998, p. 336.
[469] SLENES, 2000.

empenhados em compreender o Brasil.[470] Outro aspecto a destacar é que se em *Raízes do Brasil* o autor realça a importância da família, especialmente da patriarcal, na construção da sociedade brasileira, em *Monções* ou em *Caminhos e Fronteiras*, fica evidenciado que a tarefa de explorar o interior do país, e conseqüentemente alargar sua silhueta geográfica, foi um empreendimento de aventureiros solitários, nômades. A ausência da família é conspícua como se pode depreender da narrativa de *Monções*:

> A verdade é que as monções nunca chegaram a deixar, nos hábitos e na vida social do paulista, nenhuma dessas marcas de vivo colorido, que nascem de uma intimidade grata e quase lírica entre o homem e sua ocupação mais constante. Faltou-lhes a vida fluida, rica de formas, que brota do esforço livremente consentido e que floresce nas lendas, nos usos e tradições do povo.[471]

Tal como a ocupação do litoral, a julgar pelo discurso de Buarque, a marcha para o interior foi um empreendimento masculino, o que seria explicado, mais uma vez, pela ética do aventureiro e pela busca da riqueza, segundo a melhor tradição ibérica.

> O duro e tosco realismo que o comércio de Cuiabá refletia, em seus vários pormenores, e que se denuncia no próprio aspecto exterior das embarcações, não é senão fruto de uma aplicação voluntária de todas as energias ao afã de enriquecimento, de domínio e de grandezas. Se requer audácia, pode-se mesmo dizer que é uma audácia contrafeita, incapaz, por isso mesmo, de se elevar sobre o plano da realidade mais rasteira e agreste.[472]

É notável o contraponto que se pode estabelecer entre o monçoneiro e o senhor de engenho, a partir da leitura comparada de *Raízes do Brasil* e *Monções*. O senhor era o indivíduo que acumulava riqueza, seja pela exploração do trabalho alheio, seja pelo aproveitamento das benesses dispensadas pela Metrópole. O monçoneiro era um indivíduo pobre, no máximo remediado, que se engajava numa empresa de alto risco movido pela busca de uma vida melhor. Não obstante as diferenças em suas condições sociais, no

[470] CASTRO FARIA, 1998, p. 49.
[471] BUARQUE DE HOLANDA, 1990, p. 69.
[472] *Idem,* 1990, p. 71.

discurso de Sérgio Buarque fica evidenciado que tanto o senhor quanto o monçoneiro são movidos pelo pragmatismo e pela ambição do enriquecimento fácil que caracterizavam a ética da aventura.

Todavia, a ausência da família nas expedições que desbravavam o interior não minimiza o papel da mulher. No caso específico das bandeiras paulistas do século XVII, a mulher ficava para trás cuidando dos filhos, num "sistema quase matriarcal de educação das crianças". Essa situação leva Sérgio a retratar a mulher como "um elemento estabilizador e conservador". Ela será um dos principais veículos de propagação da tradição,[473] provavelmente o mais eficiente. Pode-se, assim, ver um traço de união entre a mulher, a tradição e a família na reflexão de Sérgio Buarque de Holanda. O sentido que pretende dar à sua construção é mostrar a tradição e a família como os fundamentos que influenciaram nitidamente a formação da sociedade brasileira

A menção do autor sobre o papel central da família — "organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano-canônico"—[474] em certa medida endossa, quiçá involuntariamente, a visão que na prática negara a existência da família escrava pelo simples fato de a sua constituição não ter origem na bênção da Igreja.[475] A relevância da família na definição das relações entre o público e o privado fazem que ela surja no discurso de Buarque como uma categoria nativa indispensável para a adequada elucidação das manifestações da brasilidade.

As Raízes Rurais e o Desenvolvimento das Cidades

Em *Raízes do Brasil*, a preponderância da terra e o peso do regime escravista são, ademais, vistos como inibidores do desenvolvimento das cidades. Sérgio Buarque aponta, aliás, a contradição encerrada por esse predomínio decorrente, em muito, da situação autárquica das propriedades rurais. Ao descrever o engenho como um "organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava a si mesmo",[476] transmite-nos a idéia de

[473] *Idem*, 1989, p. 89
[474] *Idem*, 1989, p. 49.
[475] CASTRO FARIA, 1998, p. 313.
[476] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 48.

um ente autônomo cuja reprodução era estratégica para a manutenção dos privilégios da classe senhorial da Colônia. Sérgio, a propósito, contrasta o Brasil com resto do mundo: lá, independente da época histórica, a prosperidade do meio urbano nutriu-se da civilização agrícola; aqui a cidade viveu uma situação de dependência em relação ao meio rural.[477] Esse fenômeno é para o autor um dos mais importantes na definição das relações sociais e da cultura política brasileira, pois a cidade era, no começo de nosso processo de urbanização, o local onde se concentravam os senhores rurais, ficando os trabalhadores circunscritos às fazendas. A vida rural promoveu a concentração de renda e abriu um fosso social entre aqueles nela inseridos, propiciando o reforço do pensamento conservador e relações de dominação que ignoravam a fronteira entre o público e o privado, as quais, mais tarde, se reproduziriam nas cidades e moldariam o sistema político brasileiro.

O mundo visto do campo e da cidade

A referência à cidade em *Raízes do Brasil* tem claramente o objetivo de deixar mais explícita a herança rural. Ambas se inserem na narrativa como metáforas da transformação e da tradição, respectivamente; ambas, em princípio, sintetizam duas visões contraditórias do mundo, mas Buarque sustenta que, no Brasil, a visão do mundo a partir da cidade, praticamente até o início do século XX, é uma continuidade daquela que prevalecia no campo. Mas essa afirmação do autor não significa que reduza a cidade à condição de arauto da tradição fundada na família patriarcal e no latifúndio. Ao abordar a ótica do "Semeador e do Ladrilhador", em *Raízes do Brasil*, Buarque, recorre à concepção weberiana do papel das cidades na Antigüidade clássica e na China como instrumento de afirmação do poder político. A compreensão, por parte de Buarque, do fenômeno urbano, que começava a se acelerar, está permeada pela sua visão crítica das marcas profundas deixadas pela herança rural. Se a terra era uma fronteira de expansão da colonização e, por via de conseqüência, do poder político e econômico da família, a cidade, em tese, representa a fronteira de contenção desse poder. Isso, entretanto, não ocorreu no Brasil, o que para o autor, é um elemento central para a formação brasileira.

[477] *Idem*, 1989, p. 57.

> Deve-se reter, todavia, este fato significativo, de que, naquele período, os centros urbanos brasileiros nunca deixaram de se ressentir fortemente da *ditadura* dos domínios rurais. É importante assinalar tal fato, porque ajuda a discriminar o caráter próprio de nossas cidades coloniais. As funções mais elevadas cabiam nelas, em realidade, aos senhores de terras. São comuns em nossa história colonial as queixas dos comerciantes, habitadores das cidades contra o domínio das poderosas câmaras municipais pelos lavradores.[478]

A ausência de uma burguesia e o domínio do aparelho administrativo nas cidades coloniais pelos proprietários de terras não só seria o prenúncio do que ocorreria com o Estado brasileiro após a Independência política, mas também deflagraria um processo político e social fundado em desigualdades sociais. Buarque chama atenção para esse aspecto ao assinalar o rechaço de Lisboa à pretensão dos mercadores de serem equiparados aos proprietários rurais.[479] Isso teria tanto repercussão na cultura política do país quanto arraigaria ainda mais as raízes rurais na mentalidade brasileira. A tradição ibérica e o personalismo — nos quais o valor do indivíduo é razão direta de sua posição social — prevalecem sobre as forças que, se incluídas no jogo político, poderiam ter dado outro rumo à construção da nação. Uma vez que Sérgio tem os estudos de Weber como marco teórico de seu trabalho, é razoável inferir que subjaz em sua crítica que o processo de formação dos conglomerados urbanos bem como a ausência de uma burguesia, no período colonial, devem ser computados entre as deficiências inatas para a consolidação do capitalismo no Brasil.

A cidade colonial portuguesa e a espanhola

Buarque ilustra sua crítica à forma como se deu o desenvolvimento das cidades no Brasil, recorrendo ao caso da colonização espanhola e, assim, comparar as diferentes concepções que estavam na base dos empreendimentos coloniais da Espanha e de Portugal. Ao apontar as circunstâncias que marcaram o estabelecimento das cidades entre nós, ele utiliza mais uma vez o argumento ético para caracterizar o surgimento dos conglomerados urbanos no Brasil.

---

[478] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 58.
[479] *Idem*, 1989, p. 58.

> A cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma providência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra "desleixo" - palavra que o escritor Audrey Bell considerou tão tipicamente portuguesa como "saudade" e que, no seu entender, implica menos falta de energia do que uma íntima convicção de que "não vale a pena"...
>
> Pode-se acrescentar que tal convicção, longe de exprimir desapego ou desprezo por esta vida, se prende antes a um realismo fundamental, que renuncia a transfigurar a realidade por meio de imaginações delirantes ou códigos de postura e regras formais. (...) Que aceita a vida, em suma, como a vida é, sem cerimônias, sem ilusões, sem impaciências, sem malícias e, muitas vezes, sem alegria.[480]

Esse trecho de *Raízes do Brasil* traz um dos elementos mais importantes da compreensão de Sérgio Buarque sobre a tradição legada pelos portugueses: a noção de "desleixo". Essa noção estava presente na própria conformação da sociedade portuguesa, na qual se verificava uma mobilidade social e uma permeabilidade dos valores sociais e espirituais dos fidalgos, à época dos Descobrimentos, em decorrência do que o autor considera "a relativa infixidez das classes sociais".[481] O "desleixo" se manifestava na visão de mundo do português em que o trabalho sistemático é menos valorizado do que o gozo da liberdade. Estava implícita nessa concepção uma resignação à ordem natural e aos cânones da fé religiosa, como ilustra a referência a Vieira.[482] Havia nessa visão de mundo pouco espaço para a ação transformadora, o que se refletiu na presença portuguesa na Colônia. Sérgio vê a importância do desleixo na psique portuguesa associada a uma vinculação mais forte com o presente, com a ação humana, em contraposição à conduta espanhola mais orientada para o futuro e inspirada por circunstâncias superiores às forças humanas. O desleixo estaria na raiz de uma "humanização" do processo histórico, que repercutiu na própria presença da Igreja no Brasil, marcada, segundo o autor, pela submissão ao poder civil e pela atuação de "padres negligentes, gananciosos e dissolutos"[483].

---

[480] *Idem*, 1989, p. 76.

[481] *Idem*, 1989, p. 78.

[482] Sérgio Buarque (*op. cit.* p. 82) cita o Padre Vieira, para quem "se as estrelas estão em ordem 'he ordem que faz influência, não he ordem que faça lavor. Não fez Deus o Céu em xadrez de estrelas..."'

[483] *Idem*, *ibid.,* p. 84.

A cidade colonial como espelho da relação com o meio

A cidade espanhola na América, segundo Sérgio Buarque, era concebida com o objetivo de transpor para cá a tradição resumida na idéia do "prolongamento orgânico" da Espanha. Todavia, o racionalismo presente na concepção das cidades fundadas pelos espanhóis seria na Colônia um elemento de transformação dos impulsos e interesses dos colonos e dos nativos, ao afetar a forma de ocupação do território, e ao regular a administração, a atividade econômica e ao assegurar a defesa.

A caracterização das cidades na América espanhola e no Brasil reflete também a relação de cada um dos povos ibéricos com o meio. Os espanhóis buscavam claramente dominar o meio e transformá-lo mediante

> o esforço determinado de vencer e retificar a fantasia caprichosa da paisagem agreste, (...) [exprimindo] a idéia de que o homem pode intervir arbitrariamente no curso das coisas e de que a história não somente "acontece" mas também pode ser dirigida e até fabricada.[484]

Sérgio Buarque traça a presença portuguesa no Brasil como um reflexo das heranças dos gregos e fenícios, povos orientados precipuamente para o estabelecimento de rotas comerciais fazendo da Colônia um lugar de passagem. Daí a concentração humana e administrativa no litoral e o virtual desinteresse pelo interior serem fatos que marcariam profundamente a construção da identidade brasileira. O tratamento dispensado à Colônia também se manifestaria numa tendência ao provisório que, no caso das cidades, redundava na ausência de um planejamento capaz de atender às funções historicamente cumpridas pelos núcleos urbanos. A diferença de concepção sobre seu papel na Colônia fez que a tradição tivesse na conduta dos portugueses aqui um peso muito maior do que a busca da mudança.

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque estabelece um contraponto importante entre o movimento de exploração do interior originado em São Paulo e a preferência do Governo português de concentrar-se na ocupação do litoral. Aquela marcha para o interior é vinculada, por Sérgio

[484] *Idem ibid.*, p. 64.

Buarque, a uma mudança de atitude da população colonial que passa a ver-se de maneira mais permanente aqui, embora ainda animada por um espírito de aventura. Sérgio realça essa decisão classificando-a como "um momento novo na história nacional".[485] Todavia, a leitura da obra de Sérgio Buarque de Holanda mostra que esse momento, que definiria a conformação geográfica do Brasil e assentaria as bases para a formação da nação, está mais vinculado à luta dos colonos pela satisfação de suas necessidades do que a uma decisão estratégica associada ao fortalecimento do poder. Outra observação relevante é a inclusão da referência à conquista do interior no mesmo capítulo em que é tratada a formação dos núcleos urbanos. O contraste entre a cidade e o campo e entre o privilégio atribuído à colonização do litoral e o desprezo (diria mesmo a virtual renúncia) ao conhecimento do interior pela Coroa portuguesa está no discurso de Sérgio, menos vinculado à escassez de população do que à ética que animava a ocupação da América Portuguesa. No primeiro capítulo reescrito de *Monções*, "Caminhos do Sertão", Sérgio adverte:

> A tendência, ainda hoje comum entre historiadores para conceituar a bandeira como instituição de cunho principalmente militar, envolvendo mesmo tropas dispostas em companhias, com batalhões, estandartes e tambores, tem feito desdenhar o traço dominante dessas expedições que, surgidas para atender antes de tudo a necessidades comezinhas dos habitantes, se convertem em atividade altamente lucrativa com característicos, não raro, de empresa comercial.[486]

O autor realça nessa passagem a importância do significado das imposições do cotidiano como móveis da história, mediante a referência às "necessidades comezinhas". Há nela, também, uma referência implícita à força dos objetivos privados no desenvolvimento de iniciativas com repercussões públicas. O discurso do autor, na verdade, mostra que o pretenso aparato público das bandeiras é apenas um reflexo, que reconhece desimportante, no contexto e nas motivações do empreendimento, da tendência, legada pela tradição ibérica, de exaltar a imagem e a forma.

---

[485] *Idem. ibid.*, p. 68.
[486] *Idem, Monções*, 1990, p. 182.

A Projeção Urbana das Raízes Rurais

A análise feita em *Raízes do Brasil* sobre a projeção da estrutura social e do poder do campo no mundo urbano vai ecoar na última obra de Sérgio Buarque, *Do Império à República*, na qual, ao abordar as circunstâncias que levaram à queda do Império, aponta a

> quase inexistência, ou, em todo o caso, a inconsistência, de "classes médias" dignas de tal nome e que representariam um tipo de mentalidade especial que as distinguisse dos demais setores da vida nacional.[487]

A leitura cruzada dos textos escritos com um intervalo próximo de quarenta anos permite, além de certificar a consistência das posições do autor, identificar a relevância que assume em sua interpretação a repercussão das estruturas sociais na psicologia coletiva e na orientação dos caminhos trilhados pela sociedade.

O *apartheid* social identificado por Sérgio — senhores, trabalhadores rurais e classe média inconsistente — faz que a sua interpretação tenha na categoria "classe" uma das ferramentas para explicar as relações sociais e de poder no interior da sociedade brasileira. A importância dessa separação na argumentação do autor permite vislumbrar já no começo de *Raízes do Brasil* uma visão plural da brasilidade. A ausência de uma burguesia no sentido europeu é ressentida por Buarque, pois os profissionais liberais, os comerciantes, os prestadores de serviços traziam consigo a mentalidade do campo. A conseqüência disso é a definição da divisão do trabalho e o domínio político nos mesmos moldes da vida privada prevalecentes nas fazendas, inspirados na preeminência da família sobre a organização burocrática e racional do Estado.

> Na ausência de uma burguesia urbana independente, os candidatos às funções novamente criadas recrutam-se, por força, entre indivíduos da mesma massa dos antigos senhores rurais, portadores de mentalidade e tendência características dessa classe. Toda a ordem administrativa do país, durante o Império e mesmo depois, já no regime republicano, há de comportar, por isso, elementos estritamente vinculados ao velho sistema senhorial.[488]

[487] *Idem, Do Império à República*, 1985, p. 344.
[488] BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes do Brasil*, 1989. p. 57.

É pertinente recordar mais uma vez que essa análise de Sérgio sobre o conteúdo político e social das cidades é contemporânea de uma hora de alterações profundas na sociedade brasileira. A velha ordem social e política que passara do Império à República dava sinais claros de esgotamento. A lavoura cafeeira, sucedâneo da monocultura canavieira, inclusive com a utilização intensiva de mão-de-obra escrava em seu início, mergulhara em crise profunda. No contexto dessa crise, ficara claro o poder de pressão dos cafeicultores, reforçado pela descentralização instaurada pela República. Estes obtiveram êxito em induzir o Governo a adotar políticas que agravaram os desequilíbrios estruturais tanto no plano econômico quanto social — como a política de conversibilidade. Ao sofrer os efeitos da desvalorização cambial deflagrada por aquela política, a classe média urbana que começava a emergir, também, se converteu num ator interessado em alterar a ordem vigente.[489]

Esse momento histórico coincide com a deflagração de um processo de mudança da ordem política e social lastrada na herança rural. Não lograva, porém, tal processo esconder seu corte autoritário. As propostas de transformação estão inspiradas, ademais, nos movimentos totalitários na Europa, que se traduzem no Brasil em alternativas extremistas para a sociedade brasileira. A crítica articulada em *Raízes do Brasil* à herança rural vai além da situação histórica *strictu sensu*, para tentar mostrar aos ocupantes de turno do poder a origem das dificuldades para uma transformação genuína do Brasil e os caminhos alternativos disponíveis. Essa metodologia é indicativa da atualidade e da acuidade do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda. Setenta anos depois que a concentração da propriedade rural incorporou-se como um dos pontos-chave na reflexão do autor, a questão fundiária e a provisão de condições de vida digna a todos os cidadãos são ainda desafios prementes da sociedade brasileira.

A par disso, a preocupação com a subordinação da cidade ao mundo rural revela a visão avançada do autor sobre a importância desse processo. Sérgio aponta a política como uma ação essencialmente privada no ambiente colonial, cujas origens identifica no poder incontrastável da autoridade do proprietário de terras. A ênfase nessa situação serve como

[489] FURTADO, 1971, p.115, 179-180.

fundamento para desenvolver, em outros capítulos de *Raízes do Brasil*, sua clássica abordagem sobre as fronteiras turvas entre o público e o privado na sociedade brasileira. A aceleração da industrialização e da urbanização nos anos Trinta é percebida por Sérgio Buarque como um fenômeno de conseqüências radicais para o país. Nesse ponto da interpretação, o autor se vale tanto de uma abordagem situacional, centrada no poder político enraizado na herança rural, quanto de uma perspectiva genética, ao ver nos processos de urbanização e de industrialização as sementes para a redefinição do político a partir da inevitável incorporação de novos atores sociais. A análise de Buarque indica que, apesar da força da tradição, era lícito ter expectativas em torno de uma transformação.

A Cidade como Matriz do Estado

Se a terra pode ser lida em Sérgio Buarque como uma metáfora factual da riqueza e do poder privados, a cidade pode ser considerada uma metáfora de razão sobre onde deveria prevalecer o interesse e o poder coletivos. A cidade é a consubstanciação da noção de Estado, cuja compreensão Sérgio deixa clara nas primeiras linhas do capítulo V de *Raízes do Brasil*:

> O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, de uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, 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 fundamental entre as duas formas é prejuízo romântico que teve os seus adeptos mais entusiastas durante o século décimo nono. De acordo com esses doutrinadores, o Estado e suas instituições descenderiam em linha reta e por simples evolução da Família. A verdade, bem outra, é que pertencem a ordens diferentes de essência.[490]

Sérgio discute nessa passagem um dos temas mais permanentes da filosofia política: a relação entre o Estado e a ordem familiar. A abordagem do Estado e da família em *Raízes do Brasil* traz em sua base a inspiração do pensamento grego, isto é, a oposição entre a organização política dos homens e sua natural associação em torno da casa. A primeira

[490] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 101.

noção está fundada na idéia de igualdade, enquanto a segunda era marcada pela desigualdade.[491] Sérgio Buarque vê o domínio público como a esfera do coletivo, enquanto a esfera do privado é caracterizada pela propriedade[492], numa abordagem que, anos mais tarde, seria igualmente adotada por Hannah Arendt em *The Human Condition*. Mas o enfoque de Sérgio está mais voltado para mostrar quão tênues são as linhas demarcatórias entre o público e o privado no Brasil, e uma das razões para isso é a transposição para a cidade das práticas familiares vigentes no campo. A distinção feita entre o Estado e a família, no texto transcrito, encerra uma crítica implícita às práticas familiares no Brasil, que tendiam a limitar o escopo de seus membros para a ação e o discurso mediante o estabelecimento de uma relação rígida entre laços familiares e obediência. Ora, essa visão autoritária é a negação da política cuja realização, tal como pensada pelos gregos, se exprimia pela ação (*praxis*) e pelo discurso (*lexis*). Ou, como afirma Arendt, "ser político, viver numa *polis*, significava que tudo era decidido por meio de palavras e persuasão e não por meio da força e da violência".[493] Sérgio deixa evidente sua inspiração em Locke no que se refere à distinção entre o exercício do poder político na sociedade e a presença da autoridade patriarcal na família.[494] Em *Raízes do Brasil,* a presença desta última na formação da sociedade brasileira se manifestava na prevalência do argumento da força sobre a força do argumento, que imperava nas fazendas e que subjugava as cidades: "nos domínios rurais, a autoridade do proprietário de terras não sofria réplica. Tudo se fazia consoante sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica".[495]

Ao dominar o sistema político da cidade e, a partir da Independência, do Estado, o proprietário de terras o fez espelhando a mentalidade e as preferências de sua classe, bem como a estrutura econômica que prevaleceu no país até muito depois do fim do Império.

---

[491] A análise do pensamento grego sobre o público e o privado pode ser encontrada em Hannah ARENDT (*The Human Condition*.).

[492] É interessante observar que, embora escritos com aproximadamente três décadas de diferença, *Raízes do Brasil* e *The Human Condition* fazem uma análise muito semelhante do público e do privado.

[493] ARENDT, 1989, p. 26.

[494] Vide, a propósito o *Segundo Tratado sobre o Governo*, especialmente o Capítulo VIII. Observação semelhante é feita por FAORO, 1998, p. 63.

[495] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 48.

É ilustrativa, a propósito, a não adoção durante o Segundo Reinado de um imposto territorial rural. Os interesses dos proprietários rurais foram terminantes do rumo seguido por decisões políticas refletindo a hegemonia da estrutura agrícola do país na definição dos rumos da economia e na própria cultura política , o que se acentuaria sobretudo na República Velha.

Sérgio usa seu discurso para mostrar que a mentalidade e as preferências dos senhores rurais não se adequavam à construção de uma sociedade cuja agenda tinha, necessariamente, que incluir uma revisão do legado histórico daquela mentalidade para se inserir na modernidade.

A abordagem de Sérgio Buarque, portanto, transcende a mera narrativa histórica para ganhar o sentido de uma proposta de transformação das práticas sociais brasileiras e introduzir aqui a política em seu sentido genuíno. Certamente o significado dessa proposta era a de ser dirigida ao movimento político que empolgara o poder a partir de 1930. Sérgio denuncia com vigor a preeminência dos laços familiares sobre um sistema administrativo que deveria ser baseado na impessoalidade e nos interesses da coletividade.

Com respeito a este ponto, Buarque, baseado em Weber, refere-se à ação do funcionário "patrimonial", para quem "a questão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular".[496] Todavia, um de seus comentaristas mais autorizados, Raymundo Faoro, observa que Weber, ao definir a natureza sociológica do cargo patrimonial e distingui-lo do burocrático, assinala carecer ao primeiro a diferenciação entre o público e o privado, uma vez que "a mesma administração política é considerada como uma questão puramente pessoal do soberano".[497] No contexto patrimonial, assinala Weber a inexistência de separação de funções entre os funcionários, o que leva o funcionário "patrimonial" a considerar o cargo como um direito pessoal.[498] Não obstante a observação de Faoro, o "escorregão" de Buarque pode ser considerado menor, pois linhas abaixo interpreta a prática política e administrativa brasileira calcado na narrativa weberiana sobre o patrimonialismo na Europa. A referência de Buarque

[496] *Idem*, 1989, p. 105-106.
[497] WEBER, 1996, p.774. FAORO, 1998, nota 214.
[498] WEBER, 1996, p. 774.

ao funcionário "patrimonial" e ao efeito de sua ação parece responder muito mais ao objetivo de Sérgio de mostrar o peso da herança rural sobre as instituições.

O predomínio das relações domésticas na esfera pública se constituía no molde das composições sociais, não obstante a existência de instituições democráticas formais.[499] O tema em tela é certamente um daqueles em que o horizonte do autor é claramente suplantado pelo horizonte do texto que se projeta muito além do contexto histórico em que foi gerado.

O Homem Cordial

A síntese das contradições resultantes dessa falta de uma delimitação precisa entre o público e o privado é o "homem cordial", expressão que Buarque toma emprestado a Ribeiro Couto. O "homem cordial" é a metáfora humana da brasilidade, ao reunir em si o personalismo, a tradição associada à ética do aventureiro, os ritos e as concepções do familismo patriarcal, o desleixo, o autoritarismo, o horror à convivência consigo mesmo e à distância com os demais e com o sagrado. A representação do homem cordial plasma no texto de Sérgio os efeitos mais íntimos provocados pela tradição ibérica na sociedade brasileira, bem como o seu descompasso com os cânones de uma sociedade construída em bases mais racionalistas. Sérgio vai trabalhar a idéia do "homem cordial" no contexto de uma teoria da personalidade na qual "juntam-se a concepção de mundo social e de consciência individual em um quadro de referência recíproca".[500]

O homem cordial é um tipo-ideal construído a partir da compreensão do autor sobre o que qualifica como "o pavor que ele sente em viver consigo mesmo", em ter que se ajustar a uma ordem fundada em princípios abstratos e marcada pela iniciativa individual e pela competição. Como metáfora, o "homem cordial" simboliza no discurso de Buarque a sociedade desorientada pela crise que, no plano econômico, é marcada pela transição da agricultura para a indústria e que, no plano

[499] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 106.
[500] SOUZA, 1999, p. 33.

social, se traduz num antagonismo entre a velha ordem familiar legada pela herança rural e a nova ordem "antifamiliar" promovida pela urbanização.

O discurso sobre o "homem cordial" revela duas dimensões da preocupação de Sérgio Buarque ao redigir *Raízes do Brasil*: a caracterização do político e a compreensão da identidade brasileira. O "homem cordial" é singular e, enquanto tal, oblitera a criação de espaços interpessoais onde o homem se revela como plural, isto é, "o fato de que os homens, não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo".[501] Do ponto de vista do "homem cordial", a sociedade, como fenômeno político, era a negação do ambiente que o gerara, pois impunha comportamentos e regras que "normalizavam" seus membros obrigando-os seguir ritos, a reconhecer diferenças funcionais, a suprimir o interesse privado no trato da coisa pública. No texto de Sérgio Buarque, a identidade brasileira se plasma no "homem cordial" por contraste com o que se poderia chamar de "homem racional", isto é, aquele formado na ética da previdência, do trabalho, do aperfeiçoamento individual, da competição, do reconhecimento do Outro.

A "cordialidade" é na interpretação de Buarque a antítese da "polidez". Esta tem seu fundamento no rito, que preserva o indivíduo de manifestar suas emoções no convívio social, e revela "um decisivo triunfo do espírito sobre a vida";[502] aquela, por trás do tratamento marcado pelo uso dos diminutivos, pela busca da intimidade e pelo ofuscamento das diferenças inerentes às famílias, encobre a prerrogativa do arbítrio, corolário da prevalência da emoção sobre a razão. A noção de arbítrio se insere na ambigüidade característica da tradição ibérica de exaltação da personalidade e do indivíduo e que se manifesta na "vontade de mandar e na disposição de seguir ordens".[503] Essa mentalidade contraditória se refletirá nos eventos e estruturas históricas e sociais que revelam a continuidade de valores e práticas que consagram o predomínio de uns e a exclusão de outros no contexto social. Daí o "imbricamento de condições da vida social e econômica" que contrasta com a

[501] ARENDT, 1989, p. 7.
[502] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 108.
[503] *Idem, ibid*, p. 11.

racionalidade burguesa tipificada na impessoalidade que marca a delimitação entre o público e o privado.[504]

A tese do "homem cordial" tem sido um dos principais pontos de discussão de *Raízes do Brasil* desde sua publicação. O próprio Sérgio Buarque reconheceu a polêmica, a ponto de incluir a partir da terceira edição da obra a correspondência que trocou com Cassiano Ricardo sobre o uso da expressão "cordial". Este último preferia o emprego da palavra "bondade" como mais adequada para caracterizar o brasileiro.[505] Dante Moreira Leite, por exemplo, critica a expressão "homem cordial", ao relacioná-la com o eixo da "descrição intuitiva do brasileiro de classe alta" que estrutura a argumentação em *Raízes do Brasil*. Moreira Leite desqualifica a formulação de Buarque, pois considera que a caracterização do "homem cordial" não é aplicável a todas as classes sociais e retrata apenas uma relação entre iguais deixando a descoberto a relação entre superior e subordinado.[506] Na resposta à crítica de Cassiano Ricardo, Sérgio esclarece que o adjetivo cordial estava empregado no seu sentido semântico, isto é, do coração, sem no entanto associá-lo a juízos éticos ou a intenções apologéticas.[507]

Aliás, como nota Barbosa da Silva, a carta a Cassiano Ricardo reflete uma das marcas mais potentes do pensamento de Buarque: o uso da linguagem conotativa. Ao preferir o sentido semântico ao etimológico do termo "cordial", deixa ele margem para que o próprio leitor construa o sentido da cordialidade em suas múltiplas manifestações. O leitor é guindado à condição de "produtor de texto" junto com o autor a partir de seu próprio horizonte.[508]

---

[504] BARBOSA da SILVA, s.d., p. 113-123.

[505] A partir da 5a. edição, a carta de Cassiano Ricardo deixou de ser incluída, permanecendo apenas a de Sérgio Buarque de Holanda.

[506] MOREIRA LEITE, 1969, p.291-292. A referência à crítica de Cassiano Ricardo e de Dante Moreira Leite tem por objetivo apenas ilustrar a polêmica em torno da idéia do "homem cordial". Tendo em vista elucidar o sentido da compreensão de Sérgio Buarque sobre a brasilidade, não se adentra na discussão dos argumentos opostos à formulação de Buarque.

[507] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, Nota 157, p. 106-107.

[508] BARBOSA da SILVA, s.d., p. 109. A expressão "produtor de textos" é de Roland BARTHES , 1992, p. 38, *apud* BARBOSA da SILVA.

A cordialidade tem para Sérgio um sentido transitório, pois, ainda que seja uma contribuição brasileira para a civilização, sua validade está condicionada à permanência dos padrões de convívio humano legados pelo meio rural e patriarcal.[509] Na carta a Cassiano Ricardo, Sérgio não vislumbra a cordialidade como uma "virtude definitiva e cabal que tenha que prevalecer independentemente das circunstâncias mutáveis de nossa existência".[510]

A cordialidade ganha em *Raízes do Brasil* o *status* de uma "ética de fundo emotivo", associada a uma compreensão e a uma prática superficiais da religiosidade, de difícil compreensão pelos estrangeiros.[511] Ainda que preferisse a cordialidade matizada por um grau maior de racionalidade social, como revela na carta a Cassiano Ricardo, Buarque reconhece a profundidade daquela ética na mentalidade brasileira, com repercussões morais e políticas — a ausência de uma poderosa moral social e liderança dos agnósticos (maçons e positivistas) em momentos críticos da história nacional como a Independência e a República.

A metáfora do "homem cordial" permite a Buarque traduzir no plano humano múltiplas dimensões da realidade em que se constituiram os fundamentos da sociedade brasileira. O "homem cordial" é, por assim dizer, vítima da falta de coesão e de disciplina que caracterizam a vida íntima do brasileiro, impedindo-o de integrar sua personalidade.[512] Essa "atrofia" inata conspiraria contra a edificação de uma sociedade estruturada por pactos políticos e por atividades econômicas que espelhassem valores observados e cultivados coletivamente. O "homem cordial" assume na interpretação de Sérgio o papel do agente da tradição. Suas características psicológicas exemplificadas na pouca afeição ao ritualismo social e na tendência à familiaridade em todas as circunstâncias acabaram por projetar a imagem junto aos estrangeiros de afabilidade dos brasileiros e de acesso fácil à sociedade brasileira. Essa imagem, se é certamente uma das características que até hoje singularizam o brasileiro em relação aos demais povos, não corresponde, entretanto, aos processos observados na busca de solução para os diferentes interesses no interior do tecido social.

---

[509] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 106-107.
[510] *Idem*, Carta a Cassiano Ricardo, p. 145.
[511] *Idem*, p. 109.
[512] Idem, ibid., p. 112.

A análise do homem cordial é, na verdade, uma crítica ácida àquilo que, no Brasil, nos acostumamos a ver como virtudes. O cerne da argumentação de Buarque é a falta de racionalidade e o predomínio da emoção em nosso agir na sociedade. Essa emoção será o principal óbice ao estabelecimento de normas universalmente válidas e observadas por todos os membros do conjunto social. Como assinala Fernando Henrique Cardoso, a cordialidade é uma forma de preservar vantagens individuais. A inexistência de regras *erga omnes* consagra as desigualdades. Os superiores podem ser condescendentes, "democratas", como concessão pessoal e não em conseqüência do direito de outrem. Surge assim o espaço para a manipulação, para a exceção espúria que impossibilita a generalização da igualdade como valor e princípio da organização social.[513] Logo, a cordialidade é a negação da democracia, cuja antítese é o processo de exclusão congênito à formação e estrutura social brasileira.

Essa ausência de bases sociais levou Sérgio Buarque a formular uma das definições de maior repercussão em seu livro. Diz ele:

> (...) a ideologia impessoal do liberalismo democrático jamais se naturalizou entre nós. Só assimilamos efetivamente esses princípios até onde coincidiram com a negação pura e simples de uma autoridade incômoda, confirmando nosso instintivo horror às hierarquias e permitindo tratar com familiaridade os governantes. A democracia no Brasil sempre foi um lamentável mal entendido.[514]

Sérgio Buarque tinha uma concepção da democracia como forma de cultura, isto é, como internalização de valores condizentes com um modo de vida que se afastava da relação atávica com o *ethos* personalista forjado na esfera privada. A democracia, enquanto relacionada com a estruturação da sociedade, era o ponto central de uma tensão permanente entre o padrão de organização e a forma de dominação política. Sua análise deixa evidente que a classe senhorial brasileira não estava permeada pela consciência da necessidade de a nação buscar sua identidade, de definir a *Kultur* nacional[515]. Pelo contrário, apesar da relação às vezes até estreita

[513] CARDOSO, 1993, p. 29.
[514] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 119.
[515] ELIAS, 1990, p. 25.

entre escravos e donos, de que fala Buarque, parece também claro o desinteresse da classe dominante em que se criasse nos segmentos menos favorecidos um sentimento de identidade, de pertencimento a uma sociedade com direitos e deveres iguais para todos. Isso é a própria negação da *Kultur*, cuja origem conceitual alemã ressalta as diferenças nacionais e a identidade dos grupos. O diagnóstico da sociedade agrário-exportadora, contido em *Raízes do Brasil*, abre espaço para a pergunta sobre se aqui se chegou realmente a lançar as bases para a construção de uma "civilização", tal como a define Elias, isto é, "a ênfase no que é comum a todos os seres humanos - ou na opinião daqueles que o possuem - deveria sê-lo".[516]

O Desafio da Modernidade

A urbanização crescente e a questão da democracia associada à Abolição e à República funcionam em *Raízes do Brasil* como linha demarcatória do pensamento de Sérgio Buarque. O discurso sobre as duas questões nos capítulos "Novos Tempos" e "Nossa Revolução" tem um sentido que extrapola a reflexão mais acadêmica que caracteriza o exame nos capítulos anteriores da influência da tradição ibérica na formação da sociedade brasileira. Nesses dois capítulos, sem descurar do rigor acadêmico, Sérgio identifica uma ruptura sem volta no processo histórico representada pela urbanização e pela Abolição. A mudança radical na questão laboral e o crescimento das cidades têm efeitos econômicos e sociais radicais, que demarcariam a inserção do Brasil na modernidade.

O declínio da sociedade rural acelerado pelo colapso do modelo econômico agrário-exportador representou o início do ocaso da influência ibérica e a consubstanciação de um novo eixo urbano-industrial cujo modelo de desenvolvimento e organização social polarizará a sociedade brasileira a partir dos anos trinta. Escreve Buarque a propósito, que

> no dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder rapidamente à invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou também a decair, para um e outro, todo o ciclo das influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses.

[516] *Idem*, p. 25. Esta questão será abordada em promenor no capítulo final deste trabalho.

> Se a forma da nossa cultura ainda permanece largamente ibérica e lusitana, deve atribuir-se tal fato sobretudo às insuficiências do "americanismo", que se resume até agora, em grande parte, numa sorte de exacerbamento de manifestações estranhas, de decisões impostas de fora, exteriores à terra.[517]

Essa desagregação de que fala Sérgio está intimamente relacionada com a resposta política dada pelo Governo republicano à crise econômica de 1930, com o objetivo de salvar a lavoura cafeeira. Tal resposta teve como eixo uma política de defesa dos interesses cafeeiros mediante inversões que aumentaram a renda nacional com a manutenção do nível de emprego em outros setores da economia; as medidas para implementar essa política e o aumento dos preços dos produtos importados, resultante da depressão econômica, estimularam a produção orientada para o mercado interno, que se constituiu num elemento dinâmico ao acelerar o processo de industrialização do país.[518]

Essa transformação econômica associada à ruptura política verificada em 1930 deflagrou um processo de formação de uma classe média urbana, reforçando o papel das cidades tanto no cenário político quanto no plano econômico-social. Sérgio enxerga nessa mudança uma transformação mais profunda de valores que, progressivamente, nos afastaria da herança ibérica e nos aproximaria de uma forma cultural americana que compreende associada à primazia das cidades. Essa referência ao "americanismo" é, entretanto, breve, quase *en passant*. Daí a procedência de duas questões colocadas por um dos comentaristas de *Raízes do Brasil*: estaria o autor "propondo os Estados Unidos como modelo de sociedade urbana a ser construída no Brasil? Ou se refere a um estilo de vida especificamente brasileiro, americano, sem conotações ibéricas?"[519] Assinale-se, a propósito, a influência do protestantismo ascético na construção da sociedade norte-americana, o que a aproxima do ideal de racionalismo preconizado por Weber.[520] Esse traço da formação da sociedade americana não passou despercebido a Sérgio, leitor de Weber, como revela em *Visão do Paraíso*.[521]

---

[517] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 127.
[518] FURTADO, 1971, p. 192-98.
[519] REIS, 1999, p. 136.
[520] SOUZA, 1999, p. 32.
[521] Weber informa em "*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo"* que os calvinistas ortodoxos eram maioria a Nova Inglaterra. Todavia, mesmo onde eram minoria,

A partir de sua preocupação com a ética, Sérgio poderia estar, assim, visualizando a urbanização como uma ocasião para que se promovesse em transformações mais profundas do que aquela que o país e a sociedade vivenciavam no começo dos anos trinta. O sentido e a força dessas transformações estão presentes no discurso de Buarque num texto que emprega uma linguagem vigorosa:

> A urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social de que as instituições republicanas deviam representar a forma exterior complementar, destruiu esse esteio rural, que fazia a força do regime decaído sem lograr substituí-lo, até agora, por nada de novo.[522]

Sérgio emprega aqui novamente a dualidade que identificou ao tratar da herança rural: a cidade e a república estão associadas à modernidade, ao progresso, à transformação, enquanto o campo e o Império vinculam-se ao arcaico, ao atraso, à tradição.

Essa transformação, que se fez de maneira caótica, a exemplo do que ocorrera com a implantação da sociedade agrário-exportadora, representará também a chegada de uma primeira "modernidade",[523] que se acentua, a partir da década de 1930, ao ampliar-se o acesso à cultura mediante a expansão do sistema educacional público e leigo, ao se criarem as primeiras universidades e ao se desenvolver a indústria cultural (em

imprimiram eles à utilização de seu poder político um sentido definido no desenvolvimento de seu caráter, inclusive na maneira de participar da vida econômica. Daí identificar Weber a presença do espírito do capitalismo na Nova Inglaterra antes do "desenvolvimento capitalista". Isto estaria vinculado, segundo Weber, ao fato de que "as colônias da Nova Inglaterra foram fundadas por pregadores e por graduados, com o auxílio de pequenos-burgueses, artesãos e agricultores, por motivos religiosos". (Vide WEBER, 1981, p. 137 e Notas 13 e 34-35.) Sérgio Buarque comenta em *Visão do Paraíso,* a propósito da condição de bem-aventurança e inocência associada ao descobrimento da América, que nos EUA prevalece a "noção de que os valores dominantes na civilização americana são uma *dádiva* da história, isto é, de que os primeiros colonos, os *Founding Fathers*, equiparam o país, desde o nascedouro, com uma teoria política completa e adequada a todas suas necessidades futuras". (BUARQUE DE HOLANDA, 1994, p. xv.)

[522] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 125-131.

[523] MADEIRA, 1994. p. 25.

especial a indústria editorial). Essas transformações, que fortalecerão a burguesia urbana, mediante a incorporação da classe média ao consumo e à vida cultural,[524] devem muito ao Movimento Modernista que procurou, mediante a crítica estética e a ênfase na preocupação social da arte, contribuir para uma modernização política do Brasil. Lúcia Lippi Oliveira caracteriza os efeitos dessa modernidade afirmando que "o progresso e a cidade produzem diferentes interpretações valorativas, que incluem desde a que os considera uma realização positiva do ser humano, ou uma marcha inexorável frente à qual cabe apenas a resignação, até aquela que recusa o tempo da modernidade e defende a necessidade de recuperar o passado e a tradição".[525]

O resgate da ética

A reflexão de Buarque, nas últimas páginas de *Raízes do Brasil*, procura resgatar o elemento ético abordado com tanta ênfase nos capítulos anteriores da obra. A cidade introduzirá um matiz na idéia do Brasil como país pacífico, que repudia a violência seja como política de Estado, seja como vocação social, à procura pela internalização daqueles princípios tidos como racionais, segundo padrões seguidos por outros povos "mais cultos". Sérgio chama a atenção para a anomalia daquelas concepções.[526] Seu texto vai realçar que não é a adoção de padrões importados que vai construir uma sociedade mais democrática. As mudanças econômicas e sociais ocorridas nas regiões mais desenvolvidas do país estão longe de representar um rompimento com as raízes agrárias e patriarcais da sociedade brasileira.[527] Seu discurso preconiza, assim, a transformação da estrutura social, isto é, a rejeição dos valores personalistas e aristocráticos, de modo a permitir o lançamento das bases culturais para a democracia.[528] Observa também que a prevalência de padrões importados serve de insumo para o sentimento de desterro apontado no primeiro capítulo como um dos traços mais importantes da brasilidade. Ao afirmar que o Brasil atravessa uma revolução, Sérgio apressa-se em sublinhar seu caráter de processo e em estabelecer sua natureza ética, defendendo que "o ideal

[524] AVELINO, 1987, p. 36.
[525] OLIVEIRA, 1990, p. 182.
[526] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 132.
[527] COSTA, 1992, p. 241.
[528] BUARQUE DE HOLANDA, 1989. p. 132-35.

seria uma boa e honesta revolução".[529] Sua indicação sobre a profundidade dessa transformação está no comentário sobre a contradição entre o cordialismo e o pensamento liberal-democrático:

> Todo o pensamento liberal-democrático pode resumir-se na frase célebre de Bentham: "A maior felicidade para o maior número". Não é difícil perceber que essa idéia está em contraste direto com qualquer forma de convívio humano baseada nos valores cordiais[530].

A discussão sobre a cordialidade e os valores liberal-democráticos tem nos escritos de Sérgio suas bases nas representações coletivas do fenômeno da urbanização e da família. Ambas as representações aparecem no imaginário do homem comum como manifestações autônomas e contraditórias entre si. Na verdade, como o próprio autor procura mostrar, estão ligadas por elementos comuns que remontam ao passado rural e ao patriarcalismo. A urbanização concorreu no século XIX, especialmente no período logo após a Independência, para contrastar os nativos do Brasil aos estrangeiros, majoritariamente portugueses, que detinham parte considerável das posições oficiais e dos empregos rendosos.[531] A cidade, embora dependente do campo, representava o espaço para um crescimento individual menos sujeito à vigilância e à intrusão do senhoriato que se verificava no meio rural. A família, por sua vez, era a guardiã das tradições, especialmente dos privilégios desfrutados pelos filhos da sociedade patriarcal que se haviam graduado na Europa e que ao regressarem ao Brasil dedicavam-se às profissões liberais, ao emprego público ou ao comércio. A força do patriarcado e sua pesada influência sobre as instituições e a prática política brasileiras desde a Independência, com notório sacrifício para a consolidação da democracia, é exemplificada na reflexão de Buarque sobre o Império, ao referir-se à

> inexistência de uma numerosa classe social intermediária entre os grandes senhores e a parte ínfima da população livre, que pudesse fazer as vezes de classe média e que, pela sua naturalidade, fosse apta a bem exprimir o sentimento nacional...". [532]

[529] *Idem,* p. 135.
[530] *Idem, ibid.* p. 135.
[531] *Idem*, 1985, p. 81.
[532] *Idem, ibid.,* p. 80.

Sérgio sustentava que a construção da democracia dependia da ruptura do sistema político e dos valores que sustentavam o regime oligárquico. Ou, como comentou sobre *Raízes do Brasil*, em entrevista em 1976:

> A idéia básica (naquele texto) era a de que nunca teria havido democracia no Brasil, e de que necessitávamos de uma revolução vertical, que realmente implicasse a participação das camadas populares. Nunca uma revolução de superfície, como foram todas na História do Brasil, mas uma que mexesse mesmo com toda a estrutura social e política vigente.[533]

O discurso sobre a urbanização tem um elevado teor político ao deixar implícito que a ruptura da ordem rural significa a incorporação de novos atores ao processo histórico-social, com repercussões que têm que ser levadas em conta pelas instituições republicanas. A urbanização, acelerada pela migração do campo para a cidade, é geradora de novas formas do cotidiano que ganham expressão política. A incorporação de novos atores e de novas formas de convivência social demandam na visão de Sérgio uma presença importante do Estado. Ao associar o Estado herdado da monarquia à representação coletiva da imagem do Brasil,[534] Sérgio vai mostrar que, neste caso, a tradição pode ser colocada a serviço da transformação, pois o aparelho estatal construído pelo regime monárquico, embora trouxesse características que lhe davam respeitabilidade, estava na verdade divorciado da sociedade. O curto espaço de tempo entre a Abolição e a instauração da República não permitira que esta última adequasse o Estado à nova estrutura social vigente. Seu texto mostra, igualmente, uma compreensão arguta da importância de um Estado pujante e estruturado para a projeção internacional do Brasil. Há aí uma visão realista das relações internacionais, pois, ao delinear sua concepção de Estado, Buarque o vê como um instrumento de que dispõe a sociedade para, racionalmente, lograr a defesa de seus interesses no plano internacional.

Esse Estado assume no discurso a condição de manifestação concreta da superação da velha ordem colonial e patriarcal, por meio de

---

[533] *Idem, Entrevista a VEJA*, 28 de janeiro de 1976, p. 3. Citada em REZENDE, 1996, p. 32.
[534] *Idem,* 1989, p. 132.

um processo revolucionário cujo sentido não está na troca dos quadros dirigentes, mas na capacidade de intervir para extirpar as malformações da sociedade e de promover o desenvolvimento dos ideais e práticas democráticas. Em suma, a interpretação de Buarque leva à conclusão de que sem uma superação do personalismo — que aqui contamina tanto os caudilhos quanto os que se dizem liberais — não se chegará a uma cultura política genuinamente democrática.[535]

A crítica de Buarque orientava-se para a confusão que as elites faziam entre liberalismo e democracia. Segundo ele, "o liberalismo pode perfeitamente sobreviver sem a prática da democracia. [Tanto um como outro apareceu] como sinônimo de concessão por parte das elites dominantes".[536]

Isto era particularmente importante na época em que *Raízes do Brasil* foi escrito, pois o sistema político instaurado com o desmoronamento da República Velha traria consigo as bases em que se assentaria, nas décadas seguintes, o desenvolvimento político e econômico brasileiro, no qual o Estado assume papel saliente. Esse Estado forte se na casca da árvore social mitigará o autoritarismo da classe senhorial, por meio de suas raízes servirá de conduto para avançar os interesses dessa classe. Para tanto, minimizava-se a diversidade e a complexidade das manifestações sociais, buscando, sobretudo nos períodos de fechamento do regime político, ressaltar a existência de uma suposta vontade nacional una em relação à qual as dissidências eram vistas como antipatrióticas. Esse projeto político induzirá um modelo econômico, ainda alicerçado numa visão territorialista, cujas transformações na estrutura social e econômica do país legitimarão as elites e continuarão a tocar o projeto de ocupação territorial e de controle da população,[537] ainda que recorrendo, nos momentos de crise, ao autoritarismo aberto, seja com a figura do caudilho, seja recorrendo às Forças Armadas.

