

Cadernos do IPRI

**Temas de
Atualidade Brasileira II
Ciclo de Palestras proferidas no Curso
“Leituras Brasileiras”, no Instituto Rio Branco**

Mariza Veloso
Angélica Madeira
Sérgio Paulo Rouanet
Maurício Carvalho Lyrio
Gustavo Baptista Barbosa

**Caderno do IPRI
nº 15**

**Fundação Alexandre de Gusmão/IPRI
Financiadora de Estudos e Projetos**

Brasília, novembro/1994

**Temas de
Atualidade Brasileira II
Ciclo de Palestras proferidas no Curso
“Leituras Brasileiras”, no Instituto Rio Branco**

Mariza Veloso
Angélica Madeira
Sérgio Paulo Rouanet
Maurício Carvalho Lyrio
Gustavo Baptista Barbosa

**Caderno do IPRI
nº 15**

**Fundação Alexandre de Gusmão/IPRI
Financiadora de Estudos e Projetos**

Brasília, novembro/1994

Nota:

As opiniões contidas nesta edição são de exclusiva responsabilidade de seus autores, não correspondendo necessariamente à posição oficial do Ministério das Relações Exteriores.

SUMÁRIO

Gilberto Freyre: Uma Leitura Crítica

Mariza Veloso

Raízes e Rizomas do Brasil

Angélica Madeira

Ideias importadas: um falso problema?

Sérgio Paulo Rouanet

O Marxismo e a geografia em *Formação do Brasil Contemporâneo* de Caio Prado Júnior

Maurício Carvalho Lyrio

O Personalismo em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda e o Clientelismo como Negação da Política.....

Gustavo Baptista Barbosa

GILBERTO FREYRE: UMA LEITURA CRÍTICA *

Mariza Veloso **

Com o propósito de melhor organizar nossa discussão sobre Gilberto Freyre e, especialmente *Casa Grande e Senzala*¹, dividiremos a exposição em três módulos, ou tópicos distintos e interdependentes.

O primeiro abrange o contexto social, econômico e político, no qual surge a obra de Gilberto Freyre, o que ocorre em 1933. Paralelamente, surgem outras obras seminais sobre a cultura brasileira, como *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, em 1936, e *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, em 1942, fato que aponta certas mudanças no pensamento social brasileiro, e que ao lado de outras mudanças sociais, políticas e econômicas conferem enorme riqueza e significado histórico à década de 30.

Uma pergunta importante a ser feita diz respeito a por que surgem neste momento essas obras tão capitais e substanciais, responsáveis por um deslocamento nas visões e interpretações da cultura brasileira?

Dessa forma, no primeiro módulo procuraremos caracterizar o contexto cultural, social e político do período mostrando o horizonte das ideias que foram gestadas e organizadas ao longo das décadas de 20, 30 e 40. Estamos considerando estas três décadas em conjunto, tratando-as como uma única unidade de análise, dado certa semelhança e continuidade nos debates estéticos, políticos e históricos, muitos dos quais surgem na década de 20 e se prolongam até mais ou menos 40, só se modificando a partir da chamada “nova geração de 45”.

No segundo módulo discutiremos o autor em si, Gilberto Freyre: um pouco de seus traços biográficos, algumas das propostas centrais de sua construção teórica, procurando esclarecer algo de sua postura epistemológica e metodológica, para compreendermos o modo como o autor elabora inovações e como procurou organizar metodologicamente seu trabalho.

Finalmente, no terceiro módulo, discutiremos *Casa Grande e Senzala*, e alguns comentários sobre o primeiro prefácio da primeira edição, em 1933. O autor apresenta à sociedade e ao público em geral sua obra. É interessante que Gilberto Freyre escreve um novo prefácio e cada nova edição de *Casa Grande e Senzala*, e este constitui um precioso material de investigação, inclusive porque o autor vai modificando algumas de suas posições, procedendo a autocríticas. Consideramos o primeiro prefácio como o mais importante, porque é onde ao apresentar sua obra à sociedade brasileira, Gilberto Freyre marca uma posição específica no campo intelectual.

I. O contexto cultural e histórico das décadas de 20, 30 e 40.

Conforme já dito, este período é extremamente rico. Caracteriza-se por grande efervescência na cultura brasileira, onde ocorrem importantes transformações na estrutura

* Palestra proferida no Instituto Rio Branco, abril de 1993.

** Antropóloga e socióloga, professora do Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília.

¹ Obras consultadas: Freyre, Gilberto. *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.

social; sendo muito abrangente a discussão das várias dimensões dos acontecimentos sociais, somos obrigados a destacar apenas algumas questões, fatos e proposições discursivas que nos parecem importantes para entender Gilberto Freyre e *Casa Grande e Senzala*.

Temos proposto conhecer esse período histórico - 1920/30/40 - a partir do conceito de *epistème*, elaborado por Michel Foucault discutido especialmente em *Arqueologia do Saber* (1972) e *As Palavras e as Coisas* (1981).

De forma breve, tal conceito diz respeito ao conjunto de saberes existentes numa determinada época, num momento histórico específico, os quais são demarcados por um determinado *a priori* histórico que organiza e torna possível esse conjunto de saberes.

Assim, num transporte um pouco grosseiro e, ancorados nesta ideia de *epistème*, procuraremos delimitar o horizonte cultural das décadas de 20, 30 e 40.

Inicialmente, neste momento surgem novos discursos sociais, e principalmente surge um discurso que tem como objeto a Nação, percebida em suas realizações materiais, concretas, principalmente nos planos artístico, histórico e econômico.

Este é o primeiro fato para entender bem Gilberto Freyre: por que a preocupação tão incisiva, tão obsessiva, com o Brasil, com os famosos retratos do Brasil que surgem nesse momento? É simplesmente porque há uma preocupação central com a ideia de construção da Nação, a qual se desdobra na necessidade de distinguir traços culturais típicos: é preciso dizer o que é o Brasil.

O tema do nacionalismo é um eixo aglutinador, tanto dos movimentos sociais quanto do ideário dos mais diferentes grupos; por mais que estes se diferenciem quanto à cor, quanto à densidade, quanto à proposição específica de um nacionalismo, o nacionalismo é um tema englobador que percorre os mais diferentes grupos e movimentos sociais. Surge com muita força, desde a Independência, em 1822, passa pela chamada “Geração da Ilustração”, de 1870, que é a geração de Rui Barbosa, de Joaquim Nabuco, e atravessa toda a Primeira República, acentuando-se com grande força nos anos 20, 30 e 40. Um dos primeiros fatos é a importância da ideia de que o nacionalismo é uma ideologia englobadora na cultura brasileira, nesse período.

Além do ideário nacionalista, ocorre um intenso processo de modernização no Brasil, o que também faz com que haja todo um repensar sobre as estruturas sociais e as estruturas políticas. Esse processo de modernização pode ser caracterizado brevemente a partir do aumento do processo de urbanização, de formação de um proletariado com a imigração internacional, da formação de um mercado interno consumidor, da industrialização, da criação de uma indústria editorial, da fundação de universidades e outras mudanças econômicas e políticas. Conforme se vê é significativo o conjunto de mudanças nos processos sociais que passam a ocorrer na década de 20 e 30.

Paralelo a isto, vive-se a situação do pós-guerra, que gerou um desencantamento com a Europa, e contribuiu para fortalecer a necessidade de construção de uma consciência nacional. Este fato pode ser comprovado através de pesquisas sobre as falas, os discursos daquele momento, inclusive o do próprio Gilberto Freyre, além de Sérgio Buarque, Alceu Amoroso Lima, Mário de Andrade e tantos outros. Percebe-se certa perplexidade, certa nostalgia, e um desencantamento em relação à Europa, exemplificada na afirmação hipotética: “Não, temos que encontrar a nossa própria identidade, não podemos apenas absorver modelos exteriores, modelos externos”.

Na década de 20 há, portanto, uma nítida ruptura na história da cultura brasileira. Há uma ruptura na criação estética, na literatura, nas artes plásticas, na música, com o surgimento do movimento modernista, que ocorre em 1922, na famosa Semana da Arte Moderna, que terá profundas repercussões no futuro pensamento social, inclusive na obra de Gilberto Freyre.

No plano político, acontece uma ruptura, com a Revolução de 30, e a instauração da República Nova. Surge nesse período uma vanguarda intelectual, que vai revolucionar não apenas os padrões estéticos como também as ideias acerca do papel do intelectual e de sua atuação na sociedade. O que estamos chamando de vanguarda é principalmente um grupo que promove uma espécie de estranhamento da norma, conforme conceitua Silviano Santiago no artigo “O conceito de vanguarda” (1986). Assume-se uma atitude de estranhamento permanente face às normas vigentes na criação estética, na política e em todos os domínios da cultura, principalmente naquilo que se refere ao papel do intelectual.

Para que possamos ter uma ideia da necessidade que esses intelectuais sentem de agir concretamente, no sentido de organizar a cultura, pois eles se sentem responsáveis por essa organização, lembramos que se acentua neste momento o sentido de “missão”. No Brasil isso também é característico: os intelectuais assumem a postura de falar em nome do povo. O povo sempre, e até esse momento, é considerado como um infante, ou seja, aquele que não fala, é preciso que alguém o represente. E aí eles vão criar a ideia de missão, voltada à organização da sociedade (Pécault, 1990). Vão tentar organizar a Nação através, por exemplo, da criação de um conjunto enorme de instituições culturais. Só para exemplificar, nesse momento cria-se o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), o Instituto Nacional do Livro (INL), o Serviço de Radiodifusão Educativo (SRE), o Sistema de Bibliotecas Populares (SBP), o Serviço Nacional de Teatro (SNT), o Museu Nacional de Belas Artes (MNBA), e mais um conjunto de outras instituições culturais.

Quem são os intelectuais mais proeminentes desse período? Evidentemente Gilberto Freyre é um dos que se destaca. Ele participa do movimento modernista, mantém relações de amizade e troca de ideias com importantes representantes dos modernistas que estão no Rio de Janeiro e também em Recife: Sérgio Buarque de Holanda, Manoel Bandeira, Joaquim Inojosa, Sérgio Mellier, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Paulo Prado, Paulo Duarte, Afonso Arinos de Mello Franco, Alceu Amoroso Lima, Portinari, Prudente de Moraes Neto, Lúcio Costa e muitos outros.

O movimento modernista é essencial para compreendermos as décadas de 20, 30 e 40. O movimento modernista é aqui pensado não apenas como movimento estético, mas também como modo de pensar e agir, elaborado coletivamente e que informa práticas sociais, datadas historicamente, com repercussões na sociedade como um todo. Assim o movimento modernista, segundo nossa interpretação, é algo maior do que a Semana da Arte Moderna de 1922, ou do que um movimento nas artes em geral. É um movimento que ultrapassa e vai atingir as reflexões e atividades culturais e políticas em geral.

Através das ideias geradas no interior desse movimento os intelectuais se autoatribuem o papel de demiurgos, de heróis civilizadores da Nação. Neste momento, preocupam-se com todas as dimensões da cultura e da política. Podemos afirmar que se constitui também nesse momento uma *intelligentsia* no Brasil, num contexto de renovação e aspiração a reformas econômicas, sociais e políticas. Essa *intelligentsia* revoluciona os cânones estéticos, contesta a cultura dominante, busca as raízes da cultura, valoriza o que é brasileiro, desespera-se pelo atraso cultural do país, interroga-se sobre as estruturas da sociedade, procura sua identidade social, e tenta estabelecer uma ponte entre a modernidade e

a modernização do país, porque era uma angústia total para eles, ou seja, se o país está se modernizando, em que medida poderá ao lado disso atingir a modernidade? (Martins, 1985). O intelectual brasileiro sempre nutriu certo “complexo de culpa”, por ser um homem letrado, da elite, num país de analfabetos e miseráveis. Sempre se deteve em preocupações com as chamadas questões sociais. Neste momento, na década de 20 e 30, conforme já comentamos, o intelectual se autoatribui à vocação, à missão de organizar o Brasil, de organizar a cultura, e principalmente de identificar e de construir uma identidade nacional que fosse autêntica, que fosse enraizada na própria história do Brasil.

Era preciso então construir a Nação, o que será feito a partir da atribuição de significados à cultura brasileira. Ocorre neste momento a instauração do que temos chamado de modernidade no pensamento social brasileiro. Ou seja: por um lado temos o modernismo como movimento cultural; por outro lado, um processo de modernização, que é um processo de modificação das relações sociais. Além disso, temos a ideia de modernidade. Isso significa pensar a sociedade brasileira a partir das categorias de cultura e de história, baseadas em critérios universalistas e racionais em oposição às ideias de raça, de natureza ou de trópicos geográficos.

Então já podemos ter uma ideia do horizonte cultural no qual Gilberto Freyre estava inserido. Do porquê da necessidade de Gilberto Freyre de se deslocar da discussão sobre raça e dizer: não é através da raça, mas é através da cultura que temos que pensar o Brasil. Isso é uma enorme revolução no pensamento social brasileiro, neste momento. É deixar de pensar a Nação através da ideia de raça, e passar a pensá-la através da ideia de história, de cultura, de uma razão universal, que nós brasileiros também deveríamos possuir.

Enfim, procuravam pensar a Nação como civilização. No livro *Casa Grande e Senzala* é nítido o gosto que Gilberto Freyre tem pela palavra “civilização”. E não é só ele, todos naquele momento têm essa profunda admiração pela ideia de civilização. Mário de Andrade a utiliza, assim como Carlos Drummond, Sérgio Buarque, Gilberto Freyre e Afonso Arinos. Todos eles procuram elaborar a ideia de uma civilização brasileira.² Na verdade, usar o conceito de civilização com cultura, reflete uma síntese original do pensamento social brasileiro, na medida em que absorve a ideia de civilização da tradição francesa e a ideia de cultura da tradição alemã (Elias, 1990). Isso nos parece muito típico do pensamento social brasileiro, diferentemente dos pensamentos francês, alemão e americano, e muito típico deste momento. É evidente que esta atitude implicou também num repensar a relação indivíduo-sociedade-Estado, pois era preciso desvendar instituições existentes e criar novas que dessem maior consistência ao tecido social.

Então, o que era ser moderno e como atingir a modernidade? Vamos fazer uma síntese do livro *Brasilidade Modernista* de Eduardo Jardim de Moraes (1978). Segundo autor, duas vias eram pensadas naquele momento, para se atingir a modernidade. Uma primeira via, imediatista, muito típica do primeiro momento do movimento modernista, o qual vai de 1917 a 1924, onde a modernidade era pensada como uma ordem universal à qual se teria acesso de forma imediata a simultânea pela simples adoção de procedimentos considerados modernos. Assim participaríamos do “Concerto das Nações Cultas”. Essa é uma frase que também ficou famosa, quer dizer, a sensação de que o nosso relógio estava atrasado, em relação ao relógio universal; a sensação de que nós ainda não participávamos do concerto das nações cultas. Daí

² Andrade, Mário de. *Cartas de Trabalho: correspondência com Rodrigo M. F. de Andrade, 1936-1945*. Brasília: Fundação Pró-Memória/MEC, 1981; Andrade, Carlos Drummond de. “Sobre o conceito de Tradição”; in *A Revista*. Belo Horizonte, 1925, Melo Franco, Afonso Arinos de. *A civilização material do Brasil*. Rio de Janeiro: SPHAN/MEC, 1938.

a preocupação de estar em sintonia com o concerto dessas nações, pois isto significava a possibilidade de sermos uma civilização e, portanto, de sermos universais. Assim era preciso encontrar na nossa cultura algo de civilização, algo de universalidade, para que atingíssemos esta modernidade de que tais nações cultas já participavam.

Uma segunda via é uma via de inspiração universalista, pelo qual o acesso ao mundo moderno se daria através de uma mediação, a entidade nacional. Daí a preocupação com a entidade nacional, compreendida como parte, e passando a compor enquanto parte uma totalidade, o concerto internacional. Nessa medida, nós éramos apenas uma parte desse concerto internacional, precisávamos descobrir a nossa identidade nacional, ou seja, o universal deveria ser atingido através do singular, do particular. Este particular é a propriedade intrínseca, a especificidade da cultura brasileira. Uma vez que se desvendasse, que se descobrisse essa particularidade, essa singularidade, ela seria universal. Mário de Andrade tem uma famosa frase dizendo: “precisamos ser nacionais, para que possamos ver universais”, ou seja, temos que encontrar a nossa identidade. Os intelectuais deveriam então atualizar, através de seu comportamento, de sua obra, de sua produção, os traços singulares da realidade nacional. Dessa forma pode-se compreender muito bem a necessidade de Gilberto Freyre em desvendar essa cultura brasileira, inclusive na sua origem, na sua historicidade.

Neste momento, é muito importante a influência de Graça Aranha sobre o movimento modernista, que vai influenciar sobremaneira Gilberto Freyre. Graça Aranha apresenta duas teses nesse momento, no seu livro *A Estética da Vida*, de 1933. A primeira tese é a da necessidade de uma revisão do nosso passado cultural, para a construção de um novo projeto de cultura nacional. A segunda tese, a da necessidade de construção de um projeto artístico nacional. Temos aqui a vinculação de duas importantes ideias: a necessidade de rever o passado e a construção de um projeto cultural novo.

Isso vai implicar na necessidade profunda e no prestígio grande da história que resulta na perspectiva de uma historização da cultura nacional, provocando uma reinterpretação do passado. Dessa forma encontramos Gilberto Freyre reinterpretando o passado, Sérgio Buarque reinterpretando o passado, assim como Caio Prado Júnior. Todos eles estão preocupados com esta questão. E é interessante, perceber entre os modernistas, inclusive Gilberto Freyre, a existência da ideia de revelação, quando em contato com o passado colonial brasileiro. Como exemplo temos Lúcio Costa, citado por Gilberto Freyre no primeiro prefácio da edição *Casa Grande e Senzala*. Segundo ele, Lúcio Costa ficou encantado, como tivesse tido uma espécie de revelação, quando descobriu as cidades históricas mineiras. Ficou absolutamente encantado, maravilhado, diante daquele passado colonial que ele não conhecia, que não era valorizado, que não tinha visibilidade para a própria cultura brasileira. E Gilberto Freyre sente a mesma coisa, quando afirma na introdução de *Casa Grande e Senzala* que adotava uma atitude quase proustiana, no sentido de encontrar o tempo perdido de nosso passado colonial. O autor afirma: “é como se eu estivesse encontrando os meus próprios antepassados”. Então essa atitude de mergulho no passado colonial é muito típica desse momento, e os intelectuais modernistas se sentem muito encantados por esse passado nacional, que não tinha sido nunca valorizado. Pelo contrário, tinha sido extremamente desvalorizado, através da ideia de que nós éramos fruto de um bando de degredados, de uma raça inferior, de que até então não havia civilização, não havia cultura, não havia nada, éramos um pouco inviável, éramos um povo que não tinha sociedade, não tinha Estado. Esse era o debate, quando surgiu essa nova geração, com uma nova perspectiva.

Gilberto Freyre fala então da emoção de estudar o passado, nessa atitude proustiana de reencontrar nele e neste percurso, nossos próprios antepassados. Revela-se a

emoção de Freyre, de desdobrar sua personalidade para reencontrar no outro sua própria identidade. Daí a reflexão em torno da questão da linguagem e do papel social do artista e do intelectual, porque ele, em conjunto com sua geração, se sentiu com a responsabilidade e a missão de fazer surgir essa identidade nacional. Muitos dos intelectuais modernistas vão buscar a constituição da identidade nacional através do processo histórico. Esta nos parece a marca central da modernidade do pensamento social brasileiro. Uma questão já aludida, e igualmente típica da modernidade da qual Gilberto Freyre compartilha, refere-se à problematização da linguagem, considerada não mais como “ornamento” da expressão literária, mas como constituinte dessa mesma expressão.

Daí também porque ele procura utilizar uma linguagem muito própria, muito dele, uma linguagem quase coloquial, uma linguagem que foi, inclusive, acusada de chula, de vulgar, mas que o autor fazia questão de falar como uma espécie de língua brasileira, que sugerisse uma interpretação próxima à realidade brasileira; quer dizer, aquela linguagem que ele utiliza em *Casa Grande e Senzala* é parte deliberada de um projeto pessoal. Então, Gilberto Freyre procurou não apenas inovar na sua interpretação do Brasil, como também na linguagem utilizada para construir tal interpretação.

Assim, ser moderno implica disposição de formular juízos racionais, entenda-se universais, e de buscar identificar as leis da realidade empírica, ou seja, os processos concretamente existentes, a partir de uma pesquisa de dados empíricos, e não de conjecturas ou de interpretações retiradas de modelos europeus. É importante acentuar que antes de 1930 havia uma grande influência do evolucionismo e do positivismo no Brasil, que eram modelos, ideias, geradas na Europa e que se tentava aplicar no Brasil. Gilberto Freyre rompe com esta atitude e parte para uma pesquisa empírica, pesquisa de dados, de documentos, em bibliotecas e arquivos. Esta é outra ruptura, outra novidade que esse grupo promove, e evidentemente Gilberto Freyre aí se destaca.

Além de procurar identificar essas leis empíricas da realidade, também se preocupavam com a relação entre o sujeito e o objeto, o que por sua vez conduz a uma intensificação da busca da experiência vivida, tanto no presente como no passado, e é isto o que Gilberto Freyre vai fazer em *Casa Grande e Senzala*, ou seja, tentar caracterizar a experiência vivida no Brasil Colônia. Como se vivia? Era como se ele quisesse entrar naquele mundo e ir em busca dessa experiência vivida, colocando-se em diferentes perspectivas. Essa experiência vivida historicamente, concretamente, vai ser documentada, retratada, esmiuçada profundamente.

Assim, a modernidade brasileira caracteriza-se no plano das ideias, pela operatividade das categorias de cultura, de história, de universal, e ao mesmo tempo de singular e subjetivo. Quer dizer, essa equação que é montada entre o singular e o universal, mediada pela ideia de Nação, de tradição, de singular e de subjetivo, é totalmente inédita na cultura brasileira. Ela surge exatamente neste momento, e não antes. No plano político aparecem as categorias de povo, de Nação e de Estado nacional. Adquirem relevância tanto as categorias quanto as discussões em torno dessas questões.

Podemos aqui recapitular o que consideramos um dos pontos culminantes da modernidade brasileira: o surgimento de categoria cultura para pensar o Brasil. Cultura compreendida como civilização, que como tal deve expressar e constituir uma razão universal, que derive, no entanto, de situações singulares, construídas pelo povo, entendido como todo concreto, como fonte de autenticidade. Porque, até então, era como se o povo brasileiro não existisse, como se fosse apenas uma população de mestiços que não tinham capacidade de produção de cultura. Sequer era pensada a ideia de cultura brasileira. E pensava-se em termos

de raça superior ou inferior, se tinha condições de chegar a produzir cultura ou não, quer dizer, se tinha condições de chegar a algum dia ser uma Nação. E aí esse grupo disse: “Não, nós temos uma cultura, nós temos que pensar o Brasil não pela raça, seres inferiores ou superiores, mas pela singularidade. Pela especificidade da nossa cultura”. Através do deslocamento do conceito de raça, para o conceito de cultura, registra-se o ponto culminante do que estamos chamando de modernidade do pensamento social.

Gilberto Freyre, como os demais modernistas, procura identificar a autêntica cultura brasileira, desvendando o modo de ser de seu passado, mas não numa atitude nostálgica de simples volta ao passado e sim moderna, pois era preciso identificar um futuro para esta mesma cultura brasileira, porque isto também diferencia os modernistas da geração anterior, dos românticos, que pensavam o passado, ou de outros grupos como, por exemplo, os neocoloniais, que existiam naquele mesmo período e que se colocavam numa perspectiva de volta ao passado, mas procurando imitá-lo, e reconstruí-lo. Diferentemente, os modernistas querem voltar ao passado para descobrir um futuro para o Brasil: a perspectiva é diferente, pretendiam encontrar o passado para encontrar no passado as raízes históricas da nossa cultura brasileira, para encontrar no passado a especificidade histórica do nosso processo de constituição, e assim poder chegar ao universal no futuro. O passado não é pensado como origem a ser reproduzida, mas como descobrimento de novas possibilidades do vir a ser. Daí a preocupação de Gilberto Freyre com a ideia de uma civilização hispânica, de uma civilização na América. Segundo sua convicção, temos a possibilidade de ser uma civilização, temos traços de universalidade, então poder ter um futuro, temos viabilidade como Nação, como civilização. Essa construção da temporalidade brasileira pela reinterpretação do passado e futuro é muito importante nesse momento.

É interessante observar como é que se dão os movimentos das ideias. Gilberto Freyre vai privilegiar os séculos XVI e XVII, considerados como o tempo da origem, como o germe e o lugar de nascimento da Nação. Então, a Nação Brasileira surgiu no nordeste, no século XVI e XVII. Ele acredita neste fato, e vai pesquisar e procurar situações empíricas que o comprovem. Outro grupo de modernistas, especialmente os mineiros e paulistas, vai identificar a origem da cultura brasileira no século XVIII, no barroco, em Minas Gerais, e vai pesquisar tudo sobre o barroco mineiro. Este grupo pode ser representado por Mário de Andrade, Rodrigo de Melo Franco de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda, os quais organizam o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Dessa forma, o projeto dos modernistas, e igualmente de Gilberto Freyre, era mostrar o lado autêntico da Nação, conferir-lhe visibilidade, através de suas manifestações culturais. Por isso, por exemplo, alguns grupos vão destacar como traço de originalidade a arquitetura barroca. Gilberto Freyre afirmava: “É a culinária; são os doces; é a forma de relacionamento; é a **Casa Grande e a Senzala**; é a construção de um sistema autônomo, como é o sistema escravocrata, latifundiário, patriarcal, enfim, são processos sociais concretos, empíricos, capazes de serem identificados por qualquer pessoa o que constitui a cultura brasileira”.

A valorização do passado ocorre a partir da elaboração do seu significado, assim como de tradição, o que se relaciona diretamente à concepção de história. É por isso que estamos falando de modernidade. É interessante que o modernismo no Brasil, diferentemente do que pensavam as vanguardas europeias que valorizam o futuro, o progresso, especialmente o futurismo de Marinetti, vai se voltar para o passado, vai tentar recuperar este passado. Segundo acreditavam, ser moderno não era romper definitivamente com o passado e com a

tradição, muito pelo contrário, era incorporar a tradição. Mas de que maneira, como era pensada? Como dissemos, não na atitude passadista, nostálgica, mas pensando em construir o futuro, eles tinham uma concepção muito própria de tradição, como afirma Carlos Drummond de Andrade no prefácio de *A Revista* (1925), e em artigo sobre o tema: não uma tradição tumular, fechada, acabada, mas uma tradição que ainda mantém vivacidade, que ainda mantém organicidade com a vida social contemporânea.

Portanto, o que temos no modernismo é uma espécie de tradição progressiva, isto é, uma forma de procedimento cultural capaz de agir positivamente sobre outras influências civilizacionais. Trata-se de uma tradição que age sobre si mesma de modo constante e sincrético. Isso é uma das proposições mais essenciais de Gilberto Freyre. Ele acredita piamente nessa tradição progressiva, que vai agindo sobre si mesma, e vai incorporando novos elementos, vai se modulando de uma maneira específica. Gilberto Freyre compartilha tão completamente dessa concepção, que acaba escrevendo, além de *Casa Grande e Senzala*, uma espécie de trilogia, sem o rigor do termo porque o último da série diferencia-se dos demais pelo tom ensaístico. A trilogia mencionada é composta por *Casa Grande e Senzala*, publicada em 1933, onde ele descreve a sociedade escravocrata patriarcal rural do século XVI e XVII, por *Sobrados e Mocambos*, em 1936, onde descreve a mesma sociedade patriarcal, escravocrata, mas urbana; a análise se desloca do rural para o urbano, incorporando como período histórico o século XVIII e XIX. Em 1959, surge o livro *Ordem e Progresso*, onde ele descreve, conforme indica o próprio subtítulo, o “progresso de integração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre”.

