

2

O homem traduzido e o homem cordial

O brasileiro é cheio de cordialidade e bom coração. Quando você encontrar por aí um cafajeste roubando e matando, pode perguntar imediatamente: “Who are you?”, porque se trata certamente de um gringo.

Millor Fernandes

2.1

Mito ou realidade?

A melhor síntese dos chamados “homens traduzidos” está em Stuart Hall, no seu clássico *A identidade cultural na pós-modernidade*:

Eles são o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a *habitar*, no mínimo, duas identidades, a *falar* duas linguagens culturais, a *traduzir* e a *negociar* com elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia. (2004, p.89) [Grifos meus]

Observemos que o autor propõe que estes “novos homens” – *traduzidos*, ao invés de “tradicionais” – busquem um novo *habitat*, fruto de negociação entre as diversas linguagens culturais. Para tanto, ele deve *aprender* a habitar estas (duas ou mais) casas, falar as suas línguas, traduzindo-as e negociando com elas.

Atentemos para as expressões “aprender” e “negociar”. Aquela induz à novidade (coerente com o *novo homem*) – algo adquirido pelo conhecimento, ou pela prática, ou ainda “vir ter melhor compreensão, especialmente pela intuição, sensibilidade, vivência, exemplo”³³; esta, a negociação, nos remete à permuta, acordo, diálogo, ou “conspurar (princípios, ideais, dons) em troca de interesses puramente materiais”³⁴.

³³ Definição Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Editora Objetiva.

³⁴ Ibid.

Vê-se, pois, segundo o esquema acima, que o homem da era da modernidade tardia, para ser traduzido, precisa adquirir conhecimentos – seja pelo estudo, seja pela prática intuitiva ou emotiva, fruto da vivência –, e necessita permutar ou acordar – em suma, abrir mão de alguma coisa, nem que seja das divergências – para chegar ao *entre-lugar*, um espaço ideal, híbrido, composto por várias linguagens, uma espécie de Torre Babel, um espaço onde supostamente todos deveriam se entender. “Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e ‘autenticidade’, pois há sempre algo no meio [*between*]”, frisa Iain Chambers, citado por Stuart Hall noutra obra seminal, *Da diáspora* (2006, p.27). A dificuldade está em localizar-se no idealizado *entre-lugar*, que não se confunde com o mero *entremeio*.

Tudo (ainda a partir do esquema de Hall) decorrente de um processo migratório intenso que fez repensar a questão da alteridade na cena contemporânea, o que, por sua vez, nos conduz ao problema da identidade cultural e suas particularidades: nação/indivíduo, universal/particular, razão/instinto. Estas migrações pós-coloniais colocaram em ebulição outra questão, a do nacionalismo, que não pode ser lida sem a sua correspondente, a da identidade.

Vejamos o que diz Leyla Perrone-Moisés, no seu *Vira e mexe nacionalismo, paradoxos do nacionalismo literário*:

A questão do nacionalismo liga-se à da “identidade”. Ainda hoje, em várias partes do mundo, certos intelectuais continuam defendendo, no campo da cultura, uma “identidade nacional” que só existia no passado, como imaginário útil ao Estado-nação. No mundo atual, globalizado pela economia e pela informação, ocorre ao mesmo tempo um enfraquecimento do Estado-nação e um recrudescimento dos nacionalismos. Quanto mais o capital e a informação desconhecem fronteiras, mais estas estão reforçadas para e contra os indivíduos. Esquecendo o regozijo suscitado pela queda do muro de Berlim, os governos instalam a cada dia novos muros de concreto e barreiras eletrônicas, em várias partes do mundo. Como reação, as reivindicações de identidades étnicas, religiosas e culturais se acirram em numerosos conflitos e guerras, nos quais as motivações econômicas se misturam, de modo quase inextricável, com as motivações culturais. (2007, p.15)

A par das transformações socioeconômicas e sociopolíticas embutidas nesta “questão da identidade”, o fato é que o processo de globalização gerou, além de migrações, uma situação aparentemente paradoxal que coloca frente a frente, cada um puxando para si, como um cabo-de-guerra, o enfraquecimento do Estado-

nação (e do próprio conceito de nação), de um lado, e a intensificação de atitudes nacionalistas xenófobas e agressivas, do outro. No meio do caminho, como que rompendo com o cabo-de-guerra, vislumbra-se o homem traduzido. “As migrações humanas se multiplicam e, para numerosos migrantes do mundo atual, a obrigatoriedade de uma identidade una é vivida como uma limitação, e mesmo uma prisão”, define Leyla Perrone-Moisés, para constatar: “Quando esses migrantes têm condições de tomar a palavra, eles o fazem de modo incisivo” (op. cit., p.16). E cita Edward Said, com a sua “identidade fora do lugar” e Salman Rushdie, “um daqueles que não pertence a lugar nenhum”. Voltamos, então, ao sujeito habitante de várias casas, que aprende várias línguas, que negocia, que traduz, preconizado por Stuart Hall.