Sérgio Buarque é incisivo em sua crítica ao quadro existente na primeira metade dos anos trinta. Por ela, advoga que as mudanças estruturais necessárias ao país somente ocorrerão com a alteração vertical da ordem

---

[535] *Idem, ibid.,* p. 135.
[536] *Idem,* 1976, in REZENDE, 1996, p. 37.
[537] VIANNA, 1996, p. 379-83.

moral, social e política, de modo a torná-la mais democrática, o que significa romper com o dilema entre cordialidade e democracia:[538]

> A benevolência democrática é comparável (...) à polidez, resulta de um comportamento social que procura orientar-se pelo equilíbrio dos egoísmos. O ideal humanitário que na melhor das hipóteses ela predica é paradoxalmente impessoal (...). Com a simples cordialidade não se criam os bons princípios. É necessário algum elemento normativo sólido, inato na alma do povo (...)[539]

Nessa proposta, Sérgio Buarque de Holanda deixa explícitos elementos a serem compartilhados pela sociedade e que constituirão o andaime para a construção de uma verdadeira civilização no Brasil.

Os capítulos finais de *Raízes do Brasil* ressaltam a dialética que perpassa toda a obra. A revolução de que nos fala Sérgio é um processo cuja dinâmica resulta dos embates entre a cidade e o campo; entre a ética da racionalidade e a ética da cordialidade; entre o nacional e o estrangeiro; entre o arcaico e o moderno. O resultado final desse processo essencialmente dialético não será, na compreensão do autor, a vitória esmagadora de um elemento sobre o outro, mas antes a maior capacidade de influência e de transformação dos elementos modernos e racionais sobre os elementos que conformam a tradição. A aspiração de Sérgio é a de uma sociedade em que as regras que acentuam a singularidade dos indivíduos ou de grupos cedam lugar às normas exigíveis da totalidade dos indivíduos. A reflexão em *Raízes do Brasil* deixa clara que a ênfase no singular derivada da ética da cordialidade é muito mais tendente a levar a um totalitarismo social e político por meio da dominação de um segmento da sociedade. Daí associar a concepção de uma genuína democracia à consolidação de uma ética da racionalidade que permeie a todos, começando com a compreensão sobre o sentido das raízes da sociedade brasileira. Só assim a totalidade dos indivíduos poderá sentir-se parte de uma forma superior de sociedade cujo lastro reside nas necessidades específicas da vida social e nunca nas escolhas caprichosas de alguns.[540]

---

[538] REZENDE, 1996, p. 37.
[539] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 140-41.
[540] *Idem, ibid*, p. 142.

6.
SÉRGIO E GILBERTO:
DOIS OLHARES SOBRE A BRASILIDADE

O CONTEXTO MODERNISTA

Os escritos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque sem dúvida guardam uma contemporaneidade, ainda que o segundo, como observado, tenha sustentado que sua obra maior era datada e, portanto, defasada em relação aos desafios e visões de mundo que marcaram o último quartel do século XX. Ressalte-se a relevância do fato de as obras mais marcantes dos dois autores haverem sido publicadas nos anos trinta. A leitura dos textos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque revela um diálogo entre eles sobre a formação social brasileira. Tal diálogo tem como premissa olhares distintos sobre nossa evolução histórica. São olhares que combinam um aporte teórico, trazendo para o Brasil daquela época o que de mais novo havia em matéria de investigação no campo das Ciências Sociais, com uma originalidade literária. Gilberto e Sérgio reconhecem mutuamente suas respectivas contribuições para a compreensão do processo de formação social do Brasil, ainda que divirjam sobre aspectos metodológicos e de conteúdo. Tais diferenças podem ser atribuídas tanto à importância das influências que marcaram as décadas de vinte e trinta no pensamento social brasileiro, quanto ao campo intelectual em que se inscrevem. Assim, é lícito considerar os olhares de Sérgio Buarque e de Gilberto Freyre sobre a brasilidade como manifestações importantes do Movimento Modernista, apesar dos engajamentos diferentes de cada um deles nesse evento.

Os anos trinta significaram o ingresso numa nova fase do Movimento Modernista, que revolucionou o pensamento e a estética brasileiras. A ênfase, agora, recai, como assinala João Luiz Lafetá[541], em seu projeto ideológico, uma vez que o projeto estético marcado por uma mudança radical na linguagem fora promovido na primeira etapa, durante os anos vinte, e entrava num estágio de consolidação. A relação entre esses

[541] LAFETÁ, 2000, p. 28.

dois projetos do Modernismo repercute nas obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque. Mas essa repercussão se dá de maneiras distintas.

Gilberto retornou ao Brasil, em 1923, após completar seus estudos nos Estados Unidos (Universidades de Baylor e Columbia) e depois de passar aproximadamente um ano na Europa, para onde fora ao concluir seu curso em Columbia.[542] Seu objetivo era o de estudar os movimentos de vanguarda, entre eles o ultraísmo e o dadaísmo, que ganhavam força no Continente há pouco saído do trauma da Primeira Guerra. Trouxe consigo várias obras que acabavam de ser publicadas na Europa. Mas o ambiente social e intelectual em Recife era ainda provinciano e pouco permeável a idéias e atitudes como as que sacudiam a Europa e que haviam sido ecoadas na Semana de Arte Moderna de 1922. Não obstante a adversidade, Gilberto procurou se readaptar à vida no Nordeste, mas isso não significou romper ou renegar as idéias às quais fora exposto durante sua passagem pelo exterior.[543] A trajetória de Gilberto Freyre, no início dos anos vinte, permite inferir que a influência Modernista, especialmente no plano estético, nele se fez sentir, durante a estadia européia, no contato direto com os movimentos que, na mesma época, inspiravam os intelectuais brasileiros a romper com as formas de manifestação artística vigentes. A volta ao Brasil, e em especial ao Nordeste, faz o modernismo em Gilberto não se apresentar em sua vertente mais nacionalista, a exemplo do acontecido com outros autores. Na verdade, nele parecem conviver a influência da vanguarda européia com o regionalismo e o tradicionalismo, estas últimas tendências fortemente criticadas pelos intelectuais engajados com as mudanças propostas pela Semana de 1922.[544]

Sérgio Buarque de Holanda foi um militante do Movimento Modernista, não só mediante sua atividade como crítico, mas também como seu representante no Rio de Janeiro. Seu engajamento com as idéias modernistas — cuja unidade tentou preservar na direção da revista *Estética*, juntamente com Prudente de Morais, neto — se traduz numa recusa aos dogmatismos ou à obediência cega a lideranças.[545] No plano estético, a

[542] Para uma apreciação crítica da formação intelectual de Gilberto Freyre, ver MOTA, 1989. p. 559-74.
[543] COUTINHO, in FONSECA, 1985, p. 26-7.
[544] ARAÚJO, 1994, p. 21
[545] BARBOSA, 1988, p. 37.

influência modernista se fez mais presente em Sérgio por meio do acesso aparentemente facilitado que teve às publicações mais recentes da literatura européia, especialmente a inglesa, francesa, italiana, alemã e espanhola, disponíveis no Rio dos anos vinte.[546] Essa influência vai se traduzir em *Raízes do Brasil*, como afirma Antonio Candido, numa "parcimoniosa elegância, um rigor de composição escondido pelo ritmo despreocupado e às vezes sutilmente digressivo".[547] A leitura dos textos de Sérgio revela uma escolha cuidadosa do discurso cuja coerência interna e a complementaridade entre as partes e o todo são recursos importantes para elucidar o sentido da interpretação do autor.

O próprio Sérgio, naquilo que mais se aproxima de uma autobiografia intelectual — a "Apresentação" de *Tentativas de Mitologia* -- dá uma pista valiosa sobre as influências que recebeu e sobre sua intencionalidade no que tange à linguagem:

> Só aos poucos fui me compenetrando da necessidade de melhor trabalhar minha linguagem, ao menos a linguagem escrita (sem dar, no entanto, a impressão de coisa trabalhada), de modo que a comunicação se fizesse sem estorvo. (...) cheguei a valer-me, mesmo em artigos publicados, daquela fala brasileira, inventada por Mário de Andrade, que tinha entre seus alvos o abreviar a distância grande que, nos tempos heróicos do modernismo, julgávamos separar nossas formas coloquiais de nossa literatura escrita, muito marcada, esta, ao que nos parecia pela influência dos clássicos portugueses.[548]

Lafetá nos informa, de maneira lúcida e didática, que a questão estética no Modernismo inseria-se "dentro de um processo de conhecimento e interpretação da realidade nacional" que "procurou abalar toda uma visão do país que subjazia à produção cultural anterior" por meio da nova prática artística pregada pelo Movimento. Para a compreensão cabal de como o Modernismo não só influencia mas também se faz presente nos textos de Freyre e de Buarque, especialmente de *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e de *Raízes do Brasil*, é pertinente transcrever a análise de Lafetá:

---

[546] BANDEIRA, Manuel. *Sérgio Anticafageste.* Vide BARBOSA, 1988, p. 30.
[547] CANDIDO, in *Raízes do Brasil*, 1989, p. xl.
[548] BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 17-18.

> Assumindo a modernidade dos procedimentos expressionais o Modernismo rompeu a linguagem bacharelesca, artificial e idealizante que espelhava na literatura passadista de 1890-1920, a consciência ideológica da oligarquia rural instalada no poder, a gerir estruturas esclerosadas que em breve, graças às transformações provocadas pela imigração, pelo surto industrial, pela urbanização (enfim, pelo desenvolvimento do país) iriam estalar e desaparecer em parte. Sensível ao processo de modernização, e ao crescimento de nossos quadros culturais, o Modernismo destruiu as barreiras dessa linguagem 'oficializada', acrescentando-lhe a força ampliadora e libertadora do folclore e da literatura popular. Assim, as 'componentes realçadas' de nossa personalidade vêm à tona rompendo o bloqueio imposto pela ideologia oficial; curiosamente, é a experimentação de linguagem com suas exigências de novo léxico, novos torneios sintáticos, imagens surpreendentes, temas diferentes que permite — e obriga — essa ruptura.[549]

A Força da Linguagem

Lafetá permite fixar alguns pontos que estarão presentes ao longo dos discursos de Gilberto e de Sérgio. Ambos combinam seu domínio do idioma com o objetivo de produzir obras que contribuam para a compreensão da formação social do Brasil. Mas exatamente pelo recurso à linguagem é possível verificar em cada autor diferentes sentidos nas manifestações da brasilidade. Isso é particularmente notório em Gilberto Freyre, quando aborda a contribuição do negro para a estética e ao comentar a corrupção do idioma e da gramática do colonizador europeu pela língua falada nas senzalas. A alteração na sintaxe (por exemplo, na colocação dos pronomes) é recebida por Freyre como uma representação das circunstâncias em que se deram as relações entre senhores e escravos.[550] Sérgio Buarque, por sua vez, dá uma abordagem mais histórica e política à formação brasileira, o que, se de um lado, diferencia o elenco de questões daquele de que se ocupou Gilberto, por outro, não implica o divórcio dos aspectos tratados na obra do escritor pernambucano. Como apontado, sua caracterização do homem cordial é uma das interpretações mais poderosas que concorre para cristalizar um sentido específico da brasilidade.

[549] LAFETÁ, 2000. pp. 21-22.
[550] FREYRE, 1997, p. 335.

A ancestralidade intelectual de cada um vai se revelar, também, no emprego de uma linguagem que se afasta do jargão induzido pela predominância da cultura jurídica no Brasil, abrindo espaço para construções fundadas na expressão cotidiana e em conceitos mais germanos das Ciências Sociais. A escrita de ambos, nas obras publicadas nos anos trinta, mostra uma preocupação com o emprego de um estilo direto, sem as assepsias oficialistas, que transmita ao leitor uma imagem o menos distorcida possível da realidade que procuram analisar. A preocupação é mais para dar uma contemporaneidade à linguagem que encontram nas fontes, apropriando-as, seja para adequá-las a um estilo mais dinâmico e provocante, seja para interpretá-las.

José Guilherme Merquior, comentando Gilberto Freyre, vê um sentido político para a linguagem mais consentânea com o cotidiano, o qual pode ser também estendido a Sérgio Buarque: "uma senhora revolta, mais anárquica em moral que conservadora em política, contra os impasses e miopias de nosso liberalismo clássico"[551]. Merquior vê Gilberto Freyre como um antiburguês, um dissidente da moral vitoriana e da razão positivista que ainda se faziam sentir no período de sua formação. Daí sua vocação mais para intérprete do que para analista da história social, o que se traduz numa escolha estética evidente na sua linguagem.[552]

Casa-Grande & Senzala e *Raízes do Brasil* lançam mão de recursos de linguagem distintos, mas igualmente poderosos, para tentar dar um sentido à brasilidade. Gilberto Freyre confessa que escreveu seu livro

> à maneira de um pintor juntando sugestões particulares, concretas, vivas, para um painel que em sua singularidade de conjunto fosse simbolicamente o singular do plural. Plural por ser concebido por quem, de dentro de uma casa-grande síntese de várias casas-grandes particulares conhecidas,

[551] MERQUIOR, 1981, p. 95. A extensão do comentário de Merquior a Sérgio Buarque não implica classificá-lo como conservador em matéria política. A própria obra de Sérgio, tomada no contexto histórico em que foi escrita, não corrobora qualquer classificação de Sérgio como conservador. Sérgio e Gilberto buscaram, entretanto, com seus escritos abalar os pilares em que se sustentava o liberalismo brasileiro, ao realçarem aspectos até então pouco enfocados no debate sobre a formação social brasileira como a importância da contribuição africana e a discussão sobre o sentido e as conotações do legado português.
[552] *Idem,ibid.,* p. 96

> experimentadas, vividas - algumas já conhecidas em ruínas - procurasse sentir intimidades dessas casas em seus velhos dias.[553]

Na pintura desse painel sobre a vida cotidiana de um tempo passado, mas cujos ecos ainda ressoam no presente, Gilberto, como observa Fernando Henrique Cardoso, "descreve uma história social, às vezes idílica, mas mesmo quando idílica, quando não corresponde a uma pesquisa ou a dados documentais, a referência analítica abrange aspectos antropológicos do cotidiano". E nesse contexto, "ao mesmo tempo em que desvenda, oculta e mistifica. Mas Gilberto faz um mito que é o nosso mito. De alguma maneira propõe uma imagem que as pessoas gostariam que fosse verdadeira. Essa imagem, sendo mítica, deforma".[554]

O texto mais direto, especialmente em *Casa-Grande & Senzala*, causou impacto na sociedade tradicionalista, a qual passou a acusar Gilberto Freyre de provocar a cizânia familiar e a empregar expressões com conotações pornográficas.[555] Essa apreciação certamente tem a ver com o fato de a interpretação de Gilberto ser antes de tudo uma interpretação do homem no contexto colonial, contexto esse que, não obstante a Independência, permaneceria entre nós pelo menos até a Abolição. Como aponta David Mourão-Ferreira, "sublinhando a historicidade do ser humano, entendendo-o não como desencarnado na sociedade onde se move, Gilberto Freyre é um daqueles autores que já se inscrevem (...) num horizonte *metamoderno*".[556] Daí a relevância da ênfase que atribui à família patriarcal: esta, além de ser a gênese de Gilberto, enquanto homem e o berço de sua formação intelectual,[557] é também uma unidade sociocultural e um contexto histórico que funciona como unidade de interpretação e como meio onde a brasilidade vai germinar.

---

[553] FREYRE, 1981, p. 132.
[554] CARDOSO, 1993, p. 24-25.
[555] ANDRADE, 1998, p. 42.
[556] MOURÃO-FERREIRA, 1981, p. 93 (Grifo no original). Aliás, essa crítica a *Casa-Grande & Senzala* é recordada pelo próprio Giberto Freyre no Seminário sobre ele e sua obra realizado na Universidade de Brasília, em 1980. Diz Freyre: "um crítico estadunidense, em revista erudita do seu país, chegou a dizer do livro brasileiro que era menos uma história social do que história sexual da gente brasileira". Vide FREYRE, 1981, p. 133.
[557] Cumpre não esquecer que os primeiros estudos de Gilberto Freyre foram realizados em casa sob a orientação de um professor particular.

Em Sérgio Buarque, o texto tem a força, a um só tempo, da simplicidade e da sofisticação. A simplicidade está no compromisso enunciado pelo próprio Sérgio de exprimir o pensamento numa linguagem despojada, direta, sem mesmo certas licenças que a gramática concede e que o próprio autor considera pedantes como o emprego da mesóclise[558]. A sofisticação exprime-se, em *Raízes do Brasil*, na utilização de referências a textos clássicos de literatura ao lado de citações de fontes históricas ou de teoria sociológica. Esse domínio das fontes e a capacidade de exprimi-las de modo direto é que permite a construção de uma verdadeira teoria da personalidade ao abordar o sentido da brasilidade por meio da metáfora do homem cordial. Já em *Do Império à República*, por exemplo, escrito nos anos setenta, Sérgio parece aproximar-se de Gilberto Freyre ao retratar a Monarquia num painel, ainda que despojado do aspecto mítico presente em *Casa-Grande & Senzala.* O painel está na razão direta da enorme familiaridade revelada pelo autor com os personagens da história do Império e a consciência dos interesses que representavam[559].

Sérgio Buarque formula seu pensamento com uma linguagem ao mesmo tempo imagética e objetiva. Os tipos-ideais que constrói em *Raízes do Brasil* são uma combinação de recurso literário com metodologias e conceitos científicos; já em *Visão do Paraíso* recorre à paráfrase dos textos quinhentistas e seiscentistas, dando-lhe porém um estilo próprio.[560] Neste último estudo, o crítico literário e o historiador se aliam em favor de um texto lingüisticamente refinado e conceitualmente profundo sobre questões atinentes ao divino e ao imaginário.[561] Certamente uma das características mais notáveis do texto de Sérgio Buarque, especialmente em *Raízes do Brasil* — mas não só nesse livro —, é o recurso à metáfora como instrumento para a transmissão de suas idéias. A metáfora das raízes é, ao mesmo tempo, analítica e sintética. Analítica porque, como mostram Marisa Veloso e Angélica Madeira, "se há raízes há solo, plantas, árvores, frutos. Tudo o que frutificou aqui (...) alimentou-se dessa seiva primeira, o impulso trazido pelo colonizador". Sintética porque "a metáfora de raízes é impensável fora da natureza rural que marcou indelevelmente a sociedade

[558] BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 18.
[559] Sobre o texto de Sérgio Buarque de Holanda, vide também o comentário de Fernando Henrique Cardoso (*op. cit.* pp. 29-31).
[560] IGLÉSIAS, 1992, p. 51.
[561] SILVA DIAS, 1995, p. 33.

brasileira" e "revela também os fundamentos patriarcais de nossa formação, gérmenes do sentido hierárquico e do autoritarismo, por um lado, e da submissão e da revolta, por outro".[562] Os textos de Sérgio denotam uma clara filiação ao projeto estético do Modernismo, ainda que o autor pudesse guardar distância em relação a certas nuanças do movimento. Ao recorrer aos pares entre tipos-ideais em *Raízes do Brasil* e ao contrastá-los, Sérgio parece coincidir com a visão do grupo da revista *Antropofagia*, que buscava uma apreciação crítica do passado, da tradição e do primitivo a partir dos fundamentos de nossa formação.

Influências Ideológicas

O projeto ideológico do Modernismo é, por sua vez, pregado na hora em que o Brasil se inscreve de maneira definitiva no sistema capitalista. Mas essa inserção não se dá de maneira suave, contínua; na verdade, ela ocorre em meio às contradições inerentes às estruturas e práticas arcaicas enfrentando a resistência da tradição enraizada nas relações sociais e políticas. Há aí uma situação de crise cuja compreensão só pode ser lograda mediante um esforço de interpretação do Brasil e dos fundamentos da sua sociedade. A compreensão dessa situação de crise é, porém, permeada pelas influências ideológicas externas (conservadorismo de direita e radicalismo transformador da esquerda). Não obstante o discurso direto e polêmico que emprega, essas influências vão se manifestar, em Gilberto Freyre, de maneira aparentemente contraditória, isto é, mediante "definições políticas tradicionalistas". Estas mesmas influências tradicionalistas atrapalham, por sua vez, a denúncia dos problemas sociais e a necessidade de reformar ou revolucionar a realidade, de modificá-la num sentido revolucionário, como preconiza Sérgio Buarque de Holanda.[563]

Esse contexto se espelha na reflexão dos autores ao considerarem que a abordagem da formação social brasileira não pode ser isolada do enfoque mais amplo que marcou a inserção da metrópole colonial no processo de consolidação do sistema capitalista, bem como da importância de certos acontecimentos históricos para a construção da nação. Freyre e

[562] VELOSO; MADEIRA, 1999, p. 166.
[563] LAFETÁ, 2000, p. 29-30.

Buarque, portanto, buscam no passado e na tradição — que se consolidou durante o período colonial e adentrou a Independência até a Abolição — os fundamentos para a compreensão do presente. Fundamentos esses que assumem nos textos de um e outro autor sentidos e significados distintos.

O resultado em ambos os autores é uma compreensão da brasilidade como fenômeno social de múltiplas dimensões e origens. Em outras palavras, a brasilidade se manifesta tanto a partir da interação entre os grupos étnicos que aqui se encontraram no período colonial e das relações familiares que se constituíram, quanto a partir da herança ibérica e africana que aqui se radicaram. A questão que parece pertinente levantar se relaciona à importância efetiva que o projeto ideológico do modernismo teve sobre as concepções políticas e sociais dos autores considerados. O fato de ambos terem cumprido estágios de formação intelectual no exterior é com certeza um elemento poderoso na definição de sua visão de mundo. Buarque e Gilberto dão testemunho de sua dívida para com as idéias e os mestres com quem conviveram. Ricardo Benzaquen destaca que "o próprio Sérgio, em uma entrevista a Richard Graham, em 1987, reconhece seu débito modernista de forma apenas ligeira, como uma entre outras vertentes relevantes na sua formação sem lhe dar qualquer realce".[564] E apóia-se na ênfase de Antonio Candido ao contato de Sérgio Buarque com a reflexão alemã, para sublinhar uma ligação mais estreita a esta última. Gilberto deixa patente sua dívida a Boas e não esconde a forte influência do pensamento anglo-saxão na formulação de suas teses.

Contribuições para a Compreensão dos Processos Sociais

Gilberto e Sérgio jogam com a História e com as Ciências Sociais na construção de suas posições. As obras de ambos são de difícil classificação em uma disciplina específica, pois as filiações disciplinares de cada um — à Antropologia e Sociologia e à História —, respectivamente, não podem ser tomadas de maneira estanque. Os dois autores recorrem com liberalidade às contribuições da historiografia e das Ciências Sociais e com elas jogam num processo onde a compreensão dos fatos históricos e do cotidiano, mediatizada pela linguagem, se constitui em objetivo e

[564] ARAÚJO, 1994, p. 20.

resultado da tarefa que se impuseram. Um e outro vão buscar valorizar os processos do cotidiano ressaltando a dimensão histórica dos pequenos atos e suas conseqüências para a formação da sociedade, ao mesmo tempo em que não ignoram a importância da "causalidade histórica que é causalidade da história vivida, da história que os homens pensam que estão fazendo".[565] A preocupação de Buarque, na linha de Pirenne,[566] é mostrar que existem diferentes verdades na história, cujo afloramento depende do olhar e do foco que se jogue sobre elas para projetar as influências pretéritas e presentes no contexto social.

Os dois autores, em mais uma evidência de sua filiação às concepções modernistas, realçam a importância dos documentos, e não apenas daqueles de origem oficial, na formulação de sua interpretação do Brasil. Gilberto Freyre ressalta a importância das fontes documentais no "Prefácio à Primeira Edição" de *Sobrados e Mucambos*, especialmente do material que estava intocado nos arquivos públicos e privados, bem como dos anúncios de jornais.[567] Buarque também salienta a importância fundamental das fontes documentais cuja depuração considera também essencial para o ofício do historiador.[568] A preocupação dos dois autores é, com base nessas fontes e nos dados do cotidiano, compreender os processos internos aos fatos históricos. Mas, há também que considerar que os anúncios a que Gilberto lança mão são predominantemente do século XIX e são localizados, isto é, correspondem basicamente a regiões brasileiras onde prosperou a monocultura latifundiária. O acesso à informação era, ademais, restrito à elite da época, uma vez que, nas condições sociais então prevalecentes, a educação era antes de tudo um privilégio e a imprensa refletia uma visão das classes dominantes.[569]

Recorde-se, a propósito, a observação feita por Gilberto no "Prefácio à 1ª. Edição" de *Casa-Grande & Senzala*, de que

[565] CABRAL de MELLO, 2/07/2000, p. 14.
[566] BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 115-16.
[567] FREYRE, 1996, p. xlvii.
[568] BUARQUE DE HOLANDA, Um mito geopolítico: a ilha Brasil, 1979, p. 61-62.
[569] Essa observação está respaldada no comentário de BUARQUE DE HOLANDA no artigo Ainda Ingleses no Brasil, 1979, p. 118.

> o confessionário absorveu os segredos pessoais e de família, estancando nos homens, e principalmente nas mulheres, essa vontade de se revelarem aos outros que nos países protestantes provê o estudioso de história íntima de tantos diários, confidências, cartas, memórias, autobiografias, romances autobiográficos.[570]

O Passado como Fundamento

No caráter elitista e seletivo da informação disponível, assume especial relevância, tanto na obra de Gilberto Freyre quanto na de Sérgio Buarque, a influência do campo no desenvolvimento das práticas e estruturas sociais, econômicas e políticas brasileiras. Gilberto centra sua reflexão nos efeitos provocados pelo complexo casa-grande e senzala; Sérgio sublinha a herança rural a partir de uma visão ética da presença ibérica no Brasil. Uma leitura comparada de *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos*, de um lado, e de *Raízes do Brasil*, *Monções* e *Caminhos e Fronteiras*, de outro, revela que os fatos históricos são utilizados pelos autores com o objetivo de refletir sobre como contribuíram para o desenvolvimento das estruturas de sustentação da sociedade brasileira. Gilberto e Sérgio, por meio de representações das estruturas sociais presentes no passado colonial, especialmente na vida rural, criam padrões de sentido[571] para a influência da família, da religião, do senhor e do escravo, os quais possibilitam a compreensão sobre como se manifesta a brasilidade.

Esse passado rural colonial funciona como a raiz que conformará o tronco central das relações e dos processos sociais que, na visão de cada um dos autores, forjam a identidade brasileira. Desse tronco derivam os ramos mais sólidos dessa árvore da identidade brasileira, os quais podem ser identificados à família, à religião, à ética pragmática e imediatista, ao domínio da classe proprietária e ao regime escravista. A seiva que flui das raízes e alcança o tronco e os ramos tem sua consistência no processo de inter-relações que gera, segundo cada um dos autores, frutos distintos.

---

[570] FREYRE, Prefácio à 1a. Edição. 1954, p. lxvi.

[571] O conceito de padrões de sentido foi tomado por empréstimo a Hayden White, para quem "os historiadores, quando constroem em suas narrativas padrões de sentido semelhantes aos fornecidos de maneira mais explícita pela arte literária das culturas a que pertencem, adquirem uma 'disposição explicativa' — além e acima de quaisquer explicações formais que possam oferecer de eventos históricos específicos". Vide WHITE, 1994. p. 74.

Nesse esforço, pode-se identificar uma coincidência de Freyre e Buarque com Michelet, que buscava ressuscitar as "vozes mortas das gerações perdidas — principalmente daquelas que se perderam para a 'história' concebida como a estória dos grandes homens e das aristocracias do passado".[572] Há nos escritos uma clara exploração dos diferentes patamares da história expressos nos fatos, nas conjunturas e nas estruturas, para utilizar um conceito de Braudel.[573] Pois é precisamente a partir desses patamares do passado, cuja síntese é a tradição, que os autores descobrem a multiplicidade, a complexidade e a dimensão plural da brasilidade. Ambos procuram deixar patente que os eventos que vão dar sentido à brasilidade não são passíveis de serem esquecidos em qualquer exercício de compreensão da formação brasileira.

Diálogo entre Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda

O diálogo entre Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda tem como cerne a tese de que o Brasil, em 1930, em razão da solidez do pensamento escravocrata e senhorial, ainda era um país "pré-moderno",[574] pré-industrial e pré-burguês. Na verdade, da escrita de ambos se depreende que as idéias modernistas, se encontraram eco nas grandes cidades, repercutiram de maneira escassa no mundo rural. A conseqüência dessa situação foi a permanência e a força de antigas práticas da sociedade patriarcal e prevalência da economia agrária dominada pela oligarquia com repercussões tangíveis e que definia a essência da ordem econômica, política, social e cultural.

Esse diálogo é explícito na trilogia de Gilberto sobre a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, bem como em quatro dos ensaios de Sérgio Buarque de Holanda incluídos em *Tentativas de Mitologia*[575] e, em menor grau, em *Raízes do Brasil*. Em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto ademais de agradecer a colaboração de Buarque para a elaboração da obra, aborda alguns temas sobre cuja reflexão recorre aos argumentos de Sérgio, seja para corroborá-los, seja

[572] *Idem,* 1994, Nota 30, p. 82.
[573] BRAUDEL, 1992, p. 104-05.
[574] A noção de pré-moderno é tomada de MEYER, 1987, p. 15.
[575] Os ensaios são: "Da Alva Dinamene à Moura Encantada"; "Sociedade Patriarcal"; "Ingleses no Brasil"; "Ainda Ingleses no Brasil".

para marcar sua diferença de posição. A pesquisa sobre esse diálogo, que aqui se restringe às menções aos livros de um e de outro autor, revela uma coincidência de temas de interesse que se afiguram como capitais para a compreensão de cada um sobre o sentido da brasilidade.

É apropriado listar esses temas e ver resumidamente como se entrelaçam nas visões de Sérgio Buarque e de Gilberto Freyre para compor suas respectivas interpretações. A leitura da obra de cada um, que se procurou refletir nas seções anteriores do presente trabalho, permite ver como temas mais salientes na construção dos argumentos expostos a transplantação da cultura européia para um território extenso e muito diferente daquele onde essa cultura havia vicejado; a importância da iniciativa privada no processo colonizador; a vocação portuguesa para a agricultura; o papel da família; a importância do patriarcalismo; a influência da escravidão; o sentido da prática religiosa; as relações entre o público e o privado; e o processo de miscigenação social.

Esses temas estão presentes nas obras de Gilberto e de Sérgio de maneira densa e extensa. Trazem eles em si comportamentos que são objeto de representação nos planos psicológico, social, político ou econômico, que se constituem na matéria prima da interpretação. Assim, em *Raízes do Brasil*, o que ressalta é o pioneirismo da presença européia na América, e em particular no Brasil, enquanto que Gilberto recorre à experiência portuguesa na Índia e na África como precursora da adaptação demonstrada no Brasil. Note-se, porém, que um e outro autor também sublinham a localização dos portugueses numa das encruzilhadas do mundo (entre a Europa e África) como fator de indefinição, de transição suavizadora das características mais duras da cultura européia. Se, por um lado, a empreitada de interpretar e elucidar o sentido da identidade brasileira por parte de Gilberto e de Sérgio começa com um aparente acordo quanto ao objeto de estudo, isto é, a presença portuguesa no trópico, por outro, cada autor orienta seu raciocínio em sentidos opostos. É este um fato de suma importância, pois o pioneirismo será traduzido por Sérgio Buarque interpretando a experiência lusa como má adaptação, enquanto a experiência portuguesa em outros continentes será interpretada por Gilberto Freyre como o fator decisivo para a construção de uma civilização tropical nas Américas cuja primeira manifestação foi a sociedade patriarcal. Ou, como nota

José Carlos Reis, em Freyre, a história é vista da ótica da continuidade, enquanto em Buarque realçam-se as ambigüidades e as rupturas que caracterizam as descontinuidades.[576]

A privatização da empresa colonial atua nos discursos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque não só como o fato histórico que constituiu um dos fundamentos para a consolidação da sociedade patriarcal, mas apresenta-se também como uma representação que conecta a presença portuguesa à Colônia. Ou seja, a ênfase no privado define tanto a atitude portuguesa em relação à exploração da nova terra quanto sua própria atitude em relação à família, à religião, à sociedade e ao Estado.

O Papel da Ética nos Textos dos Autores

Ao realçar a ética da aventura como aquela que pautou a atuação do português na Colônia, Sérgio Buarque traz para o texto um elemento de subjetividade para possibilitar a compreensão do fato objetivo constituído pelos processos sociais da colonização. Em outras palavras, o autor procura reconstruir a atitude do colonizador português num ambiente que lhe era hostil e, dessa forma, busca estabelecer o sentido dos conteúdos de significado presentes nas fontes em que se baseia para elaborar sua interpretação.

Freyre trilha o mesmo caminho, mas, em vez de fixar-se na ética recorre a um elemento mais objetivo em seu discurso que é a vocação do português para a empresa agrícola. Há nesse realce à agricultura a revelação da importância dessa atividade para a definição do perfil econômico e social do Nordeste. Esse traço extrapola o período colonial e estará presente tanto em sua dimensão produtiva quanto político-social, à época em que *Casa-Grande & Senzala* foi escrito. Essa presença dominadora da atividade agrícola no texto de Gilberto deixa uma margem muito pequena para que o autor aborde a relevância de outras atividades econômicas, menores é certo, mas provavelmente não desprezíveis, em termos sociais e políticos, no universo social dominado pela monocultura latifundiária do açúcar.

[576] REIS, 1999, p. 60 e 122.

A focalização da agricultura por Buarque e Freyre é um dos elementos mais importantes para sustentar o diálogo entre suas obras. Gilberto, nas edições mais tardias de *Casa-Grande & Senzala*, invoca Sérgio Buarque em *Monções* para sublinhar o "aspecto sociológico da expansão brasileira para o Oeste".[577] Mas cada autor dá interpretações diferentes quanto às conseqüências daquele fato. A identificação que Buarque faz, em *Raízes do Brasil*, do português com a ética da aventura, isto é, com uma visão pragmática e imediatista do mundo, implica sustentar que essa atitude está em contradição com a prática da agricultura, atividade que, em essência, demanda postura imbuída de uma visão de mais longo prazo e um certo estoicismo para enfrentar as vicissitudes a ela associadas. Freyre, por seu turno, considera que a ética da aventura podia conviver com a vocação agrária da qual a escravidão foi um elemento inseparável.[578]

Cumpre salientar, entretanto, que os dois autores relativizam a questão da ética. Sérgio pretende com as metáforas da aventura e do trabalho estabelecer um contraponto entre as colonizações portuguesa e espanhola. Mas o próprio autor se apressa em ressalvar que, embora a ética da aventura a seu juízo explicasse melhor a atitude do colonizador português no Brasil, isso não significava uma ausência de ética do trabalho.

O Enfoque da Agricultura

Ao destacar as raízes rurais da colonização, Buarque, em certa medida, vê méritos no argumento de Gilberto Freyre quanto à inexistência de incompatibilidade entre a ética da aventura e agricultura extensiva do período colonial. O que aflora como mais relevante na argumentação dos dois

[577] FREYRE, 1997, Nota 57, p. 66.

[578] "Ao autor não parece que o desapego ao "trabalho duro e lento da terra", da parte do colonizador português tenha sido completo no Brasil nem que, estabelecido (como fato) esse desapego absoluto, esteja provado o nenhum gosto do colonizador português do Brasil pelo trabalho lento, rotineiro, construtor. Esse gosto existiu ao lado do espírito de aventura." (...) "A verdade é que apresentando, no presente ensaio - que data de 1933 - o português como primeiro dentre os colonizadores modernos a deslocar a base da colonização tropical da pura "extração de riqueza mineral, vegetal ou animal" para a de "criação local de riqueza" sempre tivemos o cuidado de acentuar que riqueza, a criada por eles no Brasil, à custa de trabalho escravo: tocada, portanto, daquela perversão de instinto econômico que cedo desviou o português da atividade de produzir valores para a de explorá-los, transportá-los ou adquiri-los." Vide FREYRE, 1997, Nota 74, p. 67-68.

autores é o sentido que emprestam à prática agrícola. Esta é mais do que uma âncora da tradição. Em outras palavras, a agricultura colonial, por meio da monocultura latifundiária, serviu como instrumento para a consolidação de um conjunto de atitudes, preceitos e visões de mundo que serviram de lastro para a afirmação da autoridade patriarcal. O juízo e a perspectiva do senhor de engenho ganhou preeminência — primazia não só em relação às opiniões e considerações dos demais habitantes da "casa maior", mas também dos que habitavam fora do complexo socioeconômico da monocultura latifundiária. Por esse processo, a autoridade foi conhecida e reconhecida e com ela toda uma tradição de enfoque das relações sociais e econômicas. Por meio da herança histórica, a própria tradição adquiriu foros de autoridade e é nesse sentido que a representação do senhor patriarcal pode ser compreendida nos textos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda. O senhor patriarcal personificou a tradição nos tempos coloniais, personificação essa que adentraria a Independência apesar das transformações trazidas pelo Iluminismo e pela crítica romântica. Daí o papel determinante reconhecido por Sérgio e por Gilberto ao senhor. A representação do senhor na obra de Freyre é construída como a expressão material do poder, cisel decisivo que burilou a formação brasileira. No discurso de Sérgio, essa representação é matizada na família, ainda que reconheça a quase inexistência de limites ao pátrio poder. A representação coletiva do senhor e a narrativa de sua atuação, nas obras de cada autor, confere-lhe um sentido que extrapola aquele de uma pessoa física para convertê-lo num determinante das instituições e dos comportamentos, e, portanto, num dos elementos de sentido da brasilidade.

Sérgio Buarque lê Gilberto Freyre

A crítica de Sérgio Buarque em relação à importância que Freyre atribui à monocultura latifundiária na formação brasileira em torno da economia patriarcal prende-se ao que considera como zelo e exclusivismo do autor pernambucano em favor de tradições regionais inspiradas pela monocultura latifundiária sustentada no braço escravo.[579] O corolário dessa posição de Gilberto, segundo Sérgio Buarque, é a admissão da falta de uniformidade na formação de outras regiões do Brasil, fazendo que o desenvolvimento histórico brasileiro deva ser apresentado na forma de

[579] BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 101.

"um arquipélago ou de uma constelação não de um continente compactamente unitário" cujo "alfa dessa constelação" é a família de tipo patriarcal.[580] Não parece descabido agregar à reflexão de Sérgio a idéia de que a família estruturada segundo os cânones cristãos guarda no universo de Freyre uma estreita relação com a acumulação econômica e a propriedade. O patrimônio é visto como critério aferidor da felicidade,[581] além de ser um instrumento de poder.

Na opinião de Sérgio, Gilberto tentou explicar a formação da sociedade brasileira como um todo, com base em critérios e perspectivas que seriam válidos apenas para determinadas áreas do Nordeste onde a economia patriarcal baseada na lavoura açucareira realmente progrediu. A economia patriarcal seria, por conseguinte, um eixo que regeria a formação colonial do Brasil. Essa crítica de Sérgio Buarque não é vazia à luz da explicação oferecida pelo próprio Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*:

> Não nos esqueçamos, a propósito de áreas e subáreas, ou regiões e sub-regiões, de que a influência do patriarcado monocultor e escravocrata que teve seus centros mais intensos e de vida mais constante e longa em Pernambuco, na Bahia, e no Rio de Janeiro foi, no Norte, até a subárea amazônica, no Sul até o Rio Grande do Sul e, no Centro, até Mato Grosso. Constituiu assim aquele sistema - talvez o de maior influência na fixação de característicos nacionais e gerais no Brasil - um sistema ou complexo transregional e não apenas regional(...). Formou-se uma constelação de áreas ou subáreas ou uma espécie de supra-área de cultura, original em sua configuração e em sua extensão e não apenas correspondente à área ou à região geográfica a que é geralmente associada: o Nordeste ou o Norte agrário do Brasil.[582]

Sérgio vê a defesa de Gilberto ancorada numa abordagem sociológica dos acontecimentos e dos fatos, a qual seria chave para sua compreensão, e que validaria a tese do equilíbrio de antagonismos. Procurando a sustentação da argumentação de Freyre, escreve Sérgio:

---

[580] *Idem, ibid.,* p. 101.
[581] SLENES, 1999, p. 140-41.
[582] FREYRE, 1997, Nota 114. p. 79.

> reduzindo à sua expressão mais simples e mais genérica, o verdadeiro princípio organizador estaria em determinado tipo de organização patriarcal da vida e da família: traço comum, em sua fase de desenvolvimento, a todas as manifestações regionais particulares. E é com esse único traço - "forma" independente do "conteúdo" - que invariavelmente se reporta Gilberto Freyre quando algum crítico tenta negar o caráter transregional de suas interpretações, lembrando a ausência, como força social e econômica dominante nesta ou naquela região brasileira com "passado histórico", de alguns elementos à primeira vista inseparáveis do painel que ele nos pinta (...).[583]

Para Sérgio, o patriarcalismo tal como formulado na obra de Freyre não seria uma criação original e específica da colonização na América, especialmente em sua parte lusitana, mas uma projeção de modelos prevalecentes entre nobres e fidalgos portugueses.[584] Na verdade, Sérgio vê o patriarcalismo como uma manifestação da tentativa de transplantação da cultura européia para cá.

O Realce de Gilberto Freyre ao Negro e ao Escravo

Note-se que o sistema patriarcal no Brasil teve no regime escravista um dos esteios de sua sustentação. Gilberto faz uma distinção clara das influências do negro e do escravo na formação brasileira, enquanto Sérgio, em *Raízes do Brasil*, preocupa-se precipuamente com a presença do negro como força de trabalho geradora de riquezas nos latifúndios coloniais e com o impacto da escravidão mediante a hipertrofia da lavoura latifundiária e a criação de outras atividades produtivas.[585] Registre-se que o enfoque de Gilberto Freyre também é esse, tanto na abordagem do negro quanto na do escravo, como se pode observar em *Casa-Grande & Senzala*:

> Tornou-se, assim, o africano um decidido agente patogênico no seio da sociedade brasileira. Por "inferioridade de raça" gritam então os sociólogos arianistas. Mas contra seus gritos se levantam as evidências históricas - as circunstâncias de cultura e principalmente econômicas - dentro das quais se deu o contato do negro com o branco no Brasil.[586]

---

583 BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 103.
584 *Idem,ibid.,* p. 103-104.
585 *Idem,* 1989, p. 17 e 26.
586 FREYRE, 1997, p. 321.

Mas estudos mais recentes mostram, entretanto, que a família escrava teve um aporte importante no delineamento das condições em que prosperou o sistema patriarcal e na definição da própria identidade.[587] Não se objetiva aqui apontar lacunas ou fazer uma crítica das obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda. Todavia, é razoável supor que a maior ênfase na família escrava na obra dos dois autores certamente teria contribuído para melhor composição do quadro traçado por cada um sobre a formação social brasileira.

Gilberto ressalta a importância da dominação para compreender a moral sexual do negro e como engrenagem no processo de miscigenação orientado pelo colonizador branco. Essa abordagem, porém, parece ainda um resquício da visão abrigada no século XIX pela "maioria dos brasileiros e europeus 'bem nascidos'" a propósito da cultura africana cujas manifestações eram consideradas "como extremamente sensuais ou até lascivas, comparadas a seus [dos brancos] próprios divertimentos".[588]

Afigura-se, entretanto, razoável considerar que a atenção dispensada tanto por Freyre quanto por Buarque ao negro e ao escravo é muito mais uma função das teses maiores que pretendem demonstrar em suas obras, respectivamente, a capacidade de adaptação do português que o levou a criar uma civilização nos trópicos, e a sensação de desterro experimentada pelo colonizador na América. A adaptação vista por Freyre traz em si a capacidade de absorver e amortecer os efeitos das transformações sociais com o declínio do poder do *pater familias* provocado pela ascensão da burguesia e o fortalecimento do aparelho de Estado. Por sua vez, a situação de desterro, vista por Buarque, induz o predomínio das relações familiares em todas as instâncias da vida social, levando-o a concluir que "a entidade privada precede sempre (...) a entidade pública".[589]

O Público e o Privado

A relação entre o público e o privado é outro elemento que sobressai na leitura comparada entre Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

---

[587] SLENES, 1999, p. 13-14.
[588] *Idem, ibid.,* p. 139.
[589] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 50.

Enquanto para este a preeminência do privado sobre o público está na origem de vários problemas estruturais da sociedade brasileira, para Freyre o domínio privado será o espaço privilegiado para a conjugação dos elementos formadores da brasilidade e para as acomodações dos antagonismos, ainda que reconheça a dominação exercida pelo senhor patriarcal.

A necessidade de se dar um basta ao predomínio dos interesses privados na sociedade brasileira é que leva Sérgio Buarque a propugnar por um rompimento revolucionário. É este, aliás, um dos marcos de seu pensamento, cujo sentido ele próprio define em *Raízes do Brasil*: não se trata de um episódio com data marcada, mas de um processo duradouro cujo traço mais forte é o esfacelamento da herança rural diante da vaga urbana que se consolida. Suas conseqüências extrapolam o plano da política e das instituições sociais para repercutirem no plano da cultura. E, nesse contexto, Sérgio envereda por uma crítica ao iberismo e ao lusitanismo, aportes, a seu ver, determinantes do comportamento brasileiro, ao referir-se "às insuficiências do 'americanismo'", embora o faça de modo ambíguo e sem deixar pistas claras sobre o sentido de sua afirmação.[590] O discurso de Sérgio, aliás, denota a expressão de quem fala do interior desse processo, de alguém cujas raízes são essencialmente urbanas. A decadência da herança rural é vista por Sérgio Buarque com os olhos dos anos trinta e sob a influência do início da industrialização paulista.

Como entender esse chamamento ao "americanismo" no esforço de interpretação da brasilidade empreendido por Sérgio Buarque? Essa questão parece relevante, especialmente no contexto do contraponto que se faz de sua interpretação com aquela de Gilberto Freyre. À luz da influência do pensamento alemão na formação intelectual de Sérgio Buarque, não se afigura fora de propósito que procurasse relacionar o desenvolvimento das cidades brasileiras com a associação feita por Weber entre o espírito do capitalismo e o "modo de vida comum a grupos inteiros de homens"; o avanço econômico e social fez esse espírito se converter num "fenômeno de massa", com uma racionalidade própria. Ora, Weber menciona explicitamente como

[590] *Idem,* 1989, p. 127.

esse espírito permeou o desenvolvimento das aglomerações urbanas americanas.[591]

Transpondo esse pensamento para a mudança percebida por Buarque no Brasil, o incremento da riqueza, tal como visto pela ótica protestante, exige uma atitude em relação ao mundo diferente daquela cultivada nos latifúndios e especialmente na casa-grande. Essa nova atitude está associada à transformação, à recriação do mundo segundo um ideal compartilhado. Ao recorrer à noção de americanismo, Buarque parece estar antes conclamando a sociedade brasileira a recriar-se mediante a valorização do esforço individual e o abandono da ética de fundo emotivo que governa nossas relações sociais. Há aí a intenção de romper com a tradição ibérica e de valorizar a contribuição local e outras experiências, como aquela dos Estados Unidos, que lograram estruturar uma sociedade com uma separação mais nítida entre as esferas pública e privada.

A dominação do senhor patriarcal branco, herdeiro das tradições européias, era tamanha, na interpretação de Gilberto e de Sérgio, que o espaço para a manifestação dos elementos miscigenados era minguado a ponto de não dar margem sequer à nota de rodapé da história. Já o sentimento de desterro do europeu no universo colonial atuava contrariamente a iniciativas de criar aqui alguma identidade. Tal atitude era reforçada, ademais, pela ética pragmática e utilitarista do colonizador português que via sua presença aqui como um rito de passagem para uma nova vida com maior conforto e riqueza. Em suma, a vida colonial, era caracterizada por uma provisoriedade que conspirava contra a consolidação dos elementos subjetivos que compõem a nação. Essa provisoriedade era agravada pelas diferentes percepções da colônia por parte dos adventícios como os dois autores

[591] WEBER, 1981. p. 34, 36. O "processo de racionalização no campo da ciência e da organização econômica determina indubitavelmente uma parte importante dos 'ideais da vida' da moderna sociedade burguesa. O trabalho a serviço de uma organização racional para o abastecimento de bens materiais à humanidade, sem dúvida, tem-se apresentado sempre aos representantes do espírito do capitalismo como uma das mais importantes finalidades de sua vida profissional. Basta, por exemplo, ler a relação que faz Franklin de seus esforços a serviço dos melhoramentos comunais em Filadélfia para compreender claramente essa virtude óbvia." (*Idem,* 1981, p. 50)

retratam em seus discursos. Para Gilberto Freyre, a Colônia sobressai como um espaço para a grande propriedade monocultora e escravocrata; Buarque sublinha, especialmente em *Caminhos e Fronteiras* e em *Monções*, as vicissitudes enfrentadas pela tentativa de implantar a civilização européia num quadro geográfico e natural a um só tempo rico e adverso.

A análise do processo de urbanização e de decadência do patriarcado rural por Gilberto Freyre, embora também realizada sob a influência dos anos trinta, consubstanciada principalmente em *Sobrados e Mucambos*, mantém o fio condutor iniciado em *Casa-Grande & Senzala*, recua na história e reflete também a condição do autor de integrante do patriciado nordestino. A interpretação de Freyre realça o agravamento dos antagonismos entre as culturas européia, africana e indígena com a urbanização iniciada no século XIX. Isso, se de um lado, decorreu do declínio da importância do complexo Casa-Grande & Senzala como definidor das relações sociais com a emergência do sobrado e do mucambo, de outro, não significou uma alteração das relações entre público e privado que se transpunham do campo para a cidade. O complexo sobrado-mucambo, que se consolidou nas aglomerações urbanas preservou a essência das relações sociais que caracterizaram a vida rural. A análise de Gilberto permite concluir que a urbanização do início do Império, e que se consolida nas décadas subseqüentes, através da crescente influência dos senhores de sobrado, levou a uma acentuação das distinções de classe e de cultura. Daí a deflagração de um processo inexorável de estratificação social consagrador da exclusão, do desprezo pela cultura popular e da dominação mediante a asfixia das demandas populares.

A Urbanização do Patriarcado

Freyre mostra que o transplante do sistema patriarcal vigente no campo para as cidades condicionou o desenvolvimento do comércio, o qual era "expressão urbana do sistema agrário, isto é, foi também patriarcal e endogâmico", o que fez a nascente burguesia industrial e comercial adotar maneiras, gestos e usos dos patriarcas rurais.[592] A narrativa sobre o

[592] FREYRE, 1996, p. 277-78.

desenvolvimento da vida urbana no Brasil mostra ser esta uma derivação da vida rural com um realce especial para a força com que a tradição foi mantida. Freyre ressalta, ademais, a qualidade superior da vida do escravo nas áreas ortodoxamente patriarcais, relativamente àquelas mais industriais ou comerciais, questionando sua representação como "mártir", "sofredor" ou "mal aclimatado".