Os modernistas elaboram uma representação messiânica do passado; procuravam o retorno como forma de salvação do futuro, de invenção de um projeto para a Nação. A volta ao passado gera a utopia do futuro. Os românticos, que é a geração anterior, representavam o passado a partir de uma idealização das raças primitivas. Todos se lembram das construções ficcionais criadas por José de Alencar, por Gonçalves Dias: “minha terra tem palmeiras, onde canta o sabiá” e o índio, o índio de José de Alencar, - que diz o próprio Gilberto Freyre - “Mais parece um fidalgo português”. Na verdade, era uma total idealização daquele passado e das raças primitivas, numa clara atitude de naturalização da história. Assim, os nossos processos históricos estavam inscritos na natureza, que os determinava. Era a raça primitiva do índio que era superior, maravilhosa, era a natureza tropical que nos garantia a grandiosidade. É a naturalização da história. E, como contraste a esse modo de pensar, ganha relevância a introdução de categorias históricas para a compreensão do modo de ser de nossas instituições.

Para os modernistas, especialmente para Gilberto Freyre, diferentemente, a volta ao passado significa uma tentativa desesperada para reinventar a história. Ou seja, temos uma história que foi construída, que implicou em processos sociais, econômicos, políticos, religiosos, que organizaram, que fundamentaram a sociedade, que deram organicidade à cultura. Isso nunca tinha sido estudado na cultura brasileira até então. Gilberto Freyre quer inventar um passado que já fosse nacional, marcando desde cedo a diferença em relação à mãe pátria.

O objeto de investigação em *Casa Grande e Senzala* é precisamente compreender o passado e o *ethos* brasileiro que se gerou e se gestou aí dentro desse passado. Apesar dos intelectuais se autoatribuírem a missão de especificar o conteúdo singular da cultura brasileira, valorizavam também, sobretudo, a etnia portuguesa branca³, pois, segundo eles, foi ela, que

³ Uma exceção a este respeito a Mário de Andrade.

ensejou a operatividade material da sociedade, tendo em vista a implantação das técnicas produtivas que permitiram o estabelecimento de uma civilização. É muito interessante que houve uma conferência de Afonso Arinos de Mello Franco, em 1938, no Rio de Janeiro, no Instituto de Patrimônio Histórico Artístico Nacional, chamado “A Civilização Material no Brasil”. Essa ideia de civilização material é também muito cara aos historiadores e cientistas sociais da década de 30.

Além disso, é através da etnia portuguesa que somos vinculados matematicamente à tradição europeia. Porque a angústia intelectual vivida era a seguinte: temos que ser uma civilização tanto quanto eles são. Não se trata mais de imitar, de absorver modelos, mas de dizer: somos tão originais quanto vocês, somos também uma civilização, somos universais. Então, e também dada a presença do debate marxista naquele momento - Caio Prado Júnior é um representante desse debate - e a necessidade de dar visibilidade à Nação, os modernistas, especialmente Gilberto Freyre, atribuem grande importância aos registros materiais da sociedade, considerados como produtores de sociabilidade, como concretude visível da produção cultural.

Por último, o fato mais significativo que ocorre nas décadas em análise, como já chamamos a atenção e voltamos a repetir, é o debate em torno das noções de raça e cultura. É um debate tenso, cujas controvérsias serão extremamente fecundas para a cultura brasileira. Raça deixa de ser uma categoria explicativa para compreender a realidade nacional, e cultura passa a ser considerada como categoria capaz de revelar a organicidade da nossa diferenciação social. Decorre daí a importância da ideia de cultura, porque com tal categoria analítica tornou-se possível pensar a diferenciação cultural, a diferenciação social, mas a partir de um todo. Esse todo comporta essa diferenciação a qual aí se acomoda. Porque a ideia de raça separa, não congrega, quer dizer, raça X, raça Y, raça inferior. Estes eram critérios rígidos, barreiras intransponíveis, ao contrário da perspectiva de cultura, que supõe a possibilidade orgânica das diferenciações e complementações.

O projeto de Gilberto Freyre estava totalmente inscrito na modernidade de seu tempo, daí sua proposta para compreender o Brasil em sua multidimensionalidade, descortinada em seus variados e complexos processos históricos sociais, os quais revelam um cotidiano e uma intimidade da vida brasileira nos idos dos séculos XVI e XVII. Esta parece ser a preocupação central de Gilberto Freyre. As reflexões até aqui esboçadas, configuram um panorama geral das ideias, das discussões e das proposições existentes àquele momento e nos ajudam a compreender um pouco as preocupações e as obsessões de Gilberto Freyre como, de resto, de todos os outros modernistas.

II. Gilberto Freyre: a singularidade de um autor e uma obra

Passamos, agora, ao segundo módulo, onde discutiremos um pouco o autor. Todos sabem que Gilberto Freyre nasceu em 1900. Nosso personagem surge junto com o século XX, e morre em 1987.

Gilberto Freyre é autor de mais de 60 livros, publicou imensamente, foi extremamente produtivo; Doutor Honoris Causa em diversas universidades brasileiras e internacionais; criador da Fundação Joaquim Nabuco de pesquisa social, em Recife, até hoje um instituto extremamente importante que vem realizando trabalhos muito valiosos. Enfim, é um grande protagonista da cultura brasileira, como autor e como ator. Como ator porque vai influenciar políticas culturais, vai criar instituições, vai promover a divulgação do Brasil em

termos de sua cultura em outros países. Como autor, é dispensável falar dos importantes livros que escreveu.

É um personagem controverso, acusado simultaneamente de progressista e conservador, de democrático e autoritário, de personalismo em sua análise da cultura brasileira. Segundo alguns o autor pensa e vê tal cultura sob o ponto de vista da *Casa Grande e Senzala*, ao passo que para outros é visto e considerado como um grande sociólogo, que nos revelou nossa formação e nosso caráter. Além disso, o próprio Gilberto Freyre se considera um sociólogo, um antropólogo, um escritor, um historiador social, quer dizer, uma multiplicidade de personalidades, perspectivas, inclusive, metodológicas. Ele escreveu um livro a este respeito - *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Neste livro tem um capítulo: “Porque sou e não sou sociólogo, porque sou e não sou historiador social, porque sou e não sou antropólogo?” Em diversos momentos assistimos à discussão do autor em sua tentativa de encontrar um caminho novo, que vai da sociologia à psicologia social, passando pela história e pela antropologia.

O fato é que Gilberto Freyre se coloca, em um ponto de vista móvel, como historiador social, como sociólogo, antropólogo, e também como escritor. Da mesma forma, procura posicionar-se como um sujeito pesquisador, a partir de uma perspectiva ou de um perspectivismo, sem eliminar o seu “expediente subjetivo”. Ao contrário de pesquisadores anteriores a ele, de cunho positivista, que descrevem os fatos de uma maneira neutra e objetiva, o autor quer incluir a sua perspectiva subjetiva na análise, quer incluir o seu lado escritor, o seu lado historiador, sociólogo, psicólogo.

É fato conhecido que Gilberto Freyre estudou nos Estados Unidos, em Columbia University, onde trabalhou com o antropólogo Franz Boas. Franz Boas era um antropólogo alemão que havia migrado para os Estados Unidos, após a Segunda Guerra, e foi um antropólogo muito importante, porque ele inaugura, na antropologia, os chamados estudos culturalistas, pois, anteriormente, o que havia era o evolucionismo, corrente teórica dominante na antropologia e em outros domínios do saber durante a última metade do século XIX e primeiras décadas do século XX.

Essa perspectiva de Gilberto Freyre, que eu estou chamando de perspectivismo, e esta não eliminação do expediente subjetivo, faz com que o autor tente penetrar no mundo que descreve, partindo da empatia, através da qual procura aperceber-se da mesma realidade, uma realidade total, contornando-a e considerando-a sob diferentes pontos de vista, diferentes e complementares. Segundo palavras de Gilberto Freyre, ele se coloca no ponto de vista “do homem, do adulto, do branco, mas também do menino, da mulher, do indígena, do negro, do afeminado e o do escravo”. O autor procura colocar-se do ponto de vista de cada um desses personagens sociais, para tentar através de um processo de empatia, compreendê-los na sua inteireza.

Gilberto Freyre tenta organizar e construir o que se pode chamar, e outros autores têm chamado, de um método relacional. Do ponto de vista da epistemologia, Gilberto Freyre compartilha da crença segundo a qual a existência de uma natureza humana significava a existência de uma cultura. Então não existe uma natureza humana que possa ser estudada pelas ciências naturais, porque a natureza humana significa cultura. O que é próprio do homem? O que é típico de sua natureza? É o fato do mesmo ter cultura. A dimensão cultural é revelada de forma contundente pelos atos do trabalho e da fala, pois os mesmos supõem necessariamente a interação social, e um código compartilhado. Isso é a base da cultura, a existência de uma linguagem, a construção de regras e normas sociais, além da existência de

um processo produtivo, de uma capacidade de modificação do meio ambiente, uma capacidade de intercomunicação com outros agentes.

Segundo o professor Roberto Lyra Filho (1981), da Universidade de Brasília, um importante especialista em Gilberto Freyre, o aspecto mais destacado dessa metodologia advém, precisamente, de sua autenticidade metodológica, que não é postulada aprioristicamente, mas por assim dizer, moída *a posteriori*.

Gilberto Freyre se sente instalado num lugar de observação que lhe permite movimentar-se em vários níveis que não são conflitivos, segundo Julián Marías no artigo “O tempo e o hispânico em Gilberto Freyre” (1981).

Assim, “ser nordestino é sua maneira particular de inserir-se no Brasil; ser brasileiro é a sua maneira própria de ser hispânico; ser hispânico é sua maneira autêntica, concreta e não abstrata, de ser ocidental (...) Quando fala do brasileiro “entre os demais hispanos” não diminui a peculiaridade do brasileiro, antes pelo contrário, a reforça, porque não se refere unicamente ao diferencial - a grande tentação do puramente abstrato - mas também ao tronco comum do qual brota a peculiaridade, a originalidade do Brasil”.

Julián Marías, na interpretação da obra de Freyre, ressalta o traço que considera o mais importante: o sentido do tempo, fundamento articulador de um modo próprio de ser hispânico.

Freyre buscou exercitar o mais profundo esforço para entender o homem como um “quem” e não um “que”, como “alguém” e não como “algo”, como pessoa e não coisa.

A realidade que procura compreender é intrinsecamente temporal, construída, portando, de tempo vivente, não de tempo “estendido”, especializado, do relógio.

Assim, o tempo freyreano é o avesso do tempo cronológico, que só poderia ser simbolizado por uma ampulheta, na qual a secura da areia fosse substituída - conforme palavras do próprio autor - “pelo melado das rapaduras, correndo um fio lento e viscoso, matando a pachorra nordestina”. A pachorra nordestina não é sinal de indolência, nem de apatia, nem de má constituição, mas provém da plenitude de instalação do homem nordestino no seu meio ambiente, ou melhor, no conjunto de suas circunstâncias históricas, políticas e sociais. Daí porque as ideias de Gilberto Freyre não são vagos fantasmas abstratos, mas entidades quase carnis, dotadas de sangue e calor, certamente palatáveis, ricas em sabor.

No *Manifesto Regionalista* (1926) descreve as ruas de Olinda e Recife, com suas igrejas suntuosas, sua arquitetura colonial, seus restaurantes e comidas típicas; e a descrição é tão vital, é de tal forma encarnada na vida cotidiana que nos sentimos transportados para as ruas do Nordeste, com seus cheiros e cores típicas.

Nesse sentido, Gilberto Freyre vai promover em seu tempo, uma profunda inovação metodológica. Segundo o historiador Asa Briggs (1981) tal inovação deve-se ao fato de ter assimilado tanto a antropologia quanto a psicologia, articulando desse modo a história com as ciências sociais.

Asa Briggs no artigo “Gilberto Freyre e o Estudo da História Social”, afirma o modo peculiar de Freyre em seu fazer científico: “Viu as configurações da história como um Henry James viu a estrutura da novela: um ser vivo, uno e contínuo. Em cada uma das partes há algo de cada uma das outras partes”.

Esta ideia contém a perspectiva da totalidade. Assim o trabalho científico é visto como se fosse uma novela, um romance onde as partes se inter-relacionam. Freyre assinalou o

elemento proustiano na sua obra, como já dito, no prefácio da edição inglesa de *Casa Grande e Senzala*, onde o autor argumenta que procura entender o caráter e a formação do brasileiro a partir da rotina doméstica da Casa Grande. Isso é totalmente inovador. Segundo o próprio Gilberto Freyre, “estudando a vida doméstica dos antepassados, sentimo-nos aos poucos a nos completar, é outro meio de procurar o tempo perdido”.

Outro traço muito importante do trabalho do Gilberto Freyre refere-se ao fato do autor introduzir na pesquisa histórica novas fontes de dados empíricos. Dessa forma ele pesquisa jornais, fotografias, diários íntimos, livros de etiquetas, receitas culinárias, testamentos, enfim, registros do cotidiano da vida social.

Assim, *Casa Grande e Senzala* é um livro que possui um ritmo próprio, um ritmo pessoal, um ritmo íntimo, dado pelo tempo próprio daquela experiência de vida. E Gilberto Freyre é, antes de tudo, um escritor criativo, sensível ao ruído, ao cheiro, à forma e à cor, ao amor e ao ódio, ao riso e ao choro, sobretudo aos ecos e premonições. Ele gosta muito de falar dos fantasmas, que ainda hoje sobrevivem nas Casas Grandes e nas Senzalas. O autor constrói uma boa descrição do imaginário mágico presente ainda hoje no Nordeste. Especifica detalhes que nunca ninguém havia pensado em retratar e discutir na história social, como o fato de enterrar os escravos nas casas grandes e a formação de um imaginário fantasmático, condicionador de práticas sociais específicas.

Gilberto Freyre vai escrever em *Sobrados e Mocambos* algo que me parece também apropriado para *Casa Grande e Senzala*, o que vai nos levar a discutir uma coisa importante, que é a ideia de democracia racial. Ele diz: “O objetivo principal deste trabalho é estudar os processos de subordinação e ao mesmo tempo de acomodação e conciliação de uma raça com outra, da fusão de várias religiões e tradições culturais numa única, que caracteriza a transição do patriarcado rural brasileiro para o urbano”. Isso em *Sobrados e Mocambos*, mas é a mesma coisa que ele faz em *Casa Grande e Senzala*. O autor fala explicitamente na existência de uma democracia racial, quando afirma: “O Brasil, em 1936, talvez estivesse se transformando numa cada vez maior democracia racial, caracterizada por uma quase única combinação de diversidade e unidade”. É o conceito de cultura que lhe permite pensar a diversidade e a unidade.

Segundo nossa interpretação o autor percebe o complexo *Casa Grande e Senzala* como fato social total - conforme conceito definido pelo antropólogo francês Marcel Mauss (1974), que pensa algumas manifestações da vida social como presentes em várias dimensões -, como élan, como germe criador da sociedade, como *ethos*, ponto central para onde se encaminha e adquire sentido toda a diversidade da formação brasileira; ou seja, ele pensa em estudar o complexo social *Casa Grande e Senzala* como fenômeno totalizador. Totalizador no sentido de que foi aí que começou a cultura brasileira, pois alguns começaram a ganhar significado e contorno nítido.

O percurso metodológico de Gilberto Freyre evidencia que este não faz história social, nem pelo ângulo de cima, o da superestrutura, nem pelo de baixo, o dos fatores econômicos, o das relações de classe, mas desses dois e de todos os ângulos de uma só vez. Nesse aspecto, encontra-se com frequência interpretações que acusam Gilberto Freyre de ser antimarxista, ou de não ter dado importância ao complexo produtivo e econômico, o que não é verdade. Em realidade ele tenta complementar este ponto de vista com outras dimensões sociais. Ele apenas não compartilha o pressuposto segundo o qual os processos econômicos determinam os demais aspectos da sociedade.

É evidente que Gilberto Freyre vai dar enorme importância aos fatores econômicos e demográficos. Aliás, ele parte dessa explicação para entender *Casa Grande e Senzala*, quando afirma: “No Brasil as relações entre os brancos e raças de cor foram desde a primeira metade do século XVI condicionadas, de um lado, pelo sistema de produção econômica, a monocultura latifundiária e, de outro, pela escassez de mulheres brancas entre os conquistadores”. Dessa forma, ele adotou como explicação dois pontos de vista, o econômico e o demográfico.

Acreditamos ser fundamental chamar a atenção para a importância da religião na obra de Gilberto Freyre, especialmente em *Casa Grande e Senzala*. O autor discute a questão de modo explícito: “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 barreira intransponível entre negros e brancos”. Considera-se a religião como uma espécie de cimento, tendo permitido também a miscigenação racial no Brasil. Além do mais o autor destaca com ênfase essa chamada “história íntima”, que não é a história anedótica da vida cotidiana, mas antes a história que se faz íntima ao próprio historiador, dentro de sua intuição pouco a pouco desdobrada em descrição e análise. Captura da própria linguagem, na captura através da linguagem, da experiência derretida do passado e dos trópicos; ele vai capturar aquela experiência através de um processo de reconstrução imaginativa, de um processo de empatia, conforme já discutimos.

Podemos dizer que os elementos centrais da análise de Gilberto Freyre são a casa, a família e a personalidade. A personalidade é vista como um todo, a qual existe numa perspectiva específica. Na casa, você recebe o mundo. Na família se multiplica e se cria um mundo do homem. Na personalidade há o encontro e o conhecimento do homem com o mundo. A partir destas três dimensões, a casa, a família e a personalidade, ele constrói um todo que configura *Casa Grande e Senzala*.

Já se afirmou que Gilberto Freyre fala do desdobramento da personalidade, uma consequência que decorre de se assumir tantas personalidades quanto necessárias, para o entendimento das experiências vividas. Segundo suas próprias afirmações: “eu me transformo num negro, neste ou naquele”. Alguns comentaristas ressaltam a influência que Gilberto Freyre sofreu do historiador Lucien Febvre, um dos fundadores do grupo dos *Annales*, que surgiu na França, e que pensou a história como uma espécie de ponto de convergência entre todas as ciências sociais. Lucien Febvre ressaltou a origem da força integradora na estrutura social dos sistemas de crenças, de atitudes, de convicções ou de aspirações, que dão a uma determinada sociedade ou período histórico um caráter específico, e um significado inerente. Portanto, a ideia de que para compreender a história de um povo, a história de uma época, é preciso perseguir não apenas os grandes feitos, mas também esse sistema de crenças, essas convicções, essas aspirações, que compõem o cotidiano e o imaginário de uma sociedade.

Assim, Gilberto Freyre vai se preocupar com esse tempo do dia a dia, com esse tempo cotidiano. Ele acredita então que o material do conhecimento histórico não pode ser outro senão aquele recolhido das experiências do cotidiano. O tipo de experiência que mais lhe interessa são aquelas com o sentido valorativo, isto é, as que na sociedade brasileira se caracterizam como - palavras de Gilberto Freyre - “valores rurais, telúricos e agrários”. Como consequências, organizaram todo um sistema de vida, todo um modo de se constituir da produção e reprodução dos grupos sociais. Neste aspecto é um dos primeiros sociólogos brasileiros a dar tamanha atenção aos valores, na organização de uma sociedade. Dessa forma, vai procurar uma compreensão e uma descrição da realidade, reconstruídas a partir de testemunhos, de documentos, de relações afetivas entre os personagens sociais. Senso histórico não é, portanto, a aceitação pura e simples da mudança, mas o reconhecimento e a

aceitação da mudança. Quer dizer, Gilberto Freyre não compreende a realidade como algo parado, estático, estacionado; ao contrário, acredita que há um processo de continuidade que vai garantir a possibilidade de mudança na sociedade brasileira. Assim, o autor pensa a continuidade, com a mudança, numa outra perspectiva, não como ruptura, como o marxismo propunha, mas como movimento de transformações graduais. Essa forma de amálgama, essa miscigenação, essa forma de organização das *Casas Grandes* e das *Senzalas*, do sistema patriarcal nordestino, a sua própria continuidade vai gerando mudança. Por este motivo pode-se ler em sua obra: um patriarcado rural, depois um patriarcado urbano, depois um patriarcado industrial. Enfim, uma leitura contemporânea pode mostrar como a sociedade brasileira continua presa aos marcos históricos do personalismo familiar patriarcal e privado.

Assim, o ponto central de sua reflexão é a família, é a unidade social concreta, a qual ele descreve em detalhes, sempre focalizando as circunstâncias concretas da sobrevivência da comunidade portuguesa no Brasil. O autor se propõe a compreender a família, numa perspectiva relacional. A partir dos relacionamentos homem-mulher, marido-esposa, pai-filho, mãe-filha, ele descreve tudo em termos de inter-relação, o que descortina uma interessante narrativa sobre o Brasil, do ponto de vista da família. Não constrói uma tipologia da família brasileira, senão de um caso historicamente concreto, a família portuguesa, vivendo em isolamento, dentro de uma ordem social patriarcal, com visíveis traços feudais, com um modo de produção agrário tradicional e já incorporado ao sistema capitalista internacional, o que gerava contradições específicas, relacionadas ao modo de vida. A família que descreve, vive numa sociedade colonial, muito distante do *habitat* sócio-histórico de origem. Ela vive então uma situação de tensão e pressão, juntamente com um passado autoritário e paternalista, e isto explica a necessidade da solidariedade que se tornou um valor importante, na organização do complexo Casa Grande e Senzala. Por que partiu da família? Porque no estágio inicial da sociedade brasileira, a família era a primeira e única unidade social estável, segundo palavras do próprio Gilberto Freyre.

Dessa forma, o autor vai tentar mostrar a importância da família, como unidade social estável, que é capaz de organizar a sociabilidade da então nascente sociedade brasileira. Freyre procura mostrar que a sociedade brasileira é única e indivisível, e que essa unidade e essa indivisibilidade foram garantidas graças ao sistema patriarcal, graças à família, à religião. Ou seja, procura descrever valores e instituições sociais em seu processo de fundamentação, os quais vão garantindo organicidade aos processos sociais que permitam dois séculos de estabilidade ao regime patriarcal e escravocrata no Brasil.

Na verdade, Gilberto Freyre, embora admirasse profundamente Joaquim Nabuco, segundo interpretação de José Guilherme Merquior (1981), foi o mais completo anti-Rui Barbosa, ou antigeração 1870, porque ele pensava e desejava construir uma ciência social e uma forma de literatura modernas, contra o juridicismo parnasiano. Queria pensar uma região e uma tradição contra o abstracionismo histórico e social do nosso progressismo republicano, revoltava-se contra o liberalismo clássico em política. Então, o seu diálogo mais assíduo e essencial tinha sempre sido com a tradição infinitamente mais literária que científica, do ensaísmo verde e amarelo, de um Joaquim Nabuco e Oliveira Lima, de um Euclides da Cunha, de Graça Aranha, de João Ribeiro, e até do historiador Sérgio Buarque de Holanda.

Portanto, a sua reinterpretação do Brasil procurava ser eminentemente universalista, ancorada no conceito de tradição, como algo móvel e ativo, como já discutimos anteriormente. Não se pode ignorar as críticas que se podem fazer a Gilberto Freyre, sendo a mais comum o seu narcisismo, em perpétua identificação com seus próprios antepassados. E certo ufanismo do Brasil, que ele vê como uma sociedade harmoniosa.

III *Casa Grande e Senzala:* *Leitura contemporânea de uma obra clássica*

Endereçando nossa discussão ao último tópico proposto, procuraremos discutir o primeiro prefácio de 1933, numa tentativa de encaminhar como proposta de reflexão a possibilidade de uma leitura contemporânea da obra clássica de Gilberto Freyre. Neste sentido, gostaríamos de fazer alguns comentários sobre o prefácio já aludido.

O primeiro ponto que pretendemos chamar a atenção é que neste prefácio aparece muito claro a angústia dos intelectuais naquele momento, o que era traduzido pelo sentido de missão que estes se autoatribuíam. Gilberto Freyre expressa essa preocupação quando afirma: “Era como se tudo dependesse de mim e dos da minha geração, da nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto, como o da miscigenação”. Essa ideia, como se a resolução dos problemas brasileiros dependesse dos intelectuais aparece em vários momentos do Prefácio citado, ou seja, o sentido de missão é localizável na própria teia argumentativa do autor.

Outro ponto que gostaríamos de ressaltar é que neste Prefácio, aparece nitidamente o pressuposto analítico de Freyre, que consistia em levar em consideração tanto as relações econômicas, como as políticas e culturais.

A leitura deste Prefácio, neste sentido pode atenuar a crítica marxista do pouco valor explicativo que atribui às relações econômicas.

Segundo o próprio autor: “No Brasil, as relações entre os brancos e as raças de cor, foram, desde a primeira metade do século XVI, condicionadas, de um lado pelo sistema de produção econômica, a monocultura latifundiária, do outro pela escassez de mulheres brancas entre os conquistadores. O açúcar não só abafou as indústrias democráticas de pau-brasil e de peles, como esterilizou a terra, numa grande extensão em volta dos engenhos de cana, para os esforços de policultura e de pecuária”.

A importância desse Prefácio consiste na indicação dos principais elementos que compõem a trajetória metodológica do livro *Casa Grande e Senzala*, revelando o projeto do autor de construir uma história tramada do dia-a-dia da vida social. Segundo ele: “nas casas grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro, a nossa continuidade social, no estudo da sua história íntima, desprega-se tudo que a história política e militar nos ofereceu de empolgante, por uma quase rotina de vida. Mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o caráter de um povo”.

Um elemento, ainda hoje, de especial relevância na constituição da cultura brasileira, diz respeito à presença constante de valores religiosos na definição das condutas sociais. Freyre mostra a instituição do cristianismo no Brasil ancorado numa exacerbação do “cristianismo familiar”, sem maiores discussões metafísicas, que supunha intimidade com os santos, e ensejava a penetração de uma visão mágica na vida cotidiana. Parece-nos ainda atual pensar a cultura brasileira através das manifestações mágico-religiosas em suas diferentes vertentes e que organizam formas de sociabilidade específicas, orientadas por poderes simbólicos igualmente específicos.

Outra discussão sugerida por Freyre no Prefácio em análise, e que consideramos atual, diz respeito ao modo de relacionamento no Brasil, entre a ordem privada e a ordem pública. Esta discussão guarda vivo interesse na contemporaneidade, quando sentimos o desafio feito pelas dificuldades na construção de um espaço público organizador da cultura brasileira.

Nesse sentido, destaca-se, conforme já afirmamos, a ênfase dada por Freyre à família, como principal unidade institucional na organização da sociedade brasileira. Segundo suas palavras: “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 verdadeira unidade colonizadora”.

A força da família patriarcal e o caráter autocrático e autossuficiente do complexo Casa Grande e Senzala gerou uma indistinção entre a ordem pública e a ordem privada. No início de nossa formação cultural, a família e a religião fornecem as bases institucionais para a organização nacional. Neste sentido, parece possível depreender uma leitura de Freyre sobre a sociedade brasileira: das casas grandes cria-se o Estado. Parece-nos uma releitura contemporânea da obra de Freyre perceber sua indicação de um modo específico de relacionamento no Brasil entre a ordem pública e a ordem privada.

Na sociedade brasileira, sempre foi precária a existência de instituições intermediárias, capazes de fomentar a organização da sociedade civil. Além disso, observa-se ainda hoje, que quando as famílias patriarcais assumem o poder, privatizam-no imediatamente. É essa ordem privada da Casa Grande que se estende para a ordem pública.