O mérito da leitura de Gilberto encontra-se no fato de que, ao ressaltar a interpenetração entre a "casa-maior" e a "casa-menor", realça também o papel civilizador do negro. Todavia, essa influência africana não é de molde a introduzir uma alteração na visão de mundo da sociedade patriarcal, no sentido da recriação das estruturas sociais a partir de novas bases compartilhadas. Em outras palavras, o papel do negro não muda a essência da tradição patriarcal e assim se consolida a preeminência do privado em relação ao público, não obstante toda a campanha para a abolição da escravatura.

O que transparece do discurso gilbertiano é uma valorização do legado da herança rural e, portanto, da continuidade. Não há nele, como ocorre em Sérgio Buarque de Holanda um questionamento dos valores ético-culturais transmitidos pelo patriarcalismo. Ao contrário, a tradição, agora não só aquela vinda de Portugal mas também a consolidada aqui, é asseguradora da acomodação dos conflitos. O complexo "casa-maior"-"casa-menor" como representação coletiva dessa tradição se converte em âncora da organização social brasileira. Na interpretação de Freyre, esse papel é possível porque inexistiu uma separação estanque entre as duas casas, facilitando uma situação de "quase reciprocidade cultural".[593]

Gilberto e Sérgio oferecem não só duas interpretações sobre a formação social do Brasil, mas também caracterizam a questão da integração entre o Estado e a sociedade. A leitura de Freyre estabelece um vínculo estreito entre o sistema patriarcal e o Estado. Apropriando-se dos valores daquele, este atuará como um amortecedor das tensões sociais mediante ações que evitem rupturas traumáticas da ordem estabelecida. Esta tem no aparelho estatal seu instrumento de legitimação da mesma maneira que o complexo casa-grande e senzala servia como instrumento

[593] RUGAI BASTOS, 1999, p. 223.

de legitimação do sistema patriarcal. A interpretação de Buarque já sugere a necessidade de se reinventar o Estado para dar uma oportunidade a manifestações diversas dentro da sociedade.

As visões de um e outro autor, ademais, têm relevância para a estruturação do capitalismo brasileiro que começa a se consolidar em sua dimensão industrial e urbana nos anos trinta. As teses de Gilberto permitem concluir que esse capitalismo nada mais seria do que um estágio evolutivo que se iniciara na monocultura latifundiária com as adaptações que se impuseram pela necessidade de maior eficácia econômica. Mas Sérgio Buarque parece claramente colocar a ruptura com o passado como requisito para que o capitalismo brasileiro não fosse apenas um arranjo das elites, inibidor da mudança social, mas um processo participativo capaz de definir a identidade pela valorização da iniciativa individual. Para isso propunha a libertação da tutela do Estado, pois esta cerceava a desejável separação de funções imposta pela burocracia e concorria para a confusão do privado com o público.

O apego à tradição é notável na interpretação de Gilberto se se atentar para sua formação religiosa protestante e para o fato de haver estudado em escola americana no Recife e, posteriormente, em universidades nos Estados Unidos. A comparação das interpretações de Gilberto e de Sérgio se, de um lado, evidenciam as diferenças de enfoque e de compreensão da formação social brasileira mediante a ênfase, respectivamente, na tradição e na ruptura como fatos que a explicam, de outro, coincidem quanto à singularidade dessa experiência social. Este último aspecto fica patente nas referências às situações na América Hispânica e nos Estados Unidos, experiências de construção social que para os dois autores parecem ser inarredáveis para a adequada compreensão de nossa própria formação.

A Presença Hispânica na Formação Brasileira

Tais referências são centrais na medida em que registram a preocupação dos autores com a inserção do Brasil no espaço geográfico mais amplo que divide com as demais nações latino-americanas e com a tradição da Península Ibérica. Revelam, ademais, a intensidade e a força da atração exercida pela experiência norte-americana, vista por

ambos os autores como um fenômeno claramente modernizante em relação à tradição prevalecente aqui. Para Sérgio Buarque, a ligação com as tradições ibéricas, em particular com os modelos humanísticos originários da Renascença, explica "o modo de sentir e é a *forma mentis* de toda a sociedade que só aparentemente se despojou dos padrões velhos".[594]

Há nessa afirmação não só a identificação de uma das raízes profundas de nossa formação social, mas também do por quê da sensação de desterro com que o autor abre *Raízes do Brasil*. De outra parte, a regulação imposta por Castela, em contraste com o aparente *laissez faire* praticado por Lisboa, induziu modelos diversos de organização social com repercussões decisivas para a construção da identidade nos Estados que derivaram das antigas colônias.

Enquanto Sérgio Buarque ressalta essas diferenças, Gilberto realça a herança hispânica na formação brasileira, aproximando-nos mais do que nos separando das demais nações hispano-americanas. Isto se deve ao padrão de integração que, a seu ver, existiu da parte de portugueses e espanhóis com os povos não europeus, cujos laços sobrepujaram as circunstâncias da independência política.

> Descendentes de hispanos, mestiços de hispanos organizaram-se, depois de três décadas de colonização hispânica da América, em nações ou quase-nações, as quais, embora politicamente independentes da Espanha e de Portugal, continuaram sociologicamente unidas à Espanha e a Portugal de forma que não é comum encontrar-se nas antigas colônias dos outros países europeus.[595]

O discurso de Gilberto, especialmente em *O Brasileiro entre os Outros Hispanos,* parece minimizar a condição da brasilidade para ressaltar a da hispanidade como condição comum a todos os povos ibero-americanos. Mas a ênfase em nossa ancestralidade hispânica não impede Gilberto de enxergar o Brasil como uma singularidade no mundo colonizado não-europeu: a miscigenação e o sistema patriarcal concorreram, na sua visão,

[594] BUARQUE DE HOLANDA, 1994, p. 316.
[595] FREYRE, 1975, p. 5.

para a criação aqui de uma civilização ímpar que, não obstante os percalços, é uma obra de que devemos nos orgulhar.

Sérgio e Gilberto em seus discursos dão ao Brasil tanto o tratamento de idéia quanto de lugar.[596] Para eles, um e outro enfoque irão repercutir diretamente na construção da brasilidade, pois implicam pensar "projetos diferentes do que o Brasil deveria ser ou representar". A herança patriarcal para Gilberto está associada a uma representação da cordialidade, não na acepção que Sérgio Buarque dá a esse termo, mas como uma sociedade em que os antagonismos são mitigados. Os laços com a hispanidade, realçados por Freyre, são construídos de modo a definir o Brasil no contexto da América e a marcar uma inserção no mundo como um espaço cultural não-europeu, no qual a noção hispânica de tempo está fortemente presente e assume conotações peculiares que distinguem os povos desta parte do mundo daqueles que habitam as áreas mais influenciadas pela ética calvinista.[597]

[596] A noção de Brasil como idéia e lugar é tomada de SCHWARTZ, 2000, p. 105.
[597] FREYRE, 1975, p. xxxvi.

7.
Olhares sobre a Hispanidade

Discursos em Busca da Nação

Tradição e singularidade, continuidade e ruptura, arcaísmo e modernidade são dicotomias também presentes nas interpretações de alguns autores hispano-americanos sobre a construção da nação nos espaços geográficos que sucederam o império colonial espanhol na América. Entre esses autores destacam-se os mexicanos, cujo país passou por um processo, praticamente único na América Latina, de construção de sua identidade. Os elementos indicados anteriormente, tomados individualmente, em pares, ou conjuntamente, balizam os olhares daqueles que procuraram compreender a formação da identidade e a construção da nação nos domínios da colonização espanhola. Esses olhares se voltam tanto para uma elucidação do passado quanto para uma reflexão sobre a maneira como as sociedades que resultaram do processo colonizador espanhol transitaram da condição colonial para a situação de autonomia política em relação à antiga metrópole, construíram suas representações do mundo e responderam às provocações do novo.

O ineditismo da experiência humana, social e cultural, representado pela chegada de colonizadores europeus a terras onde já existiam outras sociedades, exige para sua compreensão a consideração de dados peculiares às sociedades ibero-americanas. No capítulo 2, abordaram-se, sem o ânimo de esgotar a matéria, alguns aspectos mais relevantes, do encontro na América espanhola, especialmente nos territórios onde as civilizações pré-colombianas eram mais avançadas, entre duas realidades históricas construídas a partir de concepções distintas sobre o tempo, sobre o homem e sobre a religião.

Equacionar essas duas realidades, especialmente tendo em vista que uma delas sofreu um combate contínuo e planejado durante séculos, num discurso que permita definir a identidade do povo surgido a partir

da fricção entre diferentes etnias, tem sido objeto central do pensamento social mexicano e, numa abordagem mais geral do ocorrido na América Latina, tem provocado a reflexão de importantes pensadores espanhóis.[598]

Talvez em nenhum outro país latino-americano o contraste entre essas realidades tenha sido tão profundo quanto no México. À saliência desse contraste pode ser creditado o sentido que ganhou naquele país a discussão sobre o caráter mexicano. A Revolução Mexicana de 1910, com seu projeto de construir um "homem novo", deflagrou, também, uma reflexão sobre a identidade mexicana com repercussão profunda no pensamento social daquele país.

Autores de diferentes colorações ideológicas se debruçaram, a partir do início do século XX, sobre as características do caráter nacional mexicano. Alguns desses autores, que publicam suas reflexões em diferentes momentos históricos, como Manuel Gamio, José Vasconcelos, Moisés Sáenz, Samuel Ramos e Octavio Paz, são até hoje considerados referência do pensamento sobre a identidade mexicana.[599] Vasconcelos e Ramos, por exemplo, atuaram juntos na Secretaria de Educação Pública do México nos anos vinte. Seus discursos denotam claramente uma concepção do que supõem deva ser a identidade mexicana definida a partir de uma visão das relações entre o governo e o povo e da relação a ser construída com o que classificam de "cultura universal".

A reflexão a respeito da identidade tem, ademais, sido estimulada pela existência, ao norte deste hemisfério, de sociedades derivadas da presença inglesa e que, praticamente em paralelo com a Europa Ocidental, experimentaram, entre os séculos XVII e XIX, um processo de mudança em direção a formas de sistemas econômicos, sociais e políticos, as quais, mais tarde, exerceram forte influência na evolução das sociedades latino-americanas.[600]

---

[598] Exemplo dessa preocupação são os escritos de Julián Marías e de Eduardo Nicol que auxiliaram a discussão entabulada neste trabalho.

[599] Não obstante estar o presente texto mais orientado à consideração do pensamento social pós-1930, no caso mexicano, seria prejudicial para a adequada compreensão do processo de construção da identidade ignorar autores como Gamio, Vasconcelos ou Sáenz que escreveram seus textos antes daquela data.

[600] BALANDIER, 1997, p. 151.

Esse conjunto de circunstâncias influenciou significativamente o tratamento do passado e a representação do sentido do novo nos discursos daqueles que se empenharam em interpretar a construção da nação na América Latina. Aliás, o emprego da própria idéia de nação não é pacífica entre os autores que estudaram a formação social latino-americana.

Julián Marías, filósofo espanhol muito interessado na realidade latino-americana, questiona o uso do conceito de nação nesta parte do mundo sob o argumento de que é uma idéia associada à evolução das sociedades européias. Afirmado no século XV, o conceito de nação seria resultado de uma época e das condições peculiares ao mundo europeu. O pensamento de Marías está fundado nas idéias expostas por Benedict Anderson e Ernst Renan. Ambos os autores, ao discutirem o conceito de nação no século XIX,[601] afirmaram, respectivamente, ser ela uma comunidade imaginada — estruturada a partir de mitos de origem, documentos antigos, heróis, língua, e referências geográficas compartilhadas — bem como fruto de uma adesão permanente a valores e propósitos comuns que reforcem o sentimento de unidade pela compreensão em perspectiva dos eventos do passado, inclusive a violência.[602]

Segundo Julián Marías, ocorreria nos países latino-americanos um processo mimético e acrítico daquele existente na Europa, isto é, haveria uma ausência de indagação sobre a propriedade de transpor para o contexto social das antigas colônias as estruturas que servem de sustentáculo à nação na Europa. A leitura da história deixa dúvidas sobre a extensão da presença dos elementos constitutivos da nação no contexto hispano-americano em conseqüência da maneira como se deu a Conquista e a estruturação do império colonial espanhol na América. Daí os problemas de identidade e de autenticidade enfrentados pelas sociedades dos países hispano-americanos. As condições legadas pela presença espanhola na América reforçam o sentimento de comunidade sobre aquele de nacionalidade entre os hispano-americanos. Esse sentimento de

[601] Vide ANDERSON, *Comunidades Imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo (1983) e RENAN, *Que é uma nação?* - Conferência pronunciada em 1882. Citados por CARVALHO, 2000.
[602] CARVALHO, 2000, p. 8.

comunidade seria mais forte no realce de sua contrastividade em relação aos povos não hispânicos.

As Representações, o Discurso e as Identidades

As indagações em torno dos fundamentos da identidade das sociedades hispano-americanas, que se constituíram a partir da formação de Estados independentes da coroa espanhola, têm em comum a preexistência de sociedades autóctones e a violência associada ao episódio da Conquista. Subjacentes a esses dois elementos estão motivações políticas e econômicas, bem como forças culturais e psíquicas de natureza e conteúdo diversos que estão associadas à dominação, à desigualdade e à exploração. O corolário disso é a falta de transparência que marca o fenômeno nacional na América hispânica,[603] bem como o condicionamento dos discursos que procuram elucidar a construção da identidade nos países que hoje conformam essa área geográfica. Em outras palavras, o discurso sobre a identidade, especialmente na América espanhola, não pode se esquivar de abordar a visão do Outro. O indígena e o adventício são representações poderosas no pensamento hispano-americano. As sociedades autóctones, especialmente nos territórios onde existiram de maneira mais organizada, como o México e o Peru, surgem como um referencial para explicar os comportamentos individuais e coletivos contemporâneos nas sociedades hispano-americanas, em face da cultura ocidental. No México, o legado da sociedade indígena é um tema presente na abordagem dos autores preocupados em compreender a identidade mexicana. Todavia, esse tratamento das sociedades autóctones mescla-se com a compreensão do sentido tomado pelo evento da presença espanhola, que se altera segundo indivíduos, gerações ou correntes filosóficas. Assim, os discursos sobre a construção da identidade são permeados pela ideologia, resultando num conjunto de referenciais que compõem um metadiscurso que explicaria aquele fenômeno.[604] Esses referenciais, enquanto representações, ajudam a construir mitos que compõem um imaginário social. O discurso dos autores hispano-americanos, especialmente dos mexicanos, realça, nesse contexto, a representação das culturas pré-colombianas. No processo de construção da identidade, os habitantes da América encontrados por

[603] BARTRA, 1987, p. 15.
[604] *Idem,* 1987, p. 17.

Colombo não são representados como bárbaros, mas como possuidores de uma visão sofisticada do mundo cuja expressão privilegiada eram a religião, a arte e a ciência. Octavio Paz traduz essa representação de modo lapidar:

> ...deve se admitir que os espanhóis ao chegarem ao México encontraram civilizações complexas e refinadas. (...) surpreende a pluralidade de culturas, que contrasta com a relativa homogeneidade de seus traços mais característicos. A diversidade dos núcleos indígenas e as rivalidades que os desgarravam indicam que a Meso-América estava constituída por um conjunto de povos, nações e culturas autônomas, com tradições próprias, exatamente como o Mediterrâneo e outras áreas culturais. Por si mesma, a Meso-América era um mundo histórico.[605]

Ao considerar a Meso-América como um mundo histórico, Paz recupera para seu discurso as manifestações populares, as festas, as crenças e os ritos das sociedades indígenas que existiam naquela área antes da chegada dos espanhóis. O texto de Paz deixa evidente que a compreensão da identidade mexicana passa necessariamente pelo resgate, para o corpo do pensamento social, das atitudes, crenças e comportamentos presentes na América e cuja relevância enquanto ingredientes para a formação social mexicana — e também para aquela da América Latina — não pode ser ignorada. Paz ressalta a riqueza proveniente da diversidade e a solidez associada à força da tradição nas culturas autóctones da América; recusa o discurso influenciado pelas categorias ocidentais, que tende a ver os habitantes pré-colombianos como dotados de uma cultura frágil, rústica, incapaz de forjar sociedades cujas tradições constituíram o lastro para a construção de identidades distintas. Para ele, o mundo pré-colombiano tem uma relevância histórica que o coloca em pé de igualdade com a cultura mediterrânea. É manifesta sua intenção de estabelecer um claro contraponto com a cultura do colonizador.

Octavio Paz, embora seja sobretudo um homem de letras, elaborou uma obra que pode ser tomada como paradigmática da reflexão sobre a mexicanidade. Paradigmática porque se funda nas heranças de autores como José Vasconcelos e Samuel Ramos, amplia reflexões dos

[605] PAZ, 1993, p. 98-9.

autores que o precederam na análise do *ethos* mexicano, como Moisés Sáenz, e estabelece os fundamentos vistos ainda hoje como essenciais para se refletir sobre a identidade mexicana e latino-americana. O discurso de Paz vem a público numa época em que a especulação sobre o mexicano estava no auge. Essa especulação, porém, conectava-se ao projeto de construção de um "homem novo", proposto pela Revolução de 1910.

Entre as duas realidades que pautam o pensamento dos autores aqui considerados — o mundo pré-colombiano e o mundo europeu — houve um choque cujas conseqüências até hoje se fazem sentir. Ou, tomando emprestada a síntese de Richard Morse, "as origens coloniais nunca foram assimiladas; a situação inicial de dependência colonial externa e dominação colonial interna não chegou a ser superada; o passado prolongou-se inerte e impossível de digerir como um presente que não podia tornar-se história".[606]

A Evolução do Discurso

A reflexão sobre a identidade é um traço marcante nos autores mexicanos deste século. A poesia, a prosa, o ensaio serviram para abordar a temática associada à formação étnica e cultural do país. Nesse contexto, a idéia de nação como referência para a discussão sobre a identidade ganha realce. Um outro aspecto importante nesse discurso é, por assim dizer, sua conotação telúrica. O território emerge como um dado central na construção dos textos que procuram elucidar a atitude das sociedades indígenas, bem como o comportamento dos conquistadores.

A divergência que marca as diferentes sociedades indígenas que precederam à chegada espanhola, quanto ao sentido político, econômico e social do território onde viviam, é acentuada nos textos mais contemporâneos. Realçam eles que para os espanhóis, o conceito de território era algo muito presente e estratégico para a consolidação da Espanha no contexto europeu. O território é o lugar onde a nação germina e cresce ao longo de um processo não raro longo e doloroso. E na Espanha isso tinha — como ainda tem hoje — um significado especialmente importante para a afirmação das diferentes etnias que compõem o povo

[606] MORSE, 1988, p. 24.

espanhol.[607] No México moderno, o sentido do território como *locus* onde se afirma a identidade ganhou um peso exponencial no inconsciente coletivo com reflexos claros na atitude assumida pelo país em relação ao resto do mundo.[608] Essa importância é compreensível, uma vez que a perda de território é simbólica de dois momentos centrais da história do México: a conquista de Tenochtitlán por Cortés e a perda de uma extensa área para os Estados Unidos na guerra de 1846-48.

Cabe não desprezar, entretanto, um outro sentido do território de conotação mais concreta para o imaginário popular: o campo e a cidade. O território rural e o urbano são utilizados no discurso dos autores segundo sirvam para caracterizar o mundo camponês ou o mundo do "pelado", isto é, o migrante que deixou o campo para engrossar as cidades especialmente as suas periferias. Esses dois territórios têm não só conotações econômicas e sociais, mas também sentidos psicológicos importantes na construção da identidade. O mundo rural, pela conotação de passado que o desenvolvimento do capitalismo industrial lhe atribuiu, está associado ao conservadorismo, ao temor das idéias novas. Por igual, a ele estão relacionados o sentimento de melancolia e o desejo de solidão. O território urbano é o lugar onde o migrante, o "pelado", vai lutar para sobreviver. É o local onde se dá a inovação, mas esta não chega ao migrante que se sente num mundo que o exclui. Daí o sentimento de inferioridade que induzirá no cotidiano à metamorfose como um recurso para a auto-afirmação num ambiente hostil.[609]

A Sustentação do Discurso

Ainda que abordando a questão da construção da identidade à luz das transformações provocadas no México pela expansão do capitalismo nas primeiras décadas do século XX, três fatores sobressaem

[607] Vide a propósito do significado do processo de construção da nação na Espanha e da importância do território nesse contexto: CARDOSO de OLIVEIRA, 1995, p. 9-47.
[608] Isto se projeta de modo muito saliente na política exterior do México, cuja diplomacia é especialmente zelosa nas discussões internacionais quanto à aceitação de princípios ou conceitos que possam ser interpretados como qualificativos da soberania e da integridade territorial.
[609] A discussão sobre melancolia - que resulta da combinação entre solidão e complexo de inferioridade - e metamorfose é apresentada de maneira extensa por BARTRA, 1987.

no discurso dos autores: a visão indígena, os valores medievais, que informavam a concepção de mundo dos conquistadores, e as conseqüências do choque entre essas duas visões para o processo de afirmação nacional. A inscrição do México no mundo espanhol é, em boa medida, um corolário da relação que a Espanha mantinha com o restante do mundo ocidental à época dos descobrimentos. A importância dos fatores mencionados nas representações utilizadas pelos autores em seus respectivos discursos está relacionada à intensidade com que a interação entre eles marcou o inconsciente coletivo.

Esses fatores são trabalhados pelos autores que procuram compreender a visão indígena como um legado que, embora parcialmente perdido ou alterado pelos valores impostos pela Conquista, ainda condicionam de maneira direta e palpável a identidade da maioria dos povos hispano-americanos e especialmente dos mexicanos. Note-se que, embora a chegada dos espanhóis ao México tenha sido um episódio singular, o discurso tende a extrapolar seus efeitos, num enfoque abrangente, para os demais países hispano-americanos, especialmente naqueles onde se verificava a presença de comunidades indígenas mais estruturadas. Por seu turno, os valores medievais são vistos como aqueles que, ao alienarem a Espanha da vaga da modernidade provocada pela Reforma Protestante, tiveram um efeito de longo prazo ao também manterem a América hispânica à margem no momento em que grandes eventos históricos ocorriam na Europa, como o Iluminismo. Essa marginalidade vai ser exprimida nos discursos, como no de Leopoldo Zea, como um ingrediente essencial na formação da identidade latino-americana. A abordagem por alguns autores desses dois fatores tende a compreender a visão indígena associada a uma idéia de grandeza, enquanto os valores medievais que governaram a empresa colonial espanhola estariam ligados a um sentimento de insegurança que permeou o processo de unificação dos reinos ibéricos na reconquista da península aos muçulmanos.

Essa análise, entretanto, não é absoluta. Autores como José Vasconcelos[610] e Eduardo Nicol[611] não escondem sua simpatia pela "missão civilizadora" desempenhada pelos valores trazidos pelos espanhóis para a

[610] VASCONCELOS, 1985.
[611] NICOL, In GRACIA, & JAKSIC, 1983.

América; tampouco se deve inferir um caráter definitivo dessa insegurança como se fosse o sentimento primordial e mais determinante da alma espanhola no início da Idade Moderna.

A influência da religião

Na verdade, um elemento que em muito compensou esse sentimento foi a religião. O tema da religião já foi objeto de uma abordagem introdutória, especialmente, no que concerne a seu tratamento nos discursos de Gilberto Freyre e de Octavio Paz. Interessa aqui mostrar que, para os pensadores mexicanos, o tema religioso é um elemento importante na construção da identidade. É curioso notar que o enfoque, embora fortemente ancorado na herança católica, não despreza também o aporte islâmico que deixara sinais indeléveis na própria Espanha. Mas o enfoque da religião nos discursos abrange tanto a doutrina quanto a presença da Igreja como instituição e sujeito político. Enquanto a união dos reinos de Castela e de Aragão ainda tinha que administrar um instável equilíbrio étnico e político na Península Ibérica, a Igreja se apresentava como uma instituição universal capaz de, pela ação missionária, virtualmente patrocinar o processo de conquista e de colonização do Novo Mundo. Nesse processo, a religião cumpriu um papel de "redutor catalítico" entre as tradições indígenas e os valores que para cá migraram com os espanhóis.

Os discursos dos autores hispânicos conferem grande destaque a essa forte influência da religião nesses vínculos. Octavio Paz realça a importância da contribuição islâmica na formação cultural ibérica. O ímpeto muçulmano está, na sua interpretação, presente na mobilização espanhola para a conquista do Novo Mundo para a fé católica. O elemento religioso é igualmente importante no discurso de Leopoldo Zea. Esse elemento será o responsável tanto pela visão do mundo quanto pelo enraizamento da tradição feudal na Espanha, que concorreu para um divórcio do país em relação ao restante da Europa e ao que Zea considera a cultura ocidental. A frágil unidade política espanhola tentou ser compensada pela política dos reis em favor dos interesses de Roma. A debilidade de sua situação política interna e a forte aliança com a Igreja Católica são condições que se projetaram na empresa colonial espanhola na América. Daí que o discurso de Zea sobre a gênese da América ibérica tenha como um de seus pilares a separação da Espanha em relação ao

restante da Europa, o que também implicaria uma marginalidade de seu império colonial em relação à cultura e à prática ocidental que foram impulsadas a partir dos paradigmas anglo-saxônicos.

O Novo Mundo e as representações

Assim, os mitos, as representações e as contradições associadas às circunstâncias em que a Espanha se inscrevia, ou deixava de se inscrever, nas relações com a Europa exerceram uma grande influência nos esforços de compreensão do processo de construção da nação. A América, na interpretação dos autores aqui considerados, mas especialmente na de Paz e de Zea, nasce como um óbice ao desiderato do mundo do século XV de buscar rotas alternativas para acesso aos bens do Oriente. A Índia era a representação que governava as decisões e os esforços para que se buscasse certificar em definitivo a forma do universo. A representação da América pelos espanhóis é, em conseqüência, um reflexo dos valores e dos interesses que os moviam no final da Idade Média. Ela não é fruto de uma concepção primária, mas resultado de um olhar lançado no lugar errado: em outras palavras, os espanhóis olharam a América a partir de categorias originalmente associadas à Ásia.[612] O discurso dos autores se apresenta nesse particular como se fosse um jogo de espelhos no qual as imagens se refletem de modo distorcido.

Ainda que pouco depois da viagem de Colombo os espanhóis tenham compreendido que a América era uma área com suas próprias características, essa visão medieval e o fato de que aqui existiam estruturas sociais e um panorama biofísico particulares condicionaram fortemente o processo de conquista e de colonização desta parte do mundo. A colonização consagrou o dogma, a ordem hierárquica inapelável, o domínio do branco sobre a raça indígena, circunstâncias que estavam em contradição com a consolidação da idéia de nação na Europa, bem como firmaram um isolamento em relação à Metrópole e uma visão arcaica das elites em relação à sociedade.

Na América Latina, o México é talvez o país que reflita de forma mais aguda as contradições e peculiaridades que remontam aos primórdios

[612] LLOSA, 1976, p. 35-6.

da presença européia no Continente. O discurso de Moisés Sáenz é particularmente ilustrativo a esse propósito:

> Aqui a variedade e o contraste são a regra. Só em parte somos dominados pelo meio físico; os elementos étnicos não estão mais do que parcialmente assimilados e a norma mexicana é apenas uma aspiração. Vista superficialmente, a vida no México parece deslocada: nosso mundo, caótico. Uma visão mais penetrante esclarecerá, talvez, o sentido de unidade fundamental; a primeira impressão é a de uma diversidade sem moldes.[613]

A exemplo do ocorrido no Brasil, a reflexão sobre a identidade mexicana, no século XIX, foi marcada pela ênfase na questão racial. Todavia, a atenção à raça não deve ser buscada unicamente nos argumentos biológicos que fizeram fortuna no século XIX. Parece razoável ver essa ênfase na raça associada à construção da identidade das colônias ibéricas americanas também a partir de uma atenção do pensamento europeu à natureza existente no Novo Mundo. A representação da natureza encontrada no Novo Mundo, porém, não era neutra e contribuiu para a construção de uma visão ideológica das colônias e de seus habitantes. Buffon[614], por exemplo, comenta no século XVIII sobre a rusticidade da natureza aqui existente e sobre a debilidade dos indígenas. De Pauw[615] igualmente transmitira a seus contemporâneos, daquela mesma época, uma visão de fraqueza da natureza e dos nativos que habitavam a América. Ainda que essas compreensões negativas tenham sido mais tarde contestadas por autores como Humboldt,[616] assiste razão a Maria Lígia Coelho Prado, para quem

> a natureza foi tomada como objeto polêmico sobre o qual se produziram discursos científicos carregados de idéias e interpretações muitas vezes opostas. Esses textos podem, independentemente das intenções de seus autores, servir a fins políticos e ideológicos variados".[617]

---

[613] SÁENZ, 1982. p.17.
[614] BUFFON, 1826-8, in GERBI, 1996, p. 23.
[615] DE PAUW, 1770, in GERBI, 1996, p. 67.
[616] Sobre a contribuição de Humboldt para a compreensão da formação da América vide GERBI, 1996.
[617] PRADO, 1999, p. 182-86.

Uma visão distinta presidia os comentários sobre a natureza e a colonização nos Estados Unidos. Lá, tanto o patrimônio natural quanto a população, inclusive os indígenas, recebiam uma avaliação mais favorável, e em alguns casos eram considerados até mesmo superiores à Europa:

> pensava-se que os Estados Unidos tinham recebido da Divina Providência uma missão civilizadora, ao lado de uma vocação inata para a expansão do território, como que um Destino Manifesto. Desenhava-se a idéia de um povo eleito por Deus, uma Israel moderna, que alcançaria as alturas predestinadas graças aos esforços e habilidades de seus extraordinários habitantes. [618]

Essa representação dos Estados Unidos se projetaria sobre o pensamento social latino-americano atuando como uma miragem para os movimentos políticos e sociais que procuraram romper os laços das colônias com as metrópoles ibéricas. Nos povos anglo-saxões, em geral, era identificada uma superioridade racial comparativamente aos latinos, a qual explicaria o progresso material que experimentaram no século XIX. Tal enfoque era propagado especialmente pelos positivistas latino-americanos, como o argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884). As sociedades latino-americanas seriam, assim, culturalmente retrógradas e, portanto, inaptas a experimentar um avanço tecnológico e econômico análogo àquele dos países de colonização inglesa. Esse argumento seria entretanto fonte de intensa polêmica ainda no século XIX. José Enrique Rodó[619] — pensador uruguaio que viveu entre 1871 e 1917 e, na visão de Zea,[620] o primeiro formulador de uma teoria e filosofia da cultura latino-americana — ressalta que a raça latina possui uma espiritualidade capaz de sobrepujar o utilitarismo industrialista em vigor nos países anglo-saxões, e que os adeptos do positivismo viam como o caminho a ser trilhado pela América Latina.

A dimensão da raça no discurso

A dimensão da raça ganhou, no pensamento mexicano, um de seus mais ardorosos defensores em José Vasconcelos (1882-1959), o qual,

---

[618] *Idem,* 1999, p. 186.
[619] RODO, 1957, in GRACIA, & JAKSIC,, 1983, p. 31.
[620] ZEA, 1957, in GRACIA, & JAKSIC,, 1983, p. 57.

em *La Raza Cósmica,* faz uma reflexão que transpõe as fronteiras de seu país para pensar a identidade das sociedades surgidas do processo colonial ibérico em termos continentais.[621] Para ele, a construção dessa identidade está fortemente marcada pela contrastividade com os povos anglo-saxões, que remonta aos tempos coloniais:

> Nem a Espanha, nem Portugal permitiam que a seus domínios se acercasse o saxão, já não digo para guerrear, nem sequer para tomar parte no comércio. O predomínio latino foi indiscutível no começo. Ninguém teria suspeitado, nos tempos do laudo papal que dividiu o Novo Mundo entre Portugal e Espanha, que alguns séculos mais tarde já não seria o novo mundo português ou espanhol mas inglês. (...) A pugna da latinidade contra o saxonismo chegou a ser, e continua sendo, em nossa época; pugna de instituições, de propósitos e de ideais. Crise de uma luta secular que se inicia com o desastre da Invencível Armada e se agrava com a derrota de Trafalgar. Só que desde então o local do conflito começa a se deslocar e se translada ao continente novo...[622]

A história é representada na obra de Vasconcelos como uma disputa entre os valores anglo-saxões e latinos cuja origem estaria no retraimento da Espanha e de Portugal em relação à cultura ocidental que se desenvolvera com a influência da Reforma. Essa luta entre duas visões do mundo se transfere para a América. Cumpria aos ibéricos, herdeiros da tradição latina, consolidar sua conquista. Vale observar a identidade entre iberismo e latinidade no discurso do autor. A latinidade, embora inspirada pela França, foi amplamente incorporada na representação da América Ibérica, especialmente em sua parte hispânica. A Conquista ganha no discurso de Vasconcelos, mas também no de outros autores hispânicos, o sentido do encontro dos povos ibéricos com seu destino histórico. Tal destino, porém, não se consuma na vitória militar. Ele vai ter sua caracterização na relação complexa e ambígua que se estabelece entre o europeu e o índio após a dominação deste pelo primeiro. Vasconcelos

---

[621] Em *La Raza Cósmica,* Vasconcelos, após a abordar o tema da mestiçagem, dedica uma boa parte do livro às notas da viagem que fez ao Brasil como integrante de uma missão do Governo do México. Aqui visitou o Rio, esteve em São Paulo, onde deu palestra na USP (menciona o conhecimento e o interesse dos alunos sobre sua obra e sobre o México), e esteve em Minas Gerais.

[622] VASCONCELOS, in GRACIA, & JAKSIC, 1983, p. 72.

realça ainda a miscigenação ocorrida na América Ibérica, contrariamente ao ocorrido na América anglo-saxônica onde o branco não se misturou ao índio ou ao negro praticando antes uma política de destruição destes. Essa preocupação com a formação da sociedade na América anglo-saxônica tem a ver com seu exílio nos Estados Unidos, após ter sido Secretário de Educação Pública no México (1923) e um dos ideólogos da Revolução Mexicana de 1910. O processo de mestiçagem ocorrido na América Latina teria criado na visão de Vasconcelos uma civilização singular:

> ... nossa civilização, com todos os seus defeitos, pode ser a eleita para assimilar e converter a um novo tipo todos os homens. Nela se prepara dessa maneira a trama, o múltiplo e rico plasma da humanidade futura. Começa a notar-se esse mandato da história na abundância de amor que permitiu aos espanhóis criar uma raça nova com o índio e com o negro; prodigalizando a estirpe branca através do soldado que engendrava a família indígena, e a cultura do Ocidente por meio da doutrina e o exemplo dos missionários que colocaram o índio em condições de penetrar na nova etapa, na etapa do mundo Uno. A colonização espanhola criou a mestiçagem; isto assinala seu caráter, fixa sua responsabilidade e define seu futuro. (...)Os chamados latinos talvez porque em princípio não são propriamente tais latinos, mas um conglomerado de tipos e raças, persistem em não tomar muito em conta o fator étnico para suas relações sexuais. (...) o certo é que se produziu e continua a se produzir uma mescla de sangues. E é nesta fusão de estirpes onde devemos buscar o traço fundamental da idiossincrasia ibero-americana.[623]

A interpretação de Vasconcelos se, de um lado, procura distinguir os povos ibero-americanos dos anglo-saxões, por outro, representa também um enfoque magnânimo das relações entre europeus e indígenas nas colônias americanas. As relações de poder inerentes ao regime colonial são ignoradas. O texto acima exalta a miscigenação como ato de promoção social que possibilitou ao indígena alcançar um estágio superior de civilização. O espanhol teria se misturado aos indígenas num gesto de amor e não como resultado de um processo de dominação que se impôs pela força das armas. A mestiçagem é o fato social que define a permanência do espanhol na América. O discurso de Vasconcelos infere que, na verdade,

[623] VASCONCELOS, in GRACIA, & JAKSIC, 1983, p. 80 e 82.

essa mestiçagem é uma conseqüência natural do processo de formação dos povos ibéricos, na qual não identifica um elemento étnico dominante, mas a considera como resultante de um processo de interação étnica.

A religião proveu uma visão unificada do mundo que permitiria a inscrição do índio numa ordem social e política traçada segundo os parâmetros considerados civilizados, isto é, o índio poderia acomodar-se ao mundo ocidental. O esforço colonizador espanhol, conforme se depreende do discurso de Vasconcelos, trouxe os valores ocidentais ao mundo do índio. Todavia, a mestiçagem derivada do contato inter-étnico criou um novo homem que não se ajustava ao figurino da latinidade, mas que também não dava continuidade à herança indígena em sua integralidade. Vasconcelos escreve seu discurso com uma perspectiva de toda a América Latina. Não faz distinção, por exemplo, de regiões onde a influência africana, como na Venezuela e em Cuba, para nos restringirmos à América espanhola, foi mais forte na definição dos traços da sociedade do que a indígena. Seu texto deixa ambígua a distinção entre raça e etnia como elemento condicionante da cultura e da própria inserção da América Latina no chamado "mundo civilizado". Há em suas idéias a tentativa de conciliar a tradição com o universalismo, ao mesmo tempo em que a "fusão das estirpes" seria um rompimento com o passado e a abertura de uma perspectiva única para os povos ibero-americanos.

A dimensão da cultura no discurso

As idéias de José Vasconcelos surgiram num momento de reação do pensamento social mexicano às idéias positivistas que inspiraram a reflexão de outros autores como Manuel Gamio[624] (apenas para restringir aos pensadores cobertos neste ensaio). Sua obra foi instrumental para os propósitos da Revolução. Como observa Roger Bartra, sua reflexão encerra uma reação de romantismo tardio ao afirmar os valores do sentimento sobre aqueles da razão. A dicotomia latinidade-saxonismo traz subjacente o conflito entre românticos e clássicos que permeava a cultura européia. A latinidade emerge no texto de Vasconcelos como a representação de um universalismo que deseja ver enraizado no México em lugar de uma expressão regional ou nacional que seria representada pela hispanidade.

[624] GAMIO, Forjando Pátria. in BARTRA, 1982, p. 131.

A abordagem de Vasconcelos contrasta com aquela de Moisés Sáenz transcrita anteriormente. Enquanto Vasconcelos produz uma representação da mestiçagem como um padrão étnico sob a cultura latina, Sáenz questiona a idéia de assimilação dos elementos étnicos que compõem a nação mexicana, adicionando que a idéia de um padrão, a "norma mexicana", é algo ainda distante. Sáenz buscou, nos ensaios escritos por volta de 1930, entender por que sob certos aspectos seu país apresentava um lado imobilista enquanto que em outros momentos demonstrava uma surpreendente capacidade de inovação. Sáenz tenta elucidar essa contradição mediante um exame das circunstâncias que prevalecem no mundo rural, marcadamente índio, e no mundo urbano, essencialmente mestiço. O próprio autor erige esses dois ingredientes em elementos prioritários da nacionalidade cuja integração através da história vai se refletir tanto no mundo espiritual como material. O mestiço é

> o mais significativo dos fenômenos do Novo Mundo. Mas o mestiço, cruzamento e amálgama, será um fator unificante só quando o processo de integração espiritual lhe dê alma a seu corpo híbrido.[625]

O discurso de Sáenz, tal como o de Vasconcelos, tem como pedra de toque a inserção autônoma do México "no concerto da civilização". Todavia, a definição dessa fisionomia passa pela resolução do que considera ser "o caos etnológico":

> a fusão de raças deve transcender o terreno de um mero processo biológico e converter-se em um fenômeno de fusão espiritual. Incorpore-se o índio à família mexicana, mas também se incorpore o México à família indígena. Impõe-se a reinterpretação cultural. O corpo mestiço deve animar uma alma mestiça. Aplicar a norma nórdica do branco é injusto e contraproducente. Aceitemos valentemente o fato básico da mistura indo-ibérica: permitamos que tanto o índio como o espanhol fluam em nossa alma e ainda poderemos criar um Novo Mundo.[626]

Sáenz separa as idéias de raça e de cultura. Mas seu argumento é que a mescla entre os elementos étnicos que compõem a nação mexicana

[625] SÁENZ, 1982, p. 25.
[626] *Idem,* 1982, p. 191-192.

deve corresponder também a uma combinação dos valores culturais do europeu e do índio.

Trata-se de um discurso que será também adotado por Samuel Ramos, discípulo de José Vasconcelos. Embora não abandone a dimensão da raça, Ramos estabelece, em seu clássico ensaio *El Perfil del Hombre y la Cultura en México,* publicado em 1934, uma estreita relação entre ela e a cultura.

> Tem-se ou ter-se-á a cultura que determine a vocação da raça, a fatalidade histórica.(...) O México deve ter no futuro uma cultura "mexicana"; mas não a concebemos como uma cultura original distinta de todas as demais. Entendemos por cultura mexicana a cultura universal tornada *nossa*, que viva conosco, que seja capaz de expressar nossa alma. E é curioso que para formar essa cultura "mexicana", o único caminho que nos resta é seguir aprendendo a cultura européia. Nossa raça é uma ramificação da raça européia. Nossa história se tem desenvolvido em quadros europeus. Mas não temos conseguido formar uma cultura nossa, porque separamos a cultura da vida.[627]

Há no discurso de Ramos uma preocupação com a definição da identidade mexicana num contexto resultante da fricção entre duas culturas igualmente fortes em sua essência, mas cujas contribuições são distintas para o processo civilizatório. Seu objetivo maior é estudar a psicologia mexicana mediante a atenção aos processos do cotidiano moldados pela cultura e que refletem a psicologia do homem comum. Embora se constate na obra uma presença saliente da categoria cultura definida a partir de um prisma nacional, também está sublinhada de maneira forte a importância do fator racial. Essa importância está associada ao processo colonial e ao fato de a Espanha dispor de uma escassa população rural, o que a levou a recorrer à servidão para viabilizá-lo. A servidão junto com a conquista e colônia marcam a definição da identidade mexicana. E é nessa origem histórica que Ramos procura compreender o impasse entre a cultura mexicana e a européia.

Vasconcelos[628] teve um papel saliente no realce ao caráter latino da América ibérica, condição que reservaria a ele um lugar de destaque na

[627] RAMOS, El Perfil del Hombre y la Cultura en México. in GRACIA & JAKSIC, 1983, p. 105 e 111.
[628] VASCONCELOS, 1999.

cultura universal em razão da herança que recebera. Os discursos de Sáenz e Ramos estão em sintonia com os escritos de José Vasconcelos no objetivo de interpretar as condições, a seu juízo, necessárias ao México para assegurar o lugar que acreditam ser de seu direito entre as nações. Todavia os dois primeiros autores estão mais imbuídos de uma ideologia nacionalista, recurso que emerge como indispensável, na interpretação de cada um, para compreender e afirmar os mexicanos e sua cultura no contexto universal. A ênfase de Ramos no homem mexicano é, segundo Zea, uma tentativa de caracterizá-lo à luz das circunstâncias peculiares que regeram sua formação e que o tornam também expressão do homem enquanto ser. Para Zea, o mérito de Samuel Ramos está em afirmar a identidade do homem mexicano combatendo o sentimento de inferioridade que permeava o enfoque daqueles que valorizavam a cultura anglo-saxônica.[629]

Essa mesma valorização do homem e da cultura mexicana despertou em Octavio Paz quando residiu nos EUA, embora, como nota Ana Roland, a compreensão desse autor sobre o contraste entre a cultura mexicana e a anglo-saxônica tal como desenvolvida nos EUA tenha sido diversa daquela de Samuel Ramos.[630] O próprio Paz ressalta a contribuição de Ramos para a compreensão do "complexo de inferioridade" e sua compensação, o machismo, com base nos estudos de Adler.[631] Todavia, Paz vai além e vê na própria condição inferior em que se encontram os mexicanos nos Estados Unidos manifestações que refletem a força interior da cultura que foi submetida, mas que logrou sobreviver, outrora à Conquista e à colônia e agora ao peso e à influência da cultura anglo-saxônica.

Conquistadores e Índios: a questão do reconhecimento do outro

A existência do mundo indígena, em diferentes graus de sofisticação cultural, mas, de qualquer forma, num "estado de natureza" surge no discurso dos autores mexicanos como a realidade mais importante a desafiar a presença e a mente espanholas nas Américas. Independente da

[629] ZEA, 1976, p. 475.
[630] ROLAND, 1997, p. 199.
[631] PAZ, 1993, p. 19.

respectiva tendência ideológica, a questão indígena se apresenta para aqueles pensadores como central para a compreensão não só do seu país mas também da própria América Latina. Como afirma Edmundo O'Gorman, a existência do mundo indígena foi a primeira circunstância que se impôs na constituição da América.[632]

Esse mundo, entretanto, é representado mediante o recurso dos autores ao exame de como, no contexto do cotidiano indígena, operaram certas categorias consagradas no pensamento ocidental. O tempo é uma categoria presente nos textos, especialmente em razão da associação da idéia de tempo com a noção de progresso histórico. A compreensão que as sociedades indígenas tinham do tempo reflete-se também na sua atitude diante da vida e da morte.[633] A noção de tempo no mundo indígena, a exemplo do que acontece na tradição ocidental, também está associada a um mito. Todavia, em relação às comunidades pré-hispânicas é interessante a observação de Roger Bartra sobre "a existência de um mito moderno sobre um tempo primitivo em contraposição ao tempo da Idade Moderna".[634] Esse mito está associado a uma idéia de lentidão nas mudanças do cotidiano indígena por oposição à dinâmica engendrada pelo progresso ocidental. A demora no passar do tempo está na base de uma representação da vida camponesa, construída no México a partir da Conquista, como melancólica, arraigada no passado, e sem grandes expectativas quanto ao futuro.[635]

A maneira como a representação do mundo indígena no imaginário popular perpassa o discurso de cada autor é um elemento importante na elaboração da compreensão da identidade mexicana. A leitura dos textos deixa transparecer que esse mundo não era uniforme e que, portanto, a sua presença no imaginário popular também adquire diferentes conotações. Outro aspecto importante, é que o relato sobre esse mundo chegou-nos pela pena dos conquistadores e só mais tarde, e em grau menor, a partir de depoimentos dos próprios índios. Tais depoimentos, entretanto, já estavam pelo menos parcialmente eivados pela cultura do conquistador.

---

[632] O'GORMAN, 1977, p. 4.
[633] Este é um aspecto amplamente discutido na obra de Octavio Paz, como se verá mais adiante.
[634] BARTRA, 1987, p. 71.
[635] *Idem*, p. 65-77.

O tema da relação estabelecida entre os conquistadores e os índios é, assim, uma condição determinante para a compreensão da evolução social e da construção da identidade na América espanhola. Os discursos sobre essa relação têm como fulcro a interpretação sobre o quanto a cultura européia alterou a cultura indígena e sobre o quanto esta última representou uma resistência ao projeto europeu na América, obrigando os adventícios a adaptar-se à situação que encontraram assimilando hábitos dos nativos. A fricção entre indígenas e espanhóis não ocorreu de maneira uniforme, nem foi um processo de mão única como se abordará mais à frente. Ela refletiu, em parte, divisões nas sociedades pré-colombianas que foram encontradas pelos espanhóis e que estes exploraram com o objetivo de consolidar a Conquista. De outra parte, há que considerar com O'Gorman o fato de que a América desde seus primeiros tempos foi vista como um cenário histórico para a propagação da cultura européia.[636] Esse enfoque ganha credibilidade quando se sabe que os fundamentos religiosos, morais e sociais legados pela Idade Média encontram-se, no final do século XV e início do XVI, sob forte assédio, na Península Ibérica, pelas idéias propagadas pela Reforma. O ânimo de uma verdadeira transmigração cultural pode ser notado no estabelecimento da Nova Espanha.

Leopoldo Zea aborda a relação estabelecida entre os colonizadores e os indígenas a partir da própria formação dos povos ibéricos que também se originaram de uma mescla de raças. Essa herança cultural levou a uma representação da relação com o Outro, por parte dos conquistadores, que era distinta daquela que prevalecia entre os povos anglo-saxões. Estes, assinala o autor, não buscaram submeter o indígena e integrá-lo à sua comunidade; seu objetivo maior era a terra e suas riquezas. Zea ressalta em seu discurso o peso da formação identitária e o arraigado sentimento religioso entre os povos ibéricos como elementos que os impulsionaram no processo de assimilação do índio. O discurso, no que tange ao contato entre europeus e índios, na América espanhola, está baseado em duas premissas: a robustez da identidade ibérica resultante da própria situação da península como "território ponte" entre a Europa e a África; e a

[636] O'GORMAN, 1977, p. 5.

debilidade cultural das sociedades pré-colombianas, que criava condições propícias para o processo de assimilação que se seguiu. Zea justifica essa tese da debilidade cultural assinalando que esses mesmos ibéricos fracassaram em semelhante desiderato nos contatos que tiveram com os povos asiáticos, exceção feita ao caso filipino.[637]

O discurso de Zea, porém, não leva à conclusão de que tenha havido um processo exitoso de asfixia da cultura indígena na América. Em outra obra, ele realça a importância do elemento indígena tanto na definição da identidade como na contribuição que deu para a inserção da América no mundo. Em ambos esses aspectos, o papel do índio no México sobressai. O sentido desse papel tem, entretanto, uma interpretação distinta entre os autores. Para Zea, o mexicano resgata seu passado, compreende sua dimensão ontológica e convence-se da necessidade de maior justiça social pelo olhar que lança ao mundo indígena. Daí a importância do indigenismo, que Zea descreve utilizando-se da expressão de Luís Villoro:

> O indigenismo atual nasce [...] do intento do mexicano de captar-se a si mesmo. Ao dirigir o olhar reflexivo sobre nosso espírito e sobre nossa comunidade, encontramo-los desagarrados; o indigenismo obedece ao projeto de suprimir esse desgarramento pela união dos elementos espirituais e sociais que nos integram.[638]

O indigenismo foi uma das ideologias mais poderosas que influíram no processo de construção da identidade mexicana, especialmente após a Revolução de 1910. Seu surgimento foi, em parte, uma reação dos remanescentes das sociedades indígenas mexicanas à dominação e à exploração a que foram submetidos seus ancestrais pelos colonizadores espanhóis. As conseqüências dessa exploração se manifestaram nos diferentes planos e o indigenismo senão resgatava, pelo menos buscava compensar os prejuízos e sofrimentos das comunidades indígenas mediante uma política que reconhecesse o legado social e cultural dos índios para a formação social mexicana. O outro lado da questão indigenista está associado à "interrogação sobre o índio pelos não índios

[637] ZEA, 1970, p. 224-27.
[638] *Idem,* 1976, p. 461.

em função das preocupações destes últimos".[639] Essas preocupações se manifestam nos planos racial, cultural e lingüístico, cujo resultado é uma visão plural sobre a presença do índio na sociedade mexicana. Essa visão, como indica Zapata, está orientada a marcar a diferença entre o mundo indígena e o mundo europeu, segundo os interesses e o preconceito deste último.[640]

A ênfase no lado indígena da nação mexicana é justificada por Moisés Sáenz em razão de essa dimensão existir apenas no subconsciente mexicano. Para ele,

> o índio é uma de nossas realidades; verdade vivente e objetiva. Parece-me que o índio é mais do que um fator tradicional na vida do México; que é um elemento atual e determinante, e que, pelo fato mesmo de sua existência, prediz possibilidades futuras que não conviria ignorar.
> Nada ganhamos, pelo contrário, temos mais a perder, ao eliminar o índio de nosso horizonte mental.[641]

O texto de Sáenz traz em si as implicações do reconhecimento do Outro derivadas do contato entre indígenas e europeus. O argumento do autor de que o indígena é um elemento determinante na vida mexicana denota um reconhecimento de que à época em que seu texto foi escrito isso não ocorria. O discurso sobre o índio em *México Íntegro* procura despojá-lo da representação de um ser do passado, atrasado (por comparação à noção ocidental de progresso), para apresentá-lo como um elemento dinâmico na construção da identidade mexicana. Sáenz adota um discurso enaltecedor tanto dos astecas quanto dos espanhóis, cuidadosamente contextualizado para compor um conjunto de tradições, cujos traços fundamentais não se esvaíram nem nas confrontações físicas entre os dois povos nem na dominação ibérica que acabou prevalecendo. Um exemplo desse enfoque está no ensaio *El Genio de la Vida en México*, um dos que compõe *México Íntegro*:

---

[639] FAVRE, L'indigenisme mexicain: naissance, dévelopement, crise et renouveau. in ZAPATA, 1990, p. 123.
[640] ZAPATA, 1990, p. 123-26.
[641] SÁENZ, 1982, p. 157.