Assim, um importante caminho de investigação suscitado por uma leitura atualizada de Gilberto Freyre, refere-se ao relacionamento entre a ordem da família e a ordem do Estado. Nossa hipótese é de que deve haver muita proximidade na lógica dessas duas ordens, no que se refere ao modo de conduta familiar-patriarcal e ao modo de atuação política no interior do Estado. O modo de ser de tais condutas é informado por uma moral privada.

A riqueza de sugestões contidas em *Casa Grande e Senzala* leva-nos a considerar pertinente analisar hoje a cultura brasileira através das manifestações de uma moral escravista que supõe relações sociais hierarquizadas, clânicas. Esta dimensão revela o caráter familiar e privado, ainda presente na cultura brasileira. Uma consequência da nossa formação histórica indica que os grupos sociais criam normas particulares de interação e relações com outros grupos e dão como suposto a legitimidade pública e universal de normas construídas de forma particular e privada. Daí a dificuldade da cultura brasileira de normatizar a universalização das normas jurídico-legais.

Um último ponto que gostaríamos de discutir refere-se a certas críticas endereçadas a Gilberto Freyre, especialmente aquelas que o consideram conservador, por propor uma visão de continuidade da sociedade brasileira, representada pela família patriarcal, que mantém capacidade de deter mudanças mais estruturais. Acreditamos que devemos proceder a uma leitura crítica e contemporânea da obra de Gilberto Freyre e buscar um afastamento dos preconceitos mais recorrentes. A atitude mais adequada frente a uma obra clássica como esta é problematizar, reconstruir e desconstruir os percursos teóricos e empíricos aí vigentes.

Para concluir, gostaríamos de nos remeter às ideias sugeridas por Ferreira Costa (1992) no artigo “Vertentes democráticas em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque”.

A argumentação do autor mostra a existência no pensamento social brasileiro de duas vertentes: a primeira apresenta um caráter autoritário e sugere que a organização da realidade brasileira deve passar pela organização do Estado. A segunda, representada por Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, propõe conhecer e pensar a realidade brasileira não a partir do Estado, mas a partir da própria sociedade.

A segunda vertente implica uma perspectiva democrática, uma vez que parte do pressuposto de que a sociedade é constituída de forças vivas, de processos dinâmicos de sociabilidade, de formas de representação simbólicas as quais foram constituídas historicamente e foram depositando suas marcas, por sua vez transfiguradas em traços de identidade cultural brasileira, o que indica igualmente, sua possibilidade de contínua transformação.

Bibliografia

- BRIGGS, Asa. “Gilberto Freyre e o Estudo da História Social”; in *Gilberto Freyre na Universidade de Brasília*. Conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 13 a 17 de outubro de 1980. Brasília: Editora da UnB.
- DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. “Sobre o conceito de tradição”. *A Revista*. Belo Horizonte, 1925.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- FERREIRA COSTA, Mendes Valeriano. “Vertentes democráticas em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque”; in *Revista Lua Nova*, nº 26, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fones, 1981.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala* (Prefácio. 1933”); in *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.
- _____. Sobrados e Mocambos; in *Obras Escolhidas*, Op. cit.
- _____. Porque sou e não sou sociólogo; in *Obras Escolhidas Op. cit.*
- LYRA Fº, Roberto. *Gilberto Freyre na Universidade de Brasília*. Op. cit.
- MARIAS, Julian. “O tempo e o hispânico em Gilberto Freyre”; in *Gilberto Freyre na Universidade de Brasília*. Op. cit.
- MARTINS, Luciano. “A gênese de uma *intelligentsia* - Os intelectuais e a política do Brasil”, 1920 a 1940. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V. 2, nº 4, 1987. São Paulo: ANPOCS.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MERQUIOR, José Guilherme. “Gilberto Freyre, criador literário”; in *Gilberto Freyre na Universidade de Brasília*. Op. cit.
- MORAES, Eduardo Jardim. *A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- PÉCAULT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo: Ática, 1990.
- SANTIAGO, Silviano. “O conceito de vanguarda”; in *Cadernos CEBRAP*. São Paulo: 1986.

RAÍZES E RIZOMAS DO BRASIL

Angélica Madeira *

“N’est-ce pas le propre d’un rhizome de croiser des racines, de se confondre parfois avec elles?”

Deleuze e Guattari

Tarefa desafiante, revisitar *Raízes do Brasil*.¹ Tarefa desafiante por tratar-se de um clássico em, pelo menos, três sentidos: *primo*, por ter sido obra sobejamente resenhada e estudada; *secundo*, por ter sido um desdobramento quase pragmático, servindo de modelo para várias das representações sociais brasileiras; e *tertio*, por ser obra que, comprometida com o argumento sócio-histórico da colonização como uma experiência traumática, esclarece características fundantes de nossa cultura.

Raízes do Brasil é referência obrigatória para o estudo do pensamento social, das ideias sobre o Brasil. Um último desafio: publicada em 1936, ainda no contexto do movimento modernista, a obra integra um conjunto de interpretações da cultura brasileira cuja atualidade e pertinência fazem do saber produzido por aquela geração², também chamada a dos “explicadores”, uma fonte de sugestões para a compreensão dos problemas contemporâneos. Que conexões estabelecer entre o momento da obra e agora, que linhas salientar para realçar a riqueza e a clareza daquela reflexão?

O primeiro dos desafios coloca-nos na delicada posição de quem busca entrar em uma discussão iniciada a estar à altura de comentadores ilustres. Lidar com obra muito discutida dispensa-nos de preâmbulos e introduções, permitindo-nos ir diretamente aos aspectos que mais se impõem à leitura. O segundo desafio diz respeito às questões da multiplicidade e da velocidade com que se transformam as representações coletivas dadas as condições contemporâneas, fragmentadas e globalizantes, da produção simbólica.

Buscando sua argumentação no passado colonial, RB propõe parâmetros de interpretação para nosso “modo de ser”, categoria instável e não fixa, e destaca o ethos individualista e antissocial herdado dos povos ibéricos. Muito da autorrepresentação que os brasileiros construíram sobre si próprios e sobre o Brasil deve-se a estas ideias e imagens que se tornam as verdadeiras ficções sobre os quais repousa o nosso sentimento de pertencimento. A famigerada - e “demodée” - “identidade” traz consigo um séquito de ideologias nacionalistas cujos desdobramentos regionais remetem-nos a todos os rincões da província colonizada. Pois se é verdade que essa ficção (o que é ser brasileiro?) encontra-se cada vez mais esgarçada e impossível de ser conceptualizada como uma totalidade, se a mundialização dos referenciais culturais tornou ainda mais complexa esta noção, não é menos verdade que a ideologia continua ativa no debate acadêmico, na crítica, no comentário esportivo, na

* Semioticista e professora do Departamento de Sociologia da UnB.

¹ *Raízes do Brasil (RB)*, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado pela primeira vez em 1936. As citações referem-se à edição de 1976, José Olympio, Rio de Janeiro.

² O movimento modernista funciona na historiografia da cultura como data-marco, inaugurando um modo outro de pensar o Brasil, uma mutação de sensibilidade em todas as esferas de referências tornaram-se obrigatórias: Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933) e Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942).

conversação ordinária. Em alta nos mercados intelectuais europeus, onde as questões identitárias retornaram como tema de interesse diante da reordenação política e econômica, a ideologia da identidade se coloca hoje à sociedade em um sentido ambivalente: suporte tanto de posições retrógradas e xenófobas quanto de afirmação de direitos para as culturas não hegemônicas neste momento de redefinições pós-colonial.

Apesar de ser uma construção, a ideologia identitária fornece contornos para a ação, modelos internos da cultura e parâmetros éticos e estéticos, modeladores da percepção e da performance social.

O salto para o momento contemporâneo, assumidos aos riscos de anacronismo, põe à prova a capacidade explicativa da RB, ao mesmo tempo em que desenha seus limites. Um texto clássico, nesta última acepção, é aquele que sempre susceptível de ser revisitado, continua a esclarecer aspectos dilemáticos de nossa cultura e dos nossos padrões de comportamento: a ausência de demarcação entre o público e o privado, o fetichismo do oficial e do patrimonial, a dificuldade de criar coesão duradoura, a frouxidão das instituições, a dissociação entre a vida social e a política e ainda a ambivalência de nossa cordialidade. O interesse na releitura de RB reside em mostrar como o ensaísta utiliza o potencial explicativo do material histórico que, quando interrogado com pertinência, pode trazer à tona argumentos que contribuem para deslindar problemas que, por serem crônicos, parecem naturalizados. Mesmo com a liberdade que o gênero ensaístico permite, Sérgio não lida com uma concepção simplista de história. É por serem históricas e culturais estas nossas raízes (e não mais geográficas, climáticas ou raciais, revelava Sérgio Buarque) que poderiam mais facilmente ser extirpadas. O trabalho do historiador-ensaísta deve servir basicamente para liquidar estas sobrevivências indesejáveis que impedem o Brasil de ser uma grande nação moderna.

Rerler Sérgio Buarque não visa a buscar soluções mágicas ou estereótipos benevolentes para encobrir a condição degradada em que se encontra a sociedade, a sucata em que se transformou a cultura brasileira. Trata-se de - neste momento de extrema “escassez simbólica”³ - tentar compreender, sem negatividade e sem condescendência, estas raízes um pouco tortas, um pouco doentes que medraram aqui no Novo Mundo. De acordo com o pensamento do autor, os brasileiros estariam ainda hoje, expiando os erros dos seus antepassados tanto quando os seus próprios. Aqui a sociedade foi mal formada desde suas raízes.

Consideremos o valor conceitual e a intenção retórica que presidiu à escolha desta imagem fitomórfica. Por que raízes? Sérgio Buarque faz apelo a uma metáfora orgânica: se há raízes, há solo, plantas, árvores, frutos. Tudo o que frutificou aqui - e o verbo é utilizado inúmeras vezes ao longo do livro - alimentou-se desta seiva primeira, o impulso trazido pelo colonizador. Na cópia negativa, do outro lado do retrato do Brasil, estão assinaladas as ranhuras e os estragos, os aspectos conflitivos de nossa formação cultural, marcada por este estigma ou por fantasma reprimido: a colonização.

A metáfora “raízes” é impensável fora da natureza rural que marcou indelevelmente - eis aí a nossa herança, os erros e acertos de nossos ancestrais! - a origem colonial de nossa civilização, mal caracterizada como “civilização de transplante”. Esta ideia, usada por inúmeros intérpretes do Brasil, construiu uma imagem de nós mesmos como uma extensão, um prolongamento do mercantilismo europeu. Formados no pensamento periférico,

³ A expressão é de Max Weber e foi empregada por Mariza Veloso em sua tese de doutorado sobre Patrimônio Cultural e em palestras onde discute o tema da “cidadania estética”.

não fomos capazes de reverter a perspectivas e localizar o albor da produção capitalista no tráfico de escravos e na exploração da prata e do ouro americanos.

A metáfora “raízes” revela também os fundamentos patriarcais de nossa formação, germens do sentido hierárquico e do autoritarismo, por um lado, e da submissão e da revolta, por outro, “A vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes (aos povos ibéricos) igualmente familiares” (RB, 11). Disseminados um dia, aqueles germens proliferam agora em todas as dimensões, em todos os sentidos, e em toda a extensão da sociedade brasileira. Assim - e se a tese de Sérgio Buarque está correta - o contorno principal da nossa cultura, suas características positivas e suas mazelas têm uma explicação que pode ser buscada no momento do plantio “dos fundamentos do nosso destino histórico”, como disse Antônio Cândido no prefácio que dedicou à obra. Apesar de cordial, a visão de Sérgio Buarque não é idealizadora, passando mesmo bem ao largo de qualquer ufanismo patriótico ou lusofilia retardatária. Estas raízes são antes obstáculos a serem ultrapassados para que o Brasil pudesse prosseguir seu processo modernizador, como se preconizava naquela década. O golpe de Estado de 1937 foi um excelente exemplo de como era possível encaminhar com um máximo de controle ideológico e relativamente poucos conflitos as transformações necessárias à urbanização e à industrialização do Brasil. Aquela revolução era interpretada por Sérgio como mais uma brotação, um ajuste moderno que recolhe das raízes a seiva antiga da tolerância. Pois se é verdade que a colonização representou um estrago, é também verdade que foi de Portugal “que nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou bem ou mal a essa forma” (RB, 11).

Seguindo a metáfora fitomórfica, diríamos que se são lusitanas as raízes, a elas vieram se enlear rizomas, fluxos migratórios vindos de todos os continentes. Misturas de valores e normas culturais, redes sutilíssimas de mensagens e bens de consumo, várias camadas superficiais, fasciculadas e superpostas que fornecem outras imagens, outras possibilidades de leitura e, para isso estão a exigir novas categorias para se pensar a sociedade brasileira. Se a obra estivesse sendo escrita agora, seu autor certamente se perguntaria se a aceitação indiscriminada e a adoção rápida de novos padrões de comportamento produzidos pelos meios de comunicação de massa poderiam também ser explicadas pela frouxidão e pelo desleixo do colonizador, que plantou aqui raízes fracas. Penso nos inúmeros, e relativamente novos, espaços públicos que proliferam nos centros urbanos - shoppings, supermercados, ginásios esportivos, estádios, templos - exibindo outros formatos e outros cenários para as práticas e a interação social. Penso também nos anúncios luminosos e em todos os aparelhos de televisão ligados nos lares brasileiros. O conjunto dos recursos mediáticos pode ser considerado como única instituição, com características próprias, a mais hegemônica, a mais poderosa e prestigiada em nossa cultura. Os momentos ditos de “pico” - e a televisão brasileira é considerada bem sucedida, atingindo *records* de audiência jamais atingidos em outros países - são os momentos rituais de reafirmação dos valores, momentos que fornecem tanto os modelos para a interpretação dos acontecimentos quanto os modelos e padrões identitários. Os meios de comunicação assumiram hoje o papel de instituição socializadora principal para a grande maioria da população brasileira.⁴ Todo (ou quase) o funcionamento social é controlado e produzido pelo imaginário mediático e consumir tornou-se a prática mais

⁴ Eloquentes são os dados publicados pelos Cadernos do Terceiro Mundo (nº 160, abril-1993) e repassados por Neto, A. F.: 1993, 18):

“O aparelho na TV está presente em 27,6 milhões de domicílios brasileiros, onde moram 74% das famílias do País. E estas famílias têm o hábito de assistir televisão durante uma média de seis horas por dia nos finais da semana, esta média chega a dez horas diárias”.

trivializada da cultura. Dos produtos aos valores a eles acoplados, de forma ansiosa e indiscriminada, a sociedade brasileira consome, consome e desperdiça.

Ao desleixo histórico de colonizador sobrepôs-se a gadgetização da sociedade de consumo, à qual se sobrepôs o sucateamento, o desgaste ecológico, o desperdício. Sérgio Buarque testemunha a chegada da primeira “modernidade” - tardia, embora nos anos 30 - e já observa a substituição do referencial ibérico de nossa cultura por outro, “que crismamos talvez ilusoriamente de americano, porque seus traços se acentuam com maior rapidez em nosso hemisfério” (BR, 127). Nossas raízes poderiam também explicar essa facilidade e essa propensão à mudança?

Há transplantes que vingam e outros que abortam. Nossas instituições políticas e intelectuais foram sempre equivocadas e ineficientes para estabelecer pontes com a vida social. A democracia entre nós, aquele lamentável mal-entendido: uma acomodação de ideias liberais aos interesses e privilégios da aristocracia rural e semifeudal, no tempo de Sérgio Buarque, a mesma que agora, no nosso tempo, vive ‘doublée’ nos muitos grupos empresariais, financeiros, mas sobretudo nas empresas de comunicação e de “prestação de serviços”. Mas no Brasil “em se plantando tudo dá”, disse certa vez Caminha, referindo-se à fertilidade de nosso solo, para não sair do mesmo campo metafórico e dar continuidade à leitura da sociedade pela via da cultura. Hoje estamos distantes dos personagens-tipo de RB - não é importante que eles não tenham jamais existido! - o homem cordial, o ladrilhador, o sementeiro. Os personagens do novo cenário - o traficante, o trombadinha, o corrupto, sejam eles meninos de rua ou meninos e meninas de famílias de classe média, alimentados e precariamente educados - todos compartilham um mesmo ideal: o “se dar bem”, “tirar vantagem”, pseudovalores que perpassam as classes e os mais diferentes grupos da sociedade. O personalismo, individualista e antissocial dos povos ibéricos, é o tipo-ideal do qual provém.

Talvez sejam mesmo antes os traços mais arraigados no nosso “modo-de-ser”: individualismo exacerbado, desprezo pelo trabalho, incapacidade de renúncia em nome de coletivo. Na total ausência de qualquer parâmetro ético, a esperteza é, de fato, o valor que orienta as ações. Sempre que está em jogo a lida com a coisa pública - do mais baixo funcionário de uma repartição obscura ao presidente da república, todos roubam, como diria Diogo do Couto, autor não por acaso citado por Sérgio Buarque, e que escreveu sua obra há quatro séculos⁵.

Na verdade, e por paradoxal que possa parecer, o rapaz gentil e o estuprador, o empresário e o presidiário provém de uma moldura cultural comum. Há uma gradação sutil e muitas vezes imperceptível que vai do simpático e cordial malandro - o “malandro pr’a valer”, como na ópera de Chico Buarque, filho do historiador, ao traficante, ao marginal, ao policial, organizados em *gangs* que crescem e proliferam na periferia de todas as grandes cidades brasileiras. A cordialidade e o banditismo convivem como as duas faces de Janus. Uma simples questão de distorção do olhar - uma anamorfose -, ou então, pela lente da psicanálise, um retorno do reprimido, uma reversão do sentimento narcísico de longo tempo ofendido (Costa, J. F., 1988). Este é um par explicativo - a cordialidade e a truculenta amoral das senzalas - que delimita e constrói um quadro de interpretação revelador dos códigos que regem as práticas sociais, políticas e intelectuais, em nosso país. A ideologia do “homem

⁵ Refiro-me à obra *O Soldado Prático*, publicada pela primeira vez em 1612, considerada como um importante documento da crise por que passava Portugal. Construída através de diálogos entre três personagens, um soldado velho recém-retornado da Índia, um fidalgo e um funcionário/despachador da Casa da Índia, a obra crítica o inchaço da burocracia, os privilégios dos nobres e a falta de escrúpulos para com as coisas públicas.

cordial”, inspirada em Ribeiro Couto, oculta somente até certo ponto a violência arraigada, contida no processo colonizador espanhol e português pensado pelo historiador através de suas diferenças: o semeador-aventureiro, inimigo de vínculos formais e mantendo uma posição ambígua diante das hierarquias, o colono luso; o ladrilhador-trabalhador, o impositivo e autoritário espanhol. O personalismo é o traço que lhes é comum. Ambos, lusos e espanhóis, estão interessados no êxito pessoal, e almejam fortuna rápida e enobrecimento, de preferência sem muito trabalho. Este culto da personalidade está marcado no porte, na fisionomia, na gestualidade - “sobrancería” é a palavra espanhola que melhor define este valor. O personalismo explica ainda o desprestígio de nossas instituições, que muitas vezes têm pura existência formal, incapazes de continuidade por serem centradas em torno de pessoas: individualismo endêmico que compromete qualquer possibilidade de criar elos duráveis fora das relações familiares. Primeira unidade colonizadora, a família, instituição social de natureza privada, extravasará seu sentido e contaminará, no Brasil, todo o campo político, e todas as instituições sociais.

Antônio Cândido, em um dos dois ensaios que dedicou a Sérgio Buarque, ressalta o lado “alemão” desta sua primeira obra que, de fato, divulga com as ideias de Max Weber e utiliza, explicitamente, algumas categorias trabalhadas pelo sociólogo. Rigoroso, porém não ortodoxo, SB, durante os nove meses que passou na Alemanha antes que estourasse a 2^a Guerra, teve a oportunidade de conhecer não só autores alemães - Weber, Simmel - mas também os historiadores franceses da “Escola dos Anais”, da nova história que começava a ser escrita sob a orientação de Marc Bloch. A atenção prestada a aspectos aparentemente secundários ou insignificantes da cultura (os gestos, ou utensílios) vivencia a sensibilidade singular de Sérgio Buarque, além de uma inteligência que consegue reunir orientações intelectuais diversas e de vanguarda em relação aos padrões explicativos e regras positivistas do “fazer ciência” ainda vigentes à época. O diálogo com a obra de Weber é não só o mais explícito, mas também o que dá o contorno principal às ideias da SB. Ele apropria-se das noções de Cultura e História do autor alemão, do corpo conceitual e das categorias de análise (tipo-ideal, patrimonialismo, burocracia), assim como de toda a base da metodologia compreensiva elaborada por Weber a partir da hermenêutica. A esta concepção da cultura fundada na história, segue-se uma preocupação com o corte sincrônico e com processos diferenciais - donde se pode deduzir que SB possuísse alguma familiaridade - leitor inveterado que era! - com o pensamento estruturalista. De fato, as décadas de 20 e 30 do nosso século viram desenvolverem-se, sob a inspiração do pensamento de Saussure, nos vários centros de estudo do continente europeu, mas sobretudo em Moscou e Praga as descobertas científicas mais importantes sobre o modo de funcionamento da linguagem. Muito antes das ciências sociais serem capazes de formular para a teoria da cultura o princípio da convencionalidade dos códigos e da natureza diferencial dos sistemas simbólicos, SB elaborará categorias para pensar a colonização, através dos modos diferenciados de organizar o tempo e o espaço, a vida mental, sem nunca perder de vista a imagem não diz denotativamente, porém tangencial, não diz o sentido literal, porém o figural, aproximando-se do que pretende explicar, donde advém sua adequação para pensar questões complexas. “Raízes é uma metáfora também reveladora do desenho estrutural implícito à obra em questão. Há nela um eixo em torno do qual se organizam outros níveis - como que por patamares hierarquizados - apesar da organicidade que seu campo semântico sugere. O solo é o suporte horizontal estável e, como metáfora, compartilha da ideia de “fundação”. A busca de raízes é também uma busca de fundamentos, ainda que sejam invisíveis, enterrados, subterrâneos, bases ou alicerces atuantes na sustentação da árvore, do edifício ou da construção. Já a ideia contida em “rizoma” - embora continue no mesmo campo das analogias finas fornecidas pela

botânica - distancia-se da primeira, ou até, em alguns contextos, se lhe opõe. A metáfora foi usada por Gilles Deleuze e Félix Guattari em um polêmico prefácio ao livro intitulado *Mille Plateaux* (1980), e significa, de forma mais imediata, um corte com certa tradição do pensamento moderno, dos estruturalistas a Freud, ao mesmo tempo em que repropõe a ideia heideggeriana de pensamento sem fundação. Neste sentido, as plantas de rizoma - as samambaias e seus tubérculos, os cipós aéreos, as begônias com seus bulbos - se distinguem das plantas de raízes, com seus sistemas centrados em torno de um eixo, seus modelos estáveis e hierarquizados. Fluxo de comunicação que possui uma dinâmica própria, a imagem do rizoma talvez possa explicitar seu valor conceitual se a utilizamos para pensar algumas características da cultura brasileira: espaço de convergências e dissociações de tradições culturais existindo de forma precária e fragmentada, espaço de remanejamentos identitários permanentes, articulações e linhas de fuga, processos de territorialização e de desterritorialização permanentes”.

Sérgio Buarque privilegiará, na sua reflexão sobre a cultura, a categoria “espacialidade”. O móvel da colonização e o modelo de ocupação do território foram responsáveis pelas nossas formas de sociabilidade, pelos valores que estabelecem nossos padrões de convivência.

Se a distinção entre as duas imagens - raiz e rizoma - faz sentido no debate travado entre estruturalistas e pós-estruturalistas, na obra de Sérgio, muito anterior, ela parece menos pertinente, pois ali fica claro como a cultura brasileira se constituiu como uma territorialidade outra, diferente das culturas que a formaram. As próprias raízes do Brasil são adventícias, superficiais e, por isso mesmo, mais fáceis de serem liquidadas. Elas já vieram assim frouxas e fracas da terra do colonizador que, exposto desde sempre ao convívio interétnico, nunca possuiu o europeísmo profundo dos países centrais. A Península Ibérica - ao lado de outros territórios das bordas, a Rússia, a Inglaterra, os Bálcãs - é ponte de comunicação com outros mundos. Zona mestiça, habituada a todas as redes das trocas constitutivas da vida social. Raízes duvidosas, meio nômades, migrando com facilidade, a deslocar e retraçar fronteiras.

Raízes do Brasil é uma obra construída com risco, com ambição. Possui um desenho quase no mesmo sentido em que se fala que as obras literárias o possuem. Tradição do bom ensaio, obra bem escrita. O desenho explicita o método: parte de uma unidade espacial ampla, a Península Ibérica, de onde vê emergirem as características, mas importantes para a modelagem de nossas instituições, ideias e valores. Esta unidade totalizadora vai se decompondo em pares cujos termos explicam-se por oposição ou por contraste: o aventureiro e o trabalhador, o primeiro, portador de uma concepção espaçosa do mundo e o segundo, de uma mais estreita: o ladrilhador e o semeador, para distinguir os modelos de cidade implantados pelos colonizadores - as espanholas, geométricas, barrocas, imponentes; as portuguesas, orgânicas, fantasiosas, traçadas no caminho das tropas. Afunilando o olhar, a obra segue e refina a análise, faz um corte temporal na crise do final do século XIX, detendo-se no último golpe dado à organização rural tradicional com a abolição dos escravos, e nas contradições advindas da urbanização, da industrialização, da mecanização da lavoura. O sentimento de desequilíbrio e a instabilidade que acompanharam a implantação da modernidade entre nós possibilitaram também o aparecimento de um pensamento de Joaquim Nabuco onde comenta atônito o início dos hábitos de consumo: “Antes os bons negros da costa da África para cultivar os nossos campos férteis que todas as tetéias da Rua do Ouvidor, os vestidos de um conto e quinhentos mil réis para as nossas mulheres; do que laranjas a quatro vinténs cada uma em um país que as produz quase espontaneamente...” (RB, 45, 46).

Primeira traição às raízes, nossa cultura material provinha, a partir do século XIX, de Londres ou de Paris, máquinas e perfumes. Sérgio Buarque assiste ainda, na década de 30 à substituição destes por outros referenciais culturais, agora de proveniência americana, já intuindo talvez a natureza transnacional da modalidade de cultura que só viria a se implantar nos anos 50. O Brasil havia mudado naquela década de 30, mas, por mais que a economia e as instituições se transformassem, aquele substrato rural, familiarista, patriarcal jamais conseguiu se apagar da sociedade brasileira, exibindo-se, ostentando-se sobretudo na vida política, lugar privilegiado de sobrevivência dos nossos traços mais arcaicos, mais coloniais.

“A família patriarcal, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governador, entre monarcas e súditos”. (RB, 53).

A sociedade civil e a política são um simples prolongamento da comunidade doméstica - particularista e antipolítica -, e a lida com a coisa pública não se distingue da lida com os bens pessoais. É também a família que fornece o padrão mais saliente da organização do poder (o patriarcalismo) e os valores a ele acoplados: respeitabilidade e autoridade, por um lado, e obediência e submissão, por outro. A permanência ativa deste núcleo colonizador primeiro explica a invasão permanente “do público pelo privado, do Estado pela família” (RB, p. 50).

O argumento do transplante construiu a interpretação da cultura brasileira como “cultura de prolongamento” e forneceu uma das bases mais recorrentes, no nosso pensamento, para o proverbial “mal-estar” dos intelectuais, estes “desterrados em sua própria terra”. Inúmeras representações que os intelectuais fazem de si próprios e de sua própria atividade podem também ser explicadas como florescências daquele personalismo radical no colonizador ibérico que, desprezando o trabalho utilitário, e para não sujar as mãos e não fatigar o corpo. O trabalho intelectual não significa necessariamente vocação especulativa, mas, na maior parte das vezes, é marcado pela improvisação e pelo amadorismo. Por mais que sejamos capazes de originalidade e de introduzir aspectos novos e imprevistos criando nossa própria civilização, “o certo é que o fruto do nosso trabalho e de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem” (RB, 3). É o tema do intelectual estrangeiro em sua própria terra que, por falta de reconhecimento e de reconhecer-se em seu país, toma por parâmetro outra realidade. A inteligência exerceu aqui função ornamental, e é ainda o personalismo o traço que explica a precariedade de nosso sistema intelectual, marcado pela eloquência vazia, pela repetição de ideias, pela inexistência de instituições que garantam a profissionalização desta atividade. Além disso, a base mais sólida da cultura colonial é oral, mais que oral, auditiva, “auricular”, tendo no púlpito e na tribuna seus veículos por excelência, e na figura do intelectual o especialista do verbo fácil, da palavra comovente, o bacharel (Lima, L. C.: 1980).

Assim, se o trabalho teórico é subvalorizado entre nós como atividade inútil, tampouco a outra vertente, o filão pragmático e experimental da cultura brasileira, conseguiu conectar-se à vida social para a solução dos seus problemas concretos.

A sensibilidade detalhista e a sofisticação do pensamento de Sérgio conduzem-no a dar atenção a aspectos da cultura que passariam despercebidos a outros cientistas sociais, fornecendo-nos algumas iluminações para pensar os limites impostos ao exercício da

cidadania no Brasil. O melhor legado da cultura portuguesa, a tolerância, acabou por tornar-se aqui em seu oposto:

“Com a simples cordialidade não se criam os bons princípios. É necessário algum elemento normativo sólido, inato na alma do povo ou mesmo implantado pela tirania, para que possa haver cristalização social” (RB. 140).

O passado colonial brasileiro ainda não se liquidou. Esta interpretação da colonização, cordialmente qualificada por Sérgio Buarque de desleixada a predatória, corrói um pouco a mais o que restava do verniz de civilização. Este é um processo lento, pois que diz respeito a valores, para ser revertido em um único século. Liquidar a herança rural, o familiarismo, as sobrevivências do autoritarismo patriarcal e escravocrata, responsabilizar as elites por este “apartheid social”, expressão cunhada pelo economista Cristovam Buarque, que testemunhamos a cada dia, violência e banditismo, em todos os circuitos, em todos os escalões. A falta de padrões absolutos e de normas imperativas está na base da flexibilidade e da tolerância de nossos comportamentos. Porém, em momentos de crispação e penúria, a ausência de padrões e normas pode reverter a tolerância em violência, a flexibilidade em rigidez e a cordialidade em truculência.

A década de 80 foi inaugurada no Brasil sob a égide da abertura política e da descolonização cultural. Os movimentos sociais afirmavam o direito à diferença e valorizavam-se as várias tradições que contribuíram para a formação da nossa sociedade. Tudo isso explica ainda mais a heterogeneidade dos valores, os conflitos de interesse e as laminações do mercado consumidor de bens culturais. As fronteiras não são mais delimitadas pelo espaço territorial, mas por redes e fluxos de comunicação; cresce o número dos grupos parainstitucionais e as redes informais, na economia, na política, no setor de prestação de serviços, tanto nos níveis mais micrológicos quanto nos transnacionais. Se a identidade nacional volta a ser colocada no *front* dos debates nos países europeus, eles não ignoram a potencialidade aglutinadora desta ideologia diante das ameaças que enfrenta: os nacionalismos separatistas de fundamento etnoculturais; as formações econômicas e políticas supranacionais; e finalmente as dificuldades de convívio com o pluriculturalismo, ameaça representada pelas ex-colônias que passaram a reivindicar o direito a seu próprio discurso, à positivação de sua identidade diferencial.

Uma obra interpretativa do porte de *Raízes do Brasil* não é considerada clássica por acaso. Ultrapassa seu tempo, suscitando respostas e problemas postos agora, suscitando outros sentidos que não couberam no texto, no tempo em que foi escrito.

Referências Bibliográficas

BUARQUE DE HOLANDA, S.: *Raízes do Brasil*, Ed. José Olympio, RJ, 1976.

COSTA, J. F. - “Narcisismo em Tempos Sombrios” in *Percurso na História da Psicanálise* (Birman, J. org.). Taurus, RJ, 1988.

DELEUZE, G. E GUATTARI, F. - *Mille Plateaux - capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980.

LIMA, L. C. - “Uma existência Precária: o Sistema Intelectual Brasileiro” in *Dispersa Demanda*, Francisco Alves Ed.

NETO, A. F.: “Mexa você com a televisão” in *Tempo a Presença*, CEDI, Nº 269, ano 15, 1993.

IDEIAS IMPORTADAS: UM FALSO PROBLEMA?

Sérgio Paulo Rouanet

Gostaria de começar com uma citação. “Ocorreu em nossos países uma nova forma de colonialismo, com a imposição de uma cultura alheia à própria da região... (Cumprir) avaliar criticamente os elementos culturais alheios que se pretendem impor do exterior... O desenvolvimento... corresponde a uma matriz endógena, gerada em nossas próprias sociedades e que, portanto, não é possível importar... Precisamos levar sempre em conta os traços culturais que nos caracterizam, que não de alimentar a busca de soluções endógenas, que nem sempre têm por que coincidir com as do mundo altamente industrializado.”

O que há de extraordinário nessa passagem? Nada, exceto a data. Ela não foi redigida no princípio do século 19, e sim no dia 29 de maio de 1993, há exatamente um mês. Trata-se de um documento¹ aprovado por vários intelectuais ibero-americanos, na Guatemala, como parte da preparação da III Conferência de Cúpula da região, a realizar-se em Salvador da Bahia.

Conhecemos bem essa linguagem no Brasil. É o discurso do nacionalismo cultural, que começou a ser balbuciado com os primeiros escritores nativistas, no período colonial, e desde a Independência não cessou, passando por vários avatares com tons e modulações diversas. Ao que parece, nada envelheceu nessas palavras. Quase todos os brasileiros se orgulhariam de repeti-las, como se elas fossem novas e matinais, como se fôssemos contemporâneos do grito do Ipiranga. Nesses 171 anos, o Brasil passou do primeiro para o segundo reinado, da monarquia para a República Velha, desta para o Estado Novo, deste para a democracia, desta para a ditadura militar, e desta para uma nova fase de democratização. Passamos do regime servil para o trabalho livre ou quase. De país essencialmente agrário transitamos para a condição de país industrial e sob alguns aspectos nos aproximamos da pós-modernidade. Só uma coisa não mudou; o nacionalismo cultural. Continuamos repetindo, ritualmente, que a cultura brasileira (ou latino-americana) deve desfazer-se dos modelos importados e voltar-se para sua própria tradição cultural.

Compreensivelmente, esse discurso brotou no período posterior à Independência. Tratava-se de plasmar uma identidade cultural brasileira, que correspondesse à autonomia política, o que passava pela ruptura com os temas e paisagens europeias. Desde 1836, Magalhães lamenta que os poetas brasileiros, seduzidos pela Europa, tenham olvidado “as simples imagens que uma natureza virgem lhes oferecia”.² Gonçalves Dias corrigiu esse equívoco. Seus índios falavam em versos, mas não eram índios de Chateaubriand: tamoios, não natchez. A flora e fauna eram brasileiras. O mesmo como Alencar: é no rio Paraíba que se perde a palmeira de Peri, no final do *Guarani*, não no Reno, no Tejo ou no Mississipi.

Depois do nacionalismo romântico veio o nacionalismo científico, naturalista, de Silvio Romero. Levando a sério a Teoria de Taine de que toda cultura é sempre condicionada por três fatores - o homem, o meio, a época - Silvio sustentava que nenhuma manifestação cultural seria autenticamente brasileira se não refletisse as características raciais, mesológicas

¹ Primera Cumbre del Pensamiento Iberoamericano, Antigua Guatemala, p. 88 e s.

² Apud Antônio Cândido. *Formação da Literatura Brasileira* (São Paulo; Editora da USP, 1975) vol. I, p. 73.

e históricas do Brasil. Ela seria, no máximo, uma cópia da cultura alheia - um pastiche. É o cerne de sua oposição a Machado de Assis, culpado de ter copiado o humorismo inglês, nascido numa conjunção homem-meio-momento profundamente diferente da nossa. É a base, em geral, de sua condenação da cultura brasileira. Em vez de terem criado a partir da realidade brasileira, as elites intelectuais do Brasil independente importaram ideias europeias, contrariando a “hábil política de segregação” do período colonial que, isolando o Brasil do mundo, permitiram a eclosão da escola mineira. A partir da abertura para o exterior, começou o mimetismo. “Macaqueamos a carta de 1814, transplantamos para cá as fantasias de Benjamim Constant, arremedamos o parlamentarismo e a política constitucional do autor do **Adolphe**, de mistura com a poesia e os sonhos do autor de **René** e **Athalie**... A imitação, a macaqueação de tudo, modas, costumes, leis, códigos, versos, dramas, romances, foi a regra geral. A comunicação direta para o velho continente, pelos paquetes de linha regular, engrossou a corrente da imitação, da cópia servil. Mestiços de toda ordem e de todas as gradações deram-se ao luxo de ir aprender diretamente no grande centro parisiense todos os vícios e desregramentos do pensamento e do caráter moderno... E eis porque como cópia, como arremedo, como pastiches para inglês ver, não há povo que tenha melhor constituição no papel, melhores leis no papel, melhor organização eleitoral no papel, melhor organização dos Estados no papel, melhor polícia no papel, tudo, tudo melhor... no papel”³.

O nacionalismo cultural de Euclides da Cunha também é cientificista, mas a partir de outra perspectiva teórica. Não são as leis do determinismo geográfico ou racial que as elites brasileiras estão violando quando imitam a cultura estrangeira: são as leis da evolução. Não é mais Taine que decreta a inautenticidade da cultura brasileira, é Spencer. Em vez de deixarem uma cultura própria emergir no Brasil, gradualmente, abrangendo por igual todas as camadas da população, as elites litorâneas resolveram queimar etapas, absorvendo, pela cópia, ideias e instituições correspondentes a estágios evolutivos mais avançados, e aprofundando com isso o fosso que as separava do outro Brasil, o país do jagunço, do messianismo sertanejo - país arcaico de Canudos. “Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que pelejam reflexo da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos, de chofre, arrebatados no caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço da nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimo; respigando, em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe nos códigos orgânicos de outras nações, tornamos, revolucionariamente (entenda-se: por vias não evolutivas SPR), fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências da nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios, mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos.”⁴

O **topos** da cultura nacional, que fugiu um tanto em surdina nas duas primeiras décadas do século 20⁵, ressurgia com força total no modernismo. A cultura acadêmica tinha

³ Sílvio Romero, *Machado de Assis* (Rio de Janeiro: José Olímpio, 1936) p. 72-73.

⁴ Euclides da Cunha, *Os Sertões* (Brasília: Editora UnB 1963) p. 162.

⁵ Nem sequer o parnasianismo, com todo o seu culto da perfeição grega, conseguiu abafar inteiramente esse tema. Além de venerar “a deusa serena, serena forma”, Bilac amava também outra figura feminina, a pátria brasileira, “a mais bela flor da natureza inteira”, recomendado ao nauta a caminho das Índias, “desvirginador da terra brasileira”, que se fartasse “de amor nessa terra cheirosa”, Olavo Bilac, *O Brasil*, em “Poesias” (Rio: Francisco Alves, 1923) p. 243. Vicente de Carvalho retoma a bandeira nacionalista, voltando à denúncia da cópia cultural: num alexandrino exemplar, ele fustiga “a macaqueação cabocla do europeu”. Vicente de Carvalho, *Poemas e Canções* (São Paulo: Companhia Editora Monteiro Lobato, 1924) p. 154.

que ser demolida não somente por ser anacrônica como por ser estrangeira. Tratava-se ao mesmo tempo de atualizar a inteligência artística brasileira, libertando-a da métrica, e de descolonizá-la, libertando-a da Europa: era a dupla tarefa que se punha para cada artista, inventar seu ritmo a recriar o Brasil. Daí o tom nacionalista, que só a autoironia salva da xenofobia, dos manifestos de 1924 e de 1928. O Carnaval do Rio é o acontecimento religioso da nossa raça. Wagner submerge ante os cordões do Botafogo. Bárbaro e nosso. O vatapá, o ouro e a dança. Rui Barbosa: uma cartola na Senegâmbia. Antibacharelismo: engenheiros em vez de juristas. Língua brasileira. Sem arcaísmos, sem erudição, natural e neológica, a contribuição milionária de todos os erros. Contra a cópia, pela invenção e pela surpresa. Estado de inocência substituindo o estado de graça. O contrapeso da originalidade nativa para neutralizar o academicismo. Reação contra todas as indigestões de sabedoria. Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos. Poesia Pau-Brasil: sala de jantar domingueira, com passarinhos cantando na gaiola, um sujeito magro compondo uma valsa para flauta e Maricola lendo o jornal. Sem nós a Europa não teria sequer sua pobre Declaração dos Direitos do Homem. Nunca fomos catequizados. Contra todos os importadores de consciência enlatada. O índio, fingindo de Pitt, vestido de senador do Império ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses. Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade. Contra o índio de tocheiro, filho de Maria, afilhado de Catarina de Médici e genro de D. Antonio Mariz. Contra a realidade castradora, o matriarcado de Pindorama. Absorção do inimigo sacro: a Europa, Antropofagia. Ano 374 da Deglutição do bispo Sardinha.

O modernismo é em grande parte uma combinação de vanguardismo formal, de origem externa, com a valorização do passado nacional - ou passado pré-cabraliano (vertente primitivista) ou passado colonial (vertente regionalista). Para o modernismo antropofágico, essa recuperação do passado tinha um sentido subversivo: a intenção era promover uma “revolução caraíba”. Mas outras variantes do modernismo foram numa direção oposta, de caráter conservador (escola de Recife) ou francamente reacionário (verde-amarelismo). Em ambas, a nota dominante é o nacionalismo cultural.

A Escola de Recife era a síntese das duas tendências: inovação formal e tradicionalismo político. Modernismo, sim, mas no quadro da tradição regional. O manifesto de 1926, de Gilberto Freyre, exprime perfeitamente o sentido desse regionalismo. Até agora o Brasil tinha sido governado por um centralismo unitário ou por um falso federalismo que consagra o predomínio dos grandes estados, ignorando, nos dois casos, as unidades políticas naturais do país, as regiões. É preciso agora dar a palavra a essas regiões, valorizando sua cultura. Para que? Para proteger o Brasil como um todo - esse agregado de regiões - das influências desfiguradoras que vêm do exterior. Com isso, o regionalismo se insere na tradição do nacionalismo cultural e retoma *ipsis verbis* o seu antiquíssimo discurso. “Nosso movimento”, diz Gilberto, sonha com um Brasil “em que as vestes em que anda metida a República - roupas feitas, roupagens exóticas, veludos para frios, peles para gelos que não existem por aqui - sejam substituídas não por outras roupas feitas por modista estrangeira, mas por vestido ou simplesmente túnica costurada pachorrentamente em casa... O caminho indicado pelo bom senso para a reorganização nacional parece ser o de dar-se, antes de tudo, atenção ao corpo do Brasil, vítima, desde que é nação, das estrangeirices que lhe têm sido impostas, sem nenhum respeito pelas peculiaridades e desigualdades da sua configuração

física e social e com uma ou outra pena de índio ou um ou outro papo de tucano a disfarçar o exotismo norte-europeu do traje”.⁶

O primitivismo conheceu uma variante de direita com verde-amarelismo, em torno do grupo Anta, de Plínio Salgado e Tasso da Silveira. A Anta é o totem nacional, cuja função é simbolizar a ascendência indígena da raça brasileira. O que pretende a Anta? Nada de muito diferente do que desejaram todas as outras versões do nacionalismo cultural, de direita ou de esquerda: a formação de uma cultura brasileira, pelo repúdio às influências europeias. “Desde nossa independência”, escreve Plínio em 1927, “vivemos como nação-fêmea, gestando maravilhosamente o pensamento estrangeiro. Mas isso é simplesmente humilhante. O Brasil não produziu ainda sua filosofia, seu pensamento, sua arte. Nem poderemos fazê-lo, se não possuímos primeiro o sentido da independência... O movimento Anta... é mais ação que pensamento. É uma guerra contra tudo o que, se pretendendo brasileiro, seja essencialmente estrangeiro. Proclamando nossa procedência do índio... romperemos todos os compromissos que nos ataram indefinidamente aos preconceitos europeus. Só quando se formar uma consciência nacional forte e definitivamente caracterizada, poderemos pensar com nossas cabeças, oferecendo ao mundo um pensamento, uma arte e uma política genuinamente americanas. Por isso mesmo, o que nos interessa, aos escritores brasileiros do século XX... são os fatores comuns donde saiu a unidade nacional e que podem constituir uma força de ação invencível para a destruição, que nos propomos efetuar, dos ídolos estrangeiros”.⁷

Com a ditadura Vargas, o nacionalismo cultural passa a incidir predominantemente sobre as ideias e instituições políticas. O que se contesta, agora, é o liberalismo, a democracia, a doutrina dos direitos humanos. Os teóricos do Estado Novo, como Francisco Campos e Azevedo Amaral, afirmam que essas ideias nasceram nas circunstâncias históricas específicas da Europa e dos Estados Unidos e não são transferíveis para o Brasil. Até o marxismo é convocado para justificar essa tese. Para Azevedo Amaral, por exemplo, o liberalismo é a ideologia da burguesia europeia em sua luta contra o feudalismo. Ora, o Brasil nunca teve nem feudalismo nem burguesia. Em consequência, tais ideias são impróprias. Elas foram importadas por uma elite parasitária de mestiços, alheios à atividade produtiva, que se constituiu no Brasil a partir da inchação urbana introduzida por D. João VI. “Semelhantes influências não podiam deixar de deformar o espírito brasileiro, orientando-o em direções que de modo algum se conformavam com os rumos naturalmente indicados ao desenvolvimento da futura nacionalidade... A nossa organização nacional no momento crítico da Independência foi, portanto, elaborada sob a pressão de várias forças sociais e influência culturais que tendiam a imprimir à plasmagem das instituições políticas do Brasil um cunho de artificialidade, em que refletia mais o espírito de imitação de modelos exóticos que os frutos da análise objetiva da realidade nacional.”⁸ A mesma irrealdade dominou o Segundo Reinado e a República. Felizmente, veio o Estado autoritário, que repele as ideologias estrangeiras, abstratas e aprioristas, inaplicáveis ao Brasil, e adota uma política verdadeiramente nacional, com raízes profundas na realidade brasileira.

O país se redemocratiza. Nos anos 50, delineia-se como grande projeto nacional o desenvolvimento através da industrialização, e a industrialização através da substituição de

⁶ Gilberto Freyre, *Manifesto regionalista* (Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1967) p. 31.

⁷ Plínio Salgado, *A revolução da Anta*, em Jorge Schwartz, “Las vanguardias latinoamericanas” (Madrid: Cátedra, 1991) p. 523-526. Tradução a partir da versão espanhola.

⁸ Azevedo Amaral, *O Estado autoritário e a realidade nacional*, (Brasília: Editora da UnB, 1981) p. 28-32.

importações. É o desenvolvimento. Sua contrapartida filosófica e sociológica é elaborada pelo ISEB: uma nova variedade de nacionalismo, também ela, de certo modo, calçada no modelo da substituição de importações - consolidação de uma consciência nacional a partir da exclusão seletiva das ideias estrangeiras. Como princípio geral, o Brasil tem que desenvolver sua própria sociologia, sua própria filosofia, sua própria política. No entanto, pode utilizar a produção estrangeira, desde que em caráter subsidiário. É a antropologia aplicada: aproveitamento das proteínas do bispo Sardinha, refugados os ossos, inassimiláveis pelo organismo nacional. Algumas tecnologias podem ser importadas, desde que o produto final seja brasileiro, do mesmo modo que se podem utilizar, para a produção de teorias brasileiras, alguns insumos intelectuais gerados no exterior. É a redução sociológica, idealizada por Guerreiro Ramos. Numa metáfora extremamente expressiva para um país que tinha ambições de multiplicar sua produção siderúrgica, a redução é em primeiro lugar um termo de metalurgia: o minério é produzido depois da redução do metal, afastando-se a ganga, da mesma forma que a redução sociológica purifica as teorias estrangeiras dos elementos que não possam ser transpostos para o Brasil. Mas a redução é também, em segundo lugar, um termo técnico da filosofia de Husserl: a colocação entre parênteses (*epoche*) de certos conteúdos da consciência e de certas configurações do mundo empírico, o que a redução sociológica também pretendia fazer, pondo entre parênteses o que não fosse aproveitável pelo Brasil. Para Husserl, continua Guerreiro, todo projeto teórico é referido a uma intencionalidade, e como esta varia de sociedade para sociedade, não podemos, sem um rigoroso trabalho de redução, importar a um objeto constituído segundo uma intencionalidade que não é nossa. É verdade que existe, para Guerreiro, um “núcleo central do pensamento sociológico”, constituído pelo que em cada sistema transcende sua intencionalidade imediata. Mas o que é significativo é que essa intencionalidade tem sempre caráter nacional, seu sujeito é sempre a nação. “Um produto sociológico qualquer... é sempre elaborado **para** atender a uma imposição. Esse **para** é que constituiu o sentido do produto sociológico. O sistema de Spencer tem pleno sentido, sobretudo **para** os ingleses. Como a de Comte, **para** os franceses, o de Max Weber, **para** os alemães, o de Leste Ward, **para** os americanos.”⁹ Do mesmo modo, uma teoria será brasileira se fizer sentido **para** o Brasil. Quem decide o que faz sentido para o Brasil? O intelectual portador de uma “consciência crítica”, identificado com forças sociais transformadoras, que pretendem elevar o Brasil da condição de objeto à de sujeito da história.

Implanta-se uma noite de vinte anos. A ditadura militar dissolve o ISEB e aparentemente substitui o pensamento nacionalista por um internacionalismo de guerra fria, em que as fronteiras nacionais são anuladas por fronteiras ideológicas. Mas seria mesmo? Tudo indica, pelo contrário, que os militares se mantiveram fiéis ao indestrutível tema da autenticidade nacional. O marxismo era combatido por ser uma “ideologia exótica”, alheia à realidade nacional. O liberalismo e a democracia, *mutatis mutandis*, também eram plantas de clima frio, adaptadas à Europa e aos Estados Unidos, mas que só podiam vingar no Brasil depois de algumas alterações genéticas. Essa botânica dos militares tinha estranhas analogias com o conceito de redução sociológica. É que uma e outra se moviam num espaço intelectual comum: o do nacionalismo cultural.

Este não se deixou desmobilizar, uma vez restaurada a democracia. Sempre alerta, ele voltou a reivindicar, desde 1985, a preservação da cultura nacional contra as agressões desfiguradoras que vinham do exterior. Pregou-se uma nova gastronomia, na verdade uma

⁹ Guerreiro Ramos, *A redução sociológica* (Rio: Tempo Brasileiro, 1965) p. 122.

culinária velhíssima, que repunha em todas as mesas iguarias antropofágicas e substituía em todas as dispensas *madeleines* por broas de milho.

Sai do palco o primitivismo, e entra em cena o mais sofisticado dos intelectuais brasileiros, Roberto Schwarz. O tema das ideias estrangeiras é revolucionado. Dos românticos até os intelectuais orgânicos da Nova República, todos idealizavam a realidade brasileira e desqualificavam as ideias europeias; vem Roberto e diz que as ideias eram boas - o país é que não prestava. Continua o desajuste, mas com sinais invertidos. O desajuste começou no século dezenove, pela contradição entre relações sociais “atrasadas”, baseadas no latifúndio e no trabalho escravo, e ideias e instituições “modernas”, importadas da Europa, de cunho parlamentar e democrático, que pressupunham a igualdade e a universalidade dos direitos. Mas se as ideias contradiziam as estruturas, eram indispensáveis para a organização do Estado e para a autolegitimação da classe dominante, que se via e queria ser vista como moderna. Tratava-se, portanto, de uma contradição necessária, num país em que a realidade desmentia as ideias, mas não poderia se passar delas, em que as ideias não eram adequadas à realidade, mas eram essenciais enquanto emblemas de prestígio, em que a classe dominante se justificava por uma ideologia que não lhe convinha e não podia abrir mão de uma cultura que a condenava. É nesse sentido muito especial que as ideias importadas são “ideias fora do lugar”, expressão que corre o mundo de modo equivocado, como se fosse apenas outro nome para a velha teoria da imitação, segundo a tradição do nacionalismo cultural. Ora, não é o mimetismo de nossas elites que a expressão denuncia, e sim uma constelação interna de exploração, que faz aparecer como exótica e inautêntica a cultura importada: quando as relações sociais internas se baseiam na escravidão (ou seus sucedâneos contemporâneos) é evidente que as ideias iluministas e liberais têm que assumir aspecto impróprio. Mas não são elas que têm que ser mudadas, e sim as relações sociais. Machado de Assis foi o escritor que melhor captou o mecanismo social das ideias fora do lugar, trazendo-o para dentro de sua obra, sob a forma de um dispositivo estilístico - a estética da volubilidade.¹⁰

Com todo o seu brilho dialético, Schwarz não vê o confronto entre ideias externas e realidade interna como uma interação verdadeiramente dialética, e sim como uma justaposição mais ou menos mecânica, em que nenhum dos dois polos se transforma - nem o liberalismo muda em seu contacto com a terra nem esta em seu contacto com o liberalismo.

Nisso Alfredo Bosi inova.¹¹ Para ele, as ideias externas podem ser modificadas em seu funcionamento dentro do Brasil, como ocorreu com o cristianismo durante o período colonial. E o Brasil pode sofrer o impacto efetivo dessas ideias, como ocorreu com o liberalismo e o positivismo.

Os interesses particularistas do sistema de colonização influíram no cristianismo, provocando dentro dele uma cisão. Em Anchieta, por exemplo, a cisão se deu sob forma de uma dualidade interna em sua obra, de um lado autos escritos em tupi para fins de catequese, alegorias autoritárias que condenavam como demoníacas as práticas culturais dos indígenas, e de outro, poemas sacros redigidos em português ou espanhol, impregnados de outro cristianismo, mas dialógico, menos severo. Em Vieira, é clara a tensão entre os ideais universalistas do cristianismo, que o levam a repudiar qualquer tipo de escravidão, e os interesses materiais dos colonos, que obrigam o jesuíta a admitir para os índios certas formas

¹⁰ Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo* (São Paulo: Duas Cidades, 1990).

¹¹ Alfredo Bosi. *Dialética da colonização* (São Paulo: Companhia das Letras, 1992).

lícitas de cativo e a recomendar paciência aos negros, cujos sofrimentos ele é o primeiro a deplorar, acenando-lhes com as recompensas da vida futura.