> À chegada dos europeus, os astecas estavam a ponto de inventar um alfabeto; alguns ideogramas eram já símbolos fonéticos. Mas na Espanha transcorria o Século de Ouro: Cervantes produzia sua obra imortal; Lope de Vega ia ocupar a magistratura do teatro. A Espanha estava em seu apogeu, e logo suas leis e suas instituições haveriam de reger o mundo. A Companhia de Jesus daria ao catolicismo espanhol um empuxo mundial. Na América não havia mais que culturas e civilizações locais, notáveis só por comparação com o primitivo. A estrutura interestatal era débil: sempre se estava à beira da desintegração. Apenas a chama do espírito. As fontes da vida interior, eram nesse mundo autóctone talvez superiores às do Ocidente.[642]

A abordagem do índio por Sáenz é também encontrada nas obras de outros autores hispano-americanos. Algumas interpretações sobre o Outro por parte dos autores hispano-americanos aqui considerados tendem a realçar o ânimo do espanhol seja com o propósito de anistiá-lo dos abusos cometidos durante a Conquista, seja para apontar um desiderato de aniquilação das sociedades pré-colombianas. A discussão que emerge, a partir de uma leitura comparada dos textos de diferentes autores que se debruçaram sobre a formação social da América hispânica, tem uma forte conotação filosófica. O já mencionado desafio das idéias protestantes à concepção católica medieval do homem, predominante na Espanha, no momento da Conquista, é certamente um elemento importante desse enfoque. O discurso a esse propósito não é uniforme. A interpretação de alguns autores permite compreender que essa imagem do homem — na verdade do homem europeu tal como existia na Espanha — era uma visão narcisista. Seu corolário era um desprezo das peculiaridades das sociedades indígenas, em especial de sua pluralidade. Outras interpretações, entretanto, realçam uma atitude dos espanhóis calcada na idéia de missão civilizadora em relação às sociedades indígenas.

Um exemplo da abordagem sobre o sentido da relação entre espanhóis e índios é o texto de Eduardo Nicol *Meditación del Propio Ser: la Hispanidad*, publicado em *El Problema de la Filosofía Hispánica*, de 1961.[643] Seu argumento está centrado na representação que os espanhóis teriam

[642] *Idem,* 1982, p. 23 e 24.
[643] NICOL, in GRACIA, & JAKSIC, 1983, p. 231.

do homem. Essa representação, segundo o autor, estaria ancorada numa visão universalista do ser humano inspirada pela educação e pela religião. Leopoldo Zea coincide com essa visão universalista a qual serviu como justificativa ideológica para que a Espanha se lançasse num esforço de cristianização do mundo pagão e de recristianização do que considerava ser a Europa herética.[644] A idéia do homem como criatura universal, passível de ter sua condição aprimorada, levaria os espanhóis a se atribuírem a tarefa de "remediar a assincronia histórica", em que viviam os índios, pela elevação de seu nível de vida a padrões compatíveis com a cultura européia. Com efeito, valorizaria o potencial do ser humano e minimizaria o aspecto racial. A abordagem de Nicol encerra coincidências com o discurso de Zea visto antes. Todavia, seu argumento é mais forte no sentido de relativizar a importância da violência empregada pelos conquistadores contra os índios, ao argüir que a violência existia na própria Espanha. A empresa colonial espanhola seria guiada por uma visão humanista que a distinguia do imperialismo colonial praticado por outras nações e cujo sentimento fundante seria a superioridade racial e de poder, o que promoveu a desigualdade e a dominação sobre o nativo. Esta é outra convergência com o argumento de Zea, o que revela a preocupação de ambos de distinguir positivamente a empresa colonial ibérica daquelas dos outros países europeus ocidentais. Nicol também se utiliza em seu discurso da representação da debilidade da cultura indígena, a qual traria em si elementos culturais intrínsecos que provocariam sua própria dissolução. Nicol credita à ação desses elementos a possibilidade de criação de um *ethos* comum às nações hispânicas. O discurso de Nicol procura justificar a construção da identidade na América hispânica a partir de uma compreensão da cultura indígena como passível de amalgamar-se com a cultura espanhola. Seu texto realça essa unidade como traço determinante de um processo que, a seu ver, teria evitado que subsistissem uma cultura dominante e outra submetida; ao mesmo tempo, a unidade não teria sido um processo castrador do que chama de "evolução renovadora" da cultura indígena que se manifestou na Independência e na Revolução. O discurso de Nicol procura mostrar que a cultura resultante da mescla entre as culturas espanhola e indígena não aniquilou as características mais fortes da segunda, as quais continuam a manifestar-se no cotidiano. Para ele,

[644] ZEA, 1970, p.131.

> A América hispânica (...) gozou de uma vantagem excepcional: efetuou a nivelação histórica desde o primeiro momento sobretudo na ordem humana, mas também em outras ordens da vida, pois nestas (por exemplo, a universitária) não havia disparidade essencial no final do século XVII entre a situação da Colônia e a situação da Espanha.[645]

Em relação ao último argumento de Nicol convém citar o estudo de Octavio Paz sobre a Nova Espanha, na primeira parte da biografia que escreveu sobre Sóror Juana Inés de la Cruz.[646] Enquanto durante a Idade Moderna, houve na Europa um declínio do poder local em favor do poder central dos Estados, na Nova Espanha o centralismo estatal foi utilizado para manter os particularismos e os privilégios individuais. Os grupos étnicos, assim como as ordens religiosas, a Igreja e as categorias profissionais, tinham sua legislação específica, embora sua influência política fosse muito limitada, pois não tinham representação nas Cortes de Madri, nem havia na organização política da Nova Espanha qualquer instituição representativa. Em suma, o discurso de Paz tende a caracterizar a Nova Espanha fora da tipologia que se desenvolveu para designar os territórios conquistados pelos europeus na América e outras partes do mundo como colônia. Para ele, trata-se de um "reino dependente, patrimonialista, pluralista e acentuadamente mercantilista", cuja corte era "centro e cúspide da vida social". A narrativa de Paz sobre a situação da Nova Espanha dificilmente corrobora a opinião de Nicol.

Um Contraponto Sul-americano

Perspectiva distinta daquela apresentada por Zea, Nicol e Paz aparece na reflexão de José Carlos Mariátegui que aborda a relação entre o indígena e o espanhol a partir da ruptura representada pela Conquista. Essa ruptura, porém, não é absoluta:

> A conquista foi um fato político. Interrompeu bruscamente o processo autônomo da nação quéchua, mas não implicou uma repentina substituição das leis e dos costumes dos nativos por aqueles dos conquistadores.

[645] NICOL, in GRACIA, & JAKSIC, 1983, p. 246-49.
[646] PAZ, 1995, p. 23-86.

> Todavia, esse fato político abriu, em todas as ordens de coisas, tanto espirituais como materiais, um novo período.[647]

A reflexão de Mariátegui está permeada fortemente por sua ideologia marxista. Seu discurso condiciona a relação entre o índio e o espanhol ao regime econômico, especialmente, o de propriedade da terra, estabelecido pelos conquistadores. Os interesses econômicos espanhóis estariam na raiz da destruição das nações pré-colombianas, seja mediante operações pelas armas, seja pelo estabelecimento de um regime de trabalhos forçados. Ademais, a associação da Coroa de Castela com a Igreja Católica deu à conquista um sentido de cruzada religiosa mas que tampouco ocultava o sentido político citado por Mariátegui: a catequização dos indígenas ganha assim uma conotação de expansão e de consolidação do domínio da cultura cristã com a inevitável destruição tanto das crenças e práticas que refletiam uma manifestação espiritual dos nativos quanto sua devastação física. A percepção pelos colonizadores da vulnerabilidade dos indígenas, mesmo em função da facilidade com que muitos deles se converteram, não estava baseada no poderio político-militar da Metrópole, mas sim numa suposta fraqueza inata da alma indígena. Essa atitude em relação ao indígena é associada por Mariátegui ao fato de a Espanha haver enviado para a América uma casta de senhores e não de colonizadores. Mariátegui realça essa dualidade mediante um contraponto entre a colonização espanhola e a colonização inglesa na América: teria faltado à primeira o sentido de pioneirismo de que estava imbuída a segunda. A atitude de dominação que caracterizou a presença espanhola na América, especialmente onde existiram culturas pré-colombianas profundamente enraizadas, é vista por Mariátegui como responsável pela ausência de uma síntese dos diferentes componentes étnicos que aqui se encontraram. Abordando especificamente a situação peruana, o autor afirma:

> a densa capa indígena se mantém quase totalmente estranha ao processo de formação dessa peruanidade que soem exaltar e inflar nossos autodenominados nacionalistas, predicadores de um nacionalismo sem raízes no solo peruano, aprendido nos evangelhos imperialistas da Europa, e que, como se tem tido a oportunidade de realçar, é o sentimento mais estrangeiro e postiço que no Peru existe.[648]

---

[647] MARIÁTEGUI, 1995, p. 30.
[648] MARIÁTEGUI, 1990, p. 25-26.

A leitura comparada de Nicol e Mariátegui revela percepções sob muitos aspectos antípodas sobre a presença espanhola na América, em particular sobre o contato entre espanhóis e indígenas, particularmente nas primeiras décadas da colonização. O discurso de Mariátegui tem o sentido de uma denúncia da tentativa de imposição de uma nacionalidade estranha às raízes da maioria do povo peruano. Há, por outro lado, alguns pontos de coincidência entre os discursos de Mariátegui e de Nicol. Entre eles, pode-se ressaltar o sentido de permanência que orientou a instalação dos espanhóis nesta parte do mundo. Esse sentido informou a atitude espanhola diante dos índios com repercussões políticas, econômicas, culturais e religiosas importantes para a definição da identidade hispano-americana. Não obstante suas opiniões discordantes sobre a condução e as conseqüências da conquista, o que emerge das interpretações dos dois autores é a consolidação de uma sociedade dual. A tentativa espanhola de "remediar a assintonia histórica", de que nos fala Nicol, não implicou um nivelamento entre as nações indígenas e a espanhola no caso peruano.

A representação da Espanha à época da Conquista e do início da colonização, nos textos dos autores hispano-americanos aqui examinados, esclarece-nos sobre a evolução da América hispânica. Mesmo um autor como Mariátegui — que produz um verdadeiro libelo contra a empresa colonizadora espanhola — deixa entrever em seu texto que a ordem imposta pela Espanha era fruto de um Estado organizado e com uma visão estratégica de seus interesses nos territórios conquistados.[649] O consenso em torno do apogeu espanhol e da força da presença da Igreja Católica concorre para que a identidade na América hispânica seja vista como intimamente associada à evolução experimentada pela Espanha e como esse estágio histórico repercutiu na América. Alguns autores contrapõem a excelência alcançada pela Espanha no início da Idade Moderna e à fragilidade em que se baseava a sofisticação das sociedades pré- colombianas. Esse contraponto, especialmente tendo presente que o debate sobre a identidade no México tem seu auge em torno da década de1930, cumpre o propósito claro de demonstrar que o povo mexicano é herdeiro de duas tradições nobres — a indígena e a hispânica — que não se mesclam mas convivem no cotidiano.

[649] Vide, por exemplo, MARIÁTEGUI, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, 1995.

Culturas Justapostas

Leopoldo Zea, refletindo sobre a relevância do contato entre a cultura espanhola e as culturas indígenas pré-colombianas para a formação do pensamento ibero-americano, interpreta que o desiderato espanhol em relação às comunidades existentes na América resultou na constituição de

> uma sociedade que parece estar formada por capas superpostas sem possibilidade alguma de assimilação. Superposição criada e estimulada pelo mesmo mundo ocidental em sua expansão, conquista e dominação de outros povos e homens.[650]

O discurso dos autores realça a impermeabilidade das tradições ocidental e indígena cuja conseqüência foi sua justaposição na América espanhola. Paz, Nicol, Mariátegui e Zea, embora lancem olhares distintos sobre o contato entre aquelas duas tradições, parecem convalidar a asserção de Julián Marias sobre a inadequação do conceito de nação para explicar a formação das sociedades hispano-americanas. A interpretação dos quatro autores parece dar razão a Gustavo Aguirre Beltrán de que "o termo *índio* imposto pelo colonialismo espanhol nunca determinou uma qualidade étnica, mas uma condição social".[651] A idéia de nação seria, assim, uma definição adotada pelo grupo vencedor, mas não assimilada pelos derrotados que persistiriam, apesar de todas as vicissitudes que enfrentaram, na tentativa de manutenção de suas tradições recusando uma assimilação deformadora e que legitimaria sua condição subalterna.

Em situação análoga encontrar-se-ia a classificação de latinos aos povos que vivem nas áreas colonizadas pelos conquistadores ibéricos. Mariátegui, por exemplo, considera que apenas na Argentina e no Uruguai se poderia falar em "latinidade".[652] O discurso de Nicol sobre a identidade da América hispânica deriva de uma compreensão da presença espanhola na América com base na idéia de uma unidade humana e não de dominação ou de superioridade racial. Para ele, "o caráter, o gênio nativo", misturando-se a outros elementos trazidos pelos conquistadores, concorreu

[650] ZEA, 1976, p. 451.
[651] BELTRÁN, Ha fracasado el indigenismo? In ZEA, 1976, p. 459.
[652] MARIÁTEGUI, 1990, p. 25.

para a "unidade vital e cultural" que se sobrepôs às circunstâncias políticas[653] e que deu conteúdo à idéia de "hispanidade". Com esse argumento, o autor rejeita as tentativas de resgatar o passado das sociedades pré-colombianas e convertê-lo no fundamento único da identidade das nações hispano-americanas. Na abordagem de Nicol, a hispanidade não define integralmente nem a Espanha nem a América hispânica. É, porém, um elemento que une ambas ao mesmo tempo que permite o desenvolvimento de identidades fundadas nas respectivas realidades locais. Assim,

> há uma forma ou espécie espanhola de hispanidade e há outra espécie ou forma americana. Sendo, como são, duas espécies do mesmo gênero, nenhum indivíduo que pertença a qualquer das duas poderá conhecer ou possuir integralmente seu próprio ser se não conhece e possui também essa metade de si mesmo representada pela outra espécie.[654]

Os textos que tratam da identidade mexicana e hispano-americana tratam a descoberta do Outro como um processo permanente, dialético, consolidado por rupturas e continuidades. É esse processo que marca a originalidade não apenas do mexicano mas também do homem latino-americano, pois se origina da contrastividade e da fricção entre as tradições indígenas e européias. Samuel Ramos, por exemplo, realça esse aspecto ao delinear o perfil do homem mexicano. Observa aí a perplexidade dos índios Pueblo ante a busca incessante do homem branco de aperfeiçoar a técnica como recurso para a dominação do mundo. A descoberta do Outro, o contraste entre o homem branco e o indígena e o conseqüente rompimento das respectivas imagens do mundo orientam a percepção dos autores sobre a identidade mexicana. Ramos, na defesa de que o México tenha uma cultura mexicana, utiliza-se da surpresa do índio em relação ao permanente intento de melhoria do homem branco para inferir a ausência de espírito dominador entre as raças de cor.[655]

Esse processo de descoberta do Outro tem uma face adicional: quanto mais o Outro vai sendo colocado a nu menos se realça sua

---

[653] No entender de NICOL, essa unidade foi consagrada na Independência da América Latina. (1983, p. 253-54).
[654] NICOL, 1983, p. 259.
[655] RAMOS, 1983, p. 122-23.

individualidade, sua especificidade no contexto social. O discurso sobre o Outro tem como corolário o nivelamento de todos sob uma única identidade: a mexicana. Os textos dos autores estudados têm como ponto de chegada a representação da identidade mexicana não como algo que recupera a identidade dos primeiros povos que ali viveram, mas como a resultante de uma simbiose entre os valores ancestrais e os adventícios. Inspirado em Marshall Berman, pode-se dizer que a impregnação dos contrários é uma das representações mais eloqüentes da identidade nos textos.[656]

Elementos Integradores da Identidade

A coexistência de tradições tão diversas é um evento singular tratado no discurso a partir da apreensão da realidade local, mas cuja perspectiva é universal. O discurso dos autores hispano-americanos aqui considerados apresenta como traço de união a ênfase na experiência cultural única que representou o choque entre as culturas pré-colombianas e européia, bem como a projeção dessa experiência na cultura universal. A compreensão desse choque é ressaltada por Octavio Paz, que procura interpretá-lo como uma conseqüência inescapável da evolução da sociedade do México que divide em três fases: a sociedade pré-colombiana por sua vez divida nos períodos das grandes teocracias (Teotihuacán, Palenque, Monte Albán) e das cidades-estado (primeiramente Tula e apogeu com Tenochtitlán); a sociedade crioula surgida no século XVII, com a Nova Espanha enquanto projeto nacional, partir do final do século XVII e que se estende até a segunda metade do século XIX; e, finalmente, a sociedade contemporânea, ainda em formação.[657] O importante nessa periodização proposta por Octávio Paz é sua compreensão de que o desenvolvimento da identidade e a construção da nação mexicana resultam de um processo descontínuo marcado por rupturas das quais a mais marcante é a conquista. A tentativa espanhola de edificação de um Império na América setentrional e, mais tarde, a auto-afirmação dos crioulos em relação à Espanha que levou à Independência e ao desmembramento das possessões espanholas são outros momentos significativos.

[656] BERMAN, 1987, p. 22.
[657] PAZ, 1983, p. 33.

Paz assinala que "a história do México é a do homem que busca sua filiação, sua origem". [658] Essa afirmação revela uma face do pensamento do autor. A outra, explicitada por ele em *Posdata* e reafirmada em *Vuelta a El Laberinto de la Soledad,* é a de que "o mexicano não é uma essência, mas uma história".[659] Essa interpretação de Paz sobre a relação entre o mexicano e a história pode ser considerada uma das chaves para se elucidar sua compreensão da sociedade mexicana. Ao realçar a história, Paz claramente admite que a representação da identidade mexicana hoje é um corolário da reconstrução dos elementos do passado por meio do discurso. Em outras palavras, Paz recupera em seus textos a noção gadameriana de uma busca do conhecimento que ultrapasse a nós mesmos.[660] Os ingredientes associados no texto do autor são em grande medida um reflexo de sua própria formação e vivência intelectual, que é muito mais de um homem de letras do que a de um historiador ou cientista social.

O índio sobressai nesse processo porque a designação pelos europeus dos habitantes pré-colombianos por meio desse vocábulo determinava sua condição social.[661] A convivência entre os valores indígenas e aqueles legados pela civilização européia e as distintas relações entre brancos, índios e mestiços com o poder, a história e a cultura ensejam diferentes representações da identidade mexicana. A formulação de uma ideologia sobre a permanência do índio como elemento central, definidor da nacionalidade mexicana levou a representação do papel a ele atribuído na sociedade mexicana. Essa visão se opõe a outra que tem em José Vasconcelos e Samuel Ramos os principais arautos de uma relação inquebrantável do México com a Europa e que preconiza uma "raça nova" e a uma apropriação da cultura ocidental. Ademais, como assinala Paz, o mundo construído pelos conquistadores aqui estava baseado na cultura aristocrática européia, intrinsecamente iníqua, cuja conseqüência era ressaltar a distância entre os europeus e os indígenas.[662]

---

[658] Idem, 1994, p. 23.
[659] Idem, 1994, p.235
[660] GADAMER, 1996, p. 68.
[661] BELTRÁN, in ZEA, 1976, p. 459.
[662] PAZ, 1995, p. 23.

O Mestiço e o Crioulo

Às idéias de distância e de singularidade presentes na compreensão da evolução histórica da América hispânica no discurso dos autores aqui considerados adiciona-se a ambigüidade da atitude do mestiço e do crioulo.

Samuel Ramos confere à questão da ambigüidade um destaque especial em sua obra ao referir-se à coexistência, em seu país, de "dois mundos diversos que apenas se tocam entre si". À representação radical desses mundos — o do indígena e o do homem branco — Ramos adiciona o fato de o espírito indígena puro colocar-se fora desses dois mundos ao mesmo tempo em que sua presença no cenário social, que para o autor é "enigmática", por si só decrete essa dualidade. Ramos vê o mundo indígena do prisma contemporâneo, enquanto o espírito indígena é algo que permaneceu no passado e pouco a pouco se distância do mundo indígena atual. Para o autor, a integração do índio ao processo civilizatório só ocorre quando ele é separado do grupo em que nasceu.[663]

Esse divórcio está na raiz da formação de um proletariado urbano cuja mentalidade é marcada pelo ressentimento, pela desconfiança, pela imoralidade, pelo mimetismo e pelos complexos de inferioridade e de despossessão. Na interpretação de Ramos, tal situação torna a existência irreflexa, sem perspectivas para o futuro. O proletariado urbano é uma representação caótica da sociedade na qual "os indivíduos gravitam como átomos dispersos".[664]

A construção da identidade mexicana aflora no texto de Ramos como resultado da busca de uma resposta satisfatória a uma questão que formula em tom dramático: "mas então, por quê vive o mexicano?".[665]

Na época em que Samuel Ramos elaborou suas reflexões, a resposta a essa questão era de grande relevância para a consolidação da Revolução de 1910. Desprovido de uma tradição burguesa própria, o segmento social que melhor servia aos propósitos dos nacionalistas

[663] RAMOS, in ZEA, 1993, p. 239.
[664] RAMOS, in BARTRA, 1987, p. 174.
[665] Idem in BARTRA, 1987, p. 174

mexicanos era exatamente o do contingente de antigos camponeses que migravam para as cidades trazendo consigo a ambigüidade mestiça.[666]

Octavio Paz, por sua vez, constrói uma interpretação que denota um jogo entre os elementos de singularidade, distância e ambigüidade balizado pelas tradições européia (especialmente a visão religiosa do mundo) e indígena e pela evolução histórica da presença espanhola na América:

> a reinterpretação das histórias e dos mitos pré- hispânicos à luz de uma leitura delirante do Antigo e do Novo Testamentos coincide com a crescente importância de dois grupos marcados por sua ambivalência frente ao mundo indígena e espanhol: os crioulos e os mestiços.[667]

O crioulo e o mestiço enfrentam uma indefinição de sua identidade por não serem nem espanhóis nem indígenas. Por meio de sua compreensão da história, cada autor realça diferentes elementos que na sua interpretação caracterizam a ambigüidade de crioulos e mestiços. A representação de um e de outro no discurso forja uma concepção da própria sociedade mexicana. O crioulo tenta, sem sucesso, lançar raízes nos espaços onde vive por meio do sincretismo religioso e histórico, algo que consegue o mestiço ainda que enfrente a rejeição de espanhóis, índios e crioulos. Paz aponta que o mestiço será ao mesmo tempo verdugo e vingador do índio.

A ambigüidade que permeia crioulos e mestiços se refletiu na própria instituição colonial e é uma representação poderosa nas interpretações dos autores hispano-americanos. É ela que determinará a relação do homem surgido da conquista e do contato entre espanhóis e indígenas com a religião, com a sociedade e com o Estado. Segundo Octavio Paz, "os crioulos percebiam-se a si mesmos não como a confirmação da universalidade que encarna cada ser humano mas como a exceção que é cada um".[668] O discurso de Paz traça um perfil dos crioulos não como classe despossuída ou explorada — o que de fato não eram, pois detinham o poder econômico na Nova Espanha — mas como pessoas

[666] BARTRA, 1987, p. 173-74.
[667] PAZ, 1990, p. 42.
[668] Idem, 1995, p. 86.

inadaptadas ao meio humano e social em que se achavam. A busca da afirmação do seu domínio no espaço colonial, com vista ao rompimento dos laços com a Metrópole, demanda aos crioulos exaltar seu passado indígena num processo descrito por Paz como "transfiguração".[669]

Na primeira parte de sua biografia de Sóror Juana Inés de la Cruz**,** Octavio Paz ressalta a importância dos crioulos na afirmação da identidade mexicana inclusive mediante a transformação da devoção à Virgem de Guadalupe em um culto nacional. Paz explora a representação da Virgem no inconsciente mexicano. Sua aparição, no século XVIII (que para ele foi o século crioulo), no templo de uma deusa indígena (Tonantzin) oferece aos crioulos um sinal da conexão entre o mundo indígena e o cristão. E mais: a Virgem como que corporifica para os crioulos a terra da Nova Espanha acentuando sua identidade com esta em detrimento dos laços com a Espanha. A relação dos crioulos com a Nova Espanha e com a Espanha sobressai no discurso de Paz como profundamente ambígua: embora súditos fiéis da coroa, pouco a pouco começam eles a ressentirem-se do tratamento que lhes é dispensado por Madri. A interpretação de Paz permite compreender que os crioulos procuravam abolir a ruptura que a Conquista representou na história da América e assim equiparar esta à Espanha. O discurso do autor sobre a ação dos crioulos e sua relação com a Espanha realça o peso que a tradição pré-colombiana tinha mesmo para as camadas da população do México que não eram descendentes dos indígenas.

A dimensão da ambigüidade é acentuada se àquela do crioulo se associar a do mestiço. Tratava-se aqui de um sentimento duplamente negativo, pois, se o crioulo se sente parcialmente espanhol, mas não o é, o mestiço não se sente nem espanhol nem indígena. O mestiço é um ser marcado pela ilegitimidade e pela exclusão, enquanto que o crioulo é marcado pelo sentimento do desterro. O discurso de Paz procura resgatar o mestiço mediante a valorização de suas qualidades morais e de trabalho que lhe permitiu galgar níveis mais elevados na sociedade mexicana.[670]

---

[669] Idem, 1990, p. 47.
[670] Idem, 1995, p.63 ss.

Paz procura encontrar o sentido de sua contribuição à formação social mexicana recorrendo a uma reflexão sobre a própria condição humana. Essa análise tangencia com a reflexão de Hannah Arendt sobre a pluralidade do ser humano representada pela semelhança da natureza humana e pela individualidade inerente a cada um.[671]

O México é, na opinião de Paz, o resultado concreto das próprias mudanças operadas no mexicano. Os eventos ocorridos na história do país em suas diferentes etapas, mesmo aqueles provocados por ações externas como foi o caso da Conquista, foram mais influenciados pela natureza do mexicano do que propriamente o contrário. Essa natureza, como o próprio autor explica, é um resultado da interação entre as idéias e as crenças, distinção que toma emprestada a Ortega y Gasset "as crenças vivem nas capas mais profundas da alma e por isso mudam menos do que as idéias".[672]

A partir dessa concepção, Paz procura explicar a singularidade mexicana marcada pela convivência de raças, línguas e distintos níveis históricos num espaço geográfico e social comum.

O discurso de Paz distingue-se nesse particular daquele de Eduardo Nicol ou de José Vasconcelos que adotam o espanhol e a cultura latina e hispânica como o ponto de partida de sua reflexão. O texto de *El Laberinto de la Soledad* deixa entrever que a mexicanidade tem precedência sobre a hispanidade, mas a primeira não existe isolada da segunda. O Outro na interpretação de Paz não é o indígena mas o espanhol. Ao ressaltar a força da herança pré-colombiana ainda presente no cotidiano, o autor mostra que a chegada dos espanhóis no caso mexicano foi um evento de mão dupla. O indígena representa o nacional, enquanto o espanhol representa o universal e esse embate é central na definição da identidade mexicana. Neste aspecto, a escrita de Paz revela um traço autobiográfico: enquanto o avô do autor fora figura destacada do Governo Porfirio Díaz, que preconizava a modernização do México mediante sua inserção no

[671] ARENDT, (1958) 1989, p. 8.
[672] PAZ, 1991, p. 21.

capitalismo, o pai, militante das hostes de Emiliano Zapata, defendia um retorno à época de ouro do México pré-colonial. Essas influências são notáveis no discurso de Paz e certamente ajudam a compreender o enfoque que empresta à construção da identidade mexicana. Pode-se, porém, notar a distância que separa a concepção de Paz daquelas que abrigavam José Vasconcelos e Samuel Ramos. Paz olha o México a partir de dentro, isto é, a partir das crenças, mitos e tradições que ali germinaram e cresceram; Vasconcelos e Ramos têm um olhar externo cujo ponto de partida é a cultura espanhola, que Ramos quer "mexicanizar".

Já foi assinalado que o discurso de Paz está fortemente influenciado pela sua experiência pessoal nos Estados Unidos. Esse episódio perpassa de modo claro o tratamento do tema da identidade mexicana em *El Laberinto de la Soledad*. O autor tenta recuperar o passado mediante a compreensão dos mitos e crenças do povo mexicano de modo a elucidar o sentido da mexicanidade. Nessa busca, Paz declara sem rodeios a singularidade dos mexicanos. Seu discurso sobre essa singularidade está articulado na obra mediante a reflexão sobre quatro representações que caracterizam, como observa Ana Roland, "personagens e situações modelares da cultura mexicana" e que "no conjunto são uma radiografia da alma mexicana":[673]

> ■ os "pachucos" — jovens de origem mexicana que vivem no sul dos Estados Unidos discriminados racialmente e desvinculados de seus antepassados; deserdado pela perda da língua, da religião e dos costumes de seus pais, o "pachuco" é a negação em pessoa: não quer ser mexicano nem norte-americano; é um excluído na sociedade onde vive e na qual deseja intimamente se integrar;
>
> ■ as "máscaras mexicanas" — a máscara do rosto e a máscara do sorriso funcionam como muralhas invisíveis e intransponíveis que mantêm o mexicano distante do mundo, do outro e de si mesmo; as máscaras são escudos protetores de sua intimidade e espadas que esgrime para sobreviver num mundo em relação ao qual nutre uma inata desconfiança: são recursos para uma

[673] ROLAND, 1977, p. 202.

dissimulação cuja origem está na atitude do índio ante o colonizador; Paz, entretanto, sublinha que esse comportamento fruto do cruzamento das heranças indígena e hispânica se traduz também no amor à cerimônia, à fórmula, à ordem;

■ "todos os santos, dias de morte" — as festas são a representação do rito e a manifestação da religiosidade; são a afirmação do coletivo sobre o individual, a ruptura com a ordem e uma aparente abertura da muralha representada pelas máscaras; a morte está desprovida do sentido cristão de trânsito para a vida extraterrena bem como da crença na regeneração das forças criadoras cultivadas pelos astecas; o mexicano cultiva em relação à morte a mesma indiferença com que vê a vida; mas a compreensão da morte como "fascinação ante o nada ou nostalgia do limbo" transcende os mexicanos e se manifesta na poesia de vários autores hispano-americanos; mas Paz conclui que, no simulacro da abertura representada pela festa e no desprezo pela morte,o mexicano apenas se encerra em sua solidão;

■ "os filhos da Malinche" — Paz recorre a essa metáfora para expor a representação da gênese do México e da mexicanidade; seu ponto de partida é a natureza imperscrutável do mexicano que leva seu país a ser considerado na Europa como à margem da história; mas o próprio autor relativiza o peso da história como recurso para a compreensão dos fantasmas que se originaram no passado: apenas a identificação e isolamento desses fantasmas pelos próprios mexicanos permitirá sua compreensão cabal; nesse esforço a linguagem tem um papel crucial: Paz faz uma verdadeira hermenêutica da palavra "chingada" mostrando seu sentido de violação, de humilhação, de perda da identidade; "Malinche", a amante de Cortés, corporifica a "chingada", e atua no imaginário mexicano como aquela que se despiu da máscara para se entregar ao estrangeiro e ser por ele repudiada ao deixar de servir aos seus intentos: "Malinche" é a representação da ruptura e da negação que definem o mexicano e a mexicanidade.[674]

[674] PAZ, 1994, p. 11-97.

Octavio Paz combina em seu discurso recursos da reflexão histórica, da análise etnográfica e da linguagem poética para compreender a realidade social mexicana e por essa via a própria realidade social da América Latina, especialmente aquela erigida a partir da conquista espanhola. A linguagem assume para ele um significado especial, uma vez que é com base na gramática e no restabelecimento dos significados que se exercerá a crítica da sociedade.[675] Isso se reflete em *El Laberinto de la Soledad* com a narrativa sobre o comportamento e a alienação do "pachuco" na sociedade norte-americana, com a discussão sobre o sentido dado pelas máscaras utilizadas pelo mexicano na sua conduta pública, com seu apego às formas e sua atitude diante das festas e ante a morte, e a precisão do sentido da palavra "chingada" como designação da origem verdadeira e ao mesmo tempo ambígua dos mexicanos. O comportamento dos "pachucos", as máscaras, as formas e a linguagem são meios de comunicação criados pela estrutura social que detém a chave dos significados dessas manifestações. O "pachuco", as máscaras, os ritos funerários e religiosos e a gênese da nação mexicana representada pelos "filhos da Malinche" se constituem em estruturas de significação,[676] cuja base social Paz procura determinar para utilizá-las como recurso em sua interpretação da identidade mexicana. Paz realiza uma leitura dessas estruturas pela qual procura revelar dois níveis da identidade mexicana: um visível nos comportamentos, nos ritos, nas manifestações coletivas, na expressão verbal; e outro subjacente, como que escondido, e que, na verdade, encerra um debate e uma angústia íntima que resulta na desconfiança e na solidão. A máscara é no discurso do autor uma representação tanto do olhar externo, quanto da expressão em relação ao Outro. Na interpretação de Paz, ela é o meio pelo qual o mexicano dissimula sua origem, isto é, a de ser filho da "chingada" da violência humilhante representada pela relação entre os índios e os espanhóis.

A representação da máscara é rica e, embora não utilizada explicitamente por outros autores que estamos considerando, se oferece como um recurso persuasivo para estabelecer uma relação não linear entre

[675] Idem, 1993, p. 274.

[676] Sobre as estruturas de significação como recursos para a análise antropológica, vide GEERTZ, 1989, p. 19 e ss.

as leituras comparadas de suas interpretações sobre a formação social da América hispânica. A máscara reflete a marca deixada pela Conquista na psicologia hispano-americana, compreendida por alguns, como Eduardo Nicol e José Vasconcelos, num sentido positivo de elevação dos índios ao nível superior da vida humana representada pelas tradições e pela cultura européia, e vista por outros, como José Carlos Mariátegui, como a imposição de uma hegemonia que resultou na marginalização, na exploração e destruição da cultura indígena.

Todavia, a máscara serve também como representação da metamorfose que permeia a compreensão do processo de construção da identidade mexicana pelos diversos autores. Em José Vasconcelos, a metamorfose é narrada mediante a aplicação ao texto de expressões do discurso da Revolução de 1910. Já no Prólogo de *La Raza Cósmica*, indica ele o tom que permeará seu discurso: "as distintas raças do mundo tendem a mesclar-se até formar um novo tipo humano".[677]

A idéia do "novo" é o esteio de sua argumentação. Mas essa ênfase está apoiada na narrativa de um processo de metamorfose que afetou os colonos ibéricos na América Latina e que continua contemporaneamente como uma condição indispensável para "formular as bases de uma nova civilização".[678] Na interpretação de Vasconcelos, a metamorfose é um processo indispensável para que os latino-americanos possam usar uma máscara universal.

A representação da máscara está também presente no discurso de Samuel Ramos: "os mexicanos não têm vivido espontaneamente, não possuem uma história sincera".[679] Seu discurso sustenta a necessidade de examinar a máscara (a metamorfose) mediante "um verdadeiro esforço de introspeção nacional".[680] Se para Vasconcelos a metamorfose deve ter um sentido universalista, cuja conseqüência prática seria uma inserção tão plena quanto possível na cultura ocidental, para Ramos ela deve ser introspectiva. O processo de transformação, reconhecendo e recolhendo

[677] VASCONCELOS, in GRACIA & JAKSIC, 1983, p. 71.
[678] Idem, 1983, p. 96.
[679] RAMOS, 1983, p.107.
[680] Idem, p.107.

as distintas heranças presentes na formação mexicana, deve almejar a geração de uma cultura autenticamente nacional.[681]

Há ainda um outro sentido para a metamorfose que é o da transformação do camponês no proletário urbano (o "pelado"). Octavio Paz assinala a esse propósito:

> "para os povos da periferia, o "progresso" significava, e significa, não só gozar dos bens materiais, mas também, sobretudo, ascender à "normalidade" histórica: ser, enfim, "entes de razão".[682]

A metáfora dos "entes de razão" empregada por Paz denota as distinções que se cristalizaram no interior da sociedade mexicana, das quais uma das manifestações é aquela entre "ladinos" e índios. Ambos os termos são utilizados muito mais como qualificativos de modos de vida do que propriamente como designativo de grupos étnicos específicos. O ladino, por falar espanhol e ter um estilo de vida derivado da tradição européia, é visto como alguém capaz, empreendedor ou, no linguajar comum, dotado de razão. Como índio é designado quem fala uma língua indígena como idioma materno e mantém hábitos e comportamentos "dos índios".[683] As relações entre ladinos e índios são vistas por alguns autores como um caso típico de colonialismo interno em que se consideram os índios como não sendo "gentes de razón".[684] A metamorfose assume, assim, um sentido prático de superação do preconceito e de recurso para que os habitantes da periferia (em sua maioria índios oriundos das áreas rurais) pudessem integrar-se em melhores condições na vida da cidade.

É errôneo, entretanto, ver a utilização da metáfora da metamorfose como uma *tabula rasa* dos conflitos inerentes à presença do índio, do crioulo e do mestiço no contexto mexicano. Pelo contrário, os escritos dos diferentes autores, ainda que de modo implícito, dão indicações ou expõem situações de conflito que o tempo não apagou, em razão de ser uma divergência em torno de valores éticos, morais e filosóficos. O conflito

---

[681] Idem, p.111 e ss.
[682] PAZ, 1994, p. 190.
[683] SIVERTS, 1969, p. 103.
[684] GONZÁLEZ CASANOVA, 1963, p. 28.

era uma conseqüência inescapável do processo de dominação colonial e sua representação por meio de diversas formas no cotidiano é uma dimensão importante nos textos considerados aqui.

Os sentidos assumidos pela metamorfose nos textos dos autores mexicanos não têm uma conotação exclusivista. Octavio Paz deixa isso claro ao afirmar que a questão da identidade mexicana é inseparável daquela da América Latina.[685] Antes dele, porém, outros autores, como José Vasconcelos e Leopoldo Zea, assim também pensaram. No México, as transformações ocorridas em conseqüência das circunstâncias históricas, foram mais dramáticas do que nos demais países latino-americanos. No espaço geográfico tomado pelos espanhóis aos povos indígenas mais avançados colocou-se a dualidade da ordem do conquistador em face da pluralidade cultural e política do mundo pré-colombiano. Todavia, no México, a chegada espanhola foi vista de modo diverso pelos astecas e pelos povos que estavam sob seu domínio: enquanto para os primeiros é uma conseqüência direta da traição de seus deuses, para os segundos representa a perspectiva de libertação que nunca se concretiza. É em meio a esse sentimento de derrota, de desamparo, de um lado, e de frustração, de outro, que se impõe o cristianismo com uma mensagem de salvação radicada na conduta individual e salvação *post mortem*. O vínculo estabelecido entre a chegada dos espanhóis e a traição dos deuses astecas é revelador do peso da influência da representação divina no inconsciente coletivo da sociedade pré-colombiana. O episódio da Conquista ocorrido no México — se é verdade que encerra peculiaridades das circunstâncias em que viviam os povos lá existentes — não impede que se veja como um paradigma do comportamento espanhol no restante da América. José Carlos Mariátegui é claro a esse respeito:

> a conquista espanhola destruindo as culturas e os agrupamentos autóctones, uniformizou a fisionomia étnica, política e moral da América hispânica. Os métodos de colonização dos espanhóis solidarizaram a sorte de suas colônias. Os conquistadores impuseram às populações indígenas sua religião e seu feudalismo.[686]

[685] PAZ, 1983, p. 238.
[686] MARIÁTEGUI, 1990, p. 13.

Mariátegui e Paz, embora tenham ancestralidades intelectuais e compromissos ideológicos diferentes, e estejam escrevendo em épocas e cenários apartados, coincidem quanto aos efeitos da Conquista sobre os povos subjugados e sobre seus descendentes. Na visão de ambos, a prevalência espanhola não significa um fim ao papel histórico desempenhado pelos indígenas e seus filhos nas possessões espanholas. Eles são sujeitos de ação e como tais são capazes de colocar em causa, pela simples conservação de suas tradições, crenças e mitos, a legitimidade da autoridade colonizadora.

Valores Hispânicos e Valores Ocidentais

O discurso dos autores mexicanos sobre a formação social do México tem como elementos básicos os valores de três referências sociais que utilizam para construir sua interpretação: a espanhola, a indígena e a anglo-saxã. Essas três referências apresentam-se de modo desigual na formação social mexicana, mas orientam o discurso dos autores sobre o enraizamento dos valores hispânicos e dos valores ocidentais no México. A interpretação sobre a consolidação desses valores concede uma atenção privilegiada ao papel da religião no contexto da Conquista e da colonização; indica, ademais, que o cristianismo se colocou como opção única para os vencidos e traídos reorganizarem suas vidas. A religião era o veículo para sua inserção na história. Leopoldo Zea lembra, entretanto, que a cultura cristã trazida pelos espanhóis havia sido posta em xeque pela modernidade deflagrada pela Reforma. Os valores transmitidos aos habitantes das sociedades pré-colombianas refletiam um mundo que deixara a dianteira da história, apesar de a chegada dos Conquistadores à América haver mudado de modo radical a conformação do mundo e o curso da própria história. A conquista da América foi na verdade uma grande vitória política da Igreja Católica. Paz coincide com Zea ao afirmar: "a decadência do catolicismo europeu coincide com seu apogeu hispano-americano: se estende em terras novas no momento em que deixara de ser criador".[687]

A cultura latina representada aqui pela Espanha e por Portugal fora suplantada pela cultura ocidental, que abrangia maior número de países, era menos ortodoxa e trazia em si o fermento de uma nova

[687] PAZ, 1994, p. 115.

organização econômica e política do mundo. A Conquista e as colônias representam uma Renascença para Espanha e Portugal. Os enfoques de Zea e de Paz mostram que, no momento em que ambas as nações começaram a perder influência no contexto europeu, as colônias americanas eram o espaço onde poderiam ser difundidas as tradições e as culturas ibéricas. Os discursos dos dois autores permitem concluir que a expressão "Novo Mundo" tinha para os países ibéricos uma conotação especial: é aqui que gravariam de maneira indelével sua presença no mundo e é aqui que assegurariam sua influência na cultura ocidental. Assinale-se, porém, no que tange à presença portuguesa, que a avaliação dos autores discrepa daquela de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque apresentada anteriormente.

Cristianismo Ibérico e Cultura Ocidental

O contraste entre os valores cultivados pelo cristianismo ibérico e a cultura ocidental, consubstanciada especialmente na cultura anglo-saxã, se transpôs para a América. Os ingleses na América do Norte se empenharam na construção de um mundo que não podiam obter na Europa; os espanhóis na América hispânica tentaram reproduzir a ordem prevalecente na "madre pátria". Esse contraste é um traço freqüente nas análises sobre a formação da América Latina. Zea comenta sobre essa comparação:

> os ibéricos, longe de queimar as naves como no passado o fizeram os saxões na América, lançam-se à aventura para criar no novo continente um mundo semelhante ao que deixam na velha Europa, na Espanha e em Portugal. (...) em que pese todos os esforços, o ibero-americano não poderá evitar a permanente comparação de suas criações com as do mundo que lhe serve de modelo. E é dessa ineludível comparação de onde surge sempre a decepção.[688]

O discurso de Paz realça a existência de um traço comum entre as sociedades que se sucedem na evolução histórica do México, não obstante as mudanças aparentes. Esse traço comum caracteriza-se pela contrastividade étnica no interior da sociedade indígena e entre essa última como um todo e a sociedade européia que ali aportou. Mediante a

[688] ZEA, 1970, p. 18-22.

interpretação das representações que moldam a cultura mexicana, Paz ressalta que, não obstante o processo de mestiçagem ocorrido no plano físico, as culturas européia e indígena permaneceram separadas como se pode aferir pelo comportamento individual e coletivo, pelas festas, pela visão de mundo do mexicano. Essa situação de concorrência entre as duas culturas gera uma ambigüidade quanto à inscrição do mexicano no grupo social. Todavia, o discurso de Paz também aponta para o fato de que, diante de a uma cultura distinta, como a anglo-saxã, os contrastes internos da cultura mexicana seriam minimizados. Em outras palavras, os valores ocidentais que prevalecem na sociedade norte-americana abrem espaço para uma afirmação dos valores ibéricos e indígenas que convivem na sociedade mexicana. Esse contraste entre os valores dominantes em uma e em outra sociedade confere aos discursos dos autores mexicanos um caráter de evento.

A Negação da Ancestralidade Pré-colombiana

Há um outro aspecto presente nessa tentativa de reprodução da sociedade européia na América: a negação da sociedade pré-colombiana com sua multiplicidade de grupos étnicos e de idiomas. Esse traço está presente, sob diferentes argumentos e interpretações, nos discursos de vários autores. A representação da negação é claramente influenciada pela ideologia e pelas filiações políticas dos autores no momento que produzem os respectivos discursos. Embora sua obra não esteja entre aquelas nas quais se concentra esta reflexão, Guillermo Bonfil Batalla dá a um de seus livros o título que mostra a relevância dessa questão: *México Profundo: una civilización negada*.[689] José Vasconcelos, em *La Raza Cósmica*, denota claramente essa negação ao referir-se aos mexicanos, e também aos latino-americanos, como "espanhóis pelo sangue e pela cultura", ou quando exalta a latinidade afirmando que "os mesmos índios puros estão espanholizados, estão latinizados, como está latinizado o ambiente".[690] Não obstante seu enfoque distinto daquele de Vasconcelos sobre a formação da identidade mexicana, a negação da cultura pré-colombiana é também detectada em Samuel Ramos ao sustentar a primazia européia na formação racial e histórica do povo mexicano.[691]

[689] BONFIL BATALLA, 1994.
[690] VASCONCELOS, in GRACIA & JAKSIC, 1993, p. 76-78.
[691] RAMOS, in GRACIA & JAKSIC, 1993, p.111.

A identidade da sociedade colonial, em cuja construção o processo de evangelização teve um papel nevrálgico, é negada pelo México independente o qual, entretanto, na prática, paradoxalmente a prolonga. Essa negação se consubstancia nas representações de Cortés e da Malinche no imaginário mexicano e que revelam um conflito latente na definição da identidade mexicana.[692] Zea associa a idéia da negação à compreensão pelos hispano-americanos sobre o sentido da herança espanhola na América. O discurso de Zea tem como referência a realidade hispano-americana cujas complexidades e contradições permeiam de maneira inarredável qualquer reflexão sobre a identidade. Zea aponta dois movimentos importantes nessa questão: de um lado, uma tentativa do homem hispano americano de divorciar-se do passado procurando representá-lo como algo alheio, distante, sem conexão consigo; de outro, a força da realidade deixava patente que essa "amputação" do passado, para usar a expressão de Zea, não se consumava ante a forma ilusória que certas etapas históricas, como a emancipação política, assumiram. O discurso de Zea deixa transparecer um esforço frustrado por parte dos hispano-americanos para superar suas próprias contradições:

> o hispano-americano, em sua auto-análise, encontrou-se pleno de contradições. Sentindo-se incapaz, insuficiente, para realizar uma síntese destas, optou por um caminho mais fácil, a amputação. Elegeu uma das formas de seu ser e tratou de cortar definitivamente a outra. Todavia, com isso a contradição permaneceu, sem solução, nem sequer aparente. No passado viu a raiz de todos os seus males, a fonte de todas as suas desditas como povo. Esse passado foi e continuou sendo a Colônia. A história desta o apresentou como alienado por excelência.[693]

A negação assume no texto de Zea a feição de um fenômeno marcadamente psicológico com raízes históricas e que orienta a atitude e o comportamento do hispano-americano tanto em relação ao presente quanto ao futuro. A incapacidade dos hispano-americanos de sentirem-se modernos é atribuída ao legado espanhol do personalismo, à ênfase ao espírito de corpo, à prevalência do interesse privado sobre a causa pública. Tudo isso se opõe ao ideário democrático e liberal e vai motivar a

[692] PAZ, 1994, p. 95.
[693] ZEA, 1976, p. 56.

afirmação da identidade mexicana e de outros países da América Espanhola mediante o rechaço ao espírito colonial, representado na Espanha, e a valorização de um espírito moderno associado ao mundo anglo-saxão, em especial aos Estados Unidos[694].