Inversamente, as ideias externas influenciam o país. Foi o que aconteceu com o liberalismo, cuja funcionalidade, ao contrário do que afirma Schwarz, não se esgotou em seu papel de dar a ilusão de ser moderna à nossa classe dominante. Esta não se limitou a usá-lo como símbolo de status, mas o reestruturou, seletivamente, segundo seus interesses particulares, em momentos dados. No início do século, predominou um liberal-escravismo que longe de estar fora do lugar se ajustava como uma luva às características do nosso modo de produção. Para esse liberalismo, a liberdade de comércio era usada para defender o tráfico negreiro e a doutrina do *laissez-faire* servia de escudo contra medidas governamentais contrárias aos interesses da classe escravocrata. A partir de 1868, uma fração da classe agrária e segmentos avançados da classe média começaram a advogar um novo liberalismo e abolir a escravidão. Em nenhuma das duas fases o liberalismo foi puramente ornamental, pois produziu inequívocos efeitos históricos. Foi também o caso do positivismo, ao qual aderiram às frações militares e técnicas da classe média, e que agiu socialmente tanto na propaganda republicana e no início da República como na geração de gaúchos que subiu ao poder em 1930.

Concluído esse retrospecto, que ensinamentos podemos tirar para a questão das ideias importadas?

Em primeiro lugar, há um enorme exagero na tese do desajuste entre ideias externas e realidade brasileira. Em muitos casos não houve desajuste nenhum, mas uma perfeita congruência. Para Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo, os ideais da Revolução Francesa, pregando a bondade natural do homem, se ajustavam muito bem à “cordialidade” brasileira.¹² Em outro exemplo, Sérgio assinala que o romantismo, com seu pessimismo lacrimoso, se harmonizava perfeitamente com a crise moral sofrida por nossa elite quando a vinda de D. João VI começou a solapar nossa economia agrária.¹³ Enfim, o positivismo, alimentando a fé no poder da ciência para mudar a sociedade, correspondia às características pouco práticas de nossa elite, obcecada por fórmulas teóricas que dispensassem o esforço de transformar realmente o mundo pela intervenção política.¹⁴

Em segundo lugar, só muito raramente as ideias estrangeiras foram adotadas em bloco e sem qualquer modificação. Cruz Costa descreve o fenômeno com grande bom senso. “A inteligência brasileira formou-se pelo mesmo processo que plasmou o povo brasileiro, isto é, graças às contribuições estrangeiras... Escrever a história de suas ideias é também descrever as alternativas da imigração das ideias estrangeiras no Brasil. Nesse lento processo de formação intelectual, é natural que tenha havido e que haja imitação. Era compreensível que imitássemos os colonizadores. Estes, porém, ao exercerem sua ação sofreram também as influências das condições novas que o meio lhes oferecia e aí já se encontra uma primeira modificação do modelo original europeu.”¹⁵ Assim, tem razão Alfredo Bosi quando diz que ideologias como o liberalismo e o positivismo foram objeto de um processo de seleção e triagem, à luz das necessidades locais e das aspirações de classes e de grupos sociais, em diferentes períodos históricos. O mesmo fenômeno é exemplificado pelo funcionamento no

¹² Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (Rio: José Olympio, 1991) p. 139.

¹³ *Ibid.*, p. 120-121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵ João Cruz Costa, *Contribuição à história das ideias no Brasil* (Rio: José Olympio, 1956) p. 16.

Brasil dos ideais da Ilustração. Os Inconfidentes foram altamente seletivos, escolhendo, do acervo semântico da Ilustração, aqueles temas e somente aqueles que fossem conciliáveis com sua prática. Seu anticolonialismo visava à libertação dos descendentes de portugueses, não dos nativos, como preconizava o abade Raynal. Queriam abolir o despotismo, mas apesar das opiniões republicanas de muitos conjurados, não queiram implantar uma democracia à Rousseau. Eram anticlericais, mas seguindo a trilha moderada da Ilustração Ibérica e Alemã, sem o anticristianismo virulento da França e da Inglaterra. Muitos queriam abolir a escravidão, mas sem as opiniões incendiárias dos que na Europa pregavam a insurreição dos escravos. Em suma, a Ilustração decididamente não foi, para os Inconfidentes, uma ideologia fora do lugar, porque seu estoque temático não foi simplesmente importado, e sim usado conforme as conveniências da elite de proprietários que num momento dado se insurgiu contra a metrópole portuguesa.¹⁶

Em terceiro lugar, nos casos em que houve efetivamente desajuste ele pode ter sido positivo, seja impulsionando grupos e indivíduos a mudarem a realidade à luz dos ideais importados, como diz Alfredo Bosi, seja contribuindo para integrar o Brasil nos grandes circuitos da cultura universal, o que não precisa ser apenas um exercício de bovarismo de classe, como dá a entender Roberto Schwarz. Assim, Antônio Cândido defende os árcades mineiros da acusação de terem introduzido no Brasil uma “quinhilheria greco-romana” dizendo que ao usarem a estética clássica, os árcades estavam dando universalidade à literatura da colônia. Um poeta que visse Tétis se banhando no rio Jequitinhonha podia ser mais brasileiro que outro que descrevesse uma índia copiada de Chateaubriand. “O poeta olhava pela janela, via o monstruoso jequitibá e punha resolutamente um freixo no poema; e fazia bem, porque a estética segundo a qual compunha exigia a imitação da antiguidade, graças à qual, dentre as brenhas minerais, se comunicava espiritualmente com o Velho Mundo e dava categoria literária à produção bruxuleante de sua terra”.¹⁷

Em quarto lugar, fica evidente que a questão das ideias importadas, além da mal posta, não tem absolutamente a importância que lhe foi atribuída. Não se trata bem de um falso problema, mas é uma questão secundária, que encobre questões muito mais fundamentais. O *topos* da autenticidade cultural é na verdade uma ideologia, cumprindo as funções típicas de toda ideologia: através do mecanismo que Freud chama de *Verschiebung*, deslocamento, desviar a atenção do tema central, conflitivo, infatigavelmente repisado pelos teóricos do nacionalismo cultural, é a compulsão imitativa das nossas elites, a necessidade de repelir modelos culturais estrangeiros. O tema conflitivo, mascarado pelo primeiro, é a estrutura de poder da sociedade brasileira. O tom apaixonado com que o tema secundário do mimetismo cultural continua sendo tratado mostra que houve, realmente um deslocamento, no sentido freudiano - a carga afetiva, plenamente justificável se o assunto fosse o tema candente das relações de poder, é deslocada para o tema periférico, que não justifica tanta emoção. O que está em jogo, com efeito, não é saber se a cultura estrangeira é ou não copiada, e sim examinar porque as relações sociais internas impedem a maioria da população de aceder à cultura, seja ela importada ou endógena. O que está em jogo não é, fundamentalmente, o caráter nacional ou estrangeiro da cultura e sim a dinâmica da sua apropriação política: que classes usam que segmentos da cultura e com que objetivos. Na ótica da apropriação, não importa a origem - nacional ou externa - dos conteúdos que estão sendo mobilizados; o que

¹⁶ Sérgio Paulo Rouanet, *As Minas Iluminadas*, em “Tempo e História” (São Paulo: Companhia das Letras, 1992) p. 344-345.

¹⁷ Antônio Cândido, op. cit., p. 74.

importa é o uso da cultura, seu funcionamento na estrutura de classes, a intencionalidade dos atores, os efeitos objetivos desse uso no sistema de privilégios.

Em quinto e último lugar, ficam patentes os impasses teóricos do nacionalismo cultural. É uma posição vulnerável, porque fundada em premissas discutíveis. Subjacentes à tese nacionalista existe uma ideologia historicista implícita, de origem herderiana, segundo a qual cada povo tem uma cultura própria, modelada por seu gênio nacional, por seu *Voldksgeist*, e que tal cultura não pode ser transferida para outras nações. É uma ideologia vitalista, organicista, que equipara a cultura a um organismo vivo, a uma verdadeira flora. Daí a proliferação de metáforas vegetais: a cultura tem **raízes** num **húmus** natal, e não poderá **florescer** ou **dar frutos** se **transplantada** para outros **solos**. A tese historicista é politicamente reacionária, o que explica seu sucesso junto aos regimes de direita no Brasil e no mundo, e evidentemente falsa, porque a cultura universal se constitui exatamente pelo intercâmbio das várias culturas nacionais e porque cada cultura nacional resulta em grandíssima parte de contribuições culturais estrangeiras. Se se quiser manter a linguagem vitalista, seria bom mudar de registro, passando da flora para a fauna, do imaginário vegetal para o zoológico. A cultura não tem raízes, tem asas; ela não medra, voa. Se isso é verdade para os países europeus, é especialmente verdade para um país de cultura ainda informe, como o Brasil, e que não teve sequer uma grande civilização pré-colombiana, como o México, a América Central e o Peru. Cultura é síntese sempre se fazendo, e será tanto mais vigorosa quanto mais diversificados forem os elementos que entrarem nessa síntese. A cultura francesa ficou mais francesa depois que a influência espanhola no *grand siècle* levou Corneille a escrever o Cid, depois que o anglicismo em voga no século 18 introduziu o parque inglês no Jardim de Montmorency, e depois que Madame de Staël colocou em circulação, no século 19, a literatura alemã. A cultura francesa é tudo isso, e só por isso ela é verdadeiramente francesa. O mesmo ocorre com todas as outras culturas nacionais, acervos de bens simbólicos cuja condição de existência é estarem inscritos num circuito mundial de trocas.

Se isto vale para a literatura e a arte, o que dizer do conhecimento? O historicismo é sempre relativista: todo saber tem sua validade circunscrita a uma nação, a uma raça, a uma classe (física judaica, biologia proletária). De novo, a metáfora vegetal: a ciência alemã se adapta tão pouco ao clima intelectual brasileiro quanto um carvalho da Floresta Negra se adapta ao clima da Mata Atlântica. Mas o saber não é uma árvore. A ciência, se verdadeira, é verdadeira para bávaros e para cearenses, e se falsa, não o é por não corresponder à realidade brasileira, e sim por não corresponder a **nenhuma** realidade. O que dá seu caráter nacional à ciência é a escolha dos temas. A ciência política dos países balcânicos terá mais interesse pelos conflitos interétnicos que a ciência política brasileira, do mesmo modo que a pesquisa médica brasileira terá maior interesse pela doença de Chagas que a pesquisa médica francesa, mas as respectivas investigações, se válidas, serão verdadeiras universalmente. É claro que a questão da objetividade se coloca diferentemente para as ciências exatas e para as ciências sociais, mas se nestas os valores e preferências do observador podem influenciar em parte os resultados alcançados, não há nenhuma razão para privilegiar entre esses fatores subjetivos a nacionalidade do investigador. Um sociólogo que queira transformar a realidade brasileira verá coisas que jamais serão vistas por quem queria conservá-la, mas é isto que importa, e não o fato totalmente secundário de saber se o pesquisador é americano ou brasileiro.

O substrato historicista do nacionalismo cultural enreda esse tipo de pensamento em paradoxos pelo menos curiosos. O que acontece, por exemplo, quando a cultura europeia, contra a qual se quer proteger o Brasil, é ela própria historicista e, portanto, é a primeira a recomendar ao Brasil uma política de imunização contra as ideias vindas da Europa? Não

estariamos, nesse caso, defendendo através de uma ideia importada a estratégia de não importar ideias?

O paradoxo ocorreu no século 19 com dois autores portugueses, Almeida Garrett e Eça de Queiroz.

Leia-se a citação seguinte de Garrett: “As majestosas e novas cenas da natureza naquela vasta região (o Brasil) deviam ter dado aos seus poetas mais originalidade, mais diferentes imagens, expressões e estilo do que neles aparece; a educação europeia apagou-lhos o espírito nacional... Quisera eu que em vez de nos debuxar no Brasil cenas da Arcádia, quadros inteiramente europeus, (Gonzaga) pintasse os seus painéis com as cores do país onde as situou. Oh! quanto não perdeu a poesia nesse fatal erro! Se essa amável, se essa ingênua Marília fosse, como a Virgínia de Saint-Pierre, sentar-se à sombra das palmeiras, enquanto lhe revoavam em torno o cardeal soberbo com a pintura dos reis, o sabiá terno e melodioso, que saltasse pelos montes espessos a cotia fugaz, como a lebre da Europa, ou grave passeasse pela orla da ribeira o tatu escamoso - ela se entretivesse em tecer para seu amigo e seu cantor uma grinalda não de rosas, não de jasmims, porém dos roxos martírios, das alvas flores, dos vermelhos bagos do lustroso cafezeiro; que pintura se a desenhara com sua natural garça o pincel de Gonzaga!”¹⁸

Eis a citação de Eça: Nos começos do século (dezenove)... os brasileiros, livres dos seus dois males de mocidade, o ouro e o regime colonial, tiveram um momento único e de maravilhosa promessa. Povo curado, livre, forte, de novo em pleno viço, com tudo por criar em seu solo esplêndido, os brasileiros podiam nesse dia radiante fundar a civilização especial que lhes apetecesse, com o pleno desafogo com que um artista pode moldar o barro inerte que tem sobre a tripeça de trabalho e fazer dele, à vontade, uma vasilha ou um deus... Tenho a impressão de que o Brasil se decidiu pela vasilha... O que eu queria é que o Brasil... se instalasse em seus vastos campos e... que lhe fossem nascendo... com viçosa e pura originalidade, ideias, sentimentos, costumes, uma literatura, uma arte, uma ética, uma filosofia, toda uma civilização, harmônica e própria, só brasileira, só do Brasil, sem nada a dever aos livros, às modas, aos hábitos importados da Europa. O que eu queria... era um Brasil natural, espontâneo, genuíno, um Brasil nacional, brasileiro e não esse Brasil que eu vi. Feito com velhos pedaços da Europa, levados pelo pacote e arrumados à pressa, como panos de feira, entre uma natureza incongênere, que lhe faz ressaltar mais o bolor e as nódoas... Apenas as naus do senhor D. João VI se tinham sumido nas névoas atlânticas, os brasileiros, senhores do Brasil... romperam a copiar tumultuariamente a nossa civilização europeia, no que ela tinha de mais vistoso e copiável. Em breve o Brasil ficou coberto de instituições alheias, quase contrárias à sua índole e ao seu destino, traduzidas às pressas de velhos compêndios franceses... (O Brasil) estava maduro para os maiores requintes, e mandou então vir pelo pacote o positivismo e a ópera bufa. Bem cedo, do generoso e velho Brasil, nada restou - nem sequer brasileiros, porque só havia doutores... Doutores com uma espada, comandando soldados; doutores com uma carteira, fundando bancos; doutores com uma sonda, capitaneando navios; doutores com um apito, dirigindo a polícia; doutores com uma lira, soltando carmes; doutores com um prumo, construindo edifícios; doutores com uma balança, ministrando drogas; doutores, doutores sem coisa nenhuma, governando o Estado... São esses doutores, brasileiros de nacionalidade, mas não de nacionalismo, que cada dia mais desnacionalizam o Brasil, lhe matam a originalidade nativa, com a teima doutoral de

¹⁸ Apud, Antônio Cândido, *ibid.*, p. 73.

moralmente e materialmente o enfiarem numa fatiota europeia feita de francesismo, com remendos do vago inglesismo e de vago germanismo.”¹⁹

O paradoxo da importação de ideias contrárias às ideias importadas era raro no século passado, mas agora é quase a regra, porque tanto a Europa como os Estados Unidos estão vivendo uma fase pós-moderna que recomenda com grande ênfase a deseuropeização do terceiro mundo. O que propõe em termos um tanto singulares a questão do colonialismo cultural.

Se o colonialismo econômico se dá através da exportação de manufaturas e tecnologias para os países da periferia e da importação de alimentos e matérias-primas fornecidas por esses países, podemos admitir, para fins de argumentação, que no colonialismo cultural o Ocidente exporta ideias e importa matérias-primas para produção dessas ideias.

Durante a Ilustração, a Europa exportou teorias críticas, propostas de reorganização da sociedade segundo os grandes princípios de igualdade e da liberdade. E importou materiais para a construção de suas fantasias revolucionárias: arquétipos de uma inocência perdida, de uma sabedoria natural e espontânea, de formas não repressivas de organização política, encarnados no hurão de Voltaire, no brâmane filosófico, no mandarim confuciano: a América, a África, a China, a Oceania, o “terceiro mundo”, enfim, forneceram modelos de uma sociedade justa, que foram reelaborados para a formação de ideologia enciclopedista.

No século 19 e parte do século 20, a Europa passou a exportar, de modo geral, teorias capazes de justificar sua política imperialista, como o evolucionismo e o racismo. E que importou ela? De novo, materiais destinados a alimentar seu imaginário. O atraso material dos países não europeus, a grosseria de suas superstições, suas práticas bárbaras, sua crueldade, sua indolência - materiais riquíssimos, sem os quais a fantasia da superioridade europeia não poderia ter surgido.

Hoje essa fantasia está cada vez mais sendo contestada pelas elites intelectuais do Ocidente. Há um grande ceticismo quanto à noção do progresso e à força emancipatória da razão. Ela é vista como predatória, destrutiva das relações sociais espontâneas e responsável pela degradação do meio ambiente. Conseqüentemente, surge uma ideologia neoconservadora, que advoga uma volta aos valores comunitários, repele o individualismo, recomenda o resgate das éticas pré-capitalistas e das tecnologias tradicionais. É essa ideologia, agora, que a Europa exporta para o terceiro mundo: ele deve recusar a Europa e voltar às suas raízes culturais: imagens de uma cultura harmônica, não agressiva, não competitiva, ambientalmente sadia, habitada por homens próximos da natureza. De novo, o bom selvagem, como na Ilustração, com a diferença de que esse personagem não tem mais a função de destruir o feudalismo europeu e sim a de reabilitá-lo.

Essa terceira figura do colonialismo cultural é a mais ambígua de todas. A exportação do mito da superioridade europeia, no século 19, era o colonialismo com boa consciência. A exportação do mito da irrelevância da cultura europeia, neste final do século, é o colonialismo com má consciência. Na primeira fase, ela exportava Voltaire e Rousseau; na segunda, Darwin e Spencer; na terceira, um historicismo pós-moderno, Herder atualizado por Derrida. No século 19, os povos não ocidentais importavam da Europa as categorias de que precisavam para idealizá-la; agora, eles importam da Europa as categorias de que precisam para repudiá-la. O Ocidente fornece hoje as grades teóricas para que os outros povos possam

¹⁹ Eça de Queiroz, *Obras* (Porto: Lello e Irmão, 1979) vol. II, p. 1105 e s.

rejeitá-los, como antes fornecia as grades teóricas para que eles pudessem idolatrá-lo. Antigamente, a Europa dizia: tenho o telégrafo, tenho o caminho de ferro, tenho a ciência. Sou bela, e por isso digna de ser imitada. Hoje ela diz: tenho a poluição, tenho a repressão invisível e minha ciência é a máscara do poder. Sou hedionda, e por isso não devo ser imitada.

Em todas essas fases, confirma-se o esquema básico da relação colonial: os países periféricos têm que fornecer matérias-primas, recebendo em troca o produto acabado. Essas matérias-primas são materiais para o sonho do Ocidente sobre si mesmo. A cultura da periferia abasteceu a Europa com os conteúdos necessários para três fantasias sucessivas: a fantasia ilustrada da razão libertadora, a fantasia liberal da razão histórica e a fantasia pós-moderna da razão castradora. Segundo Marx, a “ideologia alemã” era a forma sonhada pela qual os outros faziam. É o protótipo da “ideologia europeia”, em sua forma atual, neoconservadora e pós-moderna. No século passado, através da catedral gótica, o romantismo europeu idealizava sua própria tradição; hoje a catedral gótica foi corroída pela chuva ácida, e o novo romantismo idealiza as tradições do terceiro mundo.

Esse é o grande paradoxo do nacionalismo cultural brasileiro, em sua fase contemporânea. Ele se entrosa demasiadamente bem com o historicismo romântico e terceiro-mundista de certos intelectuais europeus e americanos. Esse historicismo advoga a autarquia, a segregação protetora pela qual os países da periferia são preservados da infecção civilizada. Se o importarmos, estaremos sendo nacionais por sugestão do exterior. Segue-se que nunca estaremos sendo mais europeus que quando criticamos a Europa e nunca seremos menos autônomos que quando advogamos a autarquia, porque essa crítica e essa autarquia estão entre os elementos centrais da novíssima fantasmagoria europeia. Rejeitar a Europa, portanto, é aceitá-la, e da pior maneira, porque é incorporar à nossa substância uma fantasmagoria alheia.

Tudo isso sugere a inanidade e aponta para o risco de qualquer atitude nacionalista. Inanidade, porque não podemos escapar da cultura mundial nem sequer quando a rejeitamos, porque é dela que retiramos as categorias que nos permitem excluí-la. Risco, porque não é impunemente que sujeitaremos as ideias a quotas de importação. Quem carimbará os passaportes da cultura autorizada? Quem fará a polícia de imigração das ideias proibidas? Sim, existe uma relação colonial na esfera da cultura. Somos importadores líquidos de filmes, livros, obras de arte, sistemas filosóficos, teorias científicas. Mas não é pela reserva de mercado que romperemos a relação colonial, e sim pela produção de uma cultura vigorosa, capaz de se impor internacionalmente, e somente o livre entrecchoque de todas as correntes intelectuais, internas e externas, poderá levar a esse resultado.

O MARXISMO E A GEOGRAFIA EM FORMAÇÃO DO BRASIL CONTEMPORÂNEO DE CAIO PRADO JÚNIOR

Maurício Carvalho Lyrio

I) Apresentação

De todas as contribuições de Caio Prado Júnior às ciências sociais no Brasil, a mais destacada e possivelmente a mais polêmica, foi a introdução da análise marxista em nossa historiografia. Com o lançamento de *Evolução Política no Brasil*, em 1933, e de *Formação do Brasil Contemporâneo*, em 1942, Caio Prado Júnior apresentava o que chamou de “método relativamente novo”: a interpretação materialista da história. Se a novidade não era completa - historiadores como Antônio Figueiredo e Octávio Brandão já haviam empregado elementos marxistas em suas obras¹ - o modo sistemático de aplicá-los o era: pela primeira vez, interpretava-se a história do Brasil a partir do substrato material e econômico do país e dos conflitos sociais e políticos deles decorrentes.

As décadas de 30 e 40 pareciam propícias à renovação da historiografia brasileira. Em meio à efervescência cultural do período, a quase obsessão com as raízes e o passado do país permitiu a incorporação, aos estudos históricos, de modelos das demais ciências sociais, como a antropologia cultural na obra de Gilberto Freyre ou a sociologia weberiana na obra de Sérgio Buarque de Holanda. As vertiginosas transformações da sociedade brasileira estimulavam não apenas a busca de um passado iluminador, mas também a renovação das formas de interpretá-lo. A urbanização, a industrialização e a formação de uma sociedade de massas inauguravam novas temáticas para as ciências sociais e suscitavam a aplicação de modelos teóricos que explicassem a modernização capitalista, como pretendia o marxismo. Não parece coincidência que os principais conceitos de Marx sejam introduzidos na historiografia brasileira apenas nos anos 30 e 40. Do mesmo modo que, na Europa Ocidental, o marxismo nasce com a urbanização e industrialização de meados do século XIX, no Brasil irá surgir em meio à decadência dos setores agrários e à afirmação do meio urbano e industrial, ou seja, em meio à modernização capitalista decorrente da crise do sistema rural oligárquico a partir dos anos 20. Na prática política, o marxismo se eleva a programa partidário em 1922, com a criação do Partido Comunista Brasileiro, ao passo que, na análise historiográfica, começa a ser aplicado de forma sistemática com os trabalhos de Caio Prado Júnior.

Se parece compreensível a introdução tardia do marxismo na historiografia brasileira, irônico será o fato de que tenha sido empreendida pelas mãos nada operárias de um pensador nascido em rica e tradicional família aristocrática de São Paulo. O dinheiro e o prestígio que poderiam tê-lo transformado em fazendeiro dos cafezais, em empresário da nascente indústria brasileira ou talvez em senador ou ministro de Estado, acabaram por permitir-lhe as viagens que o fizeram indignar-se com a realidade brasileira. Trocou o conforto dos salões pela terra batida das estradas que rebelaram um país antes dilacerado que clamoroso. Como diz Florestan Fernandes², Caio Prado Júnior foi um “traidor da classe” e

¹ Leandro Konder, “A façanha de uma estreia”, in: *História e Ideal*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 133 e 135.

² “A visão do amigo”, in: *História e Ideal*, p. 34.

sofreu “uma incompreensão rancorosa e uma exclusão ritual da alta sociedade, contra a qual se ergueu com um apóstata”. É verdade que não deixou de desempenhar atividades empresariais, como fundador da Editora Brasiliense, livreiro e editor da Revista Brasiliense, mas parece inegável que mesmo estas atividades estivessem relacionadas a seu desejo maior de analisar e de transformar a estrutura socioeconômica do país. Eis por que dedicou toda a sua vida aos estudos sobre a realidade brasileira e à militância política. Como intelectual, passou da história à economia e à filosofia; como militante, iniciou-se no Partido Democrático, corrente paulista antioligárquica, para logo filiar-se ao PCB em 1931, no qual permaneceria pelo resto da vida. Em comum ao intelectual e ao militante, ressalta-se a fidelidade ao pensamento marxista.

Sobre esta conjunção entre o trabalho intelectual e a prática política, pode-se perguntar até que ponto os objetivos da militância acabaram por comprometer a objetividade dos estudos teóricos. Marx e Lênin, por exemplo, haviam escrito algumas de suas obras interessados antes em sua capacidade de persuasão do que em uma cientificidade estrita. Caio Prado Júnior, talvez pelo menor brilho como militante do que como pensador, parece ter desenvolvido, segundo Francisco Iglésias³, análises lúcidas e livres de um dogmatismo ou de fórmulas cômodas. Se o marxismo permeia toda a sua obra e militância, não se pode dizer que tenha sido aplicado de maneira acrítica, fazendo recair sobre a vida nacional fórmulas abstratas completamente estranhas às suas peculiaridades. Muito ao contrário, do mesmo modo que soube empreender a autocrítica das esquerdas, com a publicação de *A Revolução Brasileira*, em 1966, Caio Prado Júnior soube também utilizar os conceitos marxistas sem perder de vista a especificidade dos grupos sociais e dos períodos históricos que analisava. Caso tivesse empregado de forma dogmática e estreita a metodologia, os conceitos e as abordagens de que se valeu, Caio Prado Júnior não seria considerado o verdadeiro introdutor do marxismo em nossa historiografia - alguns outros o precederam - nem tampouco um dos renovadores do pensamento social no Brasil.

Aplicar ao passado colonial brasileiro, essencialmente agrário, escravista e periférico na economia mundial, concepções desenvolvidas por Marx para esmiuçar o capitalismo industrial, urbano e central que se afirmava em parte da Europa exigia não apenas certo distanciamento crítico, mas acima de tudo a incorporação de outras abordagens que viesse a complementar a puramente marxista. Para tanto, Caio Prado Júnior não recorreu nem a abordagens antropológicas como em Gilberto Freyre nem a uma sociologia de tipos ideais como em Sérgio Buarque; apesar de perseguir objetivo comum a ambos - a apreensão de uma essência do passado nacional - o historiador paulista utilizou em *Formação do Brasil Contemporâneo* um instrumento que o fascinava tanto quanto o marxismo: os estudos geográficos.

O fascínio pela geografia Caio Prado Júnior não desenvolvera somente com as aulas de Pierre Deffontaines e seus passeios dominicais ao redor de São Paulo, onde o mestre ensinava-lhe “a ver a terra que antes apenas olhava”⁴; foi, sobretudo, com as incessantes viagens pelo Brasil e pelo mundo que Caio Prado Júnior tomou gosto pelo conhecimento das diferenças regionais, do meio físico, das populações, dos seus movimentos e distribuição, de suas formas de produção. Segundo Antônio Cândido, Caio Prado Júnior voltava-se para a realidade concreta, “ligando-se ao corpo físico do Brasil”, que conhecia palmo a palmo⁵. O

³ “Um historiador revolucionário”, in: *Caio Prado Júnior* São Paulo, Ática, 1982, p. 7/44.

⁴ Antônio Cândido: “A força do concreto”, in: *História e Ideal*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 24.

⁵ Idem, *ibidem*, p. 24.

mesmo gosto pelas realidades materiais que o aproximou do marxismo iria desvendar-lhe a geografia. Se para compreender o passado brasileiro era fundamental analisar as relações econômicas entre os homens e os conflitos daí decorrentes, não menos importante era o estudo das relações entre o homem e seu meio, tanto mais por se tratar de uma sociedade em formação. Combinava-se assim o materialismo histórico com o materialismo geográfico, numa busca dos fundamentos materiais, físicos, econômicos da colônia, tomados como suporte das divisões sociais, das instituições políticas e das manifestações ideológicas. Identificar o substrato material, tanto geográfico como econômico, era indispensável não apenas para a compreensão da vida social e política, mas também para a apreensão do sentido das transformações nacionais. Interpretar historicamente o Brasil significava revelar sua essência material e o sentido de sua lenta modificação, cujos reflexos ocorreriam em todas as outras esferas da vida do país.

O estudo histórico de um Brasil concreto, analisado a partir das relações econômicas entre os homens e das relações destes com o meio particular que os envolvia, pressupunha uma ruptura na historiografia brasileira. Com suas obras, Caio Prado Júnior se insurgia contra o idealismo histórico, contra a historiografia áulica, contra as abordagens racistas ou culturalistas, ou seja, contra a historiografia tradicional que começava a ser questionada no momento em que escreve. As façanhas, os eventos, os personagens e as cronologias da história oficial e oficiosa passavam a ser reinterpretadas “à luz das formas de vida e de trabalho”⁶. Segundo o próprio Caio Prado Júnior, “os historiadores, preocupados unicamente com a superfície dos acontecimentos - expedições sertanistas, entradas e bandeiras, substituições de governos e governantes, invasões ou guerras - esqueceram quase que por completo o que se passa no início de nossa história de que esses acontecimentos não são senão um reflexo exterior”⁷.

Eis a verdadeira inovação introduzida por Caio Prado Júnior em nossa historiografia. Ao valer-se do marxismo e da geografia de forma lúcida e sofisticada e ao eleger as interações materiais como fundamento e motor da sociedade brasileira, Caio Prado Júnior rompia com os estudos anteriores e inaugurava uma interpretação histórica do Brasil que se tornaria clássica e até mesmo dominante nos meios acadêmicos. *Formação do Brasil Contemporâneo* é o melhor exemplo desta renovação: a análise da interação entre o sistema econômico colonial implantado e as peculiaridades do meio e da população no Brasil-Colônia permite aprender o sentido da evolução do país, o qual se manifesta em todos os aspectos da vida colonial e, mais tarde, da nação independente.

II) O Marxismo em *Formação do Brasil Contemporâneo*

Para analisar o sentido da colonização e o Brasil da passagem do século XVIII e XIX - propostas básicas de *Formação do Brasil Contemporâneo* - Caio Prado Júnior introduz não apenas alguns conceitos elaborados por Marx, mas principalmente uma visão de mundo inaugurada pelo marxismo: a visão de que o elemento básico da sociedade é o conflito. Opondo-se ao funcionalismo corrente, que apresentava a sociedade como um todo integrado e orgânico, a abordagem marxista de Caio Prado Júnior revela um Brasil marcado por clivagens e oposições. Segundo o modelo funcionalista então predominante na historiografia brasileira, e de certa maneira revigorado por Gilberto Freyre, os diversos elementos da sociedade

⁶ Octavio Ianni: “A dialética da história”, in: *História e Ideal*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 65.

⁷ *Evolução política do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 19ª ed., 1991.

realizam funções complementares, alheias ao entrechoque, sempre em nome de um fim comum, que tanto poderia ser o estabelecimento de uma civilização como a consecução da ordem e do progresso; Caio Prado Júnior recusa a ideia de que a sociedade se estabelece em moldes cooperativos cujo fim é a consolidação de sua própria estrutura. Igualmente rejeitada será a historiografia áulica que se compraz em descrever os conflitos da corte, as intrigas do poder e a mera sucessão de governos; nesse caso, os conflitos revelados não passam de uma manifestação de superfície, de turbulências ruidosas que muito divertem, mas pouco explicam. Para Caio Prado Júnior, a contradição é a própria estrutura profunda do meio coletivo; os grupos sociais não convergem para a consolidação da sociedade; eles divergem e apontam para sua superação.

O fundamento básico do conflito em sociedade é, para Caio Prado Júnior, a oposição que se estabelece no processo de produção material. O autor utiliza o modelo elaborado por Marx segundo o qual a propriedade dos meios de produção é o divisor de águas entre os grupos sociais: a posse ou não dos meios de criar a riqueza material determina a posição social do indivíduo e os seus interesses diante dos demais grupos sociais. De acordo com o autor, duas seriam as oposições básicas no Brasil-Colônia, ainda que não as únicas: o conflito entre senhor e escravo, e o conflito entre o fazendeiro e o comerciante. Revela-se assim o choque de interesses entre classes sociais em decorrência de uma contradição estrutural no seio do processo de produção. Como diz Carlos Guilherme Mota, “com as interpretações de Caio Prado Júnior, as classes emergem pela primeira vez nos horizontes de explicação da realidade social brasileira - enquanto categoria analítica”.⁸

A primeira oposição socioeconômica - entre senhores e escravos - compõe o próprio esqueleto da sociedade colonial. Dela derivam tanto a riqueza material como a estratificação social e as manifestações ideológicas básicas da colônia, a exemplo do racismo, do desprestígio do trabalho e do que Caio Prado Júnior chama de “falta de nexos moral”⁹. Apesar da estabilidade do sistema escravista e dos enormes entraves à explicitação do conflito, não se pode admitir uma espécie de convergência - sentimental, social nem muito menos econômica - entre o senhor e o escravo; segundo o próprio Caio Prado Júnior, “não se julgue que a normal e aparente quietação dos escravos, perturbada, aliás, pelas fugas (...) fosse expressão de um conformismo total. É uma revolta constante que lavra surdamente entre eles, sobretudo lá onde são mais numerosos, mais conscientes de sua força, ou de um nível cultural mais elevado, o que se dá particularmente na Bahia”¹⁰.

O segundo conflito socioeconômico da Colônia se estabelece entre os fazendeiros já nascidos no Brasil e os comerciantes, em geral portugueses. O fator que fundamenta esta oposição é o endividamento dos proprietários para com os reinóis, razão pela qual o conflito será aguçado com a insolvabilidade dos fazendeiros em decorrência da crise da produção agrícola em meados do século XVIII¹¹. Eis porque as diferenças culturais entre as famílias aristocráticas brasileiras e os comerciantes reinóis tornam-se mais evidentes no período, a ponto de acelerar, como diz o autor em outro livro¹², o processo de emancipação política em meados do século seguinte. O que se deve notar é que também neste caso a clivagem básica

⁸ Ideologia da *Cultura Brasileira*, São Paulo, Ática, 1982.

⁹ *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo, Brasiliense, 1992, 22ª edição, p. 345.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 369.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 366.

¹² *Evolução Política do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1991, 33ª Edição, p. 41 e 44.

resulta de uma oposição em torno da posse dos meios de produzir: se entre escravo e senhor impunha-se a divergência porque somente este detinha as terras, os equipamentos e o próprio corpo do escravo, entre o fazendeiro e o comerciante também se impunha a oposição porque era este último quem em geral detinha o crédito. Em torno dos fatores de produção, giravam as duas disputas básicas e estruturais da Colônia.

Não eram as únicas, no entanto. A vida colonial será marcada por uma série de outras contradições que se combinam e que acabam “preparando o terreno para a sua transformação”¹³: Trata-se dos embates políticos, dos conflitos raciais e das disputas ideológicas, que, apesar de apresentarem algumas características próprias e de interferirem sobre as contradições socioeconômicas fundamentais, são por estas determinadas. Caio Prado Júnior retoma de forma não explícita a divisão marxista entre uma infraestrutura socioeconômica e uma superestrutura político-ideológica, segundo a qual, ainda que ambas interajam, a vida política e o campo das ideias serão um espelho mais ou menos deformado da estrutura social e econômica. Mesmo a estrutura socioeconômica já traz em si um nexo de causalidade, pois o papel desempenhado na produção define a condição social do indivíduo: “(...) deste tipo de organização em que se constitui a lavoura brasileira (...) derivou toda a estrutura do país: a disposição das classes e categorias de sua publicação, o estatuto de cada uma e dos indivíduos que as compõem”¹⁴.

Este tipo de análise será empregado por Caio Prado Júnior principalmente para explicar como uma forma dominante de organização da produção, o escravismo, condiciona todos os demais âmbitos da Colônia. No plano econômico, a escravidão impedirá a adoção de inovações técnicas e o desenvolvimento de um mercado interno: no campo social, definirá três grupos sociais separados por barreiras intransponíveis, a elite senhorial, os escravos e os “marginalizados sem trabalho”, o que explicaria a nossa falta de coesão social¹⁵. Igualmente importantes serão os efeitos da escravidão sobre a vida política, pois determina a hegemonia dos fazendeiros e dos comerciantes (em geral, traficantes de escravos) e sobre o campo dos valores. O preconceito racial, por exemplo, só pode ser compreendido como resultado de um preconceito social que o precede: é inegável a discriminação do negro, mas a sua negritude sofrerá “variações” de acordo com a posição socioeconômica do indivíduo, pois há mulatos que “deixam de sê-lo”¹⁶. Também a “moralidade frouxa” resulta do sistema escravista, em razão do aviltamento de contingentes populacionais trazidos à força e cujos corpos não passavam de propriedade alheia, quase sempre de colonizadores em imigração não familiar, mais permeáveis ao desregramento¹⁷. Outra consequência ideológica importante é a desvalorização do trabalho e certa glorificação da indolência. Como bem analisa Caio Prado Júnior, a chamada indolência do brasileiro não derivaria de caracteres raciais, mas do fato de que o trabalho era associado ao açoite, ao aviltamento, em suma, à escravidão, ao passo que o ócio representava poder e prestígio social: “tudo repousará exclusivamente sobre o trabalho

¹³ Idem, *ibidem*, p. 366.

¹⁴ *Formação do Brasil Contemporâneo*, p. 143.

¹⁵ Notar a diferença entre Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque (*Raízes do Brasil*) ao explicarem a falta de coesão social: este enfatiza o personalismo do português, aquele a desagregação gerada pelo sistema escravista.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 109. Sobre o preconceito racial, ver também p. 273 e 274.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 276.

forçado (...); onde falta a obrigação sancionada pelo açoite, o tronco e demais instrumentos inventados para dobrar a vontade humana, ela desaparece”¹⁸.

Como se vê, Caio Prado Júnior recusa o idealismo então dominante na historiografia brasileira. Para ele, as ideias não poderiam ser analisadas como se possuíssem vida própria, mas sim como reflexo, no pensamento de indivíduos, de situações objetivas, exteriores a qualquer cérebro; que estão nos fatos, nas relações e oposições dos indivíduos entre si.¹⁹ Estas oposições entre os indivíduos - nascidas de contradições socioeconômicas - tudo estruturam, até mesmo as turbulências políticas. As revoltas do período regencial, por exemplo, se explicam pela marginalização de um amplo setor da sociedade escravista tanto da inexistência de ocupações fora da organização decorrente como da instabilidade dos ciclos econômicos de exportação, que inutilizam populações após rápidos surtos de prosperidade. Eis o fardo do “sentido da colonização”, da empresa mercantil europeia de exploração dos trópicos, a qual se traduziu na grande propriedade escrava de produção voltada para o exterior.

Se as contradições socioeconômicas são ao mesmo tempo a estrutura da sociedade e o fator da determinação da vida pública e ideológica, como se viu acima, serão também, segundo o marxismo e a análise de Caio Prado Júnior, a fonte das transformações históricas. Retomando a herança da dialética hegeliana e a tese de Marx segundo a qual a luta de classes é o motor da história, o historiador paulista afirma que “é assim nas contradições profundas do sistema colonial, donde brotam aqueles conflitos que agitam a sociedade, e donde brotará a síntese delas que porá termo a tais conflitos, fazendo surgir um novo sistema em substituição ao anterior, é aqui que encontraremos as forças motoras que renovarão os quadros econômicos e sociais da colônia”²⁰. Não são os indivíduos isolados que movem a história, mas sim as contradições entre grupos sociais, as quais se sucedem umas às outras.

Cada sistema social e econômico já traz em si as contradições que o destruirão. Exemplo dado por Caio Prado Júnior é o próprio sistema escravista, que, em razão de seu caráter extensivo e predatório, inviabilizaria a continuidade do modelo agroexportador. Além de desbaratar-se uma riqueza que não podia ser repostada, dado o desgaste dos solos usados extensivamente, o que se produzia era enviado ao exterior, ao mesmo tempo em que crescia a população não escrava carente de gêneros básicos. O resultado era o “mal estar” corrente no período analisado por Caio Prado Júnior, o final do século XVIII e início do XIX. Trata-se do momento crucial da história brasileira, do começo da decadência da economia colonial e da afirmação da economia nacional. É ao mesmo tempo auge e começo de declínio da colônia: as contradições acumuladas em mais de três séculos, como o trabalho servil, a incorporação apressada de raças e culturas tão diferentes, a dispersão do povoamento e a produção voltada para o exterior, passam a revelar o estado de decomposição do sistema colonial brasileiro.²¹

A crise vivida no início do século XIX representa a culminação de um processo inaugurado desde os primórdios da colônia com a expansão da empresa comercial europeia para as regiões tropicais. Tal empresa determina o sentido da nossa colonização, adequando-a aos interesses comerciais da metrópole por meio de grande propriedade escravista exportadora, seja de gêneros agrícolas ou de metais. Em outras palavras, se internamente a vida política e ideológica é condicionada pela estrutura socioeconômica, esta, por sua vez, será condicionada

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 347.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 365.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 366.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 356.

pelos interesses externos da metrópole, pela expansão do comércio europeu. Ao fazer esta análise, Caio Prado Júnior estabelece dois eixos de determinação e causalidade - um externo e outro interno - mesmo porque, ao contrário de Marx, o historiador paulista estudava não uma economia central, mas uma colônia dependente e periférica. De um lado, as determinações internas, sob inspiração do modelo marxista; do outro, as determinações externas, instrumento que Caio Prado Júnior deveria introduzir para lidar com a especificidade de uma economia colonial. Tome-se um exemplo simples: a análise da situação do Maranhão em fins do século XVIII. Sua projeção política e as transformações culturais decorrentes da intensa miscigenação racial no período explicam-se pelo surto da produção de algodão, que, por sua vez, resulta da enorme demanda do produto pela Inglaterra em plena Revolução Industrial. Em suma, os fatores externos movem o sistema produtivo colonial, ao passo que este sistema delinea toda a vida da colônia nos seus demais aspectos.

Para Caio Prado Júnior, “todo povo tem na sua evolução, vista à distância, certo ‘sentido’”. Trata-se de “uma linha mestra e ininterrupta de acontecimentos que se sucedem em ordem rigorosa, e dirigida sempre numa determinada direção”²². A nossa, para o bem ou para o mal, nos oferece mais de três séculos de economia colonial e uma lenta passagem para a economia nacional. Esta inexorabilidade do curso da história de cada país não pode ser confundida, no entanto, com um etapismo rostowiano nem com um evolucionismo eurocêntrico, tão caro a numerosos marxistas. O que Caio Prado Júnior consegue em *Formação do Brasil Contemporâneo* é utilizar os conceitos marxistas para explicar a especificidade do caso brasileiro, em sua linha inexorável, mas própria²³. Herda certo fatalismo presente na filosofia da história tanto de Hegel como de Marx, mas renega a ideia de que cada povo terá de passar pelos mesmos estágios em seu processo de evolução²⁴. Nesse sentido, Caio Prado Júnior acaba por elaborar um modelo de passagem não clássica para o capitalismo, o qual guarda semelhanças com a “via prussiana” de Lênin e a “revolução passiva” de Gramsci²⁵. A História do Brasil têm traços únicos e é justamente por valorizar a particularidade do caso brasileiro que Caio Prado Júnior terá de incorporar outros modelos teóricos que viessem a complementar sua abordagem marxista.

III) A geografia em *Formação do Brasil Contemporâneo*

Uma das surpresas do leitor desavisado de *Formação do Brasil Contemporâneo* é a profusão de dados e enfoques geográficos. Ao atravessar a primeira parte do livro, o leitor arrisca a perguntar-se se trocou o livro de história por outro, de geografia. Sua indagação não é improcedente: o primeiro terço de *Formação do Brasil Contemporâneo* analisa a organização espacial e demográfica da colônia, o segundo, a vida material e somente o terceiro trata da vida social e política do país.

A ênfase sobre os aspectos geográficos do período colonial não se explica anedoticamente pelo gosto do autor por viagens, ainda que estas tenham sido essenciais no rigor de suas análises sobre a vida brasileira. Dois outros motivos explicam melhor o uso da geografia em suas obras: primeiro, a valorização do concreto, da necessidade do

²² Idem, *ibidem*, p. 19.

²³ O fato de ser própria, particular, não impede que tenha sido determinada por fatores externos. É própria não por ser autoimposta, mas por ser específica.

²⁴ Sobre a polêmica “feudalismo x capitalismo” na historiografia do Brasil-Colônia, ver *História e Ideal*, pp. 207-256.

²⁵ Carlos Nelson Coutinho. “Uma vida não clássica para o capitalismo”, *História e Ideal*, p. 115/131.

conhecimento empírico, material, como já apontara Antônio Cândido; segundo, o desejo de estudar uma sociedade em formação, onde os fundamentos da nacionalidade começavam a constituir-se, ao contrário das antigas nações centrais. Dois eram, portanto, os desafios de Caio Prado Júnior. De um lado, empreender um estudo histórico que escapasse à compilação de efemérides políticas e mergulhasse na vida concreta, material, da colônia; de outro, aplicar o modelo marxista a uma sociedade em formação e cujos elementos básicos eram radicalmente distintos daqueles analisados por Marx nos países da Europa Ocidental.

Marx debruçara-se sobre economias modernas, como a alemã, a inglesa e a francesa, que representava o amadurecimento de sociedades após um longo processo histórico. Já Caio Prado Júnior voltava-se para o Brasil-Colônia, de conformação recente. Seus objetos de estudo eram distintos, e igualmente distintos deveriam ser alguns de seus instrumentos de análise. Como, por exemplo, pensar em luta de classes numa sociedade que mal constituía sua base humana e espacial? Antes de fazê-lo, seria necessário explicar a própria formação - daí o nome do livro - dos fundamentos da nacionalidade, em especial, da população e do território. O marxismo poderia explicar, por exemplo, o sentido da empresa comercial europeia, mas não seria suficiente para explicar as peculiaridades do desenrolar do processo colonial em diversas áreas distintas.

Caio Prado Júnior enfoca a questão da tropicalidade como fator do tipo da empresa comercial a ser desenvolvido em determinada região. Retomando a diferenciação entre colônias de povoamento e de exploração²⁶, ele observa que, muito mais do que a nacionalidade do colonizador e seus traços culturais, o que condiciona o tipo de colônia é sua localização geográfica e características climáticas. O Brasil estava fadado ao modelo colonial agroexportador e extensivo não por peculiaridades do português, mas por sua localização intertropical, que o transformaria em colônia de exploração no momento da expansão europeia.

Tais contingências geográficas são particularmente importantes quando da fundação das sociedades, pois neste momento as relações do homem com o meio são quase tão agudas e determinantes quanto as relações sociais. No caso das colônias americanas, a simples transposição de numerosos contingentes de colonizadores e de escravos estrangeiros para um meio e paisagens inteiramente novas, de escassa ocupação, tornava ainda mais significativa a influência dos fatores geográficos. Fatores que não se limitavam às grandes unidades climato-botânicas e à distribuição dos solos férteis; compreendiam também o desenho da paisagem, do relevo, da hidrografia. Num ensaio sobre a formação dos limites meridionais do Brasil, por exemplo, Caio Prado Júnior mostra como a existência de alguns acidentes geográficos pode simplesmente mudar os rumos da história. É o caso do abandono pelos espanhóis, por volta de 1550, de todas as trilhas guaranis que ligavam o litoral brasileiro ao Paraguai, em razão da descoberta de caminhos mais curtos e seguros para Potosí, pelo norte do continente. A descoberta despovoou o sul do Brasil e praticamente assegurou a sua posterior incorporação ao futuro território brasileiro. Ao lado das razões econômicas e políticas, também as contingências de geografia desempenharam seu papel²⁷.

O desenrolar do processo histórico colonial resulta da interação de fatores geográficos com motivações econômicas. O impulso do colonizador vai sendo guiado pelos caprichos da natureza, que ora o instala num ponto, ora desvenda-lhes uma riqueza, ora

²⁶ *Formação do Brasil, Contemporâneo*, p. 26.

²⁷ “Formação dos limites meridionais do Brasil”, in: *Evolução Política do Brasil e outros estudos*, São Paulo, Brasiliense, 1963.

oferece-lhes terra fértil, ora condena-o a partir. Dotado da motivação econômica, o homem tanto aceita as sugestões do espaço físico como modifica os contornos. Há uma interação entre indivíduos e meio, que não se resume nem ao determinismo nem ao possibilismo geográfico absoluto. O espaço e a distribuição populacional vão sendo moldados pela adaptação do modelo colonial ao substrato físico que o acolhe. O desenvolvimento da cultura da cana-de-açúcar, por exemplo, é favorecido tanto pela demanda europeia de produtos tropicais complementares como pela disponibilidade de terras férteis em litoral de frente para as rotas marítimas de acesso à Europa. Já os vazios demográficos e falta de integração interna das diversas áreas produtoras da colônia decorrem em parte de vastidão do território, em parte do direcionamento da produção para o exterior, mesmo porque as unidades produtoras acabam tornando-se autossuficientes nos gêneros que consomem.

Caio Prado Júnior empreende a combinação de fatores geográficos e econômicos conforme vai dissecando cada um dos temas da formação da colônia: povoamento, regionalização, relações campo x cidade, ocupação do litoral e do interior, integração do território, divisão regional do trabalho... Seu método de interpretação da história está fundado na análise das interações materiais, que se processam entre os homens e entre estes e o meio. Desse substrato material brotam as diversas manifestações da vida colonial, no campo social, político e ideológico, os quais também irão interferir sobre o fundamento material. Cria-se assim um método absolutamente diverso dos modelos aplicados anteriormente na historiografia brasileira. Se for possível dizer que Capistrano de Abreu - nosso historiador da Colônia junto com Caio Prado Júnior - já havia trabalhado magistralmente com a ideia do espaço geográfico no processo histórico, em especial na análise da interiorização²⁸, deve-se reconhecer que somente com Caio Prado Júnior o estudo exaustivo da vida material, tanto geográfica como econômica, será pela primeira vez empreendido de forma abrangente e sistemática.

Para fazê-lo, Caio Prado Júnior vale-se em *Formação do Brasil Contemporâneo* de duas fontes principais: de documentos econômicos, como “Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas” e “Roteiro do Maranhão a Goiás pela Capitania do Piauí”, e de relatos de viagens. O mesmo gosto que tinha pelas viagens o fazia leitor entusiasmado dos relatos de Saint-Hilaire, Martius, Luckouk, Koster, Maximiliano e outros. A própria construção de seu livro dá a aparência de um relato minucioso, ao percorrer regiões, descrever suas paisagens, seus caminhos, suas atividades econômicas, suas classes sociais, suas instituições políticas. Caio Prado Júnior empreende o trabalho analítico de decompor totalidades para em seguida recompô-las de forma interpretativa: o espaço é dividido em diversas regiões estudadas sucessivamente, o tempo é fracionado em ciclos econômicos que se substituem, a economia é esmiuçada nas suas diversas formas de produção, a sociedade é decomposta em grupos sociais. Ele parte das características e processos gerais da colônia - no caso, o sentido da colonização - para revelá-lo em seguida nos exemplos particulares, os quais, por sua vez, irão lançar novas luzes sobre o sentido geral que os orienta. O resultado é que o leitor, além de apreender as características essenciais da evolução colonial, acaba por contemplar um retrato minucioso, diversificado e rico do Brasil da passagem do século XVIII para o XIX.

²⁸ Capistrano de Abreu, Capítulos de *História Colonial, 1580-1800* e os *Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*, Brasília, UnB, 1963.

IV) O método em *Formação do Brasil Contemporâneo*

Conta Antônio Cândido que seu amigo Caio Prado Júnior uma vez lhe disse alegremente não saber histórias, no sentido de ignorar algumas datas, esquecer outras, confundir as dinastias e dar pouca importância a batalhas²⁹. De fato, o grande mérito de Caio Prado Júnior não foi o de ter dado continuidade, nem mesmo o de ter aperfeiçoado, a historiografia tradicional brasileira, de inspiração francesa, particularmente da escola positivista da *histoire événementielle*. Sua grande contribuição foi contestá-la, ou seja, elaborar um método em que todo o conjunto dos acontecimentos mais visíveis e anedóticos não fosse tomado como a essência mesma da história, mas sim como sua manifestação mais aparente, como “turbulências superficiais”³⁰. Para ele, por detrás da *petite histoire* que pairava sobre o passado, encontravam-se estruturas e contradições profundas que deveriam ser desvendadas para a melhor compreensão do processo histórico.

Caio Prado Júnior não foi o primeiro a empreender este mergulho. Outros pensadores brasileiros como Alberto Torres, Oliveira Viana, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda também procuraram estudar o passado brasileiro para além de suas manifestações mais ruidosas. A diferença entre eles está nos instrumentos que utilizaram para perscrutar o passado e nas raízes e essências que acabaram por encontrar. Em Alberto Torres e Oliveira Viana ainda havia certa ênfase num determinismo étnico-cultural embasando o processo histórico, e não é à toa que os dois autores tenham sido resgatados pelo movimento integralista. Em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, as abordagens étnicas dão lugar a abordagens mais culturalistas, seja pela vertente antropológica de Freyre ou da sociológica de Sérgio Buarque. Já a grande inovação de Caio Prado Júnior será buscar as mesmas raízes e essências - perseguidas por todos - no fundamento material da colônia, que compreendia tanto as relações de produção estabelecidas entre os homens como a interação entre os homens e seu meio. Segundo Antônio Cândido, Caio Prado Júnior realizará o “desnudamento operoso dos substratos materiais”³¹.

Este desnudamento das bases materiais da colônia, tanto econômicas como geográficas, representa uma verdadeira ruptura na historiografia brasileira, não apenas por inaugurar a interpretação economicista, mas também por apresentar um Brasil multifacetado. A colônia em *Formação do Brasil Contemporâneo* aparece como um grande mosaico de atividades, paisagens e grupos humanos espalhados pelas diversas regiões do território. Caio Prado Júnior descreve em detalhes o processo de ocupação de cada canto do país e as atividades produtivas que aí se desenvolveram. Ele esmiúça o cotidiano material do Brasil-Colônia. Também Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, escapara às cortes e descera ao cotidiano da colônia, mas sua ênfase recairá sobre a intimidade da casa grande sobre o dia-a-dia doméstico. O olhar de Freyre, apesar de revelador, parte de um foco principal: a casa do senhor de escravos. Seu olhar, de certa maneira é estático, ao passo que o olhar de Caio Prado Júnior parece percorrer o território, num movimento que nos permite apreciar a variedade das regiões e de atividades da colônia.