A negação do passado é caracterizada por Zea como a tentativa de busca de uma nova utopia que teria que ser distinta daquela que os conquistadores tentaram traduzir na realidade do Novo Mundo. Essa busca servira em muito ao discurso revolucionário do homem novo, refletido nos textos de Vasconcelos, Sáenz e Ramos. Sáenz talvez seja quem, entre os autores considerados, sintetize o sentido do homem novo ao representá-lo como um "emancipado"[695].

O Sentido da Nação pelo Discurso

Roger Bartra adverte, porém, que não se deve concluir que esse esforço de desenvolver um perfil moderno da alma mexicana se reduza a uma simples promoção do nacionalismo. Embora intelectuais como Manuel Gamio e José Vasconcelos tenham construído discursos que valorizam o espírito nacional, essa tendência sofre forte crítica nos anos trinta, a qual, porém, tendo à frente Samuel Ramos, "vai se converter na principal responsável pela codificação e edificação do mito do caráter nacional mexicano".[696]

A reprodução na América da ordem prevalecente na Europa e a derrota permanente desse intento são questões recorrentes nos discursos sobre a identidade. A situação no México é paradigmática a esse respeito: as sociedades pré-colombianas possuíam suficiente robustez para tornar extremamente difícil senão para frustrar as tentativas de implantação da cultura européia em sua forma pura na América espanhola.

José Vasconcelos vê na tradição imposta pela colonização a necessidade de salvaguardar a latinidade, inclusive mediante a espanholização do indígena. A teatralização do patrimônio cultural trazido

[694] Idem, p. 110-26.
[695] SÁENZ, 1982, p. 43.
[696] BARTRA, 1987, p. 19.

pelos conquistadores mediante a transformação do ambiente é justificada por ele. Seu discurso vê o que chama de latinização do ambiente como parcela integrante do esforço de construção da latinidade.

Para Samuel Ramos, o patrimônio cultural universal deveria ser apropriado pelos mexicanos para a construção de uma cultura mexicana. O argumento que utiliza para justificar essa asserção implica uma aceitação do sentido conferido pelos europeus à mestiçagem e à história.

Ramos afirma que

> nossa raça é ramificação de uma raça européia. Nossa história se tem desenvolvido em marcos europeus. Mas não temos conseguido formar uma cultura nossa porque temos separado a cultura da vida.[697]

A evolução histórica da sociedade mexicana não concorreu para uma alteração das adversidades, inicialmente associadas à forte presença da cultura pré-colombiana. A influência indígena e as heranças da Conquista, da Colônia e da Independência estão representadas com diferentes ênfases, mas como traços indeléveis no processo de construção da identidade mexicana. Zea utiliza esses fatos históricos como representações que modelaram a mentalidade hispano-americana. Discípulo de Samuel Ramos, é possível identificar em seus textos uma linha de raciocínio que nasce em Vasconcelos, com a dicotomia entre a latinidade e o mundo anglo-saxão, e passa por Ramos, no esforço de afirmar a cultura mexicana. Em relação à história do México, recorre à opinião de Antônio Caso, para quem a gênese dos problemas do México é uma conjunção do passado indígena com a evolução ocorrida a partir da Conquista.[698] No discurso de Zea, o passado colonial é um dado onipresente no homem hispano-americano e um determinante de sua identidade. A conseqüência prática dessa situação é que a independência política não veio acompanhada por uma emancipação mental. Romperam-se os laços com a Coroa, mas permaneceram os vínculos estabelecidos pelo passado.

---

[697] RAMOS, in GRACIA & JAKSIC, 1993, p. 111.
[698] ZEA, 1976, p. 53 e ss.

É nesse contexto que ganha realce a compreensão pelos autores da representação da cultura anglo-saxã na discussão sobre a formação da identidade hispânica e mexicana. Zea retoma o fio condutor de seus mentores intelectuais ao abordar a relação que se estabelece entre a América hispânica e a anglo-saxônica. A cultura anglo-saxã é caracterizada no discurso de Zea como mais desprendida do passado por comparação à cultura hispânica. Na sua interpretação, fortemente influenciada pela filosofia de Hegel, existe uma relação dialética entre ambas as culturas. A representação cultura anglo-saxã no mundo hispânico como tendente a formar uma sociedade mais livre e igualitária colocaria mais a nu as desigualdades, as ambigüidades e as assimetrias que caracterizam as sociedades hispano-americanas. No México, essas distorções são ainda mais agudas, para o que concorreu a guerra mexicano-americana, de 1846 a 1848, que resultou na perda de parte substancial do território mexicano para os Estados Unidos.

José Vasconcelos, movido por uma ideologia claramente anti-anglo-saxã, assinala que

> não seremos grandes enquanto o espanhol da América não se sinta tão espanhol como os filhos de Espanha. O que não impede que sejamos distintos cada vez que seja necessário, mas sem nos apartarmos de nossa mais alta missão comum.[699]

Ao defender a latinidade como definidora da identidade mexicana, Vasconcelos justifica a rejeição do passado espanhol com a ausência de fusão plena entre o elemento indígena e o sangue espanhol. Argumenta, entretanto, que a rejeição do passado colonial não encontra equivalência quando se busca promover a latinidade, a qual não seria objeto de reparo "nem pelo mais exaltado indianista".[700] Note-se que o discurso de Vasconcelos tem um alcance que ultrapassa a simples dicotomia entre latinos e anglo-saxões para se constituir em uma interpretação da identidade mexicana na qual a herança pré-colombiana é varrida do cenário.

---

[699] VASCONCELOS, in GRACIA & JAKSIC, 1993, p. 74.
[700] Idem, p. 78.

As reflexões de Vasconcelos, ainda que tenham um valor inegável para o estudo da construção da identidade mexicana foram, como observado, objeto de reação nos anos 30. Já nos anos 40, Leopoldo Zea apontou a contradição entre a realidade social criada pela colonização com base na ancestralidade histórica hispânica e os ideais republicanos e liberais que influenciaram a independência do México. Essa representação da descontinuidade entre o discurso ideológico e a realidade social tem repercussões importantes na compreensão pelo autor do processo de construção da identidade na América espanhola.

A influência das idéias liberais e republicanas, que promoveram a separação da Espanha, é objeto de análises que ressaltam a inadequação dessas idéias à realidade social criada pela colonização e à própria ancestralidade histórica hispânica. A rejeição da tradição hispânica pelos habitantes da América espanhola corrobora duas interpretações recorrentes nos textos dos autores considerados: o divórcio entre a realidade colonial e a ordem inspirada pelos ideais da Ilustração e, em conseqüência da compreensão dessa situação, o desenvolvimento de uma consciência de desterro e de um sentimento de exclusão da história.[701]

Octavio Paz realça que, ao tomarem emprestado as idéias da Ilustração e da Revolução de Independência dos Estados Unidos, os revolucionários hispano-americanos desprezaram a tradição das lutas por independência e autonomia criada por catalães, aragoneses e bascos na Espanha. Essa tradição era consubstanciada num pensamento político e numa filosofia mais próximas dos hispano-americanos. O próprio Paz reconhece que os ideais franceses, ingleses e norte-americanos traziam em si uma mensagem de modernidade mais poderosa do que aquelas que haviam inspirado os movimentos políticos na Península Ibérica e que os hispano-americanos desejavam dela também se apropriar. Paz assinala que esse divórcio foi mais acentuado no México e no Peru, exatamente em razão do peso do passado indígena e da idéia, difundida especialmente no México, de que a Colônia não era sujeita à nação espanhola mas ao rei de Espanha. Do ponto de vista da definição da identidade do México,

[701] ZEA, 1970, p. 21-24.

Paz realça que o desejo de independência precede a propagação das idéias enciclopedistas e da Revolução Americana. A força desse precedente, na opinião do autor, se projeta nas hesitações de Hidalgo quanto a fundar um império (dando conseqüência ao passado indígena) ou estabelecer uma república no momento da secessão da Espanha.[702]

Ressalte-se que a Independência na América espanhola foi o momento em que se afirmou o Estado sem que houvesse uma identidade nacional definida ou que a coesão social interna fosse evidente. As sociedades digladiavam-se em torno da legitimidade daqueles que professavam os novos valores que trariam a liberdade e a prosperidade. Esta última era uma incógnita cuja resolução passava pela combinação entre as concessões necessárias às potências estrangeiras e o grau de liberalismo interno que certamente afetaria interesses estabelecidos.

O conflito íntimo que caracterizaria o hispano-americano sobressai como um traço comum nos discursos elaborados em diferentes contextos geográficos e históricos da América Ibérica. Para Mariátegui, que analisava o conflito a partir da realidade peruana, sua manifestação mais palpável se dava no plano econômico, especialmente mediante a concentração da propriedade. Paz e Zea, por sua vez, privilegiam o plano da cultura, mais exatamente o da incorporação problemática pelos hispano-americanos das idéias associadas à modernidade. Zea chama a atenção para o fato de que essa ideologia da modernidade — cujo fundamento estava na melhoria das condições materiais do indivíduo mediante seu esforço próprio — havia já excluído a Espanha da Europa e de forma alguma trazia em si qualquer preocupação dos demais europeus com a melhoria das condições sociais e econômicas na América como imaginavam os próceres da Independência. Como assinala Zea, "este individualismo será o que se opõe à incorporação de outros povos à história que eles construíam em outra forma que fosse a da subordinação".[703]

O que se observa especialmente nos discursos dos três autores citados anteriormente é o peso significativo que dão à história, não só no plano dos fatos mas especialmente no plano da história das idéias, para

[702] PAZ, 1995, p. 29.
[703] ZEA, 1970, p. 35.

construir sua interpretação sobre a América hispânica. A história comparece no texto de cada um numa perspectiva tridimensional: explicação do passado, compreensão do presente e demarcação das possibilidades de mudança no futuro. Zea realça que, na América espanhola, a história está marcada pela miragem do rompimento definitivo com o passado colonial, com a incorporação das idéias do liberalismo romântico para enfrentar o conservadorismo e pela utilização da filosofia positivista para a criação de uma nova ordem. Todavia, a realidade que se impõe, na visão de Zea, é a de uma região consciente de sua marginalidade e ciente de que a Europa, onde procurou buscar os valores que fundamentariam sua identidade, a vê como primitiva.

Sentido e Interpretação nos Discursos sobre a Mexicanidade

Os autores considerados na abordagem da hispanidade, e mais especificamente da mexicanidade, trabalham com a história e a literatura como recursos de expressão de seu discurso. Paz é, dentre eles, aquele que melhor caracteriza essa situação pela própria orientação de sua obra. Faz literatura ao interpretar a história do México em *El Laberinto de la Soledad*; faz história ao investigar e ao procurar compreender a importância de Sóror Juana Inés de la Cruz e o sentido de sua literatura na paisagem cultural da Nova Espanha do século XVII. Nessa empreitada, Paz tem uma interpretação importante do papel cumprido pelo idioma espanhol. Trata-se de um estranho que, sem perder sua identidade, é recriado no discurso dos autores para que possa expressar a verdadeira identidade do povo mexicano.[704] O espanhol é o veículo que anuncia os valores da Espanha marginal em relação ao restante da Europa, ao mesmo tempo que amplia seu papel de elemento cultural aglutinador ao incorporar ao mundo hispânico os novos territórios americanos e as sociedades pré-colombianas. O idioma é o conduto de uma cultura que domina mas que também é forçada a reconhecer e assimilar a presença de outras culturas no cotidiano. Essa interpretação sobre o papel histórico e social do idioma ganha, especialmente na obra de Octavio Paz, o sentido de uma ferramenta flexível capaz de decodificar o sentido da identidade mexicana e da hispanidade.[705]

---

[704] PAZ, 1994, p. 178.
[705] LAFER, 1999, p. 16.

O papel do idioma é enaltecido pela concepção ampla que Paz tem da linguagem. Enquanto parte de um sistema de signos, a linguagem, em suas diversas acepções, é uma representação das crenças, dos mitos, da história.[706] Em suma, a linguagem exprime uma visão de mundo que, por sua vez, é reflexo de uma identidade. Daí a singularidade do enfoque de Paz sobre a mexicanidade e sobre a hispanidade.

A leitura dos autores, apesar de suas abordagens distintas, mostra um traço comum especialmente relevante no pensamento social mexicano: o peso da cultura não ocidental e a convivência desta com a cultura hispânica na formação social do México contemporâneo. A tradição da cultura pré-colombiana transmitida aos autores — e a nós — é distinta da tradição européia. Walter Mignolo assinala a esse respeito que

> as comunidades humanas necessitam conservar e transmitir o passado. As maneiras pelas quais suprem essa necessidade, e as formas de concebê-la e conceituá-la, dependem das condições sociais e da tecnologia empregada para satisfazer tal necessidade. No Ocidente essas atividades giram em torno do conceito de história. Na sociedade mexica, em torno do conceito de *tlatollótl*; entre os chamulas, das *palavras puras*.[707]

O discurso dos intérpretes da mexicanidade aqui considerados está assim marcado por uma fronteira cultural e conceitual importante, embora essa linha demarcatória não seja impermeável. O contato entre índios e europeus com certeza concorreu para que a tradição conceitual ocidental permeasse não só o seu modo de ver os conquistadores mas também de verem a si próprios. Por outro lado, a sua cultura foi um elemento poderoso a condicionar a empresa colonial espanhola.

A metáfora das máscaras mexicanas surge nos textos, especialmente nos de Octavio Paz, como uma representação da muralha que se ergue entre o mexicano e a realidade. A máscara propicia uma dissimulação dos sentimentos a ponto, segundo Paz, de abolir a singularidade humana e de

---

[706] LEITE, 1996, p. 291.

[707] MIGNOLO, Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa. in CHIAPPINI & AGUIAR, 1993, p. 121. Grifos no original.

confundir o homem com o meio natural. O discurso de Paz contrapõe o mimetismo da dissimulação ao hermetismo da existência fantasmal de difícil apreensão e compreensão. Uma característica claramente herdada do mundo indígena e que ainda hoje, segundo o autor constitui um traço da personalidade mexicana:

> não só dissimulamos a nós mesmos e nos tornamos transparentes e fantasmais; também dissimulamos a existência de nossos semelhantes. Não quero dizer que os ignoremos ou que façamos pouco deles, atos estes deliberados e soberbos. Dissimulamo-los de maneira mais definitiva e radical: nenhumamos. A nenhumação é uma operação que consiste em fazer de Alguém, Nenhum.[708]

No contexto mais amplo da construção da identidade, a representação da máscara também serve para descrever a relação entre "os latino-americanos e os povos dados como superiores".[709] A máscara oculta a identidade e serve como um escudo que impede a manifestação do complexo de inferioridade derivado da situação do colonizado.

As condições sociais do passado, especialmente do passado pré-colombiano, são indicadores importantes nos textos dos autores considerados, para se compreender a relação do homem surgido da mescla entre a cultura pré-colombiana e a cultura ibérica com a vida e com a morte. Octavio Paz salienta, a propósito, a importância da ordem jurídica, social, religiosa ou artística como esfera segura e estável[710] para a progressão da vida. Para a sociedade pré-colombiana, a oposição entre vida e morte "não era tão absoluta como para nós". O sacrifício resultava de uma visão radical da vida a qual entrava numa dimensão de contato direto com o divino. Paz realça o aspecto de impessoalidade nesse processo, pois tanto a vida quanto a morte não pertenciam ao indivíduo. Segundo o autor, "o asteca era tão pouco responsável pelos seus atos quanto por sua morte", concepção alterada radicalmente pela mensagem de salvação pessoal trazida pelo catolicismo.[711] A compreensão da morte no mundo

[708] PAZ, 1976, p. 43.
[709] WALTY, In MACIEL, 1999, p. 144.
[710] PAZ, 1994, p. 35.
[711] Idem, p. 61.

asteca não está inserida no quadro melancólico que a inscreve a cultura ocidental. A morte era vista como um prolongamento da vida; é uma das possíveis conseqüências da festa que é, em si, um fenômeno contraditório ao representar o caos e o renascer. É também um ritual de auto-superação, pelo qual o mexicano tira a máscara da aspereza e se abre ao mundo de um modo que chocaria um europeu. A metáfora da festa na qual se exprimiam a morte e a vida é um recurso extensamente utilizado por Octavio Paz para trazer-nos uma compreensão não só daquilo que era a sociedade pré-colombiana, mas também do sentido de seus mitos, crenças e representações. São esses elementos que vão reger a descoberta pelo índio de uma dimensão inédita para ele do mundo: o fato de que não está só e que a sociedade mais do que um conjunto de princípios e regras é fonte de criação de energia.[712]

Os ritos, os mitos, as tradições e as crenças são manifestações da vida e representações da morte, abordadas no discurso como linguagens que criam mundos distintos para o índio e para o europeu. Essas linguagens, ao serem apreendidas pelo Outro, são expropriadas e ganham novos sentidos. O discurso realça essa evolução ao destacar como a compreensão da linguagem pelo Outro pode transformar o comportamento daquele que originalmente a enunciou.

A visão simbólica do universo ganha também um realce importante e Paz a resume no sentido da representação presente nos monumentos arquitetônicos:

> um templo maia, uma catedral medieval ou um palácio barroco eram alguma coisa mais do que monumentos: pontos sensíveis do espaço e do tempo, observatórios privilegiados de onde o homem podia contemplar o mundo e o transmundo como um todo. Sua orientação correspondia a uma visão simbólica do universo; a forma e a disposição de suas partes abriam uma perspectiva plural, verdadeira encruzilhada de caminhos visuais: para cima e para baixo, na direção dos quatro pontos cardeais. Ponto de vista total sobre a totalidade. Essas obras não só eram uma visão do mundo como estavam feitas segundo sua imagem: eram uma representação da figura do universo, sua cópia ou seu símbolo.[713]

[712] Idem, p. 55-56.
[713] Idem,1996, p. 102-03.

O sentido dos monumentos é metafórico no discurso de Paz. Sua leitura seja sob o aspecto da forma seja sob o prisma do fato histórico denota a identidade de cada povo. O discurso de Paz estabelece uma analogia entre a arte e a história. Tal analogia vai permitir decodificar o mundo que, na reflexão do autor, é representado como texto. Canclini, ao discutir a relação entre o patrimônio cultural e a construção da identidade, afirma que o primeiro enquanto "conjunto de bens e práticas tradicionais que nos identificam como nação ou como povo é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado com tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo".[714]

A narração sobre a constituição da Nova Espanha nos diferentes textos que escreveu, nos induz a vê-la não como uma colônia - no sentido em que compreendemos a presença portuguesa no Brasil do século XVI ao início do século XIX — mas como uma unidade política sujeita ao Rei de Espanha e onde a coexistência da cultura ocidental com a autóctone lhe conferiam um *status* especial. O discurso de Paz constrói uma representação da Nova Espanha como uma "sociedade de corte", empregando o termo corte no sentido que lhe empresta Norbert Elias.[715] Em *Sor Juana Inés de la Cruz*, Paz assinala o papel da corte do vice-rei enquanto irradiadora dos costumes sociais e das práticas culturais européias. O texto de Paz mostra que a corte ia além da sua função política originária de assegurar o domínio espanhol para cumprir também um papel estético que se expressava na imitação da sociabilidade mundana que prevalecia na Espanha.

A interpretação das relações entre essas duas sociedades e sua expressão na construção da identidade mexicana variam entre os autores considerados anteriomente. Se, de um lado, as conseqüências do emprego

[714] CANCLINI, 1997, p. 160.

[715] Para Elias, na Renascença as cortes ganharam gradualmente a condição de centros de modelo e estabelecimentos de tendências e estilos. Nos países católicos, a importância das cortes como autoridade social, fonte dos modelos de comportamento excede de longe aquele das universidades e de outras formações sociais da época que eram influentes especialmente nos países protestantes. A "sociedade de corte" teve sua origem e seus fundamentos mais solidamente estabelecidos na França, de onde os códigos de conduta, o comportamento, o gosto, a linguagem espalharam-se pelo restante das cortes da Europa levando a uma transformação social induzida por novas formas de relações humanas. (1994, p. 266-67).

da força militar para submeter os aborígenes são irredargüíveis independente da tendência ideológica do autor, de outro, a teatralização do patrimônio cultural espanhol (para utilizar uma expressão de Canclini) recebe interpretações distintas. Paz observa o quanto essa teatralização, iniciada com a construção de igrejas, conventos, hospitais e cidades no século XVI, chegou aos nossos dias: "as cidades da Nova Espanha são a imagem de uma ordem que abarcou a sociedade inteira, ao mundo e ao transmundo".[716]

Eduardo Nicol adota um discurso claramente simpático a essa teatralização que se deu pela via da educação:

> o elemento mais positivo da colonização, o elemento espiritual ou educativo, aparece na intenção - deliberada, programada e cumprida - de remediar uma assincronia histórica, ou seja de elevar o índio o quanto antes ao mesmo nível superior de vida humana que representava para todo o europeu daquele tempo sua própria cultura. Como quer que hoje se pense, é evidente que naquela situação histórica a evangelização representava a base de cultura humanizada.[717]

A História nos Discursos

Os textos dos autores examinados neste capítulo revelam claramente a condição histórica dos elementos que entraram na formação da identidade mexicana e hispânica. O termo condição histórica é aqui tomado na acepção proposta por Ricoeur, isto é, "de um lado, uma situação na qual cada um se encontra sempre que é encontrado; (...) de outro, uma condicionalidade, no sentido de condicionalidade de tipo ontológico ou (...) existencial em relação mesmo às categorias da hermenêutica crítica".[718] Nessa vertente ontológica, a partir da explanação de Ricoeur, pode-se afirmar que a história opera no discurso dos autores como um pressuposto para seu discurso sobre a identidade. O cotidiano dos episódios da Conquista e da construção da Nova Espanha e posteriormente do México independente condicionaram a inserção do México e dos mexicanos no mundo.

---

[716] PAZ, 1995, p. 52.
[717] NICOL, 1983, p. 246.
[718] RICOEUR, 2000, p. 374.

Cumpre observar, porém, que a história aparece no discurso dos autores hispano-americanos acompanhada por incursões na Sociologia e Antropologia que os ajudam a contextualizar as representações com que trabalham. A história contribui de modo claro na tarefa de explicar a formação da identidade mexicana. Na obra de Octavio Paz, por exemplo, a Nova Espanha surge como um elemento fundamental para a compreensão que tem da identidade mexicana contemporânea.

Os eventos históricos, por não serem lineares, transmitem essa característica à investigação sobre a identidade. O discurso tortuoso da identidade tenta, no caso mexicano, elucidar como, não obstante quase cinco séculos de presença da cultura espanhola no México e apesar da força militar empregada pelos conquistadores, a sociedade pré-colombiana era suficientemente robusta em cultura e espírito para assegurar sua presença até os dias de hoje por meio de diferentes representações. O texto de Paz é particularmente rico nesse aspecto e reconhece que o conhecimento do passado é incompleto:

> uma sociedade se define não só por sua atitude ante o futuro mas também frente ao passado: suas lembranças não são menos reveladoras do que seus projetos. Embora nós mexicanos estejamos preocupados - melhor dito obcecados - por nosso passado, não temos uma idéia clara do que somos.[719]

A abordagem do passado revela uma preocupação com a natureza da presença do índio e de seu mundo na realidade e no inconsciente mexicanos. Manuel Gamio e os defensores da representação do índio como encarnação mais acabada da mexicanidade reconheciam que a ausência de um conhecimento completo sobre a realidade indígena não impedia "forjar-se — ainda que temporalmente — a alma indígena"[720]. Há, portanto, no plano do discurso uma construção do passado indígena e de seu contexto que nem sempre correspondem à realidade que efetivamente existiu. Guillermo Bonfil Batalla lembra, a propósito, que se trata da "presença de um mundo morto. Um mundo singular, extraordinário em muitas de suas realizações; mas morto".[721] Moisés Sáenz,

[719] PAZ, 1995, p. 23.
[720] GAMIO, Manuel. *Forjando Pátria.* Citado em BARTRA, Roger. *op.cit.* p. 131.
[721] BONFIL BATALLA, 1994, p. 91.

ao narrar como a Colônia se consolidou, dá uma interpretação que transmite a idéia de longo processo de sufocamento:

> em breve lapso - meio século -, a Espanha estendeu sua lei sobre o Novo Mundo; hoje, um século e quarto depois de ab-rogado seu mandato, estão de pé não poucas das instituições político-sociais que ela implantará. Algumas perdurarão até o fim do tempo. O gênio espanhol criou ordem onde o desregramento poderia ter sido crônico. As leis das Índias são um monumento ao talento hispânico. A vontade inquebrantável de vice-reis e frades; a mão forte dos capitães, tudo isso significou ordem. A colônia estava em regra. O índio, violado, mutilado interiormente, formou em fila de todos os modos. Regulamentou-se a vida (...) Intimamente, porém, não havia senão confusão; a alma da raça, pelo momento andava perdida.[722]

Horizontes e Tempos nos Discursos

Samuel Ramos, Moisés Sáenz e Octavio Paz, nas obras em que tratam da formação social do México, revelam uma concepção do mexicano, a um só tempo sujeito e objeto na definição de sua identidade. Nessa concepção, as tradições indígena e espanhola se fazem presentes como resultado de processos de descontinuidade que, no caso dos índios são incapazes de apagar seus vestígios; a imposição da tradição hispânica, que se consolida de modo inexorável, não se afirma, entretanto, em uma versão pura. A tradição indígena é vista como um arcaísmo em comparação com as práticas e métodos da tradição hispânica "moderna". Mas a conjugação do arcaico com o moderno é interpretada nos textos como uma "criação singular", para adotar a expressão de Sáenz.[723] Essa representação serve ao propósito de apresentar o processo de construção da identidade mexicana como algo que não pode ser visto dentro dos limites estritos da hispanidade ainda que guardem parte considerável da herança espanhola. A ampliação do escopo desse processo serve para apresentar a identidade do México como algo a ser construído com base num enfoque genuinamente nacional.

Paz realça que o mexicano compõe uma realidade indissociável; mesmo num ambiente distinto, como é o caso dos imigrantes que vivem

[722] SÁENZ, 1982, p. 30-31.
[723] Idem, p. 38.

nos Estados Unidos, sua presença provoca tensões, induz tramas, gera consensos, provoca divisões. Essa presença evidente faz que os textos de Paz se insiram de modo integral no pensamento e na literatura mexicanas guardando nexo com escritos, autores e idéias que a precederam. Paz não vê sua obra divorciada desse contexto. Ele recolhe no mito, no símbolo, no rito e na história a base para sua representação da identidade mexicana. Seu discurso constrói essa identidade mediante a indagação do passado, a análise da angústia do presente e da incerteza ante o futuro.

As obras dos diferentes autores mexicanos e hispano-americanos examinados realçam a importância do horizonte como fator determinante de suas respectivas intenções ao enunciarem seus discursos. Mostram a diversidade de horizontes que regem a compreensão de cada autor em sua interpretação sobre a formação da sociedade mexicana. Esses horizontes revelam diferentes percepções das transformações ocorridas no México, seja durante a época da Nova Espanha, seja no período independente, especialmente após a Revolução de 1910. Manuel Gamio e Moisés Sáenz realçam a condição do índio e seu papel na construção da sociedade mexicana; José Vasconcelos, Samuel Ramos e Eduardo Nicol, embora possuam discursos aparentemente discrepantes ao conferirem, respectivamente, ênfase ao universal e ao nacional, concentram-se na contribuição da cultura espanhola; Leopoldo Zea e Octavio Paz buscam na formação colonial as raízes da identidade mexicana, a qual é essencialmente contrastiva em relação à espanhola e à anglo-saxônica.

Essa contrastividade transparece no discurso dos autores mexicanos mediante a representação das sociedades anglo-saxãs como uma utopia evolutiva.[724] Essa representação é reforçada pela percepção de que a América Ibérica foi antes o produto da atitude reativa que prevaleceu em Portugal e na Espanha aos ventos transformadores soprados pela Reforma e que calcificou sua visão de mundo. A cultura hispânica, em sua manifestação mexicana, se apresenta como essencialmente conservadora: sua dimensão mais intensa é o passado; na cultura anglo-saxã, o mais importante é o futuro.

[724] A percepção das sociedades anglo-saxãs como utopia é de Octavio Paz no ensaio *Literatura de Fundação.* Todavia a mesma idéia pode ser encontrada com maior ou menor explicitação em José Vasconcelos e Samuel Ramos. Vide PAZ, 1996, p. 127.

Os autores contrastam em seu discurso os efeitos do tempo histórico e do tempo social. Se o tempo histórico, por sua própria característica de ser externo aos homens, é um elemento inarredável da reflexão, também o é o tempo social que pauta o processo de definição da identidade ao ser determinado pelas circunstâncias intrínsecas ao indivíduo e à sociedade.

A história, os tempos e as circunstâncias da época em que os textos foram produzidos atuam como diretrizes e fronteiras que dão sentido ao discurso dos autores. No espaço demarcado por esses limites observa-se uma forte tendência a realçar nos textos a singularidade da experiência social mexicana. Essa condição ímpar é ressaltada mediante a valorização da tradição, tanto aquela de origem indígena quanto a transmitida pela presença espanhola. Os autores, ao interpretarem a seu modo essas tradições e ao avaliarem seu impacto na formação social mexicana, transmitem sua concepção sobre a inserção do México e dos mexicanos na modernidade. O passado é, nessa interpretação, um referencial irrealizado, isto é, não obstante os esforços espanhóis de reproduzir aqui sua cultura, a realidade americana se impôs e a condicionou. A incorporação à modernidade é certamente um dos aspectos mais polêmicos num exercício de comparação dos textos, pois reflete compreensões diferentes da representação da máscara ou da metamorfose do mexicano ante a realidade. Nesse contexto, o fenômeno da mestiçagem tem um peso específico não desprezível ao ultrapassar a dimensão primária da mistura das raças para provocar uma simbiose de culturas. A abordagem da representação da máscara traz em si também uma avaliação sobre as dimensões subjetivas do poder e do jogo de interesses.

A noção de poder presente nos discursos, e mais claramente percebida pelo leitor, é aquela associada ao episódio da Conquista e às conseqüências dele derivadas, especialmente a dominação da sociedade pré-colombiana. Há, porém, outro sentido para o poder, menos evidente, que é a disputa surda entre crioulos, índios e mestiços para moldar a identidade mexicana. A reflexão feita pelos autores não se limita ao entendimento weberiano do poder relacionado à possibilidade de o indivíduo impor sua vontade sobre outrem, mas também ressalta o elo entre o poder e as aptidões dos indivíduos e da sociedade. Este último enfoque tem um alcance de mais longo prazo e de maior profundidade

sociocultural refletido na busca da projeção do futuro mediante o olhar ao passado, como indica o texto há pouco transcrito de Octavio Paz.

No plano do interesse, a representação da máscara aflora nos textos examinados associada às idéias de conflito e de solidariedade. A máscara é claramente uma forma de circundar o conflito, de enfrentá-lo de maneira oblíqua, de minimizá-lo. Ela serve ao "pelado", ao "pachuco" — que engrossam as periferias urbanas — bem como ao crioulo que necessita conviver com o índio e o mestiço, os quais também dela se utilizam para administrar seu cotidiano.[725]

Os discursos dos autores mexicanos são fortemente influenciados pela idéia da morte. Essa presença tão eloqüente da morte se associa ao fato apontado por Bonfil Batalla — e mencionado anteriormente — de que o México convive com um passado morto. Os textos procuram elucidar o papel contraditório da morte como um dos impulsos mais poderosos para a mudança no cotidiano da sociedade e como delineadora da identidade. Para usar a formulação de Celso Sánchez Capdequí, "a vida *muda* e *metamorfoseia* seu estado, mas nada do que está morto desaparece, muito ao contrário, continua presente, influindo desde a eternidade sobre a ação do grupo".[726]

Em suma, os elementos presentes ou implícitos nos discursos dos autores que exploraram a formação da identidade mexicana têm uma vida própria que guardam uma tradição mas, ao mesmo tempo, rompem com ela. Dessa dialética é que vai germinar o sentido ímpar da identidade mexicana, o qual se sobrepõe tanto à matriz indígena quanto à hispânica.

[725] As noções aqui utilizadas de poder e interesse estão desenvolvidas em GIDDENS, 1997, p. 118.
[726] CAPDEQUÍ, 1999, p. 139. Grifos no original.

Parte III

O Legado do Discurso

8.
A Identidade Vista pelo Discurso

Experiência, Preconceito e Tradição na Interpretação da Identidade

Os intelectuais[727] estiveram sempre na vanguarda da formulação das idéias que procuram refletir o sentimento nacional. No caso do Brasil e do México, os autores aqui considerados revelaram uma preocupação profunda com a natureza da formação social de seus países e o processo que os levou a ser o que são. Todavia, as reflexões desses intelectuais permitem também vislumbrar a criação, nem sempre proposital, por meio de seus discursos, de bases conceituais e teóricas para a evolução desse processo.

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo, lidaram numa mesma época, e de diferentes lugares, com representações semelhantes da identidade brasileira. Ainda que possam ter dado ênfases distintas a determinados componentes dessas representações, ambos estavam preocupados em estudar a herança ibérica, o papel do índio e a influência do negro na definição cultural e racial do povo e da sociedade brasileira. O mesmo pode ser dito quanto à importância que atribuem às repercussões dos hábitos e das normas consagradas pela família senhorial, tanto nas relações sociais, quanto na estruturação política e na construção das relações econômicas no Brasil. Pode-se mesmo argumentar que a narrativa de Gilberto Freyre é mais otimista do que aquela de Sérgio Buarque. Todavia, as reflexões de ambos, especialmente em seus livros maiores - *Casa-Grande e Senzala* e *Raízes do Brasil* -, revelam praticamente um trabalho arqueológico de compreender os rumos tomados pela

[727] Não se observa neste trabalho uma distinção entre intelectuais e *intelligentsia*. Ambos os termos são utilizados aqui de maneira equivalente. O autor está, entretanto, consciente da distinção weberiana que reconhece na *intelligentsia* uma atitude mais pragmática em relação às idéias, enquanto os intelectuais estariam mais preocupados com a esfera ideal do que com o plano material das idéias. Vide SADRI, 1992, p. 70.

sociedade brasileira à luz de uma ancestralidade que preexistiu aos primeiros colonizadores que aqui chegaram. Os processos sociais deflagrados com a colonização não resultaram apenas de realidades objetivas verificadas na chegada dos primeiros povoadores (por exemplo, a falta de mulheres ou a busca da riqueza fácil), mas refletiram também traços essenciais da formação cultural e étnica do português.

No México, como no Brasil, estavam os intelectuais preocupados com o "quem somos", especialmente à luz das características tomadas pela empresa colonial espanhola. O indigenismo de Manuel Gamio e a "raça cósmica" de José Vasconcelos revelam uma clara busca de um caminho de integração do índio, do mestiço e do europeu. A ideologia indigenista, ao propor o índio como elemento central da identidade mexicana, procurava valorizá-lo no contexto que se criara com o processo de mestiçagem, ocorrido no México, e que tendia a valorizar o elemento branco; a "raça cósmica" procurava inserir o novo homem resultante do processo de mestiçagem na cultura universal de base latina.

O discurso dos autores mexicanos deixa entrever um sentido de resgate da alma e do passado indígenas. Tal resgate, entretanto, está marcado pelo pensamento e pelos preconceitos que prevaleciam na elite dominante no México à época em que os autores escreveram suas obras. Guillermo Bonfil Batalla aponta a discrepância entre os projetos históricos dos europeus e seus descendentes e aqueles das populações autóctones. O projeto europeu, dominante, se expressa numa ideologia na qual o futuro apenas tem possibilidade no marco dos padrões ocidentais de civilização.[728] Tanto os autores mexicanos quanto os brasileiros recorrem à tradição para compreender como as representações coletivas estão inseridas na construção da identidade em seus respectivos países. As interpretações que fazem dessas representações revelam uma clara preocupação a respeito das bases da inserção de cada uma dessas sociedades no contexto universal. Os diferentes textos estudados deixam clara essa indicação. Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda estabelecem paralelos e comparações entre a formação da sociedade brasileira e o processo ocorrido nos países hispânicos. Na verdade, o dado comparativo faz parte da essência do raciocínio que desenvolvem

[728] BONFIL BATALLA, 1994, p. 102.

sobre a construção da identidade brasileira. Os autores mexicanos apresentam um fio condutor análogo em suas obras. É notória em vários deles a contraposição entre a cultura latina e a anglo-saxã; é também recorrente a discussão sobre o impacto da cultura pré-colombiana na cultura européia trazida para o México e os vínculos da cultura mexicana com o legado sociocultural do Ocidente.

A Experiência como Ingrediente da Compreensão

A compreensão do processo de formação das sociedades brasileira e mexicana é conexo à experiência humana dos autores. Essa experiência, observe-se, é ampla, não se reduz à sua formação acadêmica ou às ideologias que professam, mas engloba diferentes aspectos de sua formação pessoal e intelectual e de sua vida profissional.[729]

A abordagem das representações pelos autores em seus discursos está influenciada de modo significativo por aquela história pessoal, bem como pela evolução política e pelo desenvolvimento da literatura no México e no Brasil. Ao final do século XIX e começo do século XX, a literatura se converteu em veículo privilegiado para a construção da nacionalidade. Esse engajamento promoveu um processo de expressão escrita das representações coletivas que se manifestará, no Brasil, também nas obras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque.

No Brasil, a valorização da natureza, a descrição do espaço territorial — especialmente do sertão —, a procura de uma identidade mais precisa para o índio, o negro e o mulato ganharam preeminência na literatura e mais tarde se refletiram em estudos de natureza mais científica. A busca das raízes ocorre, entretanto, a partir de uma matriz européia que permeia o pensamento da classe hegemônica na determinação dos rumos políticos e socioeconômico do país. Mas a situação não é diferente nos países hispânicos. Como assinala Carlos Fuentes, "por exclusão, decidimos que a civilização não significava ser índio, negro ou espanhol. Ao contrário, quiséramos crer que civilização significava ser europeu, de preferência francês".[730]

[729] RISSER, 1997, p. 9.
[730] FUENTES, 1992, p. 305.

O discurso intelectual coincide com momentos políticos que reorientaram as sociedades brasileira e mexicana. Entre eles, vale ressaltar a Abolição e a República, no caso brasileiro, bem como o governo pessoal de Porfírio Díaz e a Revolução de 1910, no México. Esses momentos históricos tiveram repercussão de grande intensidade no cotidiano e no imaginário das sociedades, o que concorreu para escamotear suas verdadeiras causas, conferir-lhes uma identidade própria e justificar as ações daqueles que estavam no comando das instituições sociais e políticas. No caso mexicano, a ruptura violenta provocada pela Revolução trouxe a lume não só as contradições entre os diferentes estratos sociais e grupos étnicos, mas também a afirmação da rica tradição cultural que estivera obliterada pela acumulação dos problemas econômicos e políticos. Recorrendo ainda a Fuentes,

> ao finalizar a centúria, seria a realidade cultural a que se imporia à política e à economia em nossas nações. A segunda história da América espanhola, a história às vezes enterrada, explorou a luta revolucionária mexicana e derrubou os muros do isolamento entre os mexicanos, convertendo-se acima de tudo numa revolução cultural.[731]

O Brasil não sofreu, como o México, os efeitos traumáticos produzidos por um movimento armado de âmbito nacional. Canudos, embora tenha sido um episódio regional, despertou um outro Brasil, cuja representação, especialmente por meio da obra de Euclides da Cunha, atuou de maneira radical na formação da geração que, inserida no Movimento Modernista da década de 1920, questionaria, num sentido iconoclasta, a incorporação acrítica e subserviente dos modelos europeus.[732]

Esse quadro político-social é especialmente relevante, pois toca a questão da legitimidade do condicionamento histórico do conhecimento dos autores.[733] Em outras palavras, como avaliar o discurso dos autores à luz das influências históricas e intelectuais

[731] Idem, 1992, p. 332.
[732] VELOSO; MADEIRA, 1999, p. 76.
[733] Trata-se aqui de matéria de que se ocupou Dilthey e sobre a qual escreve GADAMER: "sua reflexão tinha como meta legitimar o conhecimento do que é condicionado historicamente como desempenho da ciência objetiva, apesar do próprio condicionamento". (1997, p. 353).

exercidas sobre eles? Conforme apontado, Gadamer deu especial atenção a esse aspecto em *Verdade e Método*. Duas noções são particularmente úteis para uma primeira aproximação em relação ao conjunto da obra dos autores brasileiros e mexicanos examinados: a de preconceito e a de tradição.

Os preconceitos estão associados à idéia de uma compreensão anterior. E essa compreensão está presente tanto no autor quanto no leitor. O autor ao analisar fatos, documentos, situações, circunstâncias também faz uma interpretação na qual aplica um instrumental que acumulou a partir de sua experiência. Os preconceitos não têm aqui o sentido pejorativo comumente atribuído ao emprego desse termo na linguagem corrente. Sua acepção tem um caráter sinalizador da relação entre o autor e o mundo, no sentido definido por Gadamer, isto é, "constituem a orientação prévia de nossa experiência; são antecipações de nossa abertura para o mundo".[734]

Como assinalado anteriormente, a identidade da América Latina foi fundamentalmente definida pelo olhar europeu. Parece, assim, relevante indagar em que medida alguns dos autores que nos ocupam reconhecem as influências que recebiam durante sua experiência de viver fora de seus respectivos países.

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, do lado brasileiro, e Octavio Paz, do lado mexicano, deixaram clara a influência neles exercida pelas temporadas que viveram no estrangeiro. Em *Casa-Grande e Senzala*, Gilberto previne o leitor na primeira linha do "Prefácio à 1a. Edição": "em outubro de 1930 ocorreu-me a aventura do exílio. Levou-me primeiro à Bahia; depois a Portugal, com escala pela África".[735] Poucos parágrafos abaixo, Gilberto comenta sobre a impressão marcante que lhe deixou a passagem pelo "deep South" dos Estados Unidos ao retornar de um período como *visiting professor* na Universidade de Stanford:

> região onde o regime patriarcal de economia criou quase o mesmo tipo de aristocrata e de casa-grande, quase o mesmo tipo de escravo e de senzala

[734] Vide Capítulo I deste e GADAMER, 1997, p. 407, e 1992. p. 218.
[735] FREYRE, 1992, p. xlv.

> que no norte do Brasil e em certos trechos do sul (...). A todo o estudioso da formação patriarcal e da economia escravocrata do Brasil impõe-se o conhecimento do "deep South".[736]

Cumpre ainda citar a referência que, no mesmo texto faz a Boas:

> o Professor Franz Boas é a figura de mestre de que me ficou até hoje maior impressão.(...) Foi o estudo da Antropologia sob a orientação do Professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor - separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural.[737]

Octavio Paz também revela em *El Laberinto de la Soledad* o efeito da ausência da pátria ao

> confessar que muitas das reflexões que formam parte deste ensaio nasceram fora do México, durante os anos de estada nos Estados Unidos. Recordo que cada vez que me inclinava sobre a vida norte-americana, desejoso de encontrar-lhe sentido, encontrava-me com minha imagem de interrogação. Essa imagem, destacada sobre o fundo reluzente dos Estados Unidos, foi a primeira e talvez a mais profunda das respostas que deu esse país a minhas perguntas.[738]

Sérgio Buarque dá o testemunho da influência de sua estada na Europa, no final dos anos 20 na "Apresentação" de *Tentativas de Mitologia*:

> o contato de terras, gentes, costumes, em tudo diferente 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.[739]

Esses três testemunhos são indicativos das repercussões que a distância da terra natal, a exposição a outras sociedades e a absorção de novos conhecimentos tiveram para as visões dos autores. Foram períodos que marcaram de maneira indelével as formas de aprender e conhecer

---

[736] Idem, p. xvi.
[737] Idem, p. xlvii.
[738] PAZ, 1994, p. 14-15.
[739] BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p.29.

que se refletiram depois na compreensão expressa em suas obras. A influência de Boas, o referencial representado pela África e pela organização da sociedade patriarcal, bem como o contato com a realidade agrária do sul dos Estados Unidos foram, como o próprio Gilberto Freyre reconhece, fundamentais para sua compreensão da sociedade patriarcal no Brasil. A familiarização com os ensinamentos de Weber e Meinecke, na Alemanha, se constituiu no andaime que sustentou a compreensão de Sérgio Buarque de Holanda sobre a formação brasileira e, em especial, para sua análise do homem cordial. Meinecke, especialmente, foi instrumental para a adesão de Sérgio a um enfoque historicista que valorizava o cotidiano e a temporalidade da vida social, com ênfase na relatividade dos valores culturais e da mudança.[740] Freyre, Buarque e Paz, ao testemunharem sobre a importância e os efeitos de suas respectivas experiências de vida fora de seus países parecem também indicar os limites de suas percepções de suas sociedades de origem. Seus discursos denotam uma "experiência da própria historicidade", para utilizar uma expressão de Gadamer.[741] A experiência toda revela, assim, a inserção dos autores na história da qual não podem se desvincular, isto é, tornarem-se externos a ela.[742]

A Tradição e o Discurso dos Autores

A vida no exterior dos autores considerados não é obviamente a única ou necessariamente a influência mais decisiva que tiveram na definição de suas idéias e visões sobre o México e o Brasil. Alguns autores, como José Vasconcelos, foram influenciados pelo fato de pertencerem ao *establishment* governamental e à *intelligentsia* do México no momento de consolidação da Revolução de 1910. Certamente essa condição foi importante para a formulação da idéia de "raça cósmica" e para influenciar outros pensadores como Samuel Ramos e Octavio Paz.

O que importa na análise, ainda que superficial da experiência dos autores, é que ela se revela claramente no tratamento que dispensam às representações coletivas no contexto da identidade nacional. Essa

[740] SILVA DIAS, in SANTIAGO, volume II, 2000, p. 904
[741] GADAMER, 1997, p. 528.
[742] GENS, in GADAMER, 1995, p. 13.

abordagem corrobora a análise de Gadamer de que a experiência, fenômeno irrigado na vida prática e componente indissociável da existência humana, informa a compreensão do mundo e condiciona as Ciências Sociais. É no contexto da experiência que se formam os preconceitos, que Gadamer aponta como juízos prévios legítimos que fundamentam nossa consciência histórica e que forjam antecipações para nossa compreensão do que é analisado.

A hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer tem na experiência um verdadeiro fermento para a interpretação ao incorporar a tradição[743] e ao incidir na formação da consciência histórica. A inter-relação entre as noções de experiência, preconceito e tradição presentes na hermenêutica gadameriana concorrem para iluminar o papel desempenhado na reflexão dos autores por representações como a situação geográfica e política dos países ibéricos à época das grandes navegações, o papel das riquezas naturais e as oportunidades e desafios apresentados pelo encontro do Novo Mundo, especialmente a existência de outros grupos sociais e étnicos desconhecidos até a chegada das naves européias.

Nossos autores, conforme apontado em diferentes passagens deste ensaio, recorrem à tradição para discutir os valores que estão na base da construção da identidade brasileira e mexicana. Seus textos mostram o choque entre tradições distintas, antagônicas. A tradição européia está inspirada pelo desiderato da realização individual, da dominação, o que a coloca em contraste com a tradição indígena mais apegada à noção de coletivismo, de crença no poder do grupo. A interpretação dos autores está eivada do preconceito sobre os antagonismos presentes nas fronteiras entre os grupos étnicos e sociais. Foi precisamente a administração desses antagonismos pelos povos ibéricos que moldou sua relação com os demais grupos étnicos na América. Assim, a leitura de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda permite compreender que o pragmatismo lusitano no contato com os indígenas e os negros, durante o período colonial, refletiu o amálgama de raças que se verificara antes da formação do Estado português no século XII. A relevância da regra na colonização espanhola e a ênfase emprestada pelos espanhóis às diferenças culturais — que resultou

[743] Sobre a importância do conceito de tradição e os diferentes sentidos do termo na teoria hermenêutica gadameriana ver o capítulo 1 do presente trabalho.

na destruição da cultura indígena e na afirmação da cultura hispânica mediante manifestações nas artes, na arquitetura etc. — é realçada por Sérgio Buarque e pelos autores mexicanos. Os discursos evidenciam o peso das divisões étnicas, sociais e políticas presentes na Espanha — e que perduram ainda hoje — e o entendimento do colonizador, que se transmitiu aos colonizados, sobre como assegurar que a essência da cultura européia dominasse a cultura autóctone e definisse o perfil social, cultural e econômico do Novo Mundo.

Os autores mexicanos deixam claro, entretanto, que a vitória militar européia na conquista da América derrotou as civilizações pré-colombianas, mas não as aniquilou. Estas, mesmo numa situação de inferioridade, lograram defender sua tradição com base na consistência do empreendimento coletivo, bem como torná-la um dos ingredientes mais fortes da identidade mexicana e hispano-americana. Em alguns discursos é possível perceber a ilação de que a forma como se deu a Conquista atuou como que um despertar da consciência das sociedades pré-colombianas em relação às suas próprias crenças e em relação ao europeu. Os autores jogam com o dado psicológico da quebra da confiança em si e no Outro por parte das populações indígenas. Uma abordagem análoga àquela da situação de inferioridade dos índios na América hispânica, ainda que matizada pelas diferenças de processo e de conteúdo, pode ser identificada na leitura de Gilberto Freyre sobre a condição do negro escravo submetido à dominação da família patriarcal. O escravo, embora oprimido, foi capaz de fazer prevalecer sua tradição na formação social brasileira.

Os discursos dos autores possibilitam, por igual, a leitura da tradição para além da herança cultural e social consubstanciada no legado ibérico ou nos costumes do índio e do negro; há um claro empenho em estabelecer a conexão entre a dinâmica da experiência histórica das sociedades brasileira e mexicana e aquela herança. A tradição ganha aí a conotação de linguagem ao envolver uma comunicação entre os autores e seu objeto de estudo. Essa comunicação significa uma abertura para a compreensão da mensagem do Outro.[744] Tanto os autores brasileiros quanto os mexicanos vêem a interconexão entre as características da sociedade contemporânea e suas origens como algo extrapolável para as

[744] RISSER, 1997, p. 9-10.

demais sociedades latino-americanas, não obstante as diferenças notáveis no seu processo de formação.[745] Observa-se igualmente nos textos dos autores que os parâmetros para reflexão apreendidos especialmente em sua vivência no exterior atuam como um argumento de autoridade na construção de suas interpretações sobre a identidade brasileira e mexicana. Isso, em parte, revela outro preconceito, na conotação gadameriana do termo, derivado, de um lado, da preeminência da cultura ibérica na América e, de outro, da sensação de insuficiência dessa cultura defasada em relação aos demais países europeus e mais tarde em relação aos Estados Unidos para explicar a formação da identidade.

Pode-se identificar uma relação dialógica entre os discursos dos autores, cuja base pode ser encontrada no quadro institucional em que cada discurso está localizado, e sua influência na formação do saber em determinado tempo e espaço geográfico. A partir dessa premissa, parece lícito ver um diálogo entre Gilberto Freyre e Octavio Paz cujo fulcro seria suas respectivas experiências nos Estados Unidos; ou entre Sérgio Buarque e Leopoldo Zea por conta da influência do pensamento alemão. Manuel Gamio, José Vasconcelos, Samuel Ramos e Moisés Sáenz trazem em seus discursos interrogações e justificativas para a plataforma política e institucional da Revolução de 1910. Gilberto Freyre e Sérgio Buarque podem ter suas obras também vistas no contexto das transformações promovidas inicialmente pela Revolução de 1930 e mais tarde pelo Estado Novo num diálogo que influenciaria o ambiente intelectual e político em que escreveram.

A tradição enquanto linguagem plasma representações que são objeto de interpretações pelos autores. Há aí uma intertextualidade, uma vez que, ao aplicar o instrumental das Ciências Sociais para compreender a tradição, os autores, com suas obras, trazem para o mundo contemporâneo, o discurso dos diversos elementos formadores da identidade. É por meio dessa relação dialógica entre os autores e a tradição que são reveladas certas características das representações mais potentes

[745] Veja-se o caso da formação das sociedades argentina e uruguaia, onde houve marcada presença da imigração européia e o das sociedades centro-americanas e andinas, nas quais a presença indígena é muito forte. Todavia, o discurso dos autores indica que essas especificidades não eram de molde a invalidar certos traços comuns na construção da identidade das nações latino-americanas.

presentes nos discursos examinados, como o papel do mulato para Gilberto Freyre, as características do homem cordial para Sérgio Buarque, o índio para Manuel Gamio, ou o homem novo da Revolução Mexicana representado por José Vasconcelos e Samuel Ramos.

Em suma, a experiência dos autores foi muito importante para a produção de um conjunto de obras que marcou o pensamento social latino-americano. Há claramente um esforço para pensar a identidade brasileira e mexicana com apoio nos avanços teóricos das Ciências Sociais então desenvolvidos na Europa e nos Estados Unidos. Entre os pensadores europeus, cabe lembrar a influência dos espanhóis, sejam aqueles que tiveram impacto na formação intelectual de autores como Gilberto Freyre, sejam aqueles que, residentes ou não no México, ocuparam-se da questão da hispanidade fora da Espanha. Um exemplo é o trabalho de Eduardo Nicol[746]. A preocupação dos pensadores espanhóis com a fragilidade política e com as divergências étnicas em seu país pode ser vista também como um aporte para a ênfase que nossos autores emprestam à compreensão do sentido do autóctone e do nacional. Gilberto, Sérgio e os autores mexicanos estão inseridos numa tradição de pensamento que remonta às primeiras indagações sobre a identidade e sobre a construção da nação nesta parte do mundo. Todavia, seus discursos encerraram aspectos inovadores, seja porque romperam com as concepções estabelecidas, seja porque utilizaram bases teóricas que lançaram novas luzes sobre a formação social do Brasil e do México e, com as devidas qualificações, dos demais países latino-americanos.

A Lógica da Comparação: a comparação como elucidação recíproca

Um dos aspectos mais relevantes para a compreensão das interpretações contidas nas obras analisadas é certamente o uso que os autores fazem da comparação. O recurso à comparação ocorre tanto na abordagem das características interiores das sociedades brasileira e mexicana quanto no enfoque da inserção dessas sociedades no mundo e na cultura ocidentais, segundo as categorias de tempo e de espaço. Esse exercício

[746] Eduardo Nicol exilou-se no México, em 1940, em decorrência da Guerra Civil espanhola. GRACIA & JAKSIC, 1988, p. 229.

comparativo torna-se ainda mais relevante para os autores se considerarmos não haver eles mergulhado numa pesquisa de campo que lhes provesse dados e elementos com base nos quais construíssem seus discursos.

Gilberto Freyre ressalta a importância da comparação para sua obra já no "Prefácio à 1a. Edição" de *Casa-Grande e Senzala*, ao relatar a impressão que lhe causara o *deep South* dos Estados Unidos, durante a viagem que fez, da Califórnia para Nova York, ao encerrar seu período como *visiting professor* na Universidade de Stanford:

> a todo estudioso da formação patriarcal e da economia escravocrata do Brasil impõe-se o conhecimento do chamado "deep South". As mesmas influências de técnica de produção e de trabalho - a monocultura e a escravidão - uniram-se naquela parte inglesa da América como nas Antilhas e em Jamaica, para produzir resultados sociais semelhantes aos que se verificam entre nós. Às vezes tão semelhantes que só varia o necessário: as diferenças de língua, de raça e de forma de religião.[747]

Gilberto também exercita a comparação em seu livro *O Brasileiro entre os Outros Hispanos*,[748] com o objetivo de não só mostrar a proximidade entre portugueses e espanhóis - o que, no seu entendimento, torna o Brasil também um país hispânico - mas também de expor as distinções entre a forma que se deu a presença dos ibéricos, especialmente dos portugueses, e dos protestantes no mundo tropical.

O discurso de Freyre procura trabalhar com as idéias de unidade e diversidade presentes na construção das nações portuguesa e espanhola. A unidade lusa, fruto de uma mescla de contribuições de diferentes povos que se encontraram no extremo ocidental da Península Ibérica, foi capaz de conviver e absorver as heranças indígenas e africanas durante a formação da identidade brasileira. Todavia, o texto de Gilberto Freyre também compara esses traços inatos ao português e o processo em que se engajou o colonizador nos primórdios da sociedade brasileira com a edificação da identidade ocorrida na Espanha e na América Latina. Não obstante a

[747] FREYRE, 1992, p. xlvi-xlvii.
[748] Idem, 1975.

diversidade seja um traço forte entre os grupos negros e indígenas, nem por isso deixa o autor de estabelecer uma comparação entre brasilidade e a hispanidade, bem como entre a própria estrutura política do Brasil e da Espanha. Como nota um de seus comentaristas,

> na visão de Freyre, tal como o Brasil, a Espanha possui unidade política combinada com a diversidade étnica e cultural; a centralidade madrilenha tem como conseqüência tensões semelhantes àquelas provocadas pelo centro político carioca; os interesses nacionais são continuamente enfrentados pelos de natureza regional, que, entretanto, devem se sacrificar em prol do Estado e da 'nação'.[749]

A importância da comparação na reflexão de Gilberto Freyre pode ser encontrada a partir dos próprios títulos de duas das obras que compõem sua trilogia sobre a família patriarcal brasileira. *Casa-Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos* trazem em si a comparação que se espraia para além das conotações arquitetônicas dos termos.

Gilberto toma a casa-maior e a casa-menor como os dois pólos em torno dos quais cresceu e se desenvolveu a família patriarcal. Não as interpreta, porém, de maneira isolada: é a visão de conjunto que o leva a considerá-las como um sistema, após dissecar ambos os elementos por meio da comparação. Esta o habilitará a identificar condutas típicas de um e outro meio. Essas condutas são, ao mesmo tempo, contrastivas e convergentes: contrastivas ao esclarecerem os sentidos da diferença entre o escravo e o senhor, e entre o escravo e a família patriarcal; convergentes ao realçarem caracteres culturais marcantes que introduziram matizes indeléveis na cultura portuguesa transplantada no Brasil. Uma das leituras possíveis dos textos de Gilberto Freyre é a de que seu discurso tende para a convergência ao valorizar a influência da cultura africana no Brasil como resultado do equilíbrio de antagonismos, que teria prevalecido no contato entre escravos e portugueses.

Essa visão de conjunto da sociedade patriarcal ancorada no que Gilberto vê como democracia social entre a família patriarcal e os escravos vai se alterar com a representação do mulato. O contraste entre ele e a

[749] THOMAZ, in FREYRE, 1947, p. 28.

sociedade branca, dominante, em que vive, constitui o cerne da argumentação de Gilberto em *Sobrados e Mucambos*. Enquanto herdeiro da melhor tradição da adaptabilidade inata ao português, o mulato transparece no discurso do autor como uma das representações da brasilidade e cuja contribuição maior é a diminuição das distâncias sociais. O autor procura distanciar-se dos padrões que permearam os discursos sobre a identidade brasileira no século XIX, que tinham como fulcro a idéia de inferioridade racial realçando a miscigenação, da qual nasceu o mulato, como um avanço cultural capaz de servir de base para uma nova ordem social.

Em seu clássico ensaio *O Significado de Raízes do Brasil*, Antonio Candido ressalta o recurso de Sérgio Buarque à metodologia dos contrários cujas bases foram lançadas pelo pensamento latino-americano desde Sarmiento[750]. Antonio Candido, entretanto, não realça o recurso à comparação na análise de Sérgio. Todavia, a comparação está na obra do autor, especialmente em *Raízes do Brasil*, mas também em *Visão do Paraíso*, *Caminhos e Fronteiras*, e em *Monções* associada à tentativa de desvendar as razões que nos fazem sentir "desterrados em nossa própria terra".[751] É a conquista do interior comparada à ocupação do litoral; é a ética do aventureiro comparada com o desafio do mundo agreste que cumpria anexar; é a religiosidade católica dependente institucionalmente do poder régio ante a convicção animista e a proliferação espontânea de entidades míticas de origem indígena e africana. Na abertura do primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*, Sérgio contrasta o mundo novo representado pela América com a velha civilização simbolizada pelas nações ibéricas, bem como traça uma comparação destas com a Rússia e os países balcânicos enquanto regiões que se comunicam com outras áreas geográficas e, portanto, são permeáveis a outras influências. É a categoria espaço atuando como catalisadora de uma comparação que permeia a interpretação sobre a formação brasileira. Ao longo de toda sua obra mais conhecida, o autor não só estabelece contrastes entre as empresas coloniais dos países ibéricos, mas, nesse mesmo contexto, também desenvolve uma apresentação comparativa das influências que ambas tiveram na formação dos países latino-americanos. Mais ainda: a comparação não se limita a cotejar a realidade brasileira a um padrão externo, mas abrange também estender

[750] ANTONIO CANDIDO, 1989.
[751] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 3.

para toda a América suas conclusões após colocar lado a lado o espaço urbano e o rural, éticas distintas, visões de mundo contrastantes, mentalidades diferentes, o público e o privado. O exercício comparativo ganha realce ao retratar o homem cordial mostrando sua ojeriza ao ritualismo que caracteriza os japoneses e ao racionalismo dos protestantes.[752]

Como observa Ronaldo Vainfas, em *Visão do Paraíso,* Sérgio realiza uma "sistemática comparação entre as idéias e as imagens que portugueses e espanhóis construíram sobre os espaços americanos".[753] Por meio desse recurso, o autor discute a força das representações míticas na construção do enfoque que presidiu as empresas coloniais da Espanha e de Portugal, respectivamente. O exercício comparativo fornece elementos que reforçam a tese de Buarque, apresentada em *Raízes do Brasil* — e reafirmada em *Visão do Paraíso* —, segundo a qual os interesses imediatos, que mobilizaram as energias lusas para a colonização do Brasil, neutralizaram os eventuais impactos da narrativa mitológica associada ao mundo americano, bem como as eventuais motivações civilizacionais, numa ação em tudo oposta ao que animou a presença espanhola.[754]

A comparação é um recurso poderoso no discurso dos autores não só ao cotejarem semelhanças e diferenças que se produziram em espaços geográficos e sociais distintos, mas também entre as culturas presentes nesses espaços. Uma das primeiras conclusões induzidas ao leitor pela comparação feita pelos autores é a da pluralidade cultural presente nas sociedades brasileira e mexicana. Essa pluralidade vai refletir-se em singularidades em relação ao mundo exterior. Em outras palavras, a contrastividade interna presente nas duas sociedades vai informar, também, a contrastividade em relação ao restante do mundo. O enfoque comparativo presente na reflexão dos autores qualifica a questão sobre "quem somos", para colocar em tela de juízo a própria compreensão da história. Isto é particularmente notório no texto de Octavio Paz, quando assinala que "em nosso território convivem não só distintas raças e línguas, mas também vários níveis históricos".[755] Leopoldo Zea toma precisamente

[752] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 3 e 56.
[753] VAINFAS, 2001, p. 31.
[754] Idem, 2001, p. 42.
[755] PAZ,1994, p. 13.

a história como fulcro de sua reflexão também numa perspectiva comparada: "trato de encontrar o sentido ou a relação de nossa história, a da história da América com a história pura. Isto é, a relação da nossa história com a história do mundo".[756]

A comparação no discurso dos representantes do pensamento social mexicano abordados aqui é fortemente influenciada pela representação da Conquista como um choque histórico; essa representação será mais tarde, com algumas adaptações, transposta para a perda de territórios para os Estados Unidos no século XIX.

Tanto os autores brasileiros quanto os mexicanos embarcam pela via da comparação num exercício que busca escavar as semelhanças e diferenças de "mundos da vida", criados pelos legados ibérico, indígena e africano, e como a resultante do entrecruzamento desses mundos se comporta e se insere na tradição ocidental. Há uma preocupação com a interação entre as diferentes sociedades que se fazem presentes na América ibérica e como elas interagem com o mundo ocidental. Cabe não esquecer que na realização desse exercício, os autores também estão movidos pelas categorias produzidas pela cultura ocidental. Ou, tomando emprestada a reflexão de Louis Dumont, os autores "fizeram uma comparação explícita ou implícita com o tipo ocidental moderno de sociedade, observando como o que foi objeto de representações explícitas e valorizadas, de um lado, era, ao contrário, subordinado e desconhecido de outro".[757]

Respeitadas as peculiaridades dos processos históricos cujas representações foram trabalhadas pelos autores em seus respectivos países, pode-se afirmar que as culturas africana e indígena são abordadas nos discursos a partir de uma tentativa de reconstrução de um passado que foi suplantado pela dominação. A relação entre passado e dominação é abordada de múltiplas maneiras que permitem ver coincidências entre os discursos, mesmo se elaborados em circunstâncias e épocas distintas. Gilberto Freyre vê o passado como algo vivo, dinâmico que continua a moldar o modo de ser brasileiro. Sérgio Buarque, por seu turno, considera

[756] ZEA, 1970, p. 11.
[757] DUMONT. 1966, p. 294.

o mundo rural como "definitivamente morto",[758] numa linha de raciocínio também sancionada por alguns autores mexicanos em relação ao passado indígena. Há que notar entre estes últimos, porém, que a relação com o passado é ambígua. Se, de um lado, o episódio da Conquista levou à destruição das sociedades pré-colombianas, de outro, a justaposição que se seguiu entre os valores e as culturas indígena e européia sugere que a ancestralidade indígena luta para afirmar-se num contexto diverso. Manuel Gamio, Samuel Ramos, Moisés Sáenz e Octavio Paz realçam a densidade e a resistência dos valores indígenas a ponto de se configurarem como elemento definidor da identidade mexicana.

No esforço de interpretação das sociedades brasileira e mexicana dois elementos se conjugam nos textos: o conhecimento e a compreensão. O conhecimento flui dos documentos, da tradição, da arte, da arquitetura, da prática religiosa e do sistema educacional. Os textos dos autores oferecem ao leitor enfoques historicistas matizados por abordagens sociológicas derivadas do fato de que muitos registros indígenas e africanos que chegaram até os autores eram ou são de difícil datação. Naquilo em que lhes foi possível obter dados, os autores exploram a comparação para reforçar seus argumentos. Exemplo notável é a nota introduzida por Sérgio Buarque no capítulo 4 de *Raízes do Brasil*, na qual traça um quadro comparativo da vida intelectual na América espanhola e no Brasil.[759]

O tratamento do indígena, do africano e do europeu no contexto do domínio ibérico, tanto no Brasil quanto no México, sugere que a sociedade colonial era, ao mesmo tempo, holística, tradicional e hierarquizada, para utilizar as categorias utilizadas por Dumont.[760] Holística em razão da maior ou menor interação dos valores e tradições ibéricas com valores indígenas e africanos. O processo de formação da identidade é enfocado pelos autores, a partir de uma abordagem comparada das peculiaridades e idiossincrasias dos grupos étnicos presentes nas sociedades brasileira e mexicana. Essa abordagem revela caminhos para a interpretação de representações coletivas como os heróis. O discurso de Gilberto Freyre, por exemplo, realça o herói como síntese da massa, convertendo-o numa

[758] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 135.
[759] Idem, p. 85-87.
[760] DUMONT, 1966.

das representações mais produtivas de integração social.[761] Já o discurso dos autores hispânicos mostra o herói não como resultado de um processo integrativo, mas como representação do imaginário de índios e europeus, respectivamente, que explicam o processo de formação da nacionalidade.

A sociedade colonial brasileira foi tradicional ao ser pouco permeável a alterações na estrutura de poder e nos papéis desempenhados pelo círculo familiar mais íntimo do senhor patriarcal. No discurso de Gilberto Freyre, essa tradição é abordada de maneira muito próxima à hierarquia que se estabelece no círculo familiar, bem como entre este e os escravos e os demais homens livres estavam na órbita da casa-grande.

A impermeabilidade também era uma característica da sociedade estabelecida na Nova Espanha. Octavio Paz, autor que examinou profundamente as entranhas dessa sociedade, chama atenção para seu fechamento ao exterior, a rígida disciplina religiosa e o caráter patrimonialista da administração do vice-reinado os quais constituíam um fermento poderoso para o cultivo e observância da tradição.[762]

O neotomismo que permeara as concepções de cultura e de civilização na Península Ibérica preconizava uma visão hierárquica do universo que, juntamente com o patrimonialismo, teve profunda repercussão na construção das sociedades coloniais. O funcionamento da hierarquia e a tradição são duas das chaves que os autores utilizam para compreender a sociedade colonial, bem como as relações sociais que se estabelecem já na ordem independente. Nessa nova fase, a tradição, a hierarquia e a visão holística persistem como ingredientes relevantes e significativos da argumentação dos autores. Essa interpretação da formação das sociedades brasileira e mexicana ocorre sem uma consideração em paralelo do individualismo e da inovação. O discurso de Paz mostra claramente um impasse na transição do domínio colonial para a vida independente: continuidade e ruptura eram alternativas que se impunham numa coexistência realçada na comparação entre a evolução política da Nova Espanha e da Nova Inglaterra rumo ao México e aos Estados Unidos, respectivamente.[763]

---

[761] FREYRE, 1996, p. 652.
[762] PAZ, 1995, p. 42 e ss.
[763] Idem, p. 62-67.

A visão holística referida anteriormente está também associada a uma representação do indivíduo, no discurso dos autores, como capaz de sintetizar determinadas características da sociedade. O escravo, o mulato, o senhor, o menino e a mulher cumprem esse papel na obra de Gilberto Freyre. A conduta desses indivíduos delineia toda uma leitura da contribuição africana, dos efeitos da miscigenação e da atuação da família na formação social brasileira. Algo análogo pode ser identificado no índio e no "pachuco" (ou "pelado") entre os autores mexicanos.

À densidade da tradição e ao peso da hierarquia corresponde a força das ações que provocam a modificação da ordem vigente. O mulato e o mestiço são dois exemplos que chamam atenção pelo papel que cumprem na alteração de padrões, comportamentos e regras sociais. No caso brasileiro, o mulato foi, de um lado, instrumento para a quebra de estereótipos — por exemplo, no vestuário: calçados, uso de chapéu etc. — que tiveram repercussão na produção industrial; por outro, foi ele, também por necessidade de afirmação ante a sociedade branca, um dos condutos para a reeuropeização do Brasil com repercussões sobre sua própria identidade.

O exercício de comparação presente nas obras dos autores é também reflexo, em grande parte, da experiência vivida de cada um. É essa experiência, cujos traços mais salientes foram mencionados anteriormente, que lhes forneceu elementos para a interpretação compreensiva dos fatos, situações e circunstâncias que cercam a formação da identidade. Todavia, a experiência vivida é apenas um dos pilares que concorrem para o exercício comparativo. Outra sustentação importante desse exercício pode ser encontrada na idéia da justaposição de culturas ou sociedades. Trata-se este de um traço forte do trabalho de interpretação empreendido tanto pelos autores brasileiros quanto mexicanos.

Leopoldo Zea, por exemplo, observa o dilema entre a cultura ocidental e a não ocidental presentes nas Américas, realçando, no âmbito da primeira, a situação excêntrica da cultura ibérica em relação à cultura anglo-saxônica. É por meio dessas comparações que o autor sustenta sua tese sobre a inserção marginal da América Latina na história, uma vez que esta última é entendida como produto da cultura ocidental.

Octavio Paz sublinha a singularidade da história da Espanha e seu desajuste em relação à história européia. A comparação entre a Espanha e a Europa ganha um paralelismo no cotejo entre a história da América e aquela do restante do mundo ocidental. Há uma persistente dissincronia entre uma e outro.[764] Gilberto Freyre também aborda essa temática da inserção no mundo, ao destacar a contribuição do Oriente para a formação da sociedade patriarcal brasileira na época colonial pelo modo de vestir ou de pensar. Essa contribuição, ainda que suplantada aos poucos, como afirma o autor, pelo racionalismo, pelo individualismo e pelo secularismo ocidentais, deixaria marcas na formação social brasileira. Todavia, a comparação entre os aportes das culturas ocidental e oriental, na obra de Gilberto Freyre, não o leva a uma conclusão sobre a marginalidade nessa inserção histórica, mas a um discurso sobre a simbiose entre o homem e o meio tropical verificada no Brasil.

O discurso de Gilberto está mais voltado para a novidade da presença do homem europeu no trópico e em que medida essa presença propiciou uma integração dessa região ao universo cultural nascido e moldado numa área de clima temperado. Gilberto com essa ênfase na singularidade do mundo tropical deixa clara a influência que exerciam sobre seu pensamento as teorias a respeito da importância dos fatores geográficos e climáticos no comportamento dos indivíduos, algo que não encontra correspondência entre os autores mexicanos examinados. O trópico é mais do que um lugar, é também uma circunstância poderosa na modelagem da identidade brasileira, e isso fica patente em toda a obra de Gilberto Freyre. A representação da vida tropical é tão poderosa que, na interpretação de Freyre, repercutiu nos hábitos e costumes mesmo das regiões mais temperadas do Sul do Brasil. O discurso freyreano em *Casa-Grande e Senzala* permite duas leituras não necessariamente excludentes: a primeira realça a importância do regional e, em razão do lugar de onde fala, da inserção no mundo do Nordeste e do Brasil colonial; a segunda evidencia que, não obstante sua concentração na situação local, Gilberto, ao apontar coincidências e divergências entre a colonização brasileira e aquela ocorrida em outros países da América Latina, não deixa de indicar sua preocupação com a inserção do mundo ibero-americano na cultura ocidental.

[764] Idem, 1995, p. 201.

A fricção interétnica entre os colonizadores ibéricos, os povos indígenas e os escravos africanos enseja uma outra via na investigação comparativa empreendida pelos autores, qual seja como se dá a compreensão da miscigenação ou da mestiçagem resultante daquele processo. Essa indagação é abordada recorrendo a uma discussão do olhar europeu sobre a miscigenação e a mestiçagem, bem como sobre a influência que esse olhar exerceu sobre a definição da identidade na América portuguesa e espanhola. A preocupação com a visão européia da América Latina tem como contraponto a maneira como os europeus viam os Estados Unidos. O discurso dos autores vai também valer-se da comparação para refletir sobre a singularidade e a pluralidade das nações latino-americanas em relação à outra experiência colonial paradigmática ocorrida na América do Norte sob o domínio anglo-saxão. Já foi realçado antes o impacto que causou sobre Gilberto Freyre os remanescentes da colonização e da economia escravocrata encontrados por ele no *deep South* norte-americano. Todavia, o processo de colonização verificado nos Estados Unidos serve na obra de Gilberto para ajudá-lo a compreender a contribuição dos escravos ao processo da formação social brasileira. Os Estados Unidos oferecem a Freyre o parâmetro para sustentar a afirmação de que os negros trazidos para o Brasil pertenciam a culturas mais avançadas do que aqueles que foram para lá. Isso justifica sua tese de que o escravo que veio para o Brasil desempenhou uma missão civilizadora específica e que não tem paralelo na formação social norte-americana.[765]

A comparação com os Estados Unidos ganha sentidos distintos entre brasileiros e mexicanos. Embora o espaço geográfico tenha sido uma representação importante na compreensão sobre como ocorreu a formação do Estado e da sociedade no Brasil e no México, o sentido dessa representação é distinto na comparação com o processo de domínio sobre esse espaço ocorrido nos Estados Unidos. Os ensaístas brasileiros, especialmente Sérgio Buarque de Holanda, vão realçar a noção de fronteira e seu desbravamento estabelecendo analogias e identificando discrepâncias entre o verificado no Brasil e o que se passou nos Estados Unidos. Os

[765] FREYRE. *Casa-Grande e Senzala*, p. 304 e ss. Gilberto realça que, enquanto "para as colônias inglesas o critério de importação de escravos da África foi quase exclusivamente agrícola", (...) "para o Brasil a importação (...) fez-se atendendo-se a outras necessidades e interesses. À falta de mulheres brancas; às necessidades de técnicos em trabalhos de metal, ao surgirem as minas". (1997, p. 306).

autores mexicanos, por sua vez, encaram o espaço geográfico como algo usurpado, inicialmente às sociedades pré-colombianas por força da Conquista e mais recentemente ao povo mexicano em conseqüência da guerra mexicano-americana do século XIX. Essa representação do espaço geográfico influencia direta e indiretamente a interpretação do processo de construção da nacionalidade mexicana. No discurso dos autores brasileiros, a comparação com os Estados Unidos concorre para apontar as distinções na formação de ambas as sociedades, mas serve também para realçar uma espécie de paradigma para o Brasil ante as analogias sobre as dimensões da superfície, população e riqueza natural pode utilizar. Essa é uma das leituras possíveis para a referência de Sérgio Buarque "às insuficiências do 'americanismo'".[766] Os autores mexicanos ressaltam os contrastes entre seu país e sua cultura em relação aos Estados Unidos, o que contribui para sua interpretação acerca da situação ímpar do México. José Vasconcelos, por exemplo, ao destacar, em *La Raza Cósmica*, a latinidade como caminho para a consolidação da identidade mexicana, o faz mostrando a distância que existe entre a cultura latina e a anglo-saxônica que moldou a identidade estadunidense. Octavio Paz, em algumas passagens de seu discurso também sublinha um antagonismo entre as formações mexicana e norte-americana.

Esse enfoque comparativo presente nos textos dos autores propicia uma elucidação recíproca dos diferentes horizontes semânticos[767] que nortearam a construção da brasilidade e da hispanidade, especialmente da mexicanidade. Tal exercício nutre-se da experiência pessoal dos autores em suas próprias sociedades, da sua formação acadêmica e do contato que tiveram com outras culturas. A reflexão dos autores mexicanos sobre a hispanidade está permeada por um entendimento da primazia da mexicanidade ou da latinidade como identidades que resultam da fricção entre as culturas européia e pré-colombiana na América espanhola. Observe-se, nesse particular, que esse processo de elucidação não significa uma contabilidade integral — isto é, na mesma proporção e com ênfase análoga — de todos os elementos presentes na formação social brasileira e mexicana. Gilberto Freyre realça o negro e o mulato, Sérgio Buarque destaca o mameluco, mas ambos deixam o índio,

[766] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 127.
[767] CARDOSO de OLIVEIRA, 2000, p.40. A reflexão sobre o tema da comparação no presente trabalho deve muito às idéias e indicações bibliográficas contidas nesse artigo.

enquanto elemento formador a identidade brasileira, num segundo plano em suas obras. Os autores mexicanos, por sua vez, ignoram a contribuição africana, não obstante a importação — pequena, se comparada com o Brasil — de escravos para aquele país.

A leitura das obras dos autores nos mostra um exercício comparativo fundado nos contrastes e contradições tanto entre as culturas que se encontraram nos espaços geográficos brasileiro e mexicano, quanto entre essas duas formações sociais. que resultaram daqueles encontros e as sociedades européia e norte-americana. Ainda que a maioria dos autores considerados tenha a história como ponto de partida de suas interpretações, é possível identificar nos discursos a presença de um contexto intersubjetivo que induz à convivência de uma interpretação explicativa com uma interpretação compreensiva. Esta busca uma compreensão em "profundidade, uma indução fortalecida pela mediação ou anterioridade da explicação", enquanto a primeira reflete quase que uma intuição daquilo que é dado à interpretação dos autores.[768]

Autores Brasileiros e Hispânicos: fecundidade e prolificidade de seu discurso

A leitura das obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda, bem como dos autores hispânicos examinados revela um discurso fecundo e prolífico a respeito da construção da identidade na América Latina. A fecundidade se manifesta em diferentes planos: na pluralidade de enfoques dos diferentes episódios e situações ocorridos durante o processo colonial e após a independência das nações latino-americanas; na ampla gama de dimensões que exploram e cujos entrelaçamentos expõem no processo de construção da identidade; no uso que fazem das representações coletivas para explicar a formação do caráter nacional no Brasil e no México. A prolificidade desse discurso se consubstancia não só nas obras desse autores mas também no debate que despertaram sobre os temas que trataram e as idéias que expuseram.

O discurso dos autores e o interesse que despertou, não só na América Latina mas também em outras regiões do mundo, por meio de

[768] Idem, 1998, p. 97.

traduções ou de referências às suas obras, mostra a importância que o processo de construção da nação nesta parte do mundo e as representações que o integram passaram a ter. O contato entre os povos, culturas e religiões acentuou-se neste século, e assegurar uma convivência harmônica das diferenças passou a ser um fator estratégico para a manutenção da paz social e da prosperidade econômica. A experiência latino-americana, nesse particular, passou a ser importante não só em razão da especificidade do contato interétnico mas também em razão das marcas universais deixadas pelo catolicismo e pela miscigenação, resultante dos encontros culturais e raciais aqui ocorridos.[769]

Os Pólos dos Discursos

As obras examinadas têm em comum não só o fato de realizarem uma interpretação nova da formação da nação no Brasil e no México, mas também o de haverem, por meio dessas interpretações, apresentado novos sentidos às representações coletivas. Esses novos sentidos repousam num enfoque inovador da leitura da história e numa consideração do cotidiano com ênfases distintas daquelas que prevaleciam até então. As obras dos autores apresentam uma atenção cuidadosa para com os mitos de origem e identificam ascendentes comuns. Há nesses trabalhos a clara valorização de documentos e práticas ancestrais, bem como o uso da paisagem como marca da identidade. Amalgamando todos esses elementos, o uso de duas línguas que têm um tronco comum serviu para dar um sentido de unidade à identidade que se construiu a partir do legado ibérico.

Os enfoques utilizados para o estudo desses elementos e as distintas dimensões que neles descobrem os autores realçam perspectivas novas acerca de uma mesma realidade que chegam mesmo a ressaltar o que previamente fora visto como uma distorção. A discussão sobre raça e cultura é particularmente ilustrativa desse ponto. Gilberto Freyre ressalta desde o princípio a importância da distinção entre raça e cultura, mas acaba por trabalhar ativamente esse binômio a ponto de sancionar certas tendências deterministas na relação entre raça e cultura. O discurso de Freyre, ao sublinhar a miscibilidade do português e a importância do meio no entrecruzamento das raças ocorrido no Brasil, realça essas

[769] THOMAZ, in FREYRE, 2001, p. 9.

circunstâncias como centrais para a definição da brasilidade. O significado maior desse discurso foi trazer para o centro do pensamento social brasileiro a idéia de que o Brasil é uma nação miscigenada, apresentando-a como um elemento determinante de relações sociais positivas e democráticas.

Os autores mexicanos também ressaltam esse aspecto: Vasconcelos via a raça e a cultura como ingredientes essenciais para identidade cultural latino-americana;[770] Samuel Ramos vê a raça presente no México como derivada da raça européia, mas desprovida de uma cultura que reflita sua realidade. Essas opiniões contrariam outras que haviam dominado o pensamento social no Brasil e no México e que tendiam a ver na composição racial a causa de um suposto atraso dos dois países. Por outro lado, as obras examinadas revelam sua afiliação à Antropologia cultural ao ver o homem como espécie unitária cuja cultura é compreendida como padrão básico de sua universalidade, bem como ao realçar a capacidade de adaptação do homem a situações diversas em que foi colocado pelo tempo e pela história.[771]

As obras dos autores trazem à luz novos recursos para a compreensão da nação bem como desafiam os modos de ser e de pensar das elites. Como aponta José Murilo de Carvalho, a educação européia da elite brasileira e sua inserção no aparelho de Estado, após a Independência, fizeram que "o fortalecimento do Estado constituísse para ela não só um valor político como também um interesse material muito concreto".[772] Esse duplo compromisso com a educação recebida e com o instrumento para a manutenção de seu poder ensejou uma compreensão do Brasil, por parte da elite, logo após a emancipação de Portugal, que combinava valores absolutistas da antiga metrópole com os interesses latifundiários. Os discursos de Freyre e de Sérgio Buarque mostram, porém, que há algo mais na formação brasileira e que está afastado tanto dessa educação européia quanto dos interesses dos grandes proprietários rurais. Assim, a relevância do escravo africano na disseminação dos valores sociais, culturais e religiosos, o impacto da urbanização são duas críticas contundentes que Gilberto e Sérgio fazem à representação propagada pela elite sobre a identidade brasileira.

---

[770] GRACIA & JAKSIC, 1988, p. 32.
[771] BUNZEL, 1986, p. 7.
[772] CARVALHO, 1996, p. 37.

Esse sentido dialógico dos discursos dos autores gerou reações diversas tanto à época em que foram enunciados quanto ainda hoje. No caso dos autores brasileiros, as reações têm variado de acordo com a época. Gilberto Freyre, por exemplo, chegou a ser considerado licencioso quando *Casa-Grande e Senzala* foi publicado, e mais tarde ser considerado por alguns como porta-voz do conservadorismo nordestino. Sérgio Buarque surgiu como um ensaísta radical, enquanto o tempo fez que sua obra passasse a ser lida como um discurso de transformação conservadora. Todavia, é difícil refutar que os escritores brasileiros e mexicanos aqui considerados provocaram rupturas significativas com o pensamento social de seu tempo e definiram rumos para se pensar a identidade em seus respectivos países. Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, no Brasil, e José Vasconcelos e Samuel Ramos, no México, apresentam em seus discursos uma reação ao enfoque positivista que permeara as análises anteriores sobre a identidade nacional. Ao iluminarem, a partir de ângulos diferentes, o legado ibérico e as contribuições indígena e africana, as obras servem como campo de imantação para a tradição latino-americana.

Os autores, mediante uma interpretação própria dos conceitos, conferiram uma abordagem inovadora à categoria "indivíduo", ao tratarem não só da pessoa, do eu, mas também — e especialmente — do Outro. O indígena e o africano aparecem no discurso como agentes de cultura e, portanto, como elementos constitutivos da identidade brasileira e mexicana. O negro e o indígena são resgatados via aquilo que contribuíram para moldar a vida na América: a relação familiar, a resistência à dominação, o aporte à culinária, a manifestação da religiosidade, a introdução de palavras no português e no espanhol, e, sobretudo, sua participação no processo de mestiçagem e de miscigenação. O discurso que busca conhecer e interpretar a base popular da cultura é um dos legados da fase inicial do modernismo, tanto no Brasil quanto no México.[773] Esse resgate se produz num contexto de estranhamento dos autores em relação à compreensão prevalecente da tradição. Os métodos, a linguagem e os conceitos adotados pelos autores para expressar essa visão diferente sobre sua própria realidade engendram uma dupla atitude da parte deles: de um lado, a inquirição sobre sua própria identidade; de outro, uma interpretação dessa mesma identidade a partir da interpretação do Outro.

[773] ROLAND, 1997, p. 47.

A vida na casa-grande e a dominação exercida pelo senhor patriarcal moldaram a visão da família em Gilberto Freyre. O núcleo familiar emerge em sua obra como uma estrutura hierarquizada, a qual lhe serve de apoio para exercer um poder capaz de ditar os rumos da sociedade colonial brasileira. A trajetória social da família, desde os tempos coloniais até o início do século XX, é o fulcro da reflexão de Freyre, constituindo-se numa viga intelectual que sustentaria estudos subseqüentes sobre a formação da identidade brasileira. O homem cordial, tipo ideal construído por Sérgio Buarque, tem seus fundamentos também numa visão da família senhorial. A representação do homem cordial tem um sentido de síntese das contradições da sociedade brasileira, particularmente a promiscuidade entre o público e o privado.

Entre os autores mexicanos, a questão da mestiçagem ganha especial importância, uma vez que, por meio dela, alguns autores procurarão afirmar a identidade do México no mundo, particularmente ante o legado espanhol. A representação do índio, presente em Manuel Gamio e em Moisés Sáenz, tem uma participação forte nessa afirmação da identidade. Mas essa afirmação se faz também por meio da denúncia da violência e da discriminação sofrida pelo indígena. Note-se, ainda, que José Vasconcelos propõe, em *La Raza Cósmica*, uma doutrina sobre a preeminência da civilização latina, pela aceitação do legado ibérico, como caminho necessário para a integração do México ao mundo ocidental. A interpretação do trauma da conquista e a ênfase no passado indígena e como este sobrevive no cotidiano mexicano, seja por meio das máscaras, a que se refere Octavio Paz, seja pelo sentimento de inferioridade abordado por Samuel Ramos, combinam-se com a noção da mestiçagem e com a representação do índio para se constituir num cânone do pensamento social mexicano.

Os Sentidos do Passado

Ao trabalharem com a tradição, os autores brasileiros e mexicanos procuram verificar qual o sentido da presença do passado em suas sociedades e, por extensão na América Latina. O passado ganha a conotação de "padrão para o presente", para utilizar a expressão de Eric Hobsbawm.[774] O passado manifestado pelos escritos toma a forma de

[774] HOBSBAWM, 1997, p. 10.

representações que muitas vezes escamoteiam pormenores considerados importantes pelos homens na estruturação das sociedades em que vivem. O discurso dos autores deriva de uma investigação ancorada em fontes secundárias. Daí a perda desses pormenores seja em decorrência do passar do tempo ou pela sua ausência nas obras consultadas. Sobram, assim, as representações, que, não raro, chegam por via da história oral, e documentos ou manifestações simbólicas que, como diz Hobsbawm, "formalizam o passado social".[775]

Gilberto Freyre, em certa medida, antecipou, quase quarenta anos antes de Hobsbawm, o sentido dessa formalização ao realçar na "Introdução" de *Sobrados e Mucambos*, a influência dos mortos sobre os vivos: "O homem morto ainda é, de certo modo, homem social".[776] Gilberto destaca, a propósito dessa afirmação a mensagem enviada pelos jazigos das famílias patriarcais, os quais permitem avaliar a "expressão ou ostentação de poder, de prestígio, de riqueza dos sobreviventes, dos descendentes, dos parentes, dos filhos, da família".[777]

No discurso de Freyre, a sepultura é uma representação da vida, assim como a casa-grande e a senzala, o sobrado e o mucambo vão muito além das suas características arquitetônicas, para exporem todo um sistema de relações sociais, econômicas e políticas. Gilberto revela, no "Prefácio à 1ª. Edição" de *Sobrados e Mucambos*, que buscou os antecedentes desse sistema de relações, que se converteu em viga de sustentação da sociedade brasileira, em arquivos, livros públicos e ordens régias, teses médicas, números antigos de órgãos de imprensa[778] que formalizaram o passado brasileiro. O uso desses documentos antigos extrapola, entretanto, nas obras dos autores, o desiderato da persuasão, de corroboração das

[775] HOBSBAWM assinala que "o passado é uma dimensão permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outras normas da sociedade humana". Todavia, o passado que é lembrado corresponde a uma seleção de uma infinidade de fatos recordados ou capazes de serem recordados. É nesse sentido que se cristaliza para Hobsbawm o conceito de "formalização do passado", cujo escopo "em qualquer sociedade depende das circunstâncias". O historiador inglês assinala ainda que "o passado social formalizado é (...) rígido, pois estabelece as normas para o presente. Ele tende a ser o tribunal de apelação para disputas e incertezas do presente" (1997, p. 11).
[776] FREYRE, 1996, p. LIX.
[777] Idem, p. LIX.
[778] Idem, p. XLVIII.

teses apresentadas ou de indicar a disciplina ou não das condutas individuais e coletivas. Esses documentos, como diz Hobsbawm, "adquirem uma certa autoridade espiritual".[779] É importante observar, porém, a diferença que o próprio Freyre nota entre a formalização do passado colonial (muito mais tênue como aponta no "Prefácio à 1ª. Edição" de *Casa-Grande e Senzala*) e a formalização da vida brasileira no alvorecer da urbanização do país.

O discurso dos autores permite discernir dois sentidos do passado: um passado geral, mais amplo, fruto do legado europeu, e um passado plural consubstanciado pela existência concorrente, mas subordinada, das culturas negra e indígena na formação social dos países latino-americanos. Ambos os sentidos coexistem com maior ênfase em um ou outro livro. Sérgio Buarque, por exemplo, realça o legado ibérico em *Raízes do Brasil* e em *Visão do Paraíso*, concentrando-se muito pouco na contribuição africana ou indígena; já em *Monções* e em *Caminhos e Fronteiras*, sua atenção volta-se para o mameluco, isto é, para o rebento da primeira fricção interétnica ocorrida no Brasil. Gilberto Freyre opta pela abordagem das três culturas principais presentes na formação brasileira — a portuguesa, a indígena e a africana — ainda que tenha como um dos pilares de sua argumentação a idéia de que "a formação social e cultural da América colonizada por portugueses e espanhóis é hispânica e não latina; católica tingida de misticismo e de cultura maometana".[780]

O reconhecimento das diversas contribuições, das distintas situações em que se encontravam e dos papéis desempenhados pelas diferentes culturas nas sociedades brasileira e mexicana é uma crítica implícita à idealização promovida pelas empresas coloniais dos países ibéricos e pela elite, mesmo após a independência dos países da América Latina, com reflexo no pensamento social do Brasil e do México. Todavia, o traço mais forte da análise do passado pelos autores brasileiros é a maneira como se deu a convivência entre as três culturas no Brasil. Gilberto advoga o "equilíbrio de antagonismos"; Sérgio não corrobora explicitamente essa tese, mas propõe a idéia de "desleixo" como uma atitude reitora da presença portuguesa no Brasil.

---

[779] HOBSBAWM, 1997, p. 11.

[780] No que tange à cultura africana, cumpre ter presente que o autor pernambucano ressalta a cultura maometana trazida por escravos a qual considera superior à portuguesa e à indígena. Vide FREYRE, 1997, p. 242.

> Explica-se como, por outro lado, o natural conservantismo, o deixa estar — o "desleixo" — pudessem sobrepor-se tantas vezes entre eles à ambição de arquitetar o futuro, de sujeitar o processo histórico a leis rígidas, ditadas por motivos superiores às contingências humanas."[781]

Entre o desleixo de Sérgio e o equilíbrio de antagonismos de Gilberto parece haver uma coincidência de avaliação, no momento em que ambos escreveram suas obras, sobre a compreensão da formação do passado brasileiro. Seus respectivos discursos permitem ver um desiderato integracionista, ainda que em condições desiguais, dos portugueses com os indígenas e os escravos africanos.

O passado negado

O passado indígena e o passado africano surgem nas obras dos autores considerados como de igual interesse que o passado europeu para elucidar o sentido de brasilidade e de hispanidade na América ibérica. Gilberto e Sérgio e os autores mexicanos em conjunto nos indicam que esse sentido está associado a eventos que afetaram de modo profundo as tradições de índios, europeus e negros na América, como foram a Conquista e a conversão forçada ao catolicismo. A negação do passado leva, entretanto, a considerações distintas nas obras dos autores brasileiros. Para Sérgio Buarque, essa negação levou a um impasse dos antagonismos, enquanto que para Gilberto Freyre aquela mesma negação não permitiu que se percebesse o quanto esses antagonismos estavam em equilíbrio. Sérgio deixa claro que essa negação, ao se expressar no sentimento de desterro, esteriliza a germinação de uma identidade americana entre os brasileiros. Como assinala Maria Odila Leite da Silva Dias, Sérgio "identifica a propalada nacionalidade brasileira dos modernistas a um exacerbamento de manifestações estranhas, de decisões artificiais, impostas de fora, exteriores à terra".[782] Por sua vez, Gilberto vê a negação de algumas heranças por parte dos grupos que aqui se encontraram como a alavanca que permitiu a construção de uma identidade nítida calcada no reconhecimento e na valorização da diferença.

[781] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 83
[782] SILVA DIAS, 2000, p. 905.

Esses impactos concorreram para uma tentativa de aniquilamento do passado dos grupos dominados, que não se restringia ao plano físico mas objetivou especialmente sua tradição. Algumas das obras compõem um esforço para revelar e resgatar esse passado visto como ingrediente essencial da brasilidade e da hispanidade. Reconhecer o Outro requer sobrepujar as representações consolidadas ou as metodologias cimentadas de compreensão da identidade. Autores como Gamio, Ramos, Sáenz e Paz denunciam a exclusão e a negação das civilizações pré-colombianas, que, por muito tempo, permearam o pensamento social em seu país. Zea associa essa negação do passado à própria concepção ocidental da história, a qual, tendo o progresso como um de seus principais fios condutores, tende a eliminar povos e culturas não-ocidentais e afirmar a universalidade do homem europeu.[783]

O discurso dos autores mexicanos procura deixar clara a existência de dois pólos desiguais e antagônicos: os valores e o poder do legado ibérico *versus* a tradição e a sujeição dos povos pré-colombianos. Trata-se de uma situação que é extrapolada para toda a América ibérica e não apenas no México. "Qual é o passado da América hispânica" é a questão que emerge dessa dicotomia. Nesse particular, os discursos mostram as contradições ainda abertas na identidade hispano-americana: Vasconcelos, Nicol e Zea, por exemplo, refletem essa contradição a partir das dificuldades de assimilação da herança latina e ibérica; Gamio, Sáenz, Ramos e Paz sublinham a relevância da história pré-colombiana ainda presente, não obstante a Conquista, a mestiçagem, as máscaras.

Para Zea, há uma dependência intrínseca do passado hispânico:

> este passado é a Espanha e, com a Espanha, a Europa, ainda que não tenhamos podido assimilar esse passado, porque ainda o sentimos como algo alheio a nós, ainda não o sentimos em nossas próprias veias, em nosso próprio sangue, não o sentimos como próprio.[784]

O passado é, pois, visto como uma negação, como algo que não pertence ao homem hispano-americano e que encerra uma contradição.

---

[783] ZEA. 1970, p. 53-58.
[784] Idem, 1976, p. 54.

A Colônia era o passado, ainda que a independência política tenha sido formalmente declarada, todavia, o peso dos valores europeus e a aniquilação da civilização pré-colombiana provocou uma relação ambígua do hispano-americano com o passado.

Essa idéia de negação está também presente em Octavio Paz, mas a partir de um outro ponto de observação. Na sua interpretação, o espanhol não tem a vocação de universalidade que lhe reconhecem José Vasconcelos e Leopoldo Zea. Para ele, a Espanha convive com duas tradições: a medieval e a universal outorgada pelo catolicismo e apropriada antes da Contra-Reforma. Já

> o México se fez contra seu passado, contra dois localismos, duas inércias e dois catecismos: o índio e o espanhol. A verdadeira tradição do México não continua, mas nega a colonial, porque é uma livre eleição de certos valores universais: os do racionalismo francês.[785]

A negação é um reflexo da cristalização da desigualdade e da persistência do antagonismo, cuja principal vítima foi o passado autóctone no processo de formação do estado conduzido pelo grupo dominante a partir da Independência do México, em 1821. Paz interpreta essa condição como sendo a semente de um sentimento de orfandade subjacente no inconsciente coletivo mexicano:

> o mexicano e a mexicanidade se definem como ruptura e negação. E, ainda assim como busca, como vontade de transcender esse estado de exílio. Em suma, como viva consciência da solidão histórica e pessoal.[786]

A linguagem como chave para a abertura do passado

Os discursos procuram mostrar que, embora o presente esteja moldado pelo passado,[787] este último não pode ser visto como algo estático ou imutável. É exatamente a valorização do sentido da mobilidade social do passado que confere aos discursos de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque

[785] PAZ, 1994, p. 173 e 179.
[786] Idem, 1994, p. 97.
[787] HOBSBAWM, 1997, p. 13.

e Octavio Paz, um caráter inovador na explicação da gênese das sociedades brasileira e mexicana. Ou, apoiado em José Honório Rodrigues, pode-se afirmar que o passado é visto para além das biografias ou da politização do processo histórico; a ênfase está na abertura da intimidade, na loquacidade do silêncio dos indivíduos, das famílias, dos grupos e classes sociais, das etnias.[788]

A língua tem nesse exercício mais do que uma função comunicativa: ela configura também a realidade e serve de veículo para o contato com as gerações futuras. Nesse particular, cabe recordar a afirmação de Paz de que "usamos uma linguagem feita e que não criamos para revelar a uma sociedade balbuciante e a um homem confuso".[789]

O cuidado com a linguagem surge assim como uma característica notável na obra dos autores. Isso se deve ao fato de não só se utilizarem de um idioma imposto e estranho para comunicar suas percepções, mas também porque se preocupam com a adequação da linguagem das distintas fontes que utilizaram para refletir o passado. Essas fontes "refletem toda a cultura popular, que exprime uma experiência que não é monopólio de uma simples classe, mas posse de todos. Ela traduz a visão da vida, não da elite, mas do mundo dos homens comuns e populares".[790]

O Discurso e Seus Contextos

Os textos escolhidos para fundamentar esta reflexão sobre a brasilidade e a hispanidade refletem perto de noventa anos de pensamento sobre a identidade no Brasil e no México. O discurso de cada autor foi fixado num momento específico em que se verificou uma interação entre a intenção do autor, o contexto cultural em que o escrito foi produzido e o público que foi seu destinatário original. Essas circunstâncias estão associadas ao que Ricoeur chama de "autonomia do texto", isto é, o texto ultrapassa aquilo que o autor teria querido efetivamente por meio dele transmitir ao escrevê-lo. O que Ricoeur realça em sua reflexão é o caráter dialógico do encontro entre o texto e o leitor. É nesse embate que a

[788] RODRIGUES, 1962, p. 436.
[789] PAZ, 1994, p. 178.
[790] RODRIGUES, 1962, p. 435.

interpretação ganha uma dinâmica própria. Com o fim do diálogo, inicia-se a hermenêutica.[791]

A leitura das obras dos escritores mexicanos e brasileiros dão-nos pistas da força da interpretação em seu discurso. É por meio do exercício hermenêutico que vão colocar em xeque algumas das concepções arraigadas sobre o passado ou maneiras prevalecentes de enxergar o futuro. Há uma tensão entre a crítica ao passado e a valorização desse mesmo passado, como andaime para propor alterações na estrutura e nos rumos da sociedade.