Esta diferença de perspectiva cria objetos de estudo diferentes para cada autor. Freyre revela-se um cronista do ócio, da vida privada, da intimidade familiar, enquanto Caio

²⁹ Antônio Cândido, “A força do concreto”, in: *História e Ideal*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 23.

³⁰ *Formação do Brasil Contemporâneo*, p. 9.

³¹ Antônio Cândido, “O significado de *Raízes do Brasil*”, in: *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1988, 22ª ed., p. XII.

Prado Júnior aparece como um cronista da produção. Este descreve os equipamentos utilizados no garimpo do ouro, fala da qualidade dos solos para o cacau; aquele discute a sexualidade da casa grande e apresenta receitas culinárias. Ambos descem aos detalhes do cotidiano da Colônia, mas um se detém no local de produção, ao passo que o outro mergulha na intimidade familiar. O resultado é que, se o Brasil de Freyre é mais carnal, sensual, íntimo, quase incestuoso, o Brasil de Caio Prado Júnior revela-se concreto, material e multifacetado.

Diferenças há também entre a abordagem de Caio Prado Júnior e de Sérgio Buarque de Holanda. Em *Raízes do Brasil*, a análise do autor sobre o passado brasileiro não parte nem da discussão antropológica das raças que formaram o país, como em Freyre, nem da apreensão de seu substrato material, como em Caio Prado Júnior. Sérgio Buarque interpreta a colônia a partir dos traços e valores do colonizador, que é visto como um tipo ideal à maneira weberiana. Por esta razão, o homem em *Raízes do Brasil* parece mais abstrato, quase sempre representando uma nacionalidade ou outra categoria geral (o português, o espanhol, o holandês, o protestante), o que ostenta traços próprios, como a plasticidade, o aventureirismo, o caráter predatório ou a vocação para a miscigenação. Nem este homem um tanto abstrato de Sérgio Buarque, nem o homem quase em carne e osso de Gilberto Freyre aparecem em Caio Prado Júnior. Na verdade, por enfatizar, em *Formação do Brasil Contemporâneo*, a análise das atividades produtivas e do ambiente físico em que o homem se insere, Caio Prado Júnior acaba por retratar um Brasil um tanto desértico e descarnado. Percebe-se mais a paisagem e o processo de produção no Brasil do que os traços sociais e culturais do brasileiro. Como diz Francisco Iglesias³², “fala-se pouco em povo” no livro. Por vezes, o homem parece pequeno diante das contingências de sua classe social, dos obstáculos do meio físico ou do sentido da história. O autor leva ao extremo esta visão ao considerar os homens como “joguetes dos acontecimentos, (...) por eles levados e dispostos no tabuleiro da História, sem que no mais das vezes sequer se deem conta do que estão fazendo e do que se passa”³³.

Não é apenas Caio Prado Júnior que condiciona o comportamento do homem a fatores que lhe são externos. Também Gilberto Freyre e Sérgio Buarque recusam qualquer modelo voluntarista e acabam por retratar homens determinados por valores que compõem não a sua individualidade isolada, mas a sua nacionalidade, a sua raça, a sua origem. A plasticidade do português lhe permite adaptar-se aos trópicos, enquanto seu personalismo dificulta a maior coesão social. Como se vê, nos três autores há determinações gerais a guiar o curso da história; o que os diferencia é o sentido deste processo. Em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, apesar da complexidade de suas análises, pode-se dizer de maneira geral que os valores culturais explicam o comportamento do homem, que por sua vez reflete-se sobre a materialidade (abordagem culturalista). Já em Caio Prado Júnior o processo se inverte; o substrato material define a posição social e o comportamento do homem, que por sua vez irá repercutir no campo dos valores (abordagem materialista). Em outras palavras, enquanto Freyre e Buarque analisam os traços do colonizador para explicar os destinos econômicos, políticos e sociais da colônia, Caio Prado Júnior analisa as atividades socioeconômicas para ver seus reflexos na vida política e ideológica.

Exemplo fundamental desta diferença metodológica encontra-se na explicação do estabelecimento do latifúndio monocultor, escravista e exportador no Brasil. Gilberto Freyre, apesar de não desprezar os aspectos socioeconômicos, enfatiza a plasticidade do português

³² “Um historiador revolucionário”, in: *Caio Prado Júnior*, São Paulo, Ática, 1982, p. 25.

³³ *Formação do Brasil Contemporâneo*, p. 369.

capaz de estabelecer uma atividade econômica e social em meio aparentemente hostil para outros povos. O dado cultural assegura o triunfo da atividade econômica. Sérgio Buarque, que tampouco despreza os aspectos socioeconômicos, enfatiza o caráter aventureiro do português, razão tanto para o empreendimento de atividade como para o estilo predatório e extensivo que a marcará. Mais uma vez, o traço cultural destaca-se, ainda que agora se constitua em fator negativo, ao contrário do que ocorrerá em Freyre. Já Caio Prado Júnior despreza os traços culturais de colonizador³⁴: para explicar o latifúndio monocultor, enfatiza a transposição da empresa comercial europeia para os trópicos - que deveria fornecer gêneros complementares à produção europeia - e a disponibilidade de terras férteis em litoral quase de frente para a Europa. Busca, portanto, razões econômicas e geográficas mais gerais, que independem dos traços que singularizam o colonizador. Para Caio Prado Júnior, os valores e traços culturais não explicam o caminhar histórico, mesmo porque resultam das condições socioeconômicas, verdadeiros motores da história. Nem mesmo para explicar a miscigenação racial que caracterizou a colônia Caio Prado se vale de interpretações culturalistas: o idealizado “encontro das raças” não se deu pela plasticidade do português, por seu impulso sexual, pelo seu gosto da mulher exótica efervescendo no sonho da moura perdida; a miscigenação ocorreu simplesmente porque, de acordo como processo de produção, o senhor era proprietário do corpo da escrava, fosse ela negra ou índia.

É este método de interpretação materialista da história a inovação e o legado de Caio Prado Júnior para as ciências sociais no Brasil. Junto com Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior forma o trio que, como apontou Antônio Cândido³⁵, acabou por revolucionar a historiografia brasileira nos anos 30 e 40. Se a revolução era apenas uma imagem distante no ideário do militante Caio Prado Júnior, ela se concretizou de forma completa e marcante em sua obra intelectual. Graças a ele, lançava-se um pouco mais de luz sobre o nosso passado.

³⁴ Em todo o livro *Formação do Brasil Contemporâneo*, o autor enumera um traço distintivo do português, e ainda o subordina a outras análises mais gerais. Trata-se aguçado instinto sexual (p. 98).

³⁵ “O significado de *Raízes do Brasil*”, in: *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1988, 20ª ed.

Bibliografia

ABREU, Capistrano: *Capítulos de História Colonial do Brasil, 1580-1800 e os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*, Brasília, UnB, 1963.

BASTOS, Elide Rugai: “A sociologia dos anos 30”, in: *História e Ideal*, p. 335/346.

CÂNDIDO, Antônio: “A força do concreto”, in: *História e Ideal*, p. 23/26.

_____: “O significado de *Raízes do Brasil*”, in: *Raízes do Brasil*, p. XXXIX/1.

COUTINHO, Carlos Nelson: “Uma via ‘não clássica’ para o capitalismo”, in: *História do Ideal*, p. 115/132.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva: “Impasses do inorgânico”, in: *História e Ideal*, p. 377/408.

D’INCAO, Maria Ângela (org.): *História e Ideal, Ensaio sobre Caio Prado Júnior*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

FERNANDES, Florestan: “A visão do amigo”, in: *História e Ideal*, p. 27/40.

FREYRE, Gilberto: *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1984, 23^a ed.

HOLANDA, Sérgio Buarque de: *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1988, 20^a ed.

IANNI, Octávio: “A dialética da história”, in: *História e Ideal*, p. 63/78.

IGLESIAS, Francisco: “Um historiador revolucionário”, in: *Caio Prado Júnior*, São Paulo, Ática, 1982.

KONDER, Leandro: “A façanha de uma estreia”, in: *História e Ideal*, p. 133/140.

MOTA, Carlos Guilherme: *Ideologia da Cultura Brasileira*, São Paulo, Ática, 1982.

PRADO JR., Caio: *Evolução Política do Brasil e Outros Estudos*, São Paulo, Brasiliense, 1963.

_____: *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo, Brasiliense, 1992, 22^a ed.

_____: *História Econômica do Brasil*, São Paulo, Círculo do Livro, 1985.

RODRIGUES, José Albertino: “O Brasil contemporâneo”, in: *História e Ideal*, p. 311/318.

SANTOS, Milton: “Renovando o pensamento geográfico”, in: *História e Ideal*, p. 419/434.

O PERSONALISMO EM GILBERTO FREYRE E SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA E O CLIENTELISMO COMO NEGAÇÃO DA POLÍTICA

Gustavo Baptista Barbosa

“De Nunes Machado costumava dizer o Marquês de Paraná que era capaz de todas as coragens, menos da coragem de resistir aos amigos. O grande estadista do Segundo Império fez, sem o pensar talvez, a síntese de toda a nossa psicologia política: é a incapacidade moral de cada um de nós para resistir às sugestões da amizade e da gratidão, para sobrepor às contingências do personalismo os grandes interesses sociais, que caracteriza a nossa índole cívica e define as tendências mais íntimas da nossa conduta no poder.”

Oliveira Vianna

PEQUENOS ESTUDOS DE PSYCHOLOGIA SOCIAL¹

1. Introdução

Ao longo do ano passado, em clima de comoção popular, o Brasil assistiu, excitado em seu orgulho cívico, ao afastamento do presidente Fernando Collor de Mello, acusado de corrupção e de participação numa rede de tráfico de influências. As ruas de todo o país eram facilmente tomadas por milhares de pessoas, que, agastadas pelo que se qualificava, então, de descaso e desrespeito mal disfarçado da cúpula administrativa nacional, queriam tornar público seu protesto ressentido, em manifestações em que, de maneira bastante otimista, se identificavam o resgate e a ressurreição da cidadania. Na verdade, se existe alguma originalidade histórica neste episódio, ela se restringe à aprovação do *impeachment* do presidente; as acusações de que seu governo foi alvo nada têm de novo e apenas dão roupagem restaurada a um hábito quase imemorial, profundamente enraizado em nossa sociedade: a confusão entre a esfera pública e a privada e a tendência a tratar os negócios públicos como desdobramentos de interesses privados, egoisticamente demarcados.

O clientelismo - uma das traduções deste embaralhamento entre o público e o privado - estabelece vínculos personalistas entre governantes e eleitores e obriga à troca de favores por votos, condenando a um nanismo praticamente estéril o debate sobre as grandes questões nacionais. Aos envolvidos nas teias clientelistas, pouco interessa a coloração ideológica do grupo governante; o fundamental é que nenhum tipo de formalidade restrinja o acesso aos ocupantes do poder, forçados, pelas expectativas do eleitorado, a atender aos pedidos mais variados: internações em hospitais, vagas em escolas públicas, facilidades para a obtenção de empregos. O cliente pede como quem quer e espera obter uma dádiva, e não como um cidadão no exercício legítimo de exigir providências das autoridades públicas. É ao fenômeno do clientelismo, às dificuldades que ele suscita para a institucionalização dos mecanismos de resolução dos conflitos e às barreiras que ele impõe à despersonalização das atividades políticas no país que estaremos dirigindo nossa atenção nas páginas que se seguem.

¹ Citado em DAMATTA, Roberto. A Casa e a Rua - Espaço Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. Rio de Janeiro, 1987.

Para a discussão deste tema, adotou-se, inicialmente, como estratégia a apresentação das características peculiares ao clientelismo, com base nas ideias que Eli Diniz desenvolve em **Voto e Máquina Política - Patronagem e Clientelismo no Rio de Janeiro**. Neste livro, a autora se ocupa da trajetória do chaguismo, máquina de inspiração clientelista, que se abrigava no interior do MDB, partido de maior expressão eleitoral da antiga Guanabara e, posteriormente, do Estado do Rio. Por detrás deste estudo de caso, porém, esconde-se, em **Voto e Máquina Política**, outra preocupação, mais ambiciosa: a análise de questões que perpassam a vida nacional de uma ponta à outra - do passado ao presente, do campo à cidade, da economia à política -, de que a prática do favor bem serve de exemplo. A troca de votos, por vantagens particulares, concedidas por aqueles que controlam os poderes públicos, inaugura uma ideologia de laços efetivos entre governantes e governados. Como consequência, inibe-se a organização de grupos genuínos de defesa de interesses na arena da política institucionalizada, até porque o acesso aos bens públicos deixa de ser regido por critérios universalistas para se tornar mercadoria de um escambo que desconhece as leis e no qual funcionam como trunfo as ligações pessoais dos que pretendem ser brindados pelas benesses do Estado. As práticas clientelistas, então, acabam esvaziando os conflitos latentes da sociedade brasileira, pois abarrotam as agendas políticas com problemas tópicos e irrelevantes para o país - como o asfaltamento de uma rua -, permitindo aos governantes esquivarem-se das decisões, bem mais difíceis, a respeito dos objetivos a que teria de atender o Estado brasileiro e dos critérios ideológicos que devem orientar a alocação dos recursos públicos.

Esta personalização da vida política, sustentada no paternalismo que atrela representantes a representados e que dá contornos de traição a qualquer tentativa de tornar claros os conflitos que existem entre nós, parece-nos reflexo das instituições e dos “modos-de-ser” que herdamos do período colonial, da casa-grande e da senzala. A esta tese, procuramos dar maior consistência analítica no tópico seguinte de nosso estudo, recorrendo a dois autores clássicos do pensamento sociológico brasileiro: Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Depreende-se da leitura de **Casa Grande & Senzala** a ideia de que sentimentos difusos de gratidão e afeto disfarçam a hierarquia - em tudo o mais evidente - entre senhores e escravos e procuram eclipsar aquilo que, na verdade, nada mais é do que dominação pura e simples. Este personalismo, que adoça o antagonismo fundamental entre senhor e escravo, é reeditado no clientelismo sob a forma do laço estreito e direto que põe em contato governantes e governados. Já de **Raízes do Brasil**, aproveitamos dois raciocínios. De acordo com o primeiro, o ruralismo fornece o germe do particularismo característico de nossa vida política, que reage, diuturnamente, à universalização despersonalizante das leis. O segundo sugere que o homem cordial resiste à burocratização weberiana: não seria exagero, portanto, imaginar que ele prefere as práticas clientelistas aos mecanismos da política institucionalizada que o obriguem a assumir os conflitos. Nosso personalismo político, assim, nos inclinaria antes ao clientelismo do que à política, concebida como a arena em que, por excelência, as contradições se revelam e se resolvem. Isto quer dizer que o clientelismo nega a política, precisamente a linha de argumentação que adotamos na seção seguinte de nosso trabalho.

Nas conclusões, sumariamos os resultados a que chegamos e colocamos em evidência a preocupação que esteve guiando todo nosso esforço analítico, a qual se resume à pergunta - sempre recorrente - a respeito do que significam a modernidade e a cidadania para nós.

2. O Clientelismo e a Troca de Favores por Votos

Com o intuito de traçar um esboço das práticas clientelistas, Eli Diniz recorre ao conceito de máquina política e dedica diversas páginas de seu estudo à literatura que tratou do assunto. As máquinas - que guardam semelhanças bastante notáveis com o modo de funcionamento do clientelismo - constituem organizações de efeitos integradores, em sociedades dispersas e desmobilizadas, comumente marcadas pela fragmentação étnica e religiosa. Adotando um estilo de atuação essencialmente pragmática e flexível, as máquinas, para se aproximar dos eleitores, enfatizam os problemas concretos de que eles são vítimas e as aspirações que porventura acalentem. Consequentemente, constroem seu poder de mobilização não por meio de discursos sobre os grandes temas políticos, mas através de apelos mais específicos, sobre os quais se erguem elos de relações diretas, de inspiração quase feudal, entre o eleitor e os representantes que ocupam postos na máquina: a estes representantes, reserva-se a tarefa de prestação de assistência social - e, eventualmente, pessoal - àqueles que lhes concedem seus votos.

É evidente o clientelismo que aí se manifesta, já que a relação entre o representante e o grupo que ele diz representar se assenta na defesa de interesses materiais imediatos e se centra na troca de votos por benefícios, sem nenhuma preocupação ou implicação ideológica maior. O político atua como mediador entre o cliente e a máquina e torna possível a canalização das demandas para a esfera governamental. Procedendo a uma espécie de privatização da obtenção dos bens públicos, o político impõe às clientelas sua mediação e elas, como resultado, se tornam dependentes da generosidade de seu representante.

Na estruturação e na dinâmica das máquinas, desempenham papel fundamental os incentivos e as recompensas materiais, que se estendem por um leque variado de atividades, incluindo desde aconselhamento jurídico até a obtenção de vagas em hospitais ou acesso facilitado a empregos e cargos na administração pública. Já que, normalmente, apenas benefícios materiais estão aqui em jogo, nada há de surpreendente na indiferença que as clientelas revelam diante das questões políticas substantivas e de orientação ideológica da organização a que se encontram atreladas. Eleitores com motivações ideológicas bem definidas e sensibilidade aguçada no tocante aos princípios programáticos do partido em que depositam sua confiança são profundamente estranhos às máquinas. Por esta razão, os debates sobre princípios políticos são irrevogavelmente expulsos do centro das atenções e os conflitos potenciais em torno das diferenças de orientação política se encontram minimizados neste tipo de organização.

O assistencialismo, que serve de base às máquinas, tem cunho essencialmente restritivo e particularista. As máquinas atendem a demandas tópicas e buscam satisfazer objetivos limitados de grupos específicos. A estratégia eleitoral se funda na identificação dos candidatos com pequenas unidades territoriais, ou com grupos profissionais ou religiosos individualizados, assegurando que os eleitores se ligarão à máquina por sentimentos de obrigação pessoal e lealdade, sentimentos que determinarão os votos que depositarão nas urnas. A regra consiste em se ignorar as pautas programáticas amplas e privilegiar os interesses que dizem respeito à existência concreta dos eleitores. Graças a esta ênfase nos interesses segmentados de grupos particularizados, diminui-se, consideravelmente, a possibilidade de a concessão de um benefício qualquer prejudicar outros agrupamentos. Quando prefere adotar medidas que se dirigem exclusivamente ao universo de demandas de grupos específicos, portanto, as máquinas nada mais estão fazendo do que habilmente minimizar o potencial de conflitos. As questões de natureza controvertida, polarizadoras de

tensões sociais, são, desta forma, evitadas e a estrutura de poder, erguida sobre desigualdades sociais, permanece inalterada.

A lógica operacional das máquinas políticas se alicerça, deste modo, sobre a heterogeneidade étnica, racial, religiosa e funcional, característica especialmente dos grandes centros urbanos. Investindo fundo no contexto de sociedades dispersas, desmobilizadas e fracamente articuladas, as máquinas minimizam a ocorrência de enfrentamentos e absorvem os grupos que eventualmente aspirem organizar-se autonomamente, recorrendo à cooptação das lideranças e inserindo-as nas redes clientelistas. Não é mais a ação coletiva que se revela eficaz na consecução dos objetivos pelo qual o grupo luta; a eficácia é garantida pelos contatos e vínculos pessoais que a máquina é capaz de operar.

Nas máquinas, o que se espera dos parlamentares é que eles sejam capazes de estabelecer pontes entre as demandas dos clientes e os órgãos públicos executivos. O papel que o parlamentar desempenha é o de intermediário da comunidade clientelista junto às autoridades competentes: sua função consiste em abrir as portas palacianas e facilitar o acesso à burocracia estatal. Nas palavras de Eli Diniz: “O que a cidadania define como um direito é concedido como dádiva daqueles que se situam em posições de poder. O encaminhamento de uma demanda que, segundo as premissas universalistas expressaria o direito do cidadão de exigir providências dos poderes públicos, transforma-se na expectativa de obtenção de um favor, reforçando-se a lógica da deferência e da influência pessoal (...)”². Entre nós, tudo indica que, ante a dificuldade de institucionalização das instâncias de poder do país e do extremo descrédito dos órgãos públicos e das instituições de forma geral, as máquinas de inspiração clientelista se constituam em instrumento de acesso aos bens públicos, acesso que, de outra maneira, seria extremamente complicado. Trata-se, neste sentido, de um mecanismo que a sociedade encontrou, internamente, para prover os recursos necessários a seu próprio funcionamento administrativo, diante de um cenário de extrema desorganização institucional. De fato, o clientelismo age nas brechas abertas pela ineficiência ou falta de atuação do Executivo: é onde a ausência do Executivo no que se refere a saneamento básico, segurança, limpeza pública, etc. se faz mais notória que o clientelismo encontra espaço aberto para sua manifestação. Caberá ao político clientelista suprir estas carências básicas, facilitando o diálogo entre a comunidade e os órgãos competentes. Como os padrões universalistas e impessoais na obtenção de providências por parte das autoridades funcionam mal, o político serve de mediador para colocar a engrenagem de atendimento das demandas em funcionamento.

O vínculo clientelista não é unilateral: não é só o político que procura maximizar este vínculo para ampliar suas bases eleitorais. No que diz respeito ao eleitor, os serviços que os representantes prestam, como intermediários de suas clientelas e os órgãos da administração pública, têm uma contrapartida eleitoral, o voto. O clientelismo, na verdade, pressupõe a reciprocidade: como consequência, a relação representante/representado assume um caráter pessoal e o voto perde seu componente ideológico e passa a ser visto apenas como uma demonstração de confiança. O eleitor não vota mais como cidadão, cuja inserção na estrutura produtiva ou sua identidade como trabalhador dirigiria seu voto em um ou outro sentido, mas como habitante de um dado local, onde a influência de determinado político é bem marcada. Nada, neste quadro, inibe a contínua hipertrofia do poder pessoal; é o político que coroa um sistema de relações profundamente personalizadas, baseadas em obrigações

² DINIZ, Eli. Voto e Máquina Política - Patronagem e Clientelismo no Rio de Janeiro. São Paulo, Paz e Terra, 1982, p. 43.

mútuas, com o fim de processar a intermediação entre os integrantes da máquina e os órgãos públicos com poder de decisão.

Não se pode perder de vista o impacto conservador da máquina sobre a arena política. Mesmo que a caracterizemos como uma forma essencialmente pragmática de se fazer política, a máquina não pode ser separada do significado ideológico que possui. O próprio pragmatismo, aliás, tem implicações ideológicas e dá origem a uma lógica conformista, de aceitação e reforço do estado vigente. Por sua tática adaptativa, o pragmatismo preserva a ordem político-institucional e se define, portanto, como um importante mecanismo de controle social. Realmente, onde vigora o clientelismo, os vínculos horizontais entre pares são diluídos e substituídos pelos vínculos verticais, que se constroem em torno de uma relação entre subordinados e superiores.

No fundo, o clientelismo apenas reforça a desigualdade existente na ordem social. A relação clientelista é, sem dúvida, assimétrica e hierárquica, já que renega os princípios universalistas sobre os quais se assenta o exercício da cidadania. O efeito é que o acesso aos bens e serviços públicos, por definição um direito aberto a todos, passa a ser regulado por uma hierarquia de prestígio e poder.

Desta maneira, Eli Diniz integra o clientelismo no processo global de exploração e dominação: trata-se de um modo de incorporação das massas à vida política, sem que, contudo, a estrutura de poder saia abalada, ou seja, obrigada a modificações revolucionárias. É precisamente por este motivo que a máquina política clientelista é incompatível com os pressupostos do Estado republicano-democrático.

O clientelismo promove, efetivamente, uma destruição sistemática da ordenação democrática. Dentro desta perspectiva, o voto se transforma em meio de pagamentos e deixa de ser um direito livremente exercido. A prática clientelista também corrompe os partidos políticos, não mais identificados como responsáveis, entre outras instituições, pela realização da democracia popular. O partido cessa de ser instrumento de participação política aberto aos interessados: antes, é uma organização dominada por um grupo que coopta serviçais. Até mesmo o conceito de representação, essencial no mecanismo democrático, é transformado pelo clientelismo e passa a funcionar como uma farsa demagógica. Esta transformação permite outra, também drástica: o clientelismo suprime a divisão de poderes e torna nulo o Poder Legislativo que, ao invés de legislar e controlar o Executivo, começa a girar em torno deste, até para garantir a manutenção da rede de favores. Por isto, o parlamentar clientelista experimenta certo horror à lei. O que é natural, já que a máquina se sustenta sobre o favor, por definição, uma forma de privilégio extralegal³.

Os funcionários da máquina clientelista, assim envolvidos neste ambiente de paralegalidade, lançam-se à prática de exceções pessoais e relegam a segundo plano a observância de regras universais. Abrindo mão da racionalidade burocrática em que deveria se sustentar sua autoridade, os funcionários da máquina clientelista podem realizar seu objetivo último, que é a privatização do poder. O clientelismo - é esta a conclusão que a obra de Eli Diniz indica - opõe-se à democracia e constitui-se num tipo específico de Estado de exceção, que se apropria das instituições liberais e democráticas para perpetuar precisamente a fragilidade das instituições características de um Estado democrático.

³ Estas observações a respeito da destruição contumaz que o clientelismo promove dos elementos essenciais de uma ordenação democrática - entre os quais, o voto, os partidos políticos, o mecanismo da representação e a observação das leis - baseiam-se nos comentários que Carlos Estevam Martins desenvolve no Prefácio de Voto e Máquina Política. DINIZ, Eli. Op. cit. pp. 19 e 20.

Todos estes desdobramentos parecem-nos reflexos evidentes da herança dos tempos coloniais, como se a casa-grande e a senzala tivessem se espreado pelas nossas cidades e as relações entre senhor e escravos tivessem se perpetuado - modificadas apenas parcialmente - até os dias atuais. Paradoxalmente, porém, é recorrente, ao longo da história do pensamento sociológico brasileiro, a ênfase nas diferenciações que separariam a cidade do campo. De acordo com estas linhas de análise, o mundo rural aparece como representante do imobilismo e, portanto, como contraponto à renovação e à mudança distintiva das cidades. Ou seja, para dar conta da complexa realidade social brasileira, os analistas que se filiam a esta corrente de interpretação postulam uma polaridade básica, fundada sobre uma lógica dicotômica que opõe ao universalismo citadino o tradicionalismo rural. No campo, então, as relações de dominação se efetivariam como consequências naturais da dependência das massas e da prática coronelista dos estratos socialmente superiores; a ação política, nestas regiões, seria manipulada e controlada pelos grupos que detêm o poder econômico. No meio urbano, ao contrário, predominariam as formas ativas e autônomas de participação; em virtude disto, as cidades se revelariam terrenos mais propícios à qualificação, do inconformismo. Em uma só frase: enquanto as relações e práticas sociais do campo tenderiam ao conservadorismo, registraríamos, na cidade, uma propensão ao inconformismo e à contestação dos valores tradicionais.

Precisamente o inverso mostra Eli Diniz em **Voto e Máquina Política**. Para citar a autora uma vez mais: “Ao contrário do que sugerem as premissas implícitas na literatura sobre modernização e desenvolvimento social, os processos de industrialização e urbanização, com a conseqüente propagação de efeitos modernizantes, não são incompatíveis com o desenvolvimento da prática clientelista. (...) altos índices de urbanização podem não só coexistir, como facilitar a expansão do clientelismo. Tal associação torna-se particularmente provável quando o baixo grau de organização da sociedade, ao favorecer o fortalecimento de tendências atomizadas, cria condições propícias para o êxito deste tipo de mobilização política. À multidiferenciação de interesses daí resultante ajusta-se a estrutura pragmática e maleável da máquina. Organização apta a lidar com o amplo e diversificado leque de demandas que a complexidade da estrutura social urbana pode gerar, seus recursos revelam-se eficazes no agenciamento de interesses tão numerosos quanto específicos”⁴. Se identificarmos no personalismo do clientelismo semelhanças com as interações sociais que encontrávamos já nas nossas fazendas coloniais, seremos forçados à conclusão de que, por mais diferentes que sejam, cidade e campo não constituem um par radicalmente contrastante: muitas das “maneiras-de-ser” do campo emigraram para as cidades e muito do tratamento que o senhor reservava a escravos e vice-versa se eterniza ainda hoje entre nós. Precisamente como parecem dizer - a partir de perspectivas diferentes, é verdade - Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

3. O Personalismo em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda e o Clientelismo

O retrato que Gilberto Freyre e Sérgio Buarque fornecem das relações sociais do Brasil rural - ainda que perspectivas diferentes afastem as análises dos dois autores sob diversos aspectos - nos revela traços fundamentais para a compreensão do clientelismo.