Os contextos nas obras de Gilberto e Sérgio

Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda escreveram *Casa-Grande e Senzala* e *Raízes do Brasil*, respectivamente, quando se verificava uma transformação política no Brasil, cujo alcance, então, era impossível antever. O discurso dos autores nessas duas obras deixa, porém, evidente que antes de comentarem sobre os fatos de que eram contemporâneos, ou de fazer uma gênese desses fatos, sua preocupação era estabelecer um diálogo crítico com outros pensadores que também se engajaram no sentido de interpretar o Brasil. Tampouco buscavam uma narração do passado, mas um novo enfoque que explicasse as inter-relações entre diferentes eventos ocorridos ao longo da história e lançasse uma nova luz para a compreensão da nação. Sobre isso, o próprio Gilberto Freyre destaca que o importante em *Casa-Grande e Senzala* são as relações entre os fatos,

> a da sua projeção em símbolos. (...)[O autor] procura captar, fixar e destacar nesses fatos o que neles forma, ou são, valores, símbolos, ligados, uns, principalmente ao presente, outros, principalmente a um passado que de simples realidade histórica, passasse pela persistência desses símbolos em sucessivas ou mesmo, descontínuas fases de experiência humana - no caso a experiência brasileira - a realidades, além de históricas, supra-históricas".[792]

Na obra de Gilberto, a linguagem surge como *locus* e como instrumento. É *locus* ao atuar como conhecimento, isto é, ao encerrar saberes

[791] RICOEUR, *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning* apud AYLESWORTH, in SILVERMAN, 1991. p. 68.
[792] FREYRE, 1968. p. 119.

que concorreram para moldar a identidade. Daí a importância que o autor atribui ao impacto de vocábulos indígenas e africanos no linguajar do Brasil. A linguagem é instrumento enquanto produtora de sentido na movimentação da realidade, isto é, da interação entre o homem e as coisas. A linguagem tem no discurso de Gilberto uma mobilidade que lhe permite não só transmitir sua compreensão daquilo que observa, mas também elucidar o saber internalizado na mensagem que apreende.[793]

Em *Raízes do Brasil*, a ênfase na experiência humana também é notável ante o enfoque conferido por Sérgio Buarque ao trabalho, à ética e à ação humana. A ação humana e a ética da aventura combinam-se para contextualizar o desterro que o autor identifica na relação entre os brasileiros e sua pátria.Todavia, o trabalho expõe a dimensão econômica da ação humana, bem como atua como um determinante decisivo da relação entre o indivíduo e a riqueza, sendo um dos corolários desse vínculo a atitude do brasileiro diante do público e do privado. A ênfase no trabalho, na ação humana e no papel do indivíduo na vida social dão-nos uma certa antecipação do pensamento que seria duas décadas mais tarde articulado por Hannah Arendt, em *A Condição Humana*. Essa importância do trabalho e da relação do indivíduo com a riqueza é realçada por Sérgio num texto mais orientado para a crítica literária do que para a história:

> o trabalho, é de fato, a única coisa que a todos indistintamente, ainda aos mais humildes, é dado oferecer, dissipando-se assim as diferenças individuais. (...) Só a morte é tão igualitária.
> (...)
> Os homens não se explicam tanto pelos seus impulsos, suas idéias, suas inquietações, como por sua vida exterior, sua habitação, seus trastes, seus negócios, seus gestos, sua linguagem.[794]

Essas duas passagens oferecem-nos pistas sobre o sentido emprestado por Sérgio às suas colocações sobre a ética da aventura e a ética do trabalho como quadros de referência para a reflexão que empreende não só em *Raízes do Brasil*, mas também em *Monções* e em *Caminhos e Fronteiras*, sobre a formação brasileira. O discurso de Buarque,

[793] PORTELLA, in: SANTIAGO, 2000, p. 195, v.II.
[794] BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 318.

em *Raízes do Brasil*, permite observar uma contextualização das atitudes e comportamentos dos colonos e, após a Independência, da elite conforme a evolução econômica do Brasil, mostrando transformações não só no plano material mas também dos valores. Em *Caminhos e Fronteiras* e em *Monções*, o autor realiza recortes dessa realidade, em diferentes níveis, tendo em vista demonstrar a tese do desterro que levanta em sua obra inaugural.[795] Maria Odila Leite da Silva Dias comenta que um dos traços mais fortes da obra de Sérgio é a reconstituição da vida do homem comum e dentro do sistema de dominação em que viviam. O discurso faz uma recontextualização de atores mortos conferindo-lhes vida e voz ao examinar suas condições de trabalho, sua luta com a natureza, seus impulsos e suas submissões. A comentarista assinala que

> "na última fase de sua obra de historiador, a presença dos figurantes mudos, como a maioria da população do país marginalizada da vida política, torna-se o pólo central de suas preocupações, a ponto de sugerir reflexões sobre o limite do alcance da história política e de apontar para caminhos futuros de uma historiografia brasileira.[796]

Essa capacidade de trazer o passado para o presente, mediante uma reconstituição do cotidiano que não mais existe, é também uma característica do discurso de Gilberto Freyre. Outra semelhança nos discursos de Freyre e de Buarque são as escolhas do Nordeste e de São Paulo como geografias de referência que, para suas respectivas reflexões, não é fortuita. Uma e outra região foram, em diferentes épocas, os pólos modernizadores do Brasil; locais de onde se irradiaram costumes, normas e condutas que forjaram a identidade brasileira. Gilberto concentra-se no latifúndio monocultor da cana-de-açúcar para mostrar como a atividade agrária concorreu para moldar a vida social e econômica do Nordeste, com repercussões não só no Brasil mas também em outras regiões da Novo Mundo.[797] A construção dos discursos pode ser vista como um intento dos autores de descontextualizar, pela leitura ou pela interpretação,

---

[795] NOVAIS, in: BUARQUE DE HOLANDA, 1957, p. 7-8.

[796] SILVA DIAS, 1995, p. 31.

[797] Sobre a projeção internacional da monocultura canavieira, vide FREYRE, 1951. Freyre diz no "Prefácio à 1a. Edição": "Barbados foi quase um rebento de Pernambuco. Dizem seus historiadores que o marinheiro inglês John Powell voltava de Pernambuco à Europa em 1625 quando tocou na ilha, já visitada por outros viajantes. (...) Diz o

as obras e os dados que serviram de base para suas pesquisas, de modo a recontextualizá-los pela via da mediação do texto.[798] Nessa operação reside, talvez, o aspecto mais radical de suas obras. A contextualização feita pelos autores exprime-se na leitura nova que propõem da vida social e da história, abrindo, assim, espaço para uma nova compreensão da identidade.

Os contextos dos autores mexicanos

Os autores mexicanos trabalhados nesta reflexão também produziram suas obras num momento de transformação política profunda em seu país. Roger Bartra assinala que a Revolução de 1910 foi um "torvelinho histórico" avassalador para o homem e a cultura mexicana. Para esta, foi colocado o desafio de construir um mito paralelo àqueles cosmogônicos e trans-históricos associados à cultura pré-colombiana e que sintetizasse as qualidades do homem novo que a Revolução pretendia promover. A Revolução se proclama arauto da modernidade e influencia o discurso intelectual. O mexicano moderno abjura a melancolia, mostra-se viril, revolucionário e sentimental. Mas essa modernidade, também, o transformará num pária em sua própria sociedade ante a distância entre o mito e a realidade. A vida do proletário está longe daquilo que o discurso revolucionário proclama: enquanto o "pelado" é agredido pela miséria e pela violência urbana, o camponês, ainda que tampouco encontre razões para regozijo com os feitos proclamados pela Revolução, pode manter o sentimento de nostalgia.[799]

A preocupação com a construção de um homem novo resulta, de um lado, da compreensão por parte dos governantes revolucionários acerca da ausência de uma nacionalidade definida e integrada, bem como da carência de um sentimento comum sobre o que seja a Pátria; de outro, deriva da intenção de resgatar o indígena como um ser igual a todos os

---

Professor Harlow que o primeiro plantador de cana na ilha foi o coronel Holdip; que ele e os demais iniciadores da monocultura em Barbados se utilizaram da experiência dos monocultores brasileiros, alguns vindo até cá inteirar-se melhor do processo agrícola e do industrial do fabrico do açúcar. (...) Barbados, apesar da religião e da raça tão diferentes dos seus colonos, ficou, por muito tempo, sociologicamente, quase um pedaço do Nordeste do Brasil". (1951, p. 13-14).

[798] RICOEUR, 1969, p. 366.

[799] BARTRA, 1987, p. 160-161.

demais que pode ser promovido por meio do combate aos preconceitos e do apoio via educação. Manuel Gamio, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Moisés Sáenz podem ser agrupados como os autores cujo discurso procurará utilizar a categoria raça para contextualizar a nova identidade que a Revolução deseja promover. O discurso desses autores parte da realidade mexicana mas traz uma mensagem que pretendem sirva para toda a América Latina. Gamio é claro a esse propósito:

> "como as características e condições gerais de quase todos os países latino-americanos são análogas, quando não idênticas, entre si, referir-nos-emos ao México como país representativo dos demais".[800]

O resgate da identidade indígena surge no ideário revolucionário como a forma de afirmar o México frente ao mundo. Esse resgate, não raro, se faz mediante uma supressão das diferenças entre as comunidades pré-colombianas existentes na América Latina e mediante uma assimilação das condições que existiam nos demais países latino-americanos àquelas encontradas no México. O trecho de Gamio é indicativo dessa tendência.

Entre os autores citados, o discurso de José Vasconcelos adiciona um ingrediente novo ao relacionar a identidade cultural latino-americana com o processo de industrialização que se inicia no Continente. Ao afirmar que o fundamento da identidade latino-americana repousa na síntese das diferentes culturas e raças que aqui se encontraram, Vasconcelos e Sáenz contextualizam essa identidade numa compreensão ampla da latinidade e revelando uma preocupação acerca da inserção da América Latina no mundo. Esse discurso é a elaboração intelectual da postulação revolucionária de resgatar o nacional e o autóctone. Samuel Ramos também o evoca, ainda que o foco de seus estudos seja a situação nacional mexicana. Os textos desses autores são uma reação ao discurso sobre o índio vigente até a Revolução, o qual consagrava a descontextualização deste numa sociedade artificial concebida segundo os padrões europeus.

Eduardo Nicol, ainda que tenha escrito seu livro *El Problema de la Filosofía Hispânica*, apenas em 1961, pode ser visto como um intermediário entre os autores mais identificados com a Revolução e aqueles que passaram

[800] GAMIO, 1982, p. 9.

a escrever mais tarde, como Leopoldo Zea e Octavio Paz. Nicol contextualiza as preocupações sobre raça e cultura e a singularidade das nações latino-americanas no próprio desenvolvimento da identidade hispânica. Nicol implicitamente admite que as culturas indígena e espanhola são antagônicas, mas advoga que, não obstante os confrontos entre ambas, a primeira logrou não só sobreviver mas até mesmo sobrepujar a segunda em certos aspectos. O sentido que Nicol dá a seu discurso permite ver nele uma inspiração na tese do equilíbrio de antagonismos exposta por Gilberto Freyre. Nicol tenta mostrar que a hispanidade, ainda que seja uma espécie da latinidade, tem maior relevância do que esta para uma compreensão do *ethos* latino-americano.

O que se observa na leitura comparada dos discursos dos autores mexicanos é uma preocupação com a maneira de inserção do México e da América Latina — esta, todavia, entendida apenas como os países que sofreram a colonização espanhola — no mundo ocidental e especialmente na cultura ocidental. A pergunta implícita nos textos é: quão ocidentais somos nós latino-americanos. Leopoldo Zea se debruça sobre essa questão em mais de uma obra. Mas o ponto de partida para ele, e nesse aspecto também se aproxima de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque, é o sentido da inserção efetiva de Portugal e Espanha na cultura ocidental à época dos Descobrimentos, que permita compreender sua chegada ao Novo Mundo como a incorporação, à cultura ocidental, da terra e das populações então encontradas. Zea tem por objetivo contextualizar a história da América Latina na história ocidental e sua reflexão leva à conclusão sobre nossa marginalidade nesse processo.

Octavio Paz enfoca a questão da mexicanidade em diferentes planos: o da modernidade; o da universalidade da experiência de vida do mexicano; o da política.[801] A discussão sobre a modernidade está presente tanto no discurso poético quanto ensaístico de Octavio Paz. A modernidade enseja o novo, o heterogêneo, o rompimento que permite desbancar o passado e instaurar outra tradição. A visão paziana da modernidade interpreta-a como um fenômeno que coloca em dúvida os valores da própria sociedade que a gerou: a burguesa.[802] Nela as forças criadoras são

[801] PAZ, 1994, p. 185-187.
[802] MATA, 1999, p. 92.

o Outro e a contradição. Mesmo num texto que, a princípio, pode ser visto como histórico-biográfico, como aquele dedicado à vida de Sóror Juana Inés de la Cruz, essa força da modernidade está presente na narrativa sobre as vicissitudes que cercavam o alcance do saber e da ilustração por uma mulher de origem bastarda no século XVII[803]. Na sua reflexão sobre a identidade mexicana, o discurso ensaístico de Paz a contextualiza no conflito: combate à Conquista; rompimento com a forma universal de participação e comunhão representada pelo catolicismo ibérico e sua substituição por outra capaz de atender às particularidades e aberta ao futuro; insuficiência da tradição mexicana diante das próprias exigências sociais de universalidade, que levou ao colapso da visão de mundo da Revolução.[804] O mundo no discurso de Paz contextualiza cada experiência local. É uma concepção plural sem uma origem unitária.

O discurso de Paz realça a singularidade do México; singularidade que não é de hoje, mas que se constrói desde os tempos da Nova Espanha. O discurso do pensamento social mexicano pós-revolucionário tenta valorizar o indígena e o mestiço num contexto social em que apenas a ascendência européia tinha peso. O discurso de Paz, também, segue essa linha. Todavia, seus textos sobre a mexicanidade surgem no momento em que se dá o auge da especulação sobre o "mexicano" (1950), já agora com uma distância crítica dos acontecimentos em torno da Revolução de 1910. Um dos traços mais notáveis de seu discurso é indicar diferentes sentidos que os fatos tiveram para europeus e índios e como essas distintas interpretações concorreram para a formação da identidade. Assim, realça que

> se para os espanhóis a Conquista foi uma *façanha*, para os índios foi um *rito,* a representação humana de uma catástrofe cósmica. Entre esses dois extremos, a façanha e o rito, têm oscilado sempre a sensibilidade e a imaginação dos mexicanos.[805]

Rito e façanha estão presentes no discurso de Paz como formas distintas mas permanentes de encarar a realidade. A façanha está associada ao moderno, ao emprego da técnica, ao exercício calculado do poder; o

[803] PAZ, 1995, p. 117 e ss.
[804] Idem, 1994, p. 180-81.
[805] PAZ, 1993, p. 291 (grifo no original).

rito se vincula ao sobrenatural, à tradição, ao cumprimento daquilo que está determinado por forças superiores. Ao explorar as compreensões indígenas e européias para os mesmos fatos, Paz utiliza seu discurso para mostrar a fragilidade dos pressupostos materiais e históricos que informavam o nacionalismo revolucionário.[806] Daí sua declaração de que "a Revolução mexicana morreu sem resolver nossas contradições".[807]

O exame da obra ensaística de Paz permite identificar a ênfase na mudança não como um fenômeno isolado, estático, mas dinâmico e associativo. A mudança mais recente é não só o rompimento com a tradição anterior mas também com o sentido de ruptura intrínseco a essa tradição: "a tradição da ruptura implica não só a negação da tradição mas também da ruptura".[808]

Essa antinomia presente na expressão cunhada pelo próprio autor reflete-se, também, na exploração de paradoxos como o "da universalidade dentro da particularidade, que é possível ser encontrado em suas meditações acerca da identidade do mexicano".[809]

A orientação dialógica dos discursos

A leitura que se faz neste trabalho das obras dos autores brasileiros e mexicanos permite vê-los como resultado de momentos históricos por que passaram o Brasil e o México os quais, ainda que tivessem causas e particularidades distintas, guardavam entre si o nexo de que ambas as sociedades questionavam os fundamentos econômicos e sociais que até então as haviam sustentado. Os discursos foram produzidos num contexto de alargamento do campo da cultura nos dois países, impulsionado por uma expansão do ensino público, e de transição da sociedade agrária para a sociedade industrial. O maior acesso ao saber concorreu para reduzir o monopólio cultural das elites e, por conseguinte, ampliou o espaço para o debate de questões associadas à identidade. Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e os autores mexicanos produziram discursos radicais, mesmo

[806] Idem, 1994, p. 201.
[807] Idem, 1994, p. 187.
[808] Idem, 1999. p. 92.
[809] MATA, 1999, p. 95.

quando, no caso dos autores mexicanos identificados com a Revolução de 1910, esse discurso refletia programas e ideologias oficiais.[810] Os discursos procuraram recontextualizar a preocupação com a identidade presente nas elites de ambos os países, procurando suas origens no passado e no país real. Para tanto, e como apontado, travam um diálogo crítico com a tradição associada a fatos históricos ou a visões sobre o passado, especialmente, em decorrência das mudanças nos planos material e dos valores que afetam as sociedades brasileira e mexicana.

Novamente é possível identificar nos discursos dos autores brasileiros e mexicanos uma orientação dialógica, no sentido atribuído por Bakhtin[811] a essa expressão: o objeto que os ocupa, ao ter sido tratado por pensadores que os precederam, tem sua compreensão marcada pelo sentido dado à linguagem utilizada para a veiculação das interpretações precedentes. Essa situação leva a um aparente paradoxo: de um lado, a reflexão anterior sobre a identidade propiciou a criação de uma tradição e uma linha de pensamento que, certamente, influenciou os autores aqui abordados; de outro, não obstante sua originalidade ser relativa quanto à compreensão do sentido da brasilidade e da hispanidade, o horizonte de cada autor permitiu-lhe fazer um uso inovador da linguagem atribuindo novas conotações a vocábulos e expressões que já haviam sido utilizados em interpretações anteriores. Assim, o índio no México e o negro no Brasil ganham conotações civilizadoras e de refinamento cultural nos discursos dos autores examinados, infirmando as noções precedentes que os associavam ao atraso material e cultural. O mesmo pode-se dizer em relação ao papel da monocultura canavieira no Nordeste na obra de Gilberto Freyre. A noção de monocultura não está em seu discurso associada à idéia de ineficiência econômica: ao contrário, é essa forma de exploração econômica da terra que inserirá o Brasil na ordem econômica capitalista e que atuará como força social capaz de sustentar todo o processo de ocupação e de consolidação da empresa colonial portuguesa no Brasil. Sérgio Buarque, ao abordar o homem cordial, deu ao adjetivo uma interpretação desprovida do sentido ético comumente associado à idéia de bondade, isto é, procurou ressaltar a predominância da emotividade sobre a racionalidade na conduta social.

[810] O exemplo mais evidente dessa radicalidade são os discursos de Manuel Gamio, José Vasconcelos e Samuel Ramos que valorizavam o índio.
[811] BAKHTIN, 1970.

A linguagem ganha, nesse contexto, um realce especial ao possibilitar a formulação de concepções e a manifestação pelos autores de sua compreensão do processo de construção da brasilidade e da hispanidade. É na confluência entre a "urdidura de inter-relacionamentos entre os pormenores", para utilizar a expressão de Maria Odila da Silva Dias,[812] e da intertextualidade de que nos falam Bakhtin e Julia Kristeva,[813] que se encontram os horizontes do autor e do texto nas narrativas aqui consideradas.

O Sentido da Narrativa

No primeiro capítulo, foi sublinhada a importância do ensaísmo como veículo para a compreensão da sociedade nacional na América Latina. A importância desse gênero de narrativa não se esgota no ordenamento, pelos autores, de dados diversos que carecem de regularidade numa perspectiva temporal e espacial. Esse ordenamento coexiste com o ato da escrita e revela as influências e experiências do autor; todavia, o arranjo que se pode notar nas obras tem outra conotação: ele não é uma externalidade ao objeto do autor, mas parte intrínseca deste.

A leitura das obras produzidas pelos autores brasileiros e mexicanos revela que a preocupação com a identidade é central na cultura política do Brasil e do México, do final do século XIX até a metade do século XX. Os textos documentais, históricos ou literários, que se ocuparam da questão da identidade, serviram de base para a elaboração dos discursos dos autores ao permitirem a reavaliação de seu significado à luz do cotidiano, da linguagem e da conduta da população. A narrativa dos autores indica seu interesse em inquirir a respeito da contemporaneidade daqueles comportamentos, condutas e normas passadas, realizando "deslocamentos de sentidos anteriormente estabelecidos que possam representar novas visões das respectivas culturas, novas interpretações da história"[814] do Brasil e do México, com repercussões na identidade da América Latina. É possível ver, nos textos de cada um, recortes que lhes permitem não só construir uma interpretação do passado mas também lançar elementos para a análise do presente.

---

[812] SILVA DIAS, 2000, p. 918.
[813] KRISTEVA, in: BAKHTIN, 1970.
[814] ROLAND, 1977, p. 19.

O discurso dos autores brasileiros e mexicanos realça o papel do indivíduo na história que se manifesta em sua atuação singular ou coletiva e no contexto das instituições. Freyre, Buarque, Paz, Gamio e Ramos constroem seus discursos deixando claro que esse papel foi desempenhado à revelia da condição social ou mesmo apesar dela. Há um objetivo de evidenciar o potencial das sociedades mestiças não obstante a desigualdade que as permeia. Na explicação dessa contradição aparente entre potencial e desigualdade, os textos estruturam enredos capazes de indicar os traços da identidade brasileira e mexicana. Nos casos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda, esse enredo está ancorado, num primeiro estágio, na relação do colonizador português à terra ocupada, ao índio, ao escravo e ao papel desempenhado pela Igreja e pela família na organização do cotidiano colonial. Numa etapa subseqüente, esses elementos são trazidos pelo discurso à época atual. O estilo da narrativa de cada um reflete a interação entre esses elementos, cujo diálogo ocorre em diferentes épocas e circunstâncias. Os tempos históricos estão presentes nos discursos revelando a sensibilidade dos autores para com seu ritmo e sua repercussão na formação das representações.

A narrativa de cada um dos autores brasileiros e mexicanos distingue suas interpretações e converte-os em referências do pensamento social em seus países. Partindo do recurso à comparação, os textos exibem uma rede de intercâmbios simbólicos que opera tanto no sentido dialético quanto no sentido de elucidar o papel de cada elemento da narrativa na elaboração da brasilidade e da hispanidade. O uso que os autores fazem da linguagem denota uma intenção deliberada de realçar a força da singularidade e da pluralidade na construção da identidade. Expressões como "equilíbrio de antagonismos", "desterrados em nossa própria terra", "raça cósmica", "marginalidade", "solidão" denotam uma dialética entre o local e o universal expressa por meio das representações coletivas que compõem o patrimônio cultural da nação. Estabelece-se, por meio do discurso, um vínculo forte entre os autores e a história coletiva. Os autores inserem-se no "horizonte histórico das transformações da cultura na modernidade"[815] que marca a definição da identidade cultural.

[815] Idem, p. 25.

A linguagem, a ordenação das idéias, as correlações são parte do objeto sobre o qual os autores se debruçam. A esse propósito, Eduardo Portella recorda que "a linguagem irrompe como o próprio lugar do conhecimento, e o saber é tanto mais vertical quanto mais se acha por ela implementado. Só a linguagem guarda, como uma espécie de tesouro escondido, a verdade essencial do homem".[816] Isso é particularmente notável no que se refere a Gilberto Freyre e a Sérgio Buarque, no Brasil, e a Octavio Paz, no México. Aliás, um dos pontos comuns que se pode notar nos comentaristas das obras ensaísticas desses autores é a discussão sobre se sua intenção primordial, ao utilizar a linguagem, foi produzir arte ou ciência. Como menciona Ana Roland, trata-se de um debate não terminado e que revela ser essa uma questão relevante e de difícil consenso.[817]

Darcy Ribeiro, no "Prólogo" que escreveu para a edição de *Casa-Grande e Senzala*, publicada na Venezuela, pela Biblioteca Ayacucho, realça a discussão sobre as concessões que Gilberto Freyre, enquanto homem de ciência faz ao escritor, "ao abordar de maneira extravagante as questões mais sérias do modo mais divertido".[818] Gilberto e Sérgio cuidaram do refinamento da linguagem em suas obras. Ambos partem de uma moldura científica — Antropologia e Sociologia, no caso de Freyre; História e Sociologia, no de Buarque — para conferir uma dimensão literária a seus ensaios. A observação de Darcy nos envia a uma reflexão inversa no caso de Octavio Paz: embora seja antes um homem de letras, as leituras de *El Laberinto de la Soledad* e da biografia de Sóror Juana Inés de la Cruz nos mostram o quanto buscou respaldo na ciência, mais especificamente na história e na sociologia, para construir sua narrativa.

A respeito do duplo papel que a linguagem desempenha nos textos dos autores, vale citar a lúcida observação de Eduardo Portella:

> "distante de qualquer dogmatismo, a linguagem - e não a língua - abre os sistemas, promove encontros e reencontros imprevisíveis, interioriza, verticaliza o saber. Na montagem verbal de *Casa-Grande e Senzala* se realiza, pelo lado da felicidade, o triângulo saudável e verdadeiramente amoroso

[816] PORTELLA, dez. 1998/jan. 1999, p. 40.
[817] ROLAND, 1997, p. 27.
[818] RIBEIRO, in: FREYRE, s/d, p. xiii.

de sujeito-linguagem-objeto. Esse novo lugar, plástico sem ser apenas decorativo, nem obeso, nem esquelético, é a vida do mundo. Por isso dilata as fronteiras do entendimento ou da razão. É a linguagem menos como instrumentalidade que como modo de ser. E de saber. (...) A linguagem instaura modos de alargamento ou de liberdade da representação. Emblemas, signos, insígnias, da sociedade escravocrata se multiplicam, nesse tempo ternário".[819]

Um outro aspecto da narrativa de nossos autores que é importante notar para a adequada compreensão de suas obras é a relevância que atribuem ao mito. Todavia, se o mito, de um lado, ajuda a compreender a formação da identidade nacional, de outro, ele leva a uma deformação na definição dessa identidade. Fernando Henrique Cardoso, num comentário sobre Gilberto Freyre, que pode ser também aplicado à análise dos textos dos autores mexicanos, aponta que "o mito tem que ter sempre uma estrutura simples de opções binárias. (...) E tem que conter oposições claras".[820] As narrativas dos autores brasileiros e mexicanos dão indicações claras dessas oposições.

A construção dos mitos na América não pode ignorar o dado da distância, o qual é tido por Paz como "condição da descoberta".[821] Essa distância não é apenas geográfica: é social, cultural, econômica, política. A construção dos mitos está também associada a essa situação: vide a distância em relação ao passado indígena ou à cultura africana e a ênfase na exuberância da natureza. Em ambos os casos, a distância é estabelecida pelo olhar europeu que permeou a compreensão da realidade do Novo Mundo e pela persistência de culturas não européias como fatores definidores da identidade americana.

Sérgio Buarque, em *Visão do Paraíso*, realiza talvez uma das leituras mais completas de nossa historiografia acerca da representação coletiva dos mitos e sua influência na construção da identidade na América Ibérica. A religiosidade, as crenças coletivas e os comportamentos inspirados na cultura mitológica sustentam a tese de Sérgio acerca do pragmatismo português

[819] PORTELLA, 1998-99, p. 39-40.
[820] CARDOSO, 1993, p. 25.
[821] PAZ, 1996, p.129.

que privilegiava o potencial econômico da nova terra comparativamente à perspectiva espanhola de criação de um novo mundo que combinasse a visão edênica com os objetivos de civilização incorporados na Conquista. A reflexão de Buarque é uma interpretação da presença de matrizes clássicas e medievais no imaginário dos conquistadores e nos relatos de seus feitos na América. Dois aspectos sobressaem nessa leitura de Sérgio: de um lado, a maior exuberância que os mitos adquirem nas narrativas hispânicas ante os relatos portugueses; de outro, a instrumentalização do mito para a afirmação da empresa colonizadora dos povos ibéricos, em particular para a propagação da fé católica. Particular relevância, nesse contexto, assume o mito do Eldorado, cuja representação da riqueza é compreendida pelo autor como um atrativo para a colonização predatória — mineira e agrícola — que o português instaurou no Brasil.[822]

No caso mexicano, a idéia do paraíso está mais associada à sua perda. A força mitológica do paraíso perdido é parte de uma rede de mediações culturais e políticas que têm uma dinâmica própria. O éden é associado à grandeza de uma passado destruído, cujas tentativas de recuperação fracassaram. "Os mexicanos que resultaram da imensa tragédia — que se iniciou na Conquista e terminou na Revolução — são habitantes imaginários e míticos de um mundo violentado", informa-nos Roger Bartra.[823]

A força dos mitos na construção das representações coletivas pode ser flagrada no uso por Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de expressões que claramente denotam como, não obstante suas percepções inovadoras sobre nossa formação, também sucumbiram à minimização do que Alfredo Bosi define como "os aspectos estruturais e constantes de assenhoreamento e violência que marcaram a história da colonização tanto no Nordeste dos engenhos e dos quilombos quanto no Sul das bandeiras e missões".[824] As idéias de "assimilação", "equilíbrio de antagonismos", "plasticidade do português", em Gilberto Freyre, e expressões como "processo de feliz aclimatação", "solidariedade cultural" e "carência de orgulho racial", em Sérgio Buarque, induzem a um reforço do mito de um processo harmônico de construção da identidade brasileira.[825]

---

[822] VAINFAS, 2000, p. 27-42; HOLANDA, 1994, p. 323.
[823] BARTRA, 1997, p. 35.
[824] BOSI, 1992, p. 27.
[825] Idem, 1992, p. 27-28.

Nas obras dos autores mexicanos examinados, é possível constatar que sua narrativa está orientada para evidenciar a presença de duas concepções civilizatórias que guardam entre si uma situação conflitiva: de um lado, o projeto ocidental construído à distância da realidade indígena com um claro sentido de dominação que sobreviveu a momentos de ruptura como a Independência e a Revolução; de outro, a cultura autóctone, marcada pela resistência à dominação — a qual, na verdade, precede à chegada dos espanhóis — e pela capacidade de ajustar-se às pressões apropriando-se e moldando os elementos estranhos de acordo com suas tradições como forma de expressão e de renovação de sua identidade.[826]

Roger Bartra destaca, a propósito, a importância do mito do caráter nacional definido, por ele, como um conjunto de representações que têm origem no olhar da classe dominante sobre a vida dos camponeses e dos trabalhadores, do mundo rural e das cidades. Essas representações têm, segundo o autor, um impacto profundo na sociedade mexicana ao substituir o formalismo da democracia política por uma imagem que provoca uma coesão social irracional.[827] Esse mito nacional, consubstanciado, após a Revolução, na ideologia do "homem novo", é construído com a ajuda de autores positivistas, como Manuel Gamio e, já numa reação a essa corrente, por autores como José Vasconcelos e Samuel Ramos. Entre as influências exercidas sobre esses autores está a de Ortega y Gasset, especialmente de sua crítica à massificação do homem moderno e ao progresso da sociedade industrial. Como dito, Octavio Paz se somou a esses autores mais tarde.

A abordagem do mito pelos autores está associada à ênfase atribuída a certos símbolos na formação da identidade nacional. No caso de Gilberto Freyre, a abordagem do negro está certamente ligada, de um lado, "ao mito do índio como símbolo por excelência da nação",[828] como propagado pelo indianismo romântico que prevaleceu no século XIX, de outro, à idéia propagada do negro como indivíduo inferior e sem cultura, a qual Gilberto procurou desmentir ao apresentar o negro como elemento civilizador e ao sustentar que sua integração se fez mediante acomodações entre o colonizador e o escravo.

---

[826] BONFIL BATALLA, 1994, p. 10-11.
[827] BARTRA, 1987, p. 51 e ss.
[828] CARVALHO, 1998, p. 243.

A presença do mito nos textos confere-lhes, como assinala Gadamer, "uma sorte de reconhecimento que está acima de qualquer relato pormenorizado que se possa fazer a respeito. Essa é a razão pela qual a diversidade de narradores e as variações do narrado por eles não debilita a narração".[829]

O Processo de Construção da Identidade Nacional

A narrativa dos autores revela um tratamento da questão da identidade como um processo dinâmico. A ênfase no aspecto "processo" orienta sua reflexão no sentido da valorização das diferenças, das pluralidades, das rupturas e das continuidades. Esses marcos comuns nas narrativas conduzem, porém, a interpretações distintas sobre a identidade brasileira e a hispânica. Em relação a esta última, cumpre reiterar que, para alguns autores, trata-se muito mais do caso da mexicanidade. Recorde-se, porém, que a maioria dos autores hispânicos aqui considerados vê a mexicanidade como um caso paradigmático de construção da identidade nos países de colonização espanhola. As distinções verificadas em outros países da América espanhola reduzir-se-iam a conotações locais que não comprometeriam o enfoque geral que dão à construção da identidade nas antigas colônias de Castela.

Não obstante os títulos das obras e a identificação de propósitos específicos por seus autores para trazerem suas idéias a público, a construção da identidade transparece em todas como um tema central. A persistência desse tema pode ser atribuída, com apoio em Eduardo Portella, à ambição da pureza identitária legada pelas metrópoles ibéricas ou pelos pólos irradiadores dos conceitos que têm sido utilizados para definir "quem somos" na América Latina. A idéia de pureza ao se manifestar em ideologias como a europeização, no Brasil, e a superioridade do europeu, no México, permeou o pensamento social comprometendo, "em alguns momentos gravemente, as possibilidades de encontros, ao que tudo indica promissores. Foi sob essa base tutelar, consciente ou inconscientemente, que passamos a defender a marca sedimentada, a percepção rígida, que atendiam pelo nome — nome superiormente nomeado — de identidade".[830] A

[829] GADAMER, 1997, p. 35.
[830] PORTELLA, 2000, p. 190.

concepção da identidade como algo rígido e excludente é a crítica central manifestada nas obras aqui examinadas. O caminho que procuram abrir no tratamento da questão mostra que a identidade na América Ibérica é fruto de uma composição, de transigências e de contribuições múltiplas.

Gilberto Freyre é, talvez, entre os autores aqui tratados, o caso mais notório e mais inovador na crítica à visão da identidade como algo rígido ou unívoco. E é nesse exercício que o autor pernambucano realizou um genuíno trabalho histórico-hermenêutico, o qual colocou em tela de juízo as metodologias e as concepções até então em voga. O exame dos autores mexicanos nos indica que, embora estivessem também reagindo às ideologias que consagravam o domínio secular da elite de origem européia, seu enfoque não representou um avanço conceitual tão significativo quanto o produzido pelo discurso de *Casa-Grande e Senzala*. Isso, entretanto, não invalida e muito menos retira valor ao enfoque do Outro, especialmente do indígena, preconizado por autores como Manuel Gamio ou Moisés Sáenz. Esse tratamento nos oferece uma visão bastante nítida entre o sentido atribuído pelo autor ao discurso e o significado adquirido por este.

O Outro é a Diferença

Os discursos dos autores, ao enfocarem o Outro como a representação da diferença o tornam, ao mesmo tempo, no fulcro da dinâmica intrínseca à sua concepção da identidade. É esse um aspecto central na reflexão dos autores e que está na base de sua reação ao dispositivo de segurança,[831] que sustentava a concepção da identidade como algo rígido e singular. O legado ibérico adquire nos discursos dos autores um sentido mais abrangente, como a representação que orienta as nações ibero-americanas a se identificarem com a cultura ocidental. Esse legado tem especificidades intrínsecas, cuja operação, no contexto ibero-americano, não é imune às demais contribuições raciais e culturais para formação das nações desta parte do mundo, bem como a sua marginalidade em relação ao restante da Europa. Ao estabelecerem uma relação direta entre o legado ibérico e a cultura ocidental, os discursos valorizam as tradições consubstanciadas na composição multifária desse legado sobre a sua marginalidade. Em outras palavras, o afastamento de Portugal e Espanha

[831] Essa expressão é de PORTELLA (2000, p. 190).

do restante da Europa como forma de reação à Reforma, atuou como um condicionante significativo no plano psicológico e histórico dos povos ibéricos, repercutindo de maneira importante na construção da identidade brasileira e hispano-americana; todavia, essa marginalidade não se constituiu numa barreira para que as nações surgidas na América Ibérica se sentissem identificadas com a cultura ocidental. O outro elemento do discurso dos autores é a valorização da presença das sociedades autóctones e das levas de africanos que para cá vieram, cujas tradições culturais, religiosas e de organização social contrastavam fortemente com as européias. No contexto histórico e intelectual em que os discursos foram produzidos, a valorização da herança indígena e africana teve como primeiro objetivo rechaçar formulações anteriores do pensamento social brasileiro e mexicano que viam essa herança como a origem dos males da América Latina. Todavia, esse primeiro sentido realçado pelos autores é superado pelo significado assumido pelos discursos como eventos inovadores na reflexão sobre a brasilidade e a hispanidade.

As obras dos autores nos conduzem ao veredicto de que o tratamento do Outro na abordagem da identidade no Brasil e no México ultrapassa motivações epistemológicas ou as exigências do politicamente correto: trata-se de uma necessidade imperiosa, uma vez que o papel do Outro é central na construção da memória nacional que é "a história ajustada às necessidades de construção da identidade nacional".[832] Especialmente Gilberto Freyre e Octavio Paz chamam atenção em suas obras para as dimensões da diferença entre europeus, africanos e indígenas e como tais distinções, pelo choque e pelo amalgamento, fortaleceram a identidade brasileira e mexicana. Ou, para recorrer mais uma vez a Eduardo Portella, "a diferença promove a singularidade, sem abrir mão da pluralidade".[833]

É nesse contexto que se ergue, com vigor, o comentário de Julián Marías, de que o encontro do Outro na América forçou a Europa a "deixar de ser exclusivamente européia".[834] Essa observação de Julián Marías parece ser uma das repercussões mais importantes das obras dos escritores aqui considerados. Ainda que nem todos tenham alcançado a

[832] CARVALHO, 2000, p. 18.
[833] PORTELLA, 2000, p. 192.
[834] MARÍAS, 1986, p. 251.

notoriedade que lhes talvez fosse devida na reflexão sobre o sentido da identidade européia à luz da realidade identitária latino-americana, seus escritos são, entretanto, construções relevantes para se afirmar que a formação da nação na América Latina não pode ser tratada como um fenômeno exclusivamente europeu. A concepção européia de "nação" como algo que resulta da convergência e da tendência à homogeneidade é desafiada pela visão dinâmica da identidade proposta nos discursos dos autores.

A comunidade imaginada e as múltiplas identidades

A importância atribuída pelos autores à força das instituições públicas e privadas na construção da identidade no Brasil e na América espanhola permite, também, recorrer ao conceito de comunidade imaginada, proposto por Benedict Anderson,[835] que realça o papel das instituições na determinação da nação superando condições sociológicas como a língua, a raça e a religião. Não é intenção aqui discutir esse conceito de Anderson que sofre restrições de outros autores.[836] Todavia, não há como negar que os autores considerados neste trabalho atribuem um papel central às instituições forjadas a partir da colonização do Brasil e do México na definição da identidade. Essas instituições atuaram não só na afirmação do domínio ibérico, na expansão da religião católica e na criação de uma economia fundada na exploração dos recursos naturais, mas também concorreram para promover o esquecimento da violência, da contribuição das populações autóctones e dos sacrifícios impostos aos escravos africanos na manutenção da empresa colonial e, mais tarde, na construção das sociedades nacionais independentes.

A interpretação dos autores sobre o processo de construção da identidade mostra também a relevância da idéia de tempo que prevalecia entre os povos ibéricos: nela, o passado e o futuro interpenetram-se de maneira constante. Os discursos realçam a composição entre essa concepção de tempo e aquela abrigada pelos povos pré-colombianos. Todavia, foi a noção ibérica do tempo que permitiu as sociedades criadas na América Ibérica conectarem-se com a cultura ocidental e se engajarem na busca de

[835] ANDERSON, 1983.
[836] CHATERJEE, 1996, p. 214-25.

uma superação da idéia de retardamento associada à noção de tempo trazida pelos colonizadores europeus. Os discursos dos autores expõem o dilema colocado pela tradução dessa idéia de tempo num receio em relação ao futuro e numa tentativa de ocultação do passado.

É no choque entre afirmação e esquecimento que ressalta, nas obras examinadas, a discussão dos antagonismos e sua administração. Esses antagonismos originam-se de choques entre as distintas identidades que vão conformar a brasilidade e a hispanidade. Numa vertente comum, os discursos dos autores nos mostram as identidades ibérica e católica presentes no Brasil e México e que se beneficiaram das condições históricas que lhes foram favoráveis bem como da tradição de regulação auspiciadas, no Brasil, pela casa-grande e, no México, pela coroa espanhola, ambas apoiadas pela Igreja. Essas circunstâncias concorreram para reforçar, por meio da literatura, da política, e da conduta social os mitos positivos associados à identidade ibérica e católica e os negativos ligados às identidades africana e indígena, estabelecendo um vínculo direto entre a identidade brasileira e mexicana e os valores europeus.

Todavia, o mérito maior desses discursos - na verdade é este o seu aspecto inovador - é romper com essa tendência e mostrar que o tratamento da identidade ibérica não pode prescindir de referências às identidades africana (especialmente em Gilberto Freyre) e indígena; a identidade católica, particularmente no caso brasileiro, está fortemente matizada pela identidade muçulmana e pelos sincretismos africanos.[837] Assinale-se, porém, que o tratamento da identidade ibérica pelos autores brasileiros realça o contato pacífico entre o colonizador português e os nativos e mais tarde os africanos; a abordagem dessa mesma identidade entre os autores mexicanos destaca a violência que marcou o evento da Conquista especialmente com a destruição da sociedade pré-colombiana. O enfoque dessas identidades - que na verdade poderiam ser consideradas espécies da identidade geral brasileira ou mexicana - conduz também a contrapor a emotividade intrínseca ao homem cordial, exposta com vigor pelo discurso de Sérgio Buarque, à máscara e que tenta esconder a lentidão, o estupor, a tristeza, o medo, amargura e o intenso desejo de solidão que

[837] Note-se, porém, que os sincretismos africanos também estão presentes em outros países de colonização espanhola, como Cuba e Venezuela.

estaria no íntimo do mexicano. Uma representação dessa melancolia inata, fruto da violência e da exclusão, especialmente do índio e do mestiço é a imagem do "Cristo sangriento" presente nas imagens do Salvador expostas nas igrejas mexicanas. Seria possível talvez pensar na identidade cordial e na identidade da metamorfose como outras duas dimensões da brasilidade e da mexicanidade que surgem dos discursos dos autores.

Brasilidade e Hispanidade: somatório de identidades

A compreensão do papel desempenhado pelas diferentes identidades na formação da brasilidade tem na obra de Gilberto Freyre uma evolução importante. A identidade lusa somada à identidade católica logrou criar durante o período colonial, uma forma de organização social, cristalizada na família, que, segundo o autor, amorteceu os embates entre os diferentes atores sociais, especialmente entre o senhor e o escravo. Esse desequilíbrio rompe-se com o processo de urbanização. As novas subordinações e as novas distâncias sociais daí decorrentes, não ameaçam, no entanto, a dominação estabelecida pelos senhores, ainda que se agravem os antagonismos. Esse agravamento, porém, não significa uma exclusão absoluta e deixa em aberto canais de contato que permitem, especialmente ao mulato, galgar degraus na escala social.

Essa evolução não encontra paralelo nas análises dos autores mexicanos. Sua leitura deixa à mostra o confronto claro da aliança das identidades espanhola e católica versus a identidade indígena. Múltiplas interpretações tentam explicar esse combate, seja ao realçarem o propósito universalista da comunhão entre os interesses de Madri e de Roma frente à tradição representada pelas práticas e costumes indígenas, seja ao assinalarem a vocação progressista das primeiras em comparação com a caracterização da identidade indígena como corporificação do atraso e da barbárie. A miscigenação que produziu não levou a qualquer equilíbrio, mas à marginalização do índio e do mestiço deixando espaço para o domínio do branco. A compreensão do processo de construção da identidade no discurso dos autores mexicanos deixa perceber que essa marginalização jamais foi assimilada e a resistência contra ela se produziu pela busca do "Outro bárbaro", isto é, o antepassado que foi combatido, negado e inferiorizado pela predominância da identidade espanhola e católica.

Os textos de Gilberto Freyre e de Eduardo Nicol guardam uma certa coincidência na compreensão dos efeitos da fricção entre as identidades ibérica e católica com as identidades africana e indígena. Se, de um lado, esse conflito revela uma intolerância das duas primeiras identidades em relação aos valores das segundas, de outro, observam os autores que a evolução desses contatos levou à criação de um *ethos* comum cuja gênese está na assimilação de alguns valores das culturas não européias.

Forma e Conteúdo nos Processos Identitários

A leitura dos autores brasileiros e mexicanos nos induz a compreender a importância que tiveram a forma e o conteúdo dos processos de formação da identidade no Brasil e no México. Gilberto Freyre ressalta que o conceito de patriarcalismo é elástico, extrapolando a família para referir-se à organização econômica, social e política que prevaleceu no Brasil colonial e no século XIX. Em *Sobrados e Mucambos*, é possível notar a permanência da forma da sociedade patriarcal ainda que seu conteúdo se tenha adaptado e absorvido as mudanças impostas pelo tempo e pelo desenvolvimento da vida urbana. Como nota Brasílio Sallum Jr., para Freyre, a interpenetração entre o processo de polarização de classes e o de amalgamento de raças e culturas foi a principal característica da formação patriarcal brasileira.[838]

Essa compreensão abrangente do patriarcalismo está também presente em *Raízes do Brasil*. Os fundamentos agrários do patriarcalismo foram tão fortes que inibiram o desenvolvimento urbano contrariamente ao ocorrido na América espanhola. A força do patriarcalismo explica a preeminência dos interesses privados na organização social, enquanto que a atrofia da comunidade urbana se traduz na debilidade da esfera pública. Com base nessa compreensão do fenômeno patriarcal, Sérgio Buarque tira conseqüências importantes para a formação da brasilidade, nomeadamente o pouco apego às regras de conduta ou de estruturação da sociedade cuja aplicação plástica no cotidiano também denuncia a anemia da ordem social. A análise de Freyre, em *Sobrados e Mucambos*, sobre o declínio do poder patriarcal em decorrência do prestígio que o espaço público, especialmente a rua, ganhou em relação à área privada - a

[838] SALLUM Jr., 2001, p. 334.

casa-grande e, mais tarde, o sobrado - pode parecer à primeira vista contraditória com a interpretação de Buarque a propósito da fragilidade da esfera pública ante os interesses privados. O que Freyre, entretanto, nos mostra é que há apenas uma relativização do domínio patriarcal como resultado da atuação de novos processos sociais deflagrados pela urbanização. Ou, como nota Sallum Jr, "os patriarcas deixaram de ser os donos quase absolutos da sociedade brasileira".[839]

Nesse particular, delineia-se um contraste nítido entre a formação social do Brasil e do México. Uma comparação entre os discursos dos autores brasileiros e mexicanos mostra que o patriarcalismo atuou no Brasil como um instrumento que possibilitou a gravitação de todos os indivíduos e bens associados à família em torno do senhor, embora sob um regime de dominação que acentuara as diferenças entre os atores sociais. Tal situação não é retratada pelos autores mexicanos em relação às condições sociais prevalecentes em seu país. A partir do tratamento dado pelos autores à vigência das normas nas respectivas formações sociais, parece razoável sustentar que o regime patriarcal no Brasil foi muito mais consuetudinário do que a ordem social mexicana onde a rigidez das ordenações estabelecia claros limites entre europeus e não europeus e entre os sexos no contexto social.

Todavia, o caráter mais costumeiro ou mais legalista assumido pela colonização ibérica no Brasil e no México, respectivamente, não impediu que, em ambos os países, a "máscara" assumisse um significado especial na interpretação dos autores sobre as relações sociais e na construção da identidade. Assinale-se, entretanto, que a idéia de máscara, embora claramente presente nos discursos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda, não está revestida da mesma conotação e da força que tem na narrativa de Octavio Paz. Na obra de Gilberto Freyre, a máscara está presente, num primeiro momento, nos subterfúgios aos quais recorrem os membros da família patriarcal para acomodar os antagonismos com relação aos escravos, à Igreja ou à Metrópole; num segundo momento (expresso em *Sobrados e Mucambos*), a máscara ganha realce na referência ao Carnaval, quando os bailes de máscara e os entrudos se convertem em meios para a desinibição das pessoas obrigadas a um comportamento

[839] Idem, p. 340.

que tolhe suas tendências instintivas.[840] A propósito, é útil mencionar o comentário de Roberto Da Matta sobre o duplo sentido da *fantasia* em português, isto é, aquele de ilusões e de idealizações e aquele dos costumes usados no Carnaval. Neste último caso, a fantasia distingue e revela ante a liberdade de escolha de cada um de apresentar-se como queira. O corolário desse sentido da fantasia é a criação de um "campo social de encontro, de mediação e de polissemia social".[841]

Uma outra acepção da idéia de máscara na obra de Freyre é a metamorfose que se produz no mulato que, de indivíduo de condição inferior, acaba, pela via da educação, galgando os degraus da escala social ao introjetar os hábitos e os valores da identidade ibérica, bem como os estilos mais burgueses e urbanos trazidos pela reeuropeização ocorrida no século XIX. A atitude do mulato de incorporar hábitos europeus tem raízes na "atitude de simulação e fingimento do brasileiro, como também do português, frente ao estrangeiro".[842]

Ao sublinhar os aspectos educacionais, de vestuário e de convívio social, do lado masculino, e a sensualidade do lado feminino, Freyre busca transmitir uma visão dinâmica da afirmação social dos filhos dos senhores e dos escravos, bem como a valorização da dimensão estética no convívio social.