Já em Gilberto Freyre, encontramos a ideia de que, no Brasil, não o indivíduo nem o Estado, mas a família atuou como o grande fator de colonização do país. É a família que

⁴ DINIZ, Eli. Op. cit. p. 223.

organiza a unidade produtiva, que fornece o capital para o desbravamento do solo, que compra escravos e instala fazendas: a Coroa portuguesa optou por deixar tudo - os gastos com a instalação e os encargos para a defesa militar da Colônia - nas mãos da iniciativa particular, na expectativa de conseguir, deste modo, povoar a América sem qualquer ônus para os cofres reais. Logo esta força social representada pela família estaria procurando se traduzir também em força política. Sobre a aristocracia rural da Colônia assim constituída, nem mesmo o rei tinha poder: ele reinava, é verdade, mas quase que sem governar. Reflexo do poderio desta aristocracia, o universo da política entre nós herdaria contornos característicos das relações familiares. Daí a tendência a tratar o público como desdobramento do privado, a confundir a casa e a rua⁵ e a substituir a universalidade da política e a impessoalidade das leis por vínculos entre representantes e representados que se fundam sobre a lealdade e o favor. Exatamente como ocorre nas práticas clientelistas, conforme já pudemos ver.

Num dos trechos em que trata deste assunto em **Casa Grande & Senzala**, Freyre escreve: “Vivo e absorvente órgão da formação social brasileira, a família colonial reuniu, sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas. Inclusive (...) a do mando político: o oligarquismo ou o nepotismo aqui madrugou (...)”⁶. Desde a primeira metade do século XVI, os moldes que as relações familiares estavam assumindo no Brasil se encontravam indelevelmente marcados pelo sistema de produção econômica - organizada sobre a monocultura latifundiária - e pela escassez de mulheres brancas entre os conquistadores, o que os obrigava a uma revisão e uma interpretação bastante frouxa dos padrões morais europeus. Diz Freyre: “Na zona agrária desenvolveu-se, com a monocultura absorvente, uma sociedade semifeudal - uma minoria de brancos e brancarões dominando patriarcais, polígamos, do alto das casas-grandes de pedra e cal, não só os escravos, criados aos magotes nas senzalas como os lavradores de partido, os agregados, (...) vassallos das casas-grandes em todo o rigor da expressão”⁷. Todos estes vassallos se achavam ligados ao senhor por sentimentos difusos de uma lealdade devida: o clientelismo apenas daria roupagem moderna a esta disposição quase afetiva.

A família rural funciona como um universo em que estão em jogo os vários aspectos da colonização brasileira, brindados por Freyre em seu livro. Em torno da família patriarcal - derivada da intercomunicação que Freyre julga harmoniosa entre tradições diversas -, encontram-se os polos que desenharão a dinâmica das relações sociais do Brasil colonial. De um lado, o português, preparado por seu passado étnico e cultural de povo indefinido entre a Europa e a África para a colonização dos trópicos: “[Em Portugal], o ar da África, um ar quente, oleoso, (...) [amoleceu] nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja Medieval, tirando os ossos ao Cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica (...)”⁸. Do outro, o indígena, com sua tendência ao nomadismo e suas noções “comunistas” a respeito da propriedade, que em muito se diferenciavam do privatismo europeu. Graças à mediação africana, estes extremos se aproximaram e inaugurou-se um equilíbrio entre antagonismos, somente harmonizados pela confraternização entre os grupos distintos que participaram da nossa formação.

⁵ Estes termos foram tomados emprestados de Roberto Damatta. DAMATTA, Roberto. Op. cit.

⁶ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro, Record, 1992, pp. 22 e 23.

⁷ FREYRE, Gilberto. Op. cit., p. XLIX.

⁸ FREYRE, Gilberto. Op. cit., p. 5.

Com o moralismo ascético europeu abafado pelo sensualismo islâmico que a invasão moura lhe havia deixado, o português em nada reagiu a misturar-se à gente local e tomar, por mulheres, as índias e, mais tarde, as negras: a miscigenação - opina Freyre - aproximou os opostos, corrigiu as distâncias sociais e adoçou as relações hierárquicas entre brancos, escravas e nativas. Se a monocultura latifundiária e escravocrata levava à aristocratização, a miscigenação reparava os excessos deste processo. Também o catolicismo à brasileira, pouco ortodoxo e bastante diferente do rígido ascetismo calvinista, contribuirá para este conagração: por meio dele, o escravo se impregnará da cultura do senhor, se familiarizará com seus padrões de moralidade e será incorporado ao universo da casa-grande. Sem ignorar a influência deletéria da escravidão sobre as interações sociais do Brasil colonial, Gilberto Freyre chama atenção para as circunstâncias que atenuaram aqui os desregramentos a que esta organização do trabalho normalmente leva. Freyre chega mesmo a falar da “doçura” das relações entre senhores e escravos, estes últimos bastante integrados na família patriarcal⁹: de fato, “(...) [a] casa-grande fazia subir da senzala para o serviço mais íntimo e delicado dos senhores uma série de indivíduos - amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos (...), indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos, mas de pessoas da casa”¹⁰. Como consequência, a palavra “senhor” se corrompeu e se tornou menos arrogante sob a forma de “sinhô” ou “nonhô”, exatamente como “meu nego” ou “minha nega”, ditos pelo senhor, contornou a antipatia e emprestou mais ternura e ares de maior intimidade ao vocábulo “negro”. Na casa-grande, confraternizavam-se, deste modo, sentimentos antagônicos: os vindos da senzala, os trazidos da Europa e os que deixavam as fronteiras da selva, ganhando nossas fazendas. O resultado é o brasileiro de hoje, somos nós, “duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas”¹¹.

Completada pela senzala, a casa-grande desenha um sistema que é simultaneamente econômico, social e político. Nela - postula Freyre -, os pares antagônicos - como, por exemplo, o senhor e o escravo - são reduzidos a um denominador comum, magistralmente representado pelo mestiço. Desta maneira, a dominação - inseparável do regime de trabalho escravista - permanece eclipsada e o potencial explosivo das contradições termina fragilizado. O mito das três raças permite, por um lado, que todos se reconheçam como nacionais: por outro, encobre conflitos, sejam eles raciais ou, mais amplamente, sociais. Na esfera que nos interessa aqui - a da política -, a confraternização entre tendências culturais diversas, os laços amigáveis e as obrigações de lealdade mútua entre senhor e escravo e o horror ao reconhecimento público dos conflitos induzem ao compadrismo. Estamos, já aqui a um passo do clientelismo, que, dois ou três séculos depois, daria fisionomia atualizada a inclinações que encontramos entre nós desde os primeiros tempos de nossa História.

⁹ Independente da polêmica a respeito da veracidade e da consistência histórica desta afirmação de Freyre, parece-nos significativo que as ideias do autor a respeito deste assunto tenham encontrado receptividade entre nós, contribuindo para erguer o “mito” da democracia racial. Este “mito”, de fato, tem aceitação em diversos grupos, apesar dos protestos de alguns setores, especialmente da intelectualidade, que chama atenção para a fantasia de se identificar o Brasil como uma democracia racial. Quando recorremos a Freyre, neste ponto, não nos interessa a correção ou incorreção de suas afirmações sobre as relações entre brancos e negros no Brasil: simplesmente reputamos expressiva a aceitação, em diversos segmentos, da ideia de democracia racial que, mitológica ou não, tem destaque na forma como os brasileiros percebem a si mesmos.

¹⁰ FREYRE, Gilberto. Op. cit., p. 352.

¹¹ FREYRE, Gilberto. Op. cit., p. 335.

Ainda que possamos tirar todas estas conclusões de **Casa Grande & Senzala**, Gilberto Freyre, na verdade, apenas trata marginalmente do papel primordial que as casas-grandes desempenharam na nossa vida política. No livro, são outras as discussões centrais de que Freyre estará se ocupando. Já em Sérgio Buarque de Holanda, os efeitos do personalismo, legado do mundo rural, sobre a política brasileira serão explorados em toda sua profundidade. Para realizar esta tarefa, Sérgio Buarque recorre a uma metodologia em que explora diversos conceitos polares, idealisticamente weberianos: o português e o espanhol, o trabalhador e o aventureiro, o sementeiro e o ladrilhador, o rural e o urbano, a burocracia e o caudilhismo, a norma impessoal e o impulso afetivo¹².

A colonização portuguesa do Brasil para Sérgio Buarque de Holanda dispensou a racionalidade fria e calculista de que outros europeus se utilizariam e se fez um pouco ao acaso, adaptando-se à natureza dos trópicos, ao invés de se lançar num esforço resolutivo para modificá-la. Apesar das contradições inerentes à escravidão, a maneira como se processou a colonização portuguesa entre nós procurou envolver a todos num ambiente em que predominavam as relações pretensamente igualitárias e familiares. Em termos políticos, isto significou uma decidida reação à impessoalidade das leis e do Estado e um apreço bem marcado pelas interações pessoais: precisamente neste ponto, abriu-se a brecha para que o clientelismo e o compadrismo tomassem conta do cenário político brasileiro.

É ao tradicional personalismo ibérico que demos a tibia de nossas instituições, reflexo, ainda, da rebeldia diante da hierarquia, característica que aproxima portugueses e espanhóis. Nem mesmo as relações entre senhores e escravos deixaram de ser influenciadas por este horror à hierarquia: muitos negros passavam da situação de dependentes para as de protegidos ou solidários de seus donos, dilatando o círculo familiar e a autoridade do *pater familias*. Sob o peso destas influências, o brasileiro passou a ter como traço distintivo seu apego à cordialidade e às relações de simpatia: desconhecemos francamente os princípios impessoais como instrumentos constitutivos das relações políticas, as quais, entre nós, terminaram embebidas de traços afetivos. Daí as dificuldades para a emergência, no Brasil, de uma sociedade urbana, de tipo moderno, com a arena da política institucionalizada bem definida e livre das influências familiares. Nas palavras do próprio Sérgio Buarque: “O peculiar da vida brasileira parece ter sido (...) uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação, ou antes, uma atrofia, correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente”¹³.

A dissolução da ordem tradicional assim constituída - processo lento, que se funda na passagem do rural para o urbano e que começou no Brasil com a substituição da cana-de-açúcar, pelo café - traz à tona uma série de contradições não resolvidas, que se revelam na dúvida, tão peculiarmente nossa e eternamente renovada, entre as formas de vida copiadas de nações socialmente mais avançadas e o patriarcalismo e personalismo com que estamos secularmente acostumados e que permanecem ainda vivos, como sobrevivências do passado. São sobrevivências, porém, que, diferentemente do que ocorria no período colonial, não mais encontram apoio na base econômica. Escreve Antônio Cândido em sua Introdução a **Raízes do Brasil**: “(...) [a República] não possui um substrato íntegro, como era o de tipo colonial.

¹² Para uma análise rápida destes pares polares e para a determinação de seu significado em *Raízes do Brasil*, ver a Introdução de Antônio Cândido à obra de Sérgio Buarque. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989. Pp. XXXIX-LII.

¹³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit., p. 31.

Cria-se então um impasse, que é resolvido pela mera substituição de governantes ou pela confecção de leis formalmente perfeitas. Oscilando entre um extremo e outro, tendemos de maneira contraditória para uma organização administrativa ideal, que deveria funcionar automaticamente pela virtude impessoal da lei, e para o mais extremo personalismo, que a desfaz a cada passo”¹⁴. No campo, o caudilhismo traduz o personalismo e o arbítrio; nas cidades, o clientelismo reclama para si este papel. Trata-se de uma ideia que não passa despercebida a Sérgio Buarque: “(...) as facções [políticas] são constituídas à semelhança das famílias, precisamente das famílias de estilo patriarcal, onde os vínculos biológicos e afetivos que unem ao chefe os descendentes, colaterais e afins, além da famulagem e dos agregados de toda sorte, hão de ponderar sobre as demais considerações. Formam, assim, como um todo indivisível, cujos membros se acham associados, uns aos outros, por sentimentos e deveres, nunca por interesses ou ideias”¹⁵.

É perfeitamente compreensível a hipertrofia das instituições familiares na sociedade brasileira. Na verdade, tudo indica que a família colonial definia um dos únicos setores em que não se registravam disputas quanto ao princípio de autoridade. As famílias, então, forneciam a imagem que mais se aproximava da noção de poder, pois reclamavam obediência dos seus integrantes e forjavam a coesão entre os homens. O particularismo das unidades domésticas terminaria, assim, invadindo o universo da política, o público se imiscuiria no privado e o Estado se confundiria com a família.

No Brasil, a ascensão dos grupos urbanos coincide com o declínio da lavoura canavieira. A vinda da Corte Portuguesa em 1808 e, posteriormente, a Independência exigem que permaneçam na cidade aqueles que se encarregarão das atividades políticas e da burocracia. Inicialmente, na ausência de uma burguesia urbana independente, estes cargos foram reservados para os egressos dos estratos superiores do país, precisamente indivíduos que tinham suas origens nas fazendas coloniais e cujas visões de mundo haviam sido estereotipadas por longos anos de vida rural. “Transportada de súbito para as cidades, essa gente (...) [carrega] consigo a mentalidade, os preconceitos (...) de sua primitiva condição”¹⁶. O coronelismo do campo preparara o caminho para o clientelismo dos núcleos urbanos.

O Estado não se constitui numa ampliação do círculo familiar: está aí um preceito que simplesmente insistimos em desconhecer. Se, como escreveu Sérgio Buarque, “só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão (...) ante as leis da Cidade” e se “há nesse fato um triunfo do geral sobre o particular”¹⁷, preferimos ser condescendentes com um Estado que funciona mal a ignorar os laços afetivos que eternizam nossas ligações umbilicais com as famílias e que retardam nossa maturidade política. Nada nos é mais repulsivo e digno de condenação do que alguém que, por ter assumido uma função pública qualquer, passe a deixar de lado os pedidos dos amigos e parentes. Reagimos ao tratamento despersonalizado de nossas demandas: queremos autoridades com sentimentos humanos. Vêm daí a repulsa pela rígida aplicação das normas e a incapacidade, quase congênita, para aceitar as prescrições legais e universalistas.

¹⁴ Este é outro trecho da Introdução de Antônio Cândido a Raízes do Brasil. HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. p. XLVIII.

¹⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit., p. 47.

¹⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit., p. 50.

¹⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit., p. 101.

Escolhemos o funcionário “patrimonial” de Max Weber e procuramos nos desfazer do “burocrata”. No Estado burocrático conforme concebido por Weber, a especialização das funções e a profissionalização dos agentes facilitariam a despersonalização do poder. Já para o funcionário “patrimonial”, seus interesses particulares precedem os da organização estatal: graças ao personalismo daí decorrente, os indivíduos órfãos de contatos com “homens de influência” podem desistir de ter suas demandas devidamente encaminhadas junto aos órgãos decisórios. O personalismo infecta mesmo nossas instituições democráticas, impedidas de funcionar com bases em princípios neutros, abstratos e antiparticularistas. O diagnóstico de Sérgio Buarque a este respeito é sombrio: “A democracia no Brasil sempre foi um lamentável mal-entendido”¹⁸.

Citemos o autor de Raízes do Brasil uma última vez: “Na tão malsinada primazia das conveniências particulares sobre os interesses de ordem coletiva revela-se nitidamente o predomínio do elemento emotivo sobre o racional. Por mais que se julgue achar o contrário, a verdadeira solidariedade só se pode sustentar realmente nos círculos restritos e a nossa predileção, confessada ou não, pelas pessoas e interesses concretos não encontra alimento muito substancial nos ideais teóricos ou mesmo nos interesses econômicos em que se há de apoiar um grande partido”¹⁹. Entre nós, as máquinas clientelistas frequentemente substituem os partidos e não exigem que abduquemos de nosso personalismo, renúncia que nos seria profundamente dolorosa: no intuito de nos poupar dela, chegamos até a comprometer a própria ideia da política, que deixa de funcionar como um *locus* em que os conflitos, uma vez assumidos, podem ser dirimidos, para se tornar um arremedo, uma paródia mal dissimulada em que, à exaustão, favores são trocados por votos e votos, por favores.

4. O Clientelismo e a Negação da Política

Norberto Bobbio detém-se, no primeiro capítulo de seu livro **Estado, Governo, Sociedade - para uma Teoria Geral da Política**, na análise de uma série de pares dicotômicos, com base nos quais podemos estabelecer a diferenciação entre o público e o privado: sem esta distinção fundamental, a política simplesmente deixará de ser uma esfera dotada de especificidade e de uma dinâmica que lhe é peculiar. Quando o brasileiro, com sua cordialidade característica, opta por enfraquecer o potencial de conflitos e resiste em romper com os laços familiares, jamais se tornando, portanto, um verdadeiro cidadão, é a independência da arena política que ele está repudiando. Entre nós, a separação entre o social e o individual - entre aquilo que pertence à coletividade e aquilo que é propriedade de seus membros singulares - nunca vingou e a política esteve perpetuamente condenada a uma condição embrionária²⁰.

¹⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit., p. 119.

¹⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit., p. 137.

²⁰ Quando falamos aqui em política, claro deve estar que estamos trabalhando com uma definição possível do termo, bastante inspirada pela tradição anglo-saxã, conforme ficará evidente um pouco mais adiante. Diante desta definição, a política à brasileira realmente permanece em estado embrionário. Contudo, há outras formas de se definir política. Se tivéssemos sugerido que a definição de que nos utilizamos aqui é a única, somente entenderíamos nosso universo político como resultado de faltas e carências, o que equivaleria a introduzir um viés etnocêntrico inaceitável em nossa análise. De fato, existe uma forma tipicamente nativa e brasileira de fazer política: trata-se do que poderíamos batizar de “Brazilian way of politics”, que, por suas peculiaridades, não se presta a tomar parte em ordenamentos hierárquicos e valorativos cujo topo esteja reservado à concepção anglo-saxã de política. Agradeço a Livia Barbosa, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, ter chamado minha atenção para este fato.

Afirma Bobbio que a distinção entre o direito público e o privado somente tem sentido quando o primeiro precede o segundo²¹. No Brasil, não apenas ignoramos esta supremacia, mas a invertemos: aqui, é o público que deve curvar-se ao privado e observar as regras que guiam os atores nas relações com seus grupos mais íntimos, entre os quais, a família. Se definirmos o direito como o ordenamento das relações sociais, a dicotomia entre direito público e privado se desdobrará em outra que distingue dois tipos de relações sociais: as que se processam entre iguais e as que se verificam entre desiguais. Também neste caso, serão confusos, no Brasil, os limites que separam um universo do outro. Normalmente, caracteriza-se o Estado por abrigar relações de subordinação entre governantes e governados ou entre os que possuem o poder de comando e aqueles a quem cabe obedecer. O clientelismo mistura as relações sociais de um gênero e de outro e crê esvaziar a subordinação ao criar laços afetivos entre representantes e representados. Na verdade, porém, ocorre precisamente o contrário: obrigando os representados a uma lealdade para com os governantes, o clientelismo inibe a demonstração de descontentamento e impede a tradução clara dos interesses dos diversos grupos na arena da política institucionalizada, mantendo-se, assim, intactas a ordem e a hierarquia vigentes.

Ainda outro par, também resultante da distinção entre público e privado, embaraça os brasileiros: as fronteiras entre as leis e os contratos nos parecem sempre dúbias. Quando se ocupa das diferenciações entre direito público e direito privado, Bobbio define as leis como normas vinculatórias, adotadas pelo detentor do poder e reforçadas pela coação, cujo exercício exclusivo está nas mãos do soberano; já os contratos, celebrados por particulares, referem-se ao direito que os indivíduos estabelecem entre si para regular suas relações, especialmente as de caráter patrimonial²². Como há uma ambiguidade na afirmação das relações de subordinação no Brasil, é difícil ter certeza aqui a respeito do caráter efetivamente vinculatório das leis. Além disto, uma vez que permanecem imprecisos os contornos que distinguem as leis dos contratos, as relações patrimoniais deixam de se referir apenas às interações que indivíduos mantêm entre si. Consequentemente, os bens públicos passam a ser tratados como se pertencessem aos ocupantes do poder, que se utilizam de suas prerrogativas para angariar votos e satisfazer seus eleitores - mecanismo de que o clientelismo, como vimos, lança mão com frequência.

Nas sociedades industriais do presente - acredita Bobbio -, presencia-se o primado do público sobre o privado. Contudo - escreve o autor - "as relações de tipo contratual, características do mundo das relações privadas, não foram realmente relegadas à esfera inferior das relações entre indivíduos ou grupos menores, mas reemergiram à fase superior das relações politicamente relevantes, ao menos sob duas formas: nas relações entre grandes organizações sindicais para a formação e renovação dos contratos coletivos, e nas relações entre partidos para a formação das coalizões de governo"²³. O Brasil inventou uma terceira forma: o clientelismo, por meio do qual os bens públicos são paulatinamente privatizados e os interesses privados satisfeitos, servindo-se, para tal, dos aparatos públicos. Nada podia ser mais estranho à natureza da política.

²¹ Sugiro aos interessados numa discussão mais consistente sobre o assunto a leitura do primeiro capítulo do livro de Norberto Bobbio com que trabalhamos aqui. BOBBIO, Norberto. Estado, Governo, Sociedade - para uma Teoria Geral da Política. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987. Pp. 13-31.

²² BOBBIO, Norberto. Op. cit., pp. 17-19.

²³ BOBBIO, Norberto. Op. cit., p. 26.

Em verbete do **Dicionário de Ciências Sociais**, Luis Sánchez Agesta esclarece que o universo da política se constitui de “processos, atos ou instituições que definem polemicamente uma ordem vinculadora da convivência que realiza o bem público”²⁴. Ele mesmo se explica: “Uma questão se torna política à medida que adquire um caráter polêmico e cuja satisfação é considerada um bem público, que deve ser visado ou respaldado por uma agência de poder”²⁵. O clientelismo ignora praticamente todos os elementos constitutivos da política, na acepção que lhe empresta Agesta. Em primeiro lugar, ele esconde a polêmica, disfarçando-a sob a cordialidade e os sentimentos de lealdade que atrelam eleitores a representantes. Em segundo, restringe absurdamente os bens públicos, que devem ser satisfeitos, àqueles que beneficiarão diretamente as clientelas que traduzem nas urnas seu agradecimento ao político com que se identificam. Sob o clientelismo, a política mesquinamente se reduz às lutas pela conquista e manutenção do poder: eleito, o candidato pode manter abertas as portas palacianas, garantir a sensibilidade das autoridades para as demandas de suas clientelas e manter em funcionamento a máquina que lhe garante os mandatos. Trata-se de uma forma de fazer política que reage ao conflito e à polêmica e que foge da discussão normalmente bastante controversa a respeito dos critérios ideológicos que deverão orientar a alocação dos recursos públicos. Mas fazer política eclipsando os conflitos e impedindo que eles se resolvam institucionalmente é praticamente condenar o universo da política à esterilidade; é retirar-lhe a vitalidade e a significância dos debates; em uma só frase, é negar a política propriamente dita.

5. Conclusões

No Brasil, as cidades se ergueram sobre as heranças legadas pelo campo. Assim, as práticas sociais que se desenvolveram sob o teto das casas-grandes deixaram marcas profundas, que se eternizam até hoje. Os sentimentos de aparente intimidade entre senhor e escravo, entre dominador e dominado empalideceram a hierarquia e o conflito. A cordialidade reforçou, entre nós, a valorização das relações que se baseiam na simpatia, as quais não devem ser esquecidas nem mesmo pelos ocupantes do poder. É como se tivesse sido feito para eles o ditado segundo o qual “para os amigos, tudo; para os inimigos, a lei”. Finalmente, o personalismo nos condenou ao desapego pronunciado pela neutralidade e universalidade dos mecanismos institucionalizados para a resolução dos conflitos. Para nós, então, parece intransponível o caminho que leva à burocratização weberiana.

Neste trabalho, estudamos todos estes aspectos peculiares da sociedade brasileira à luz de um fenômeno quase corriqueiro em nosso cenário político: o clientelismo. Fundado na troca de favores por votos, o clientelismo estabelece vínculos diretos, profundamente personalistas, entre os representantes e os representados. Os políticos garantem o encaminhamento das demandas de seus eleitores junto às autoridades competentes; o reconhecimento dos eleitores se traduz nas urnas. Não há espaço aí para as grandes discussões de fundo ideológico: interessa, antes, o asfaltamento de uma rua do que a definição de critérios claros para a alocação dos recursos públicos.

O diálogo que procuramos estabelecer entre as obras de Eli Diniz, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda teve o objetivo de ressaltar o raquitismo da ideia de cidadania entre nós. Contando com a sanção da nossa cordialidade e personalismo, o clientelismo

²⁴ AGESTA, Luis Sánchez. “Política” in *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987, p. 922.

²⁵ AGESTA, Luis Sánchez. *Op. cit.*, p. 922.

concede como dádiva aquilo que a cidadania reconhece como direito: reclamar que as autoridades se desincumbam decentemente das tarefas que lhes cabem. Por conta desta debilidade da cidadania, o mesmo dilema continuamente nos desafia: devemos adotar aqui padrões de comportamento das nações socialmente mais avançadas - ainda que estes padrões nos sejam profundamente estranhos - ou é mais indicado assumir todas as características de nossa identidade, desculpando-nos a nós mesmos por não atingirmos a **performance** invejável em termos de indicadores sociais e os níveis de estabilidade democrática de outros países?

Novamente temos a aprender com Sérgio Buarque de Holanda. “A mais duradoura lição do historiador” - escreve Leo Gilson Ribeiro em sua Introdução a **Raízes do Brasil** - “permanece inalterável: para sermos independentes em todos os sentidos é indispensável que nos voltemos para o presente. Que apresentemos soluções brasileiras e pioneiras para a nossa problemática. Será inútil e simiesco macaquearmos o que vem de fora (...): {a} única maneira de forjarmos uma nacionalidade, um *ethos*, uma identidade é sermos nós mesmos”²⁶. O que, evidentemente, não significa ignorar completamente as contribuições e influências externas. Precisamos, na verdade, estar continuamente deglutindo o bispo Sardinha. Até para que possamos reinventá-lo.

²⁶ Este trecho foi retirado de uma das Introduções a Raízes do Brasil, a de autoria de Leo Gilson Ribeiro. HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit., p. XXIV.

Bibliografia

AGESTA, Luis Sánchez. “Política”; in *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987.

BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade - Para uma Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

COHN, Gabriel (org.). *Weber*. São Paulo, Ática, 1982.

DAMATTA, Roberto. *A Casa e a Rua - Estado, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro, 1987.

DINIZ, Eli. *Voto e Máquina Política. Patronagem e Clientelismo no Rio de Janeiro*. São Paulo, Paz e Terra, 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro, Record, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.

OLÉA, Manuel Pérez. “Burocracia”; in *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982.

WEFFORT, Francisco. *O Populismo na Política Brasileira*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.