A idéia de máscara está associada em *Raízes do Brasil* à noção de cordialidade. Esta é a antítese da máscara da polidez pela qual o indivíduo guarda para si suas emoções e prossegue relativamente protegido no convívio social. A cordialidade ao exprimir uma relação com a sociedade com base na emoção serve como estuário para onde confluem o público e o privado, tornando difícil sua separação e comprometendo a administração dos conflitos.

O realce que aqui se confere à máscara resulta da constatação nos textos de Paz e de Freyre, especialmente, de que, por meio dela, o indivíduo faz um esforço para romper com as barreiras que o cerceiam na vida

[840] FREYRE, 1996, p. 111.
[841] DA MATTA, 1984, p. 47-49.
[842] FREYRE, 1984, p. 592-98 e 308.

social. A cordialidade, por exemplo, aflora na reflexão de Sérgio Buarque como uma máscara necessária para que pela dissolução das barreiras raciais, culturais e sociais o indivíduo logre estabelecer alianças no convívio social. A amizade é o atalho para a consecução dos interesses privados e a chave para abrir o lacre que o indivíduo percebe na esfera pública. Todavia, um aspecto que cumpre ressaltar é a origem ibérica da máscara do brasileiro, enquanto, no caso mexicano, ela está vinculada à atitude do índio em relação ao espanhol.

Fricções, Convergências e Identidade

As interpretações sobre o processo de construção da brasilidade e da hispanidade consubstanciadas nas obras dos autores mostram convergências e fricções entre diferentes identidades presentes no contexto da formação da nação no Brasil e no México. A manifestação e o sentido dessas convergências e fricções estão associados à subjetividade intrínseca à interpretação, a qual, por sua vez, revela a exposição que os autores se permitiram ao mundo[843] e em particular às práticas e estratégias discursivas de permanências históricas que acabam por compor a nação.[844]

O processo interpretativo em que se engajam os autores leva-os, de um lado, a uma crítica das ideologias que procuram explicar as formações sociais brasileira e mexicana; de outro, abre-lhes o caminho ou para que formulem sua própria ideologia ou para que utilizem seus textos para justificar ideologias com as quais estão comprometidos. José Vasconcelos e Samuel Ramos, apesar de seus enfoques distintos, ecoam em seus escritos a ideologia do homem novo preconizada pela Revolução Mexicana. Gilberto Freyre, ao valorizar o papel civilizador desempenhado pelo negro, combate a ideologia que fizera fortuna no século XIX e começo do século XX, segundo a qual na presença de numeroso contingente de descendentes de escravos estaria a causa dos problemas e males que afetavam a sociedade brasileira. Sua tese do equilíbrio de antagonismos, por outro lado, é vista como uma justificativa para a dominação e as distâncias entre diferentes segmentos sociais no Brasil.

---

[843] RICOEUR, 1969, p. 369.
[844] ROEDEL, 1997.

Pode-se afirmar, com apoio em Ricoeur, que as obras analisadas aqui revelaram um poder de se voltarem contra a realidade dada e, assim, de exercerem uma crítica do real.[845] Um dos aspectos centrais do escrutínio dessa realidade pelos autores é a dialética entre o indivíduo e a sociedade e a permeabilidade dos limites culturais das identidades que compõem a matriz da brasilidade e da hispanidade.

As interpretações dos autores acerca dessa dialética e desses limites têm como um de seus aspectos mais importantes o tratamento dispensado às categorias presentes no discurso. O manejo de categorias como cultura, espaço, tempo, raça e dominação revela que elas não são unívocas e, na verdade, são, muitas vezes, equívocas, pois apontam para valores diferentes segundo a obra ou o país onde é aplicada. O emprego das categorias espaço e tempo em *Casa-Grande e Senzala* é ilustrativo. Gilberto Freyre utiliza a categoria espaço para explicar a mobilidade do senhor patriarcal e o espraiamento de seu domínio num ambiente marcado por condições físicas muito distintas daquelas que prevaleciam na Península Ibérica; a categoria tempo deve seu tratamento original à visão do presente carregado dos símbolos e valores do passado, numa interpenetração constante.[846]

Espaço e tempo apresentam-se na interpretação de Freyre como categorias que ajudam a explicar a situação existencial do colonizador no mundo tropical. Nos autores mexicanos, pode-se em geral identificar as categorias espaço e tempo utilizadas para explorar a dualidade entre o índio e o colonizador e para ajudar a compreender a inserção do México e da América hispânica no mundo, especialmente no mundo latino, que é construído como a antítese do anglo-saxão. O tempo morto do passado indígena manifesta-se, mas não se interpenetra com o tempo do colonizador. A raça e a cultura estão presentes entre os autores mexicanos como categorias que ajudam a compreender a extensão da diferença entre o europeu e o Outro, elemento definidor e intrínseco ao Novo Mundo.

O tratamento dispensado às categorias entre os autores brasileiros e mexicanos está fortemente permeado pela maior ou menor percepção da dualidade interior de suas respectivas sociedades. Nas obras dos autores

[845] RICOEUR, 1969, p. 368.
[846] FREYRE, 1968, p. 139.

mexicanos, a dualidade é indissolúvel da formação da sociedade em razão da resistência indígena à integração. Entre os autores brasileiros, sua abordagem está centrada nas continuidades, descontinuidades e ambigüidades que marcaram a transição da sociedade rural para a urbana. É possível identificar em Freyre e Buarque uma coincidência quanto aos efeitos que a crescente influência que a burguesia urbana, formada a partir do início do Império, teve na acentuação das distinções de classe e de cultura no Brasil. O domínio dessa burguesia gestada no berço rural deu ímpeto a um processo inexorável de estratificação social e de apoderação do Estado consagrador da exclusão, do desprezo pela cultura popular e da dominação mediante a asfixia das demandas populares.

Freyre recorre às categorias e ao aparato conceitual de Boas, especialmente para sustentar que, não obstante a dominação que caracterizou a sociedade patriarcal, a distância institucional estabelecida entre a casa-grande e a senzala não se refletia de modo simétrico entre dominadores e dominados. Essa percepção dupla acerca dos espaços que marcavam as relações sociais na Colônia e, mais tarde, no século XIX, levou-o a ver o Brasil como uma democracia social, tese que certamente lhe proveu alguns de seus críticos mais ácidos.

Sérgio Buarque interpreta essa dualidade como a negação da democracia — para ele, no Brasil, "um lamentável mal-entendido" —[847] e como o grande obstáculo a ser superado para que o país se insira na modernidade. O legado ibérico se contrapõe às exigências da modernização. A ênfase que Sérgio dá a esse legado na formação social brasileira denota uma convicção de que a tradição ibérica, consubstanciada nos costumes e nas normas, foi um fator mais forte na estruturação da sociedade brasileira do que as estruturas institucionais que normalmente se assentam em práticas e regras impessoais.

A Influência do Lugar

As representações derivadas das dualidades que marcam a formação social brasileira surgem nas obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda como elementos centrais para a elucidação da

[847] BUARQUE DE HOLANDA, 1989, p. 119.

brasilidade. A influência do lugar é aqui crucial para a compreensão dos autores sobre essas dualidades. Ambos convergem para tratar o latifúndio como centro da vida social e política da Colônia, o que mais tarde se projetará nas instituições políticas criadas pela urbanização. Os efeitos da urbanização, porém, surgem de modo distinto nas obras. Para Freyre, a urbanização rompeu com o equilíbrio entre os antagonismos que vinha do período colonial. É, assim, a ruptura da tradição que dará novo impulso à construção da identidade. Sérgio, por sua vez, encara a cidade como o espaço onde a herança rural se refletirá e no qual passará por uma adaptação para assegurar a continuidade da dominação exercida pela classe patriarcal.

É interessante notar, porém, que as leituras da tradição por parte de Gilberto e de Sérgio não os colocam em confronto. A convergência inicial marcada pelo reconhecimento da dualidade intrínseca à formação social brasileira — expressa, por exemplo, na estruturação da sociedade patriarcal, na ética do colonizador, na visão do Outro — dá lugar a uma fricção entre os autores sobre o lugar[848] onde nasceram essas tradições, bem como sobre sua projeção contemporânea. Entenda-se a fricção como um processo de compreensão que começa por um tangenciamento das respectivas visões e que toma caminhos independentes a propósito da percepção do real, isto é, da percepção sobre a mudança profunda que os anos 30 prenunciaram para o Brasil, especialmente no campo político, mediante a alteração das bases de sustentação das relações entre a ordem rural e a urbana. Tal transformação se afigura central para a inscrição do Brasil na ordem capitalista. Ao destacar a ética do aventureiro como motor para o esforço colonizador ibérico no Brasil, e posteriormente ao examinar o processo de modernização deflagrado pela cessação do tráfico de escravos e pela Abolição, Sérgio Buarque privilegia os movimentos econômicos sobre as influências morais como fulcros para a construção dos fundamentos da sociedade brasileira. Esse enfoque, que revela a matização que o pensamento de Tawney efetuou nas bases weberianas da

[848] No que se refere à projeção da tradição no espaço, Sérgio Buarque deixa entrever uma discordância com a tese de Gilberto Freyre de que o regime de economia patriarcal foi um dos alicerces da unidade brasileira. Sérgio considera que "a forma da sociedade brasileira (...) não foi suscitada na área da cana-de-açúcar ou em outra região brasileira particular; mais plausível é acreditar que veio acabada do Velho Mundo, adaptando-se aqui, mal ou bem, às circunstâncias geográficas, étnicas, econômicas, próprias das diferentes áreas e assumindo cada uma feição diversa". (BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 105).

visão de Buarque,[849] faz que sua compreensão sobre a formação da brasilidade se apóie no mesmo andaime de Freyre, isto é, a relevância do econômico como elemento delineador da identidade brasileira.

Essa proximidade, porém, não impede que os autores tomem caminhos próprios na abordagem das tensões produzidas no processo de formação da identidade brasileira. Essa abordagem, cujos principais momentos se procurou identificar nos capítulos anteriores deste trabalho, vai definir o horizonte de cada autor e o horizonte dos textos. No caso dos autores, a preocupação maior foi estabelecer a relação entre o passado e o presente, bem como propor uma visão sobre a projeção do passado no futuro do Brasil enquanto nação. Como assinala Roberto Vecchi, há "uma permanência das estruturas do Brasil arcaico dentro da modernização, o que define uma diretriz — poderíamos dizer, oximoricamente, mas conforme uma tipologia hoje usada nas Ciências Sociais brasileiras — de modernidade arcaica que é a forma com que, no ato da composição, o autor se confronta. Os dois pilares que se vinculam a essa visão, o do arcaico e o do arremedo do moderno, estão ambos por ser rejeitados".[850]

O Brasil como nação

Partindo de matrizes conceituais distintas, tanto Sérgio quanto Gilberto estão igualmente preocupados com a viabilidade do Brasil como Nação, especialmente se considerarmos que suas obras inaugurais foram escritas num momento de acentuação das tendências nacionalistas, aqui e na Europa, bem como de uma circulação mais rápida das idéias, dos estilos de vida e das aspirações dos povos. Ao sublinharem a importância do legado ibérico como a base histórico-social da formação brasileira, os autores provêem discursos persuasivos sobre o sentido da brasilidade. Ambos elaboram seus discursos tendo como uma de suas referências a evolução ocorrida na América Latina. Sérgio Buarque corrobora, por exemplo, a tese de Herbert Smith sobre a distância entre a elite e o povo na América Latina e a necessidade de uma "revolução vertical" para corrigir isso, citando o caso México onde houve maior estratificação social[851].

[849] Vide a propósito dessa influência WEGNER, 2000, p. 60-62.
[850] VECCHI, 2000, p. 99.
[851] BUARQUE DE HOLANDA, 1979, p. 135-36.

Gilberto Freyre realça a singularidade e a harmonia da constituição racial brasileira em comparação com os demais países americanos e, apoiado em Ruediger Bilden, caracteriza o caso mexicano como exemplo de "justaposição e antagonismo de raças [decorrente da] criação de uma superestrutura européia sob a qual se agitam correntes estranhamente remotas". O discurso de Freyre tem como um de seus corolários mais importantes a minimização da relevância da expressão "América Latina".[852]

O horizonte mexicano

Os discursos dos autores mexicanos partem de uma perspectiva oposta àquela presente nos discursos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda. Seu horizonte é a afirmação da nação traumatizada pelo episódio da Conquista e pela espoliação das culturas nativas por ela engendrada. Daí o esforço pela recuperação das tradições nativas e a tentativa de inseri-las na moldura maior da cultura latina, outorgando à nação mexicana a condição ímpar de baluarte dos valores latinos ante a vaga da cultura anglo-saxã que se levanta do outro lado da fronteira. A mexicanidade pretende-se um gênero da hispanidade, a qual se afigura como o grande veículo para a afirmação fora da Europa da cultura latina, vista pelos autores mexicanos como elemento fundador da identidade das nações hispano-americanas.

A distinção entre o Brasil e o México

Essas referências dos autores à América Latina, especialmente ao México, ganham, porém, um significado que vai além do sentido que tinham ao serem incorporadas no texto. Elas afirmam a distinção da identidade brasileira diante da mexicana e dos demais países americanos de colonização ibérica.[853] Embora o horizonte dos autores fosse o Brasil e a sua formação social e racial, o exercício comparativo que empreendem com as referências a outros países latino-americanos permite, através do texto, descobrir o caráter singular da brasilidade e a maneira como se

[852] FREYRE, 1997, pp. 90-91.

[853] Note-se que as passagens citadas de Sérgio Buarque e de Gilberto Freyre não se limitam a mencionar o caso mexicano, mas trazem também referências à Argentina e ao Chile,. Gilberto, utilizando Bilden, também inclui em sua comparação o Peru, o Paraguai, a República Dominicana e o Haiti.

consolidou. Seja pela tese do equilíbrio dos antagonismos, seja pela representação do homem cordial, Freyre e Buarque podem ser lidos no sentido de nos induzirem a pensar que o espírito brasileiro seria dotado de uma tendência inata a evitar os conflitos. Todavia, os discursos revelam que foi exatamente a existência desses conflitos — tanto externos, quanto internos — e sua administração que atuaram como catalisadores do sentido da identidade.

O horizonte dos autores não denota uma preocupação nacionalista, mas antes um desiderato de trazer ao público uma compreensão sobre a formação brasileira a partir de uma visão crítica dos processos sociais, das explicações do passado e das inflexões provocadas pelos momentos e fatos nevrálgicos na construção da nacionalidade. O fundamento da brasilidade está na sua origem ibérica e católica fortemente matizada pelos aportes indígenas e africanos.

O Tempo, o Sentido e o Significado dos Discursos

Em *Casa-Grande e Senzala*, Gilberto Freyre valoriza a representação da liberdade econômica que permitiu a estruturação da sociedade patriarcal de modo praticamente autônomo no Brasil. É graças a essa liberdade que o senhor patriarcal estabelecerá as regras do convívio social e o domínio familiar sobre os escravos e outros que dependiam do latifúndio açucareiro. Sérgio Buarque, por sua vez, dá uma interpretação diferente à estrutura econômica colonial. Ao privilegiar a representação do capitalismo de Estado como idéia reitora da ação econômica dos governos ibéricos, minimiza ele a ênfase sobre a criação de valores por parte da ação e do domínio exercidos pelo senhor na propriedade rural colonial.

O sentido novo atribuído pelos autores em seus discursos aos conceitos ou às idéias examinadas com anterioridade a eles expõe as limitações e as lacunas das obras que os precederam. Todavia, esse sentido é dado por uma compreensão daquelas obras que deriva da visão de mundo de cada autor. Em outras palavras, a compreensão está ligada à *Bildung* dos autores brasileiros e mexicanos, cujos traços mais fortes já foram referidos. Importa, entretanto, assinalar que a essa *Bildung* estão associados tanto o modelo que a fundamentou — o *Vorbild* — quanto seu desenvolvimento, ou sua revelação na obra do

autor — o *Nachbild*. O exame dos discursos, tendo como referência fundamental a *Bildung*, concorre para sustentar a integridade e a autenticidade das reflexões e teses dos autores. Ou, para usar a terminologia de Bakhtin, a compreensão dos textos passa pela consciência do papel desempenhado pelas *fronteiras*, externas e internas, dos autores em seu mundo.[854] Como diz o próprio Bakhtin:

> "a visão de mundo constrói as atitudes (sendo que tudo pode ser compreendido por dentro como atitude), dá unidade à orientação semântica progressiva da vida, unidade de responsabilidade, unidade de sobrepujança de si mesmo, de superação da vida por si mesma; o estilo dá unidade à imagem externa transgrediente do mundo, seu reflexo externo, à orientação para fora, às suas fronteiras (elaboração e combinação das fronteiras). A visão de mundo constrói e unifica o horizonte do homem, o estilo constrói e unifica o seu ambiente". [855]

A visão do mundo confirma a polissemia e seu significado social. Ela confere o "sentido de um pertencer à história da cultura",[856] sintetizado na categoria da intertextualidade. A pluralidade de vozes, os discursos passados, a antecipação dos discursos futuros, encontros e desencontros das sociedades consigo e com mundo têm distintos impactos nos discursos dos autores estudados. Sua inserção em sociedades com passados diversos e com desafios particulares, às vezes comuns, não impede semelhanças nas aspirações dos autores; tampouco necessariamente os divorcia na antecipação de suas visões sobre o futuro e suas respectivas nações e, às vezes, por extensão, da própria América Latina.

O tempo atua em relação aos conceitos e posições defendidas pelos autores não como um obstáculo ou como uma solução que os dissolve, mas como um elemento que não só realça sua permanência mas também permite extrair novos significados dos discursos. A leitura individual ou conjunta das obras possibilita não só compreender os conceitos e posições dos autores mas também delinear os traços básicos do desenho assumido pela brasilidade e pela hispanidade (esta última a

[854] BAKHTIN, 2003, p. 188. (grifo do autor.)
[855] Idem, p. 189.
[856] TODOROV, in: BAKHTIN, 2003, p. xxx.

partir da mexicanidade). Os discursos guardam, portanto, um sentido normativo, nos termos em que Gadamer utiliza essa expressão em sua filosofia hermenêutica. Ao resistirem ao tempo e ao superarem o questionamento da história, os autores aqui considerados são clássicos, pois, podem ser equiparados àquilo

> "que se conserva, *porque* se significa (*bedeutet*) e interpreta (*deutet*) a si mesmo; isto é, aquilo que é tão eloqüente que não constitui uma proposição sobre algo desaparecido, um mero testemunho de algo, testemunho que requer todavia interpretação, mas que diz algo a cada presente como se dissesse a ele particularmente".[857]

Essa concepção gadameriana do clássico pode ser alargada pela noção exposta por Ricoeur, segundo a qual o clássico é algo que abre um horizonte novo que ao mesmo tempo provê respostas a questões anteriores e se constitui em fonte de novas indagações.

Os textos considerados neste trabalho apresentam abordagens e teses que se transmitem e se conservam em face das diferentes leituras a que são submetidas. Eles subsistem ao teste do tempo e estão presentes em qualquer discussão que se pretenda relevante sobre a identidade brasileira ou hispano-americana, ou mesmo sobre a formação social da América Latina.

[857] GADAMER, 1997, p. 434 (grifos no original).

Referências Bibliográficas

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMOND, G. A. BINGHAM POWELL JR., G. *Uma Teoria de Política Comparada.* Tradução Narceu de Almeida Filho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

AMADO, G. ET AL. *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

ANDERSON, B. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism.* London: Verso, 1983.

ANDRADE, M. C. DE. Gilberto Freyre e o impacto dos anos 30. In: *Revista da USP.* n. 38, junho agosto de 1998. p. 42.

ANDRADE, M. A. A. DE. *As Representações Sociais da Política:* por uma redefinição do conceito de cultura política. Brasília, 1995. Tese Doutorado. Universidade de Brasília: Departamento de Sociologia,.

ARANTES, P. E. & ARANTES, O. B. F. *Sentido da Formação:* três estudos sobre Antônio Cândido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

ARAÚJO, R. B. DE. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos Anos 30.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ARCINIEGAS, G. *Latin:America: a cultural history.* Translated from the Spanish by Joan MacLean. New York: Alfred Knopf, 1967.

_____. Nuestra America es un ensayo. In: ZEA, L. (coord.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana.*(II) México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARENDT, H.. *The Human Condition.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958. (1989)

_____. *The Life of the Mind.* San Diego: Harcourt Brace Jovanovich & Company, 1977.

_____. *Entre o Passado e o Futuro.* Tradução Márcio W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *A Dignidade da Política.* Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *O Que É Política?* Tradução: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

ARRIGHI, G. *O Longo Século XX*. Tradução: Vera Ribeiro; revisão de tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora UNESP, 1996.

AVELINO, G. As raízes de "Raízes do Brasil". In: *Novos Estudos*. n. 18. São Paulo: CEBRAP, setembro de 1987.

BALANDIER, G. *O Contorno.* Tradução: Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALAKRISHNAN, G. *Mapping the Nation.* Londres: Verso, 1996.

BARBOSA DA SILVA, F. *Raízes do Brasil:* figuras para nossa história. Brasília. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de Brasília: Departamento de Sociologia. s/d.

BARBOSA, F. de A. Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda. Ensaio sobre sua formação intelectual até Raízes do Brasil. In: São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/ Universidade de São Paulo. *Sérgio Buarque de Holanda: Vida e Obra.* São Paulo, 1988.

BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries:* the social organization of cultural difference. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget; London: George Allen & Unwin, 1969.

BARTRA, R. *La Jaula de la Melancolia:* identidad y metamorfosis del mexicano. México: Editorial Grijalbo, 1987.

BASTOS, É. R. *Os Autores Brasileiros e o Pensamento Hispânico*. Caxambu: ANPOCS-98GT1021, 1998a. (Mimeografado)

_____. Iberismo na obra de Giberto Freyre . In: *Revista da USP*. São Paulo n.38, junho-agosto 1998b.

_____. Os descendentes de Prometeu. In: *Folha de S. Paulo*, Mais! 12/03/00.

BAKHTIN, M. *La Poétique de Dostoievski*. Paris: Seuil, 1970.

_____. *Estética da Criação Verbal*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BATALLA, G. B. *México Profundo*. México: Editorial Grijalbo, 1994.

BELTRÁN, G. A. Há Fracasado el Indigenismo? In: ZEA, L.. *El Pensamiento Latinoamericano*. México: Editorial Ariel, 1976.

BENNASSAR, B. Dos mundos fechados à abertura dos mundos. In: NOVAES, A. (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade*. Tratado de Sociologia do Conhecimento. 13. ed. Tradução Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1996.

BERMAN, M. *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*. Tradução: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioratti. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BLAJ, I. Sérgio Buarque de Holanda: historiador da cultura material. In: CANDIDO, A. (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

BORNHEIM, G. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, A. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BOSI, A. *Dialética da Colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Origem e formação das idéias em contextos de formação colonial. In: BRASIL: Ministério das Relações Exteriores. *Pensamento Brasileiro*. Brasília-Roma: Instituto Rio-Branco, 1995.

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRAUDEL, F. *Escritos sobre a História.* São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. Historia e Sociologia. In: *Escritos sobre a História.* 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Caminhos e Fronteiras.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

_____. *Tentativas de Mitologia*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Do Império à República.* 4. ed. São Paulo: DIFEL, 1985.

_____. *Raízes do Brasil.* 21. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

_____. *Monções.* 3. ed. ampliada. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Visão do Paraíso.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

_____. *Livro dos Prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke. In: *Livro dos Prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *O Espírito e a Letra*. Org. Antonio Arnoni Prado. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BUFFON, G-L. L.. *Oeuvres Completes*, vol. XV. Paris, 1826-8. In: GERBI, A. *O Novo Mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BUNZEL, R. Introduction. In: BOAS, F. *Anthropology and Modern Life*. New York: Dover Publications Inc., 1986.

CABRAL DE MELLO, E. *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste 1641-1669*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

_____. O pensamento sociológico em história. *Folha de S. Paulo* (Mais!) . 2/07/2000

CALVINO, I. *Por Que Ler os Clássicos*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CANCLINI, N. G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução: Heloíza Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: EDUSP, 1997.

CANDIDO, A. O significado de Raízes do Brasil. In: BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. 21. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

_____. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

_____. *A Educação pela Noite*. São Paulo: Ática, 1987.

_____ (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

CAPDEQUÍ, C S. *Imaginación y Sociedad:* una hermenéutica creativa de la cultura. Madrid: Universidad Pública de Navarra; Editorial Tecnos, S.A., 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. Identidade Catalã e Identidade Étnica. In: *Mana*. v. I. n. I. outubro de 1995.

_____. *Sobre o Pensamento Antropológico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *O Trabalho do Antropólogo.* Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. *Identidade, Etnicidade e Nacionalidade no MERCOSUL* (Mimeografado s/d)

_____. Da comparação: a propósito de "Carnavais, Malandros e Heróis". In: GOMES, L. G.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. A. (Org.). *O Brasil Não É Para Principiantes:* Carnavais, Malandros e Heróis, *20 anos depois*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

CARDOSO, F. H. Os livros que inventaram o Brasil. In: *Novos Estudos*. São Paulo: n. 37 CEBRAP. novembro de 1993.

CARRIÓN, B. Raiz e itinerario de la cultura latinoamericana. In: ZEA, L. (Coord.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana.*(II) México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CARVALHO, J. M. de. *A Construção da Ordem:* a elite política imperial. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Relume Dumará, 1996.

_____. *A memória nacional em luta contra a história*. Folha de S. Paulo: Mais! 12/11/2000.

_____. *A Formação das Almas:* o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Pontos e Bordados:* escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CASTRO FARIA, S. de. *A Colônia em Movimento:* fortuna e família no cotidiano colonial . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

CHACON, V. *A Luz do Norte.* Recife: Fundação Joaquim Nabuco-Editora Massangana, 1989.

CHATERJEE, P. Whose imagined community. In: BALAKRISHNAN, G. *Mapping the Nation.* Londres: Verso, 1996.

CHIAPPINI, L.; AGUIAR, F. W. de (Org.). *Literatura e História na América Latina.* São Paulo: Edusp, 1993.

COHN, G. *Crítica e Resignação:* fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T.A.Queiroz, 1979.

COSTA, J. F. *Ordem Médica e Norma Familiar*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

COSTA LIMA, L. *A Aguarrás do Tempo:* estudos sobre a narrativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. *Dispersa Demanda:* ensaios sobre literatura e teoria. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

COSTA, V. M. F. Vertentes democráticas em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. In: *Lua Nova.* n. 26, 1992.

COUTINHO, O. R. A Época em que apareceu "Casa-Grande & Senzala". In: FONSECA, E. N. da. (Org). *Novas Perspectivas em Casa-Grande e Senzala.* Recife: Editora Massangana-Fundação Joaquim Nabuco, 1985.

DA MATTA, R. *O que faz o brasil, Brasil?* 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

_____. *Um Só Brasil - Muitas Brasilidades*. Disponível em www.iuperj.br/scripts. Acesso em: 20 de agosto de 2000.

DALLMAYR, F. Comments to Giddens. In: SHAPIRO, G.; SICA, A. *Hermeneutics: questions and prospects.* Amherst: University of Massachussetts Press, 1984.

DE PAUW, C. *Défense des Recherches Philosophiques sur les Américains*. Berlim, 1770. In: GERBI, A. *O Novo Mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIAS, M. O. L. da S. Política e sociedade na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: CANDIDO, A. (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

DOISE, W.; PALMONARI, A. (Dir.) *L'Etude des Répresentations Sociales.* Neuchâtel (Switzerland); Paris: Delachaux et Niestlé, 1986.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus:* le système des castes et ses implications. Paris: Galmard, 1966.

_____. *Essais sur l'Individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris: Seuil, 1991

DURKHEIM, É. *Sociologie et Philosophie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

DUSSEL, E. *1492: O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade.* Tradução: Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ELIAS, N. *O Processo Civilizador.* Rio de Janeiro: Zahar, 1990. v. I.

_____. *The Civilizing Process.*Translated by Edmund Jephcott. Oxford, UK; Cambridge, USA: Basil Blackwell, 1994.

FAORO, R. *Existe um Pensamento Político Brasileiro?* São Paulo: Ática, 1994.

_____. Sérgio Buarque de Holanda: analista das instituições brasileiras. In: CÂNDIDO, A. (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

FOUCAULT, M. *L'Archéologie du Savoir.* Paris: Galmard, 1969.

_____. *L'Ordre du Discours.* Paris: Galmard, 1971.

_____. *A História da Sexualidade I:* a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FONSECA, E. N. da. (Org). *Novas Perspectivas em Casa-Grande e Senzala.* Recife: Massangana-Fundação Joaquim Nabuco, 1985.

FRANCO, M. S. de C. *Homens Livres na Ordem Escravocrata.* 4. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

FREYRE, G. *Interpretação do Brasil.* Introdução e tradução Olívio Montenegro. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

_____. *Nordeste*. 2. ed., revista e aumentada. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.

_____. *Casa-Grande e Senzala:* formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. v. I.

_____. *Sociologia:* Introdução ao Estudo de seus Princípios. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957. T. I e II.

_____. *Como e Porque Sou e Não Sou Sociólogo.* Brasília: Editora Universidade Brasília, 1968.

_____. *O Brasileiro Entre os Outros Hispanos:* afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

_____. Gilberto Freyre por ele mesmo. In: Universidade de Brasília. *Gilberto Freyre na UnB*. Brasília: UnB, 1981.

_____. *Ordem e Progresso.* 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.

_____. *Sobrados e Mucambos:* decadência do patriarcado rural e o desenvolvimento do urbano. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____.*Casa-Grande e Senzala:* formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 32. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Interpretação do Brasil.* Tradução: Olívio Montenegro. (Organização: Omar Ribeiro Thomaz). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FRUCHON, P. (Org.). *O Problema da Consciência Histórica.* Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FUENTES, C. *El Espejo Enterrado.* México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

FURTADO, C. *Formação Econômica do Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

GADAMER, H. G. Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica. In: FRUCHON, P. (Org.). *O Problema da Consciência Histórica.* Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998a.

_____. Introdução. In: FRUCHON, P. (Org.). *O Problema da Consciência Histórica.* Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998b.

_____. La verité dans les sciences humaines. In: FRUCHON, P. *La Philosophie Hermeneutique.* Tradução: Jean Gondin. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

_____. *Mito y Razón.* Barcelona: Paidós, 1997.

_____. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: FRUCHON, P. (Org.). *O Problema da Consciência Histórica.* Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998c.

_____. *Verdade e Método.* Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme,1992.

_____. *Verdad y Método*. 5. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme,1993.

GAMIO, M. *Forjando Patria.* México: Editorial Porrúa, S.A., 1982.

GEERTZ, C. *Conocimiento Local.* Barcelona: Ediciones Paidos, s/d.

_____. *Observando el Islam:* el desarrollo religioso em Marruecos e Indonesia. Barcelona: Ediciones Paidos, 1994.

_____, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GENS, J. C. Historicité, langage et verité dans la philosophie herméneutique de Gadamer. In: GADAMER, H. G. *Langage et Verité.* Tradução Jean Claude Gens Paris: Galmard, 1995.

GERBI, A. *O Novo Mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIDDENS, A. *New Rules of Sociological Method.* 2. ed. Cambridge: Polity Press, 1997.

_____. Social science and hermeneutics. In: SHAPIRO, G,; SICA, A. *Hermeneutics:* questions and prospects. Amherst: University of Massachussetts Press, 1984.

_____. *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford, California: Stanford University Press, 1987.

GODINHO, V. M. O que significa descobrir? In: NOVAES, A. (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GOMES, L. G.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. A. (Org.). *O Brasil Não É Para Principiantes:* Carnavais, Malandros e Heróis, *20 anos depois*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

GÓNGORA, M. *Studies In: The Colonial History of Spanish America.* In: MORSE, R. M. *O Espelho de Próspero:* culturas e idéias nas Américas. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

GONZÁLEZ CASANOVA, P. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. In: *América Latina*. ano 6. n.º 3. Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, julho-setembro de 1963.

GRACIA, J. J. E.; JAKSIC, I. (Org.). *Filosofía e Identidad Cultural en América Latina.* Caracas: Monte Avila Editores, 1983.

HABERMAS, J. *Identidades Nacionales y Postnacionales.* 1. ed. México, Rei, 1993.

HEIDEGGER, M. *Being and Time.* Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

HELLER, A. *O Cotidiano e a História*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, s/d.

HIRSCH JR., E.D. *Validity In:Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.

HOBSBAWM, E. *On History*. New York: The New Press, 1997.

HUERTA SERRANO, MARIA GUADALUPE; CASADO ALVAREZ, MIGUEL. Relaciones Diplomáticas México-Brasil: 1822-1959. México: Secretaría de Relaciones Exteriores; Embaixada do Brasil, 1994.

IGLÉSIAS, F. Sérgio Buarque de Holanda, Historiador. In: III COLÓQUIO SOBRE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA. UERJ. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

KRISTEVA, J. Introduction. In: BAKHTIN, M. *La Poétique de Dostoievski*. Paris: Seuil, 1970.

LAFER, C. Sua palavra se ajustava à criação e à crítica. In: MACIEL, M. E. (Org.). *A Palavra Inquieta:* homenagem a Octavio Paz. Belo Horizonte: Autêntica; Memorial da América Latina, 1999.

LAFETÁ, J. L. *1930: A Crítica e o Modernismo*. 2. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades/Editora 34, 2000.

LARRETA, E. Itinerário da Formação. In: *Folha de S. Paulo*, Mais! 12/03/2000.

LEITE, S. U. Octavio Paz: o mundo como texto. In: PAZ, O. *Signos em Rotação*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Voie des Masques*. Paris: Librairie Plon, 1979.

LIMA, A. A. *Política e Letras*. In: LIPPI OLIVEIRA, L. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LIPPI OLIVEIRA, L. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LLOSA, J. G. *La Dificultad de Ser Latinoamericano.* La Paz: Universidad Nacional Mayor de San Andrés, 1976.

MACIEL, M. E. (Org.). *A Palavra Inquieta:* homenagem a Octavio Paz. Belo Horizonte: Autêntica; Memorial da América Latina, 1999.

MADEIRA, A. Raízes e rizomas de Sérgio Buarque de Holanda. In: *Cadernos do IPRI.* Brasília: FUNAG/IPRI, 1994.

MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia.* Translation Louis Wirth and Edward Shils. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, s/d.

_____. *Structures of Thinking.* Edited and Introduced by KETTLER, D.; MEJA, V.; STEHR, N. London: Routledge and Keegan Paul, 1982.

_____. *Sociologia da Cultura.* São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

MARIAS, J. *Hispanoamérica.* Madrid: Alianza Editorial, 1986.

MARIÁTEGUI, J. C. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* 62. ed. Lima: Amauta, 1995.

_____. La Universidad de la América indo-española. *Temas de Nuestra América.* 11. ed. Lima: Amauta, 1990.

MARTINEZ PELÁEZ, S. *La Pátria del Criollo:* ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. 2. ed. San José, Costa Rica: Editorial Universitária Centroamericana, 1973.

MARTINS, W. *História da Inteligência Brasileira.* São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1978. v. VI

MATA, R. Octavio Paz: um percurso através da modernidade. In: MACIEL, M. E. (Org.). *A Palavra Inquieta:* homenagem a Octavio Paz. Belo Horizonte: Autêntica; Memorial da América Latina, 1999.

MEDEIROS, M. A. de A. *O Elogio da Dominação:* relendo Casa-Grande e Senzala. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

MÉNDEZ, J. L. *Como Leer a Garcia Márquez:* una interpretación sociológica. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989.

MERQUIOR, J. G. Na Casa-Grande dos oitenta. In: Universidade de Brasília. *Gilberto Freyre na UnB*. Brasília:UnB. 1981.

MEYER, A. *A Força da Tradição:* a persistência do Antigo Regime,1848-1914. Tradução Denise Bottmann; Consultor da edição: Francisco Foot Hardman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MIGNOLO, W. Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa. Tradução: Joyce Rodrigues Ferraz. In: CHIAPPINI, L.; AGUIAR, F. W. de (Org.). *Literatura e História na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 1993.

MOREIRA LEITE, D. *O Caráter Nacional Brasileiro*: história de uma ideologia. São Paulo: Pioneira, 1969.

MORSE, R. M. *O Espelho de Próspero:* culturas e idéias nas Américas. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A Volta de McLuhanaíma*: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MOTA, L. D. (org.). *Introdução ao Brasil:* um banquete no trópico. 2. ed. São Paulo: SENAC, 1999.

_____. (Org.) *Introdução ao Brasil:* um banquete no trópico. São Paulo: SENAC, 2001. v.2.

MOTA, R. In Memoriam - Gilberto Freyre: uma lembrança (1900-1987). In: *Revista de Antropologia*. v. 30/31/32. São Paulo: Departamento de Antropologia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 1989.

MOTTA, C. G. *Ideologia da Cultura Brasileira: 1933-1974*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. (Org.). *Viagem Incompleta.* A Experiência Brasileira: formação (1500-2000). São Paulo: SENAC, 2000.

MOURÃO-FERREIRA, D. Gilberto Freyre, criador literário. In: *Gilberto Freyre na UnB*. Brasília: Editora Universidade de Brasília,1981.

NEGT, O.; KLUGE, A. *O Que Há de Político na Política?* Tradução João Azenha Jr. São Paulo: Editora da UNESP,1999.

NICHOLSON, G. *Seeing and Reading.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press,1984.

NICOL, E. *El Problema de la Filosofia Hispânica.* Madrid: Tecnos, 1961.

_____. Meditación del própio ser: la Hispanidad. In: GRACIA, J. J. E.; JAKSIC, I. *Filosofía e Identidad Cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores, 1983.

NINA RODRIGUES, R. *Os Africanos no Brasil.* 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

NOVAES, A. (Org.). *Tempo e História.* São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____ (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOVAIS, F. Prefácio. In: BUARQUE DE HOLANDA, S. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

O'GORMAN, E. *México: el trauma de su historia.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

OLIVEIRA, L. L. *A Questão Nacional na Primeira República.* São Paulo: Brasiliense, 1990.

OLIVEIRA VIANNA, F. J. de. *Raça e assimilação.* 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

ORTIZ, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional.* 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PALMONARI, A.; DOISE, W. Caractéristiques des répresentations sociales. In: DOISE, W.; PALMONARI, A. (Dir.) *L'Etude des Répresentations Sociales.* Neuchâtel (Switzerland); Paris: Delachaux et Niestlé, 1986.

PAZ, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe.* 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. *El Laberinto de la Soledad, Posdata y Vuelta a El Laberinto de la Soledad.* 2. ed. Chile: Fondo de Cultura Económica, 1994. (colección popular).

_____. *El Ogro Filantrópico.* Barcelona: Seix Barral, 1990.

_____. *O Labirinto da Solidão.* Tradução: Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Signos em Rotação.* 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

_____. *El Laberinto de la Soledad.* Santiago: Fondo de Cultura Econômica. Chile, 1994.

PEIXOTO, A. C. A diferença e a unidade em torno de algumas idéias de Sérgio Buarque. In: UERJ. III COLÓQUIO SOBRE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

PEREIRA, N. "Casa-Grande e Senzala" e o seu tempo . In: FONSECA, E. N. da. (Org.). *Novas Perspectivas em Casa-Grande e Senzala.* Recife: Massangana - Fundação Joaquim Nabuco, 1985.

PESAVENTO, S. J. (Org.) *Leituras Cruzadas:* diálogos da história com a literatura. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000.

PINTO, A. V. *Consciência e Realidade Nacional.* Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. 1º v.

PINTO, M. I. M. B. Sérgio Buarque de Holanda e o estudo dos meandros de uma sociedade movediça nos territórios do ouro: povoamento tumultuário e o processo de sedimentação social no século XVIII. In: SÃO PAULO (Estado) Secretaria de Estado da Cultura / Universidade de São Paulo. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra.* São Paulo, 1988.

PORTELLA, E. Gilberto Freyre , Além do Apenas Moderno. In: *Rumos*. Ano 1. n. 1. COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DO V CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. Brasília: Ministério das Relações Exteriores. Dez 98/ Jan 99.

_____. Introdução. In: SANTIAGO, S. (Coord.). *Intérpretes do Brasil.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. II

PRADO, M. L. C. *América Latina no Século XIX:* tramas, telas e textos. São Paulo: EDUSP; Bauru: Editora Universidade do Sagrado Coração, 1999.

RAMOS, S. El Perfil del Hombre y la Cultura en México. In: GRACIA, J. J. E.; JAKSIC, I. *Filosofía e Identidad Cultural en América Latina.* Caracas: Monte Avila Editores, 1983.

_____. El Perfil del Hombre y la Cultura en México. In: ZEA, L. (Coord.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993. v. II

REIS, J. C. *As Identidades do Brasil:* de Varhagen a FHC. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

RENAN, E. *Que é uma nação?* In: CARVALHO, J. M. de. A memória nacional em luta contra a história. Folha de S. Paulo: Mais! 12/11/2000.

REZENDE, M. J. de. A democracia em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. In:*Plural.* São Paulo: USP -Departamento de Sociologia, n. 3, 1º semestre de 1996.

RIBEIRO, D. La cultura latinoamericana. In: ZEA. L. (Coord.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana.* v. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. Prólogo. In: *Casa-Grande y Senzala.* Tradução Benjamín de Garay; Lucrecia Mandica. Caracas: Biblioteca Ayacucho, s/d.

RICOEUR, P. *Du Texte à l'Action: essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1969.

_____. *Interpretação e Ideologias.* Tradução e apresentação Hilton Jupiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli.* Paris: Seuil, 2000.

_____. *Temps et Récit: 3. Le temps raconté.* Paris: Seuil, 1985.

RISSER, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other: re-reading Gadamer's philosophical hermeneutics.* Albany: State University of New York Press, 1997.

RODÓ, J. E. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1957.

RODRIGUES, J. H. Casa-Grande e Senzala: um caminho novo na historiografia. In: AMADO, G. et al. *Gilberto Freyre:* sua ciência, sua filosofia, sua arte. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

ROEDEL, H. A hegemonia da linguagem escrita na fundação da brasilidade. In: *Revista do Departamento de Estudos Sociais.* v. 1. n.1. abr-jun 1997. Centro Universitário Moacir Breder Bastos. Disponível em: (www.msb.com.br/redes/vol1num1/hegemonia.htm). Acesso em: 20/08/2000.

ROLAND, A. M. *Fronteiras da Palavra, Fronteiras da História:* contribuição à crítica da cultura do ensaísmo latino-americano através da leitura de Euclides da Cunha e Octavio Paz. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ROMERO, S. *História da Literatura Brasileira.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1901.

_____. *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1977

ROUANET, S. P. *Mal-Estar na Modernidade.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Perspectivas da cultura brasileira no início do século XXI . In: *Tempo Brasileiro.* Rio de Janeiro, n. 130-131. jul.-dez., 1997.

RUGAI BASTOS, E. Gilberto Freyre: Casa-Grande e Senzala. In: MOTA, L. D. (Org.). *Introdução ao Brasil:* um banquete no trópico. 2. ed. São Paulo: SENAC, 1999.

_____. *Os Autores Brasileiros e o Pensamento Hispânico.* (Mimeografado) s/d.

_____. Os descendentes de Prometeu. In: *Folha de S. Paulo*, Mais! 12/03/2000.

SADRI, A. *Max Weber's Sociology of Intellectuals.* New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

SÁENZ, M. *México Integro.* México: Secretaria de Educación Pública; Fondo de Cultura Económica, 1982.

SAID, E. *Orientalism.* New York: Vintage Books, 1994.

_____. *Representations of the Intellectual.* New York: Vintage Books, 1996.

SALLUM JR. B. Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*. In: MOTA, L. D. (Org.). *Introdução ao Brasil:* um banquete no trópico. São Paulo: SENAC, 2001. v. 2

SANT'ANNA, A. R. de. *Em busca da brasilidade.* Disponível em : www.iuperj.br/scripts. Acesso em: 20/08/2000.

SANTIAGO, S. (Coord.). *Intérpretes do Brasil.* Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 2000. v I e II

SARMIENTO, D. F. *Facundo.* 12ªed. Buenos Aires: Losada, 1999.

SCHNEIDER, L. M. (Selección y prólogo). *México en la Obra de Octavio Paz.* México: Promexa Editores, 1979.

SERRANO GOMEZ, E. *Legitimación y Racionalización - Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado.* Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1994.

SHAPIRO, G.; SICA, A. *Hermeneutics:* questions and prospects. Amherst: University of Massachussetts Press, 1984.

SCHWARTZ, R. *Que Horas São?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCHWARTZ, S. Gente da terra braziliense da nação. In: MOTA, C. G. (Org.). *Viagem Incompleta.* A Experiência Brasileira: formação (1500-2000). São Paulo: SENAC SP, 2000.

SÃO PAULO (Estado) Secretaria de Estado da Cultura / Universidade de São Paulo. *Sérgio Buarque de Holanda: Vida e Obra.* São Paulo, 1988.

SILVA DIAS, M. O. L. da. Sérgio Buarque de Holanda, Historiador. In: SILVA DIAS, M. O. L. da; FERNANDES, F. (Coord.). *Sérgio Buarque de Holanda* (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1995.

_____. (Org.) e FERNANDES, F. (Coord.). *Sérgio Buarque de Holanda* (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1995.

_____. Introdução. SANTIAGO, S. (Coord.). *Intérpretes do Brasil.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v I e II.

_____. Política e Sociedade na Obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: CANDIDO, A. *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

SILVA, A. S.; PINTO, J. M. (Org.). *Metodologia das Ciências Sociais.* Lisboa: Edições Afrontamento, 1986.

SILVERMAN, H. (Ed.) *Gadamer and Hermeneutics.* New York and London: Routledge, Chapman and Hall, Inc., 1991.

SIVERTS, H. Ethnic stability and boundary dynamics In:Southern Mexico. In: BARTH, F. (Ed.) *Ethnic Groups and Boundaries:* the social organization of

cultural difference. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget; London: George Allen & Unwin, 1969.

SLENES, R. *Na Senzala uma Flor:* esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. *Entrevista à Folha de S. Paulo.* 17/04/2000.

SOUZA, J. *O Malandro e o Protestante:* a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

SUBIRATS, E. A lógica da colonização. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e História.* São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. O mundo, todo e uno. In: NOVAES, A. (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THEODORO, J. "América Latina": a visão especular. *Revista Tempo Brasileiro.* n. 130/131. julho-dezembro, 1997.

TODOROV, T. "Prefácio à edição francesa". Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. In: BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

THIESSE, A. M. *La Création des Identités Nationales:* Europe XVIIIe-XXe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

TORRES-LONDOÑO, F. *A Outra Família:* Concubinato, Igreja e Escândalo na Colônia. São Paulo: Loyola, 2000.

UERJ. III COLÓQUIO SOBRE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

VAINFAS, R. Fora do casamento. In: *Folha de S. Paulo* (Jornal de Resenhas) 11/03/2000.

_____. *Visão do Paraíso*: biografia de uma idéia. In: MOTTA, L. D. da. *Introdução ao Brasil*: um banquete no trópico. São Paulo: Editora SENAC, 2001.

VALA. J. Sobre as representações sociais. In: *Cadernos de Ciências Sociais.* n. 4, 1986.

VASCONCELOS, J. La Raza Cósmica. In: GRACIA, J. J. E.; JAKSIC, I. *Filosofía e identidad Cultural en América Latina.*

_____. *La Raza Cósmica.* 23. reimpr. México: Espasa Calpe, S.A., 1999.

_____. *Hernán Cortés: creador de la nacionalidad.* 5. ed. México: Editorial Jus, 1985.

VECCHI, R. Ratos cordiais e raízes daninhas: formas da formação. In: PESAVENTO, S. J. (Org.) *Leituras Cruzadas:* diálogos da história com a literatura. Porto Alegre: Editora da Univeridade/UFRGS, 2000.

VELOSO, M.; MADEIRA, A. *Leituras Brasileiras:* itinerários no pensamento social e na literatura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

VERÍSSIMO, J. *História da Literatura Brasileira:* de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908). 7. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

_____. *Estudos de Literatura Brasileira.* 2. série. São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1977.

VIANNA, L. W. Caminhos e descaminhos da revolução passiva à brasileira. In: *Dados.* v. 39. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1996.

VILAÇA. M. V. GF e a Sociologia Contemporânea. *O Globo.* 19/11/99.

WALTY, I. L. C. Escrita e Corpo: faces femininas da América Latina em Octávio Paz . In: MACIEL, M. E. (Org.). *A Palavra Inquieta:* homenagem a Octavio Paz. Belo Horizonte: Autêntica; Memorial da América Latina, 1999.

WEBER, M.. *Economia y Sociedad.* Traducción José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Pioneira, 1981.

WEGNER, R. *A Conquista do Oeste:* a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
_____. Os Estados Unidos e a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: SOUZA, Jessé (Org.). *O Malandro e o Protestante:* a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WHITE, H. *Trópicos do Discurso:* ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 1994.

ZAPATA, F. *Ideologia e Política en América Latina*. 1. ed. México: El Colegio de México, 1990.

ZEA, L. *Ensayos sobre Filosofia en la História*. México: Stylo, 1948.

_____. *América en la Historia*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1970.

_____. (Coord.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. I e II. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *El Pensamiento Latinoamericano*. México: Editorial Ariel, 1976.

Livro — *O Legado do Discurso: Brasilidade e Hispanidade no Pensamento Social Brasileiro e Latino-Americano*

Autor — *Everton Vieira Vargas*

Diagramação — *Paulo Pedersolli e Cláudia Capella*

Formato — *15,5 x 22,5cm*

Mancha gráfica — *11 x 18cm*

Tipologia — *Garamond nos corpos 24, 20, 18, 11 (texto), 10 e 8*

Tiragem — *1.000 exemplares*