O problema é que o cabo-de-guerra pode ser de aço, e nem sempre rompe, e pode pender para um lado só, o lado dos mais fortes. E aquilo que era para ser uma igualitária negociação pode virar submissão – ou simples conspurcar das diferenças. Quando o migrante toma a palavra, o faz de forma incisiva, garante Leyla Perrone-Moisés, mas a questão que se coloca – na prática – é que (i) quase nunca ele toma a palavra, e quando isso acontece limita-se (ii) aos migrantes intelectuais ou (iii) por parecerem exóticos. Toleram-se os primeiros para, quem sabe, assim ganhar algum certificado de politicamente correto; e quanto aos segundos, não são levados a sério. Mais, ao se colocarem como não pertencentes a lugar nenhum, aparece outra dúvida (agora por conta da contradição enfraquecimento nação-recrudescimento do nacionalismo): será que os outros o vêem assim? Não serão nacionalistas (quase sempre raivosos) os olhos voltados para estes apátridas? Indagações que nos remetem, novamente, a Spivak e MV Bill: *quem vai falar e quem vai ouvir*. E este debulhar pode, ainda, levar a mais outro questionamento: não será este *entre-lugar* um mito? Ou, refazendo a pergunta, este homem traduzido, assim conceituado como aquele que aprende e negocia em condições de igualdade, não se resume a algumas honrosas exceções (que não incluem os migrantes não-intelectuais e não-exóticos)?

As indagações se sucedem, e as respostas não parecem vir de forma satisfatória, mas, independentemente disso, as duas palavrinhas-chave continuam sublinhadas, brilhando insistentemente feito letreiro luminoso de gás neon: *aprendizado e negociação*. Parecem chamar a atenção para os seus reais

significados, se vistos em conjunto. Podemos, então, dizer que o *conhecimento adquirido* pela prática, vivência ou sensibilidade forma uma espécie de “máscara”, que dá novos contornos àquele conhecimento, permitindo uma maior desenvoltura para transitar por casas e línguas concomitantes. Graças a este conhecimento adquirido, o idealizado homem traduzido pode esquecer o passado e mascarar a suas (inevitáveis) diferenças e divergências para poder, finalmente, *negociar*. Faz disso um *modus vivendi*.

E por conta deste mesmo processo, o sujeito urbano procura novas formas de identificações. Não estamos mais diante de uma lógica de identidade que propiciava, p.ex., o proletariado a ser uma massa homogênea – a “massa” que fazia tudo ou que não fazia nada (“com a massa tudo, sem a massa nada, ou se amassa tudo, ou não se amassa nada”, era um refrão dos anos 1970). Ao nascer, ou antes disso, ou quando se sentia “gente”, o indivíduo já sabia a que grupo pertencia; era como se recebesse, previamente, um carimbo: “proletariado”, “pequeno- burguês”, “lumpesinato”, “elite”, etc. Sua carteira de identidade. Novas leituras, porém, passaram a ser feitas, não mais a partir de predeterminações, tanto que a *pessoa*, não mais o *indivíduo*, se vincula, agora, aos mais variados grupos, dos mais diversos matizes. São as tribos urbanas. Ou tribos afetuais, comunidades que, na visão de Michel Maffesoli, são caracterizadas menos por um projeto voltado para o futuro e mais para o aqui-agora, pela pulsão do estar-junto. Munidas de uma certa ética, “um cimento” que fará com que os diversos elementos formem um todo, estas comunidades surgem a partir daquilo que é emocionalmente comum a todos (MAFFESOLI, 2006, p.50-53).

Mais uma vez, aparecem as relações marcadas pela *emoção*; mais uma vez, nos deparamos com a lei não-dita que rege os sujeitos para a convivência comum; mais uma vez, o diálogo, a negociação. E, outra vez, a indagação acerca da transparência desta negociação e de como ficam as diferenças particulares de cada um, se mascaradas ou não.

Estas questões, muita vez, são apresentadas como novas, marcas de um tempo *antes* e um tempo *depois* (que nega e contraria o anterior). O próprio Maffesoli fixa o presente milênio como o marco - “seguramente” (*sic*), diz ele - do fim de uma época.

Já mostramos, porém, que não existe uma efetiva ruptura entre a cena moderna e a pós-moderna, mas sim uma “vontade de romper” (Roaunet³⁵). Não por outro motivo, percebamos que os elementos que demarcam a cena contemporânea nos remetem a uma outra figura que, esta sim, “existe” há algum tempo – pelo menos, desde 1936. Trata-se do nosso *homem cordial*, consagrado por Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*. E esta coincidência de elementos a que me referi é mais uma comprovação da inexistência de ruptura.

É disso que trato no presente capítulo.

Vemos neste homem cordial as mesmas características do homem traduzido: o aprendizado pela emoção, vivência e prática; o uso da máscara para negociar e, assim, sobreviver num certo entremeio e num mesmo *modus vivendi*; o hibridismo, a mestiçagem, a mistura que aflora dissimulando um pano de fundo em que borbulham diferenças e divergências complexas e contraditórias.

Não cabe aqui discutir acerca da veracidade desta figura imaginária, e nem mesmo se ela corresponde, de fato, à realidade e à história do brasileiro. Tal debate invoca a presença de várias vertentes multidisciplinares – sociológicas, antropológicas, históricas, políticas, culturais –, que se vistas de maneira superficial resultariam, inevitavelmente, no uso de lugares-comuns e de velhos chavões. Não bastasse, a polêmica foge totalmente ao propósito deste trabalho.

Então, sem entrar no mérito da pertinência do conceito de homem cordial, parto de uma constatação: trata-se de figura ímpar vinculada ao brasileiro. Certo ou errado, simples rotulagem ou não, mero fruto de imaginação ou não, é fato incontestado que o homem cordial tornou-se uma espécie de símbolo do Brasil, algo presente no imaginário coletivo da nação. Parece que, por ser carente de heróis, o brasileiro idealizou um “herói coletivo” que representa a sua índole – e boa parte do mundo comprou esta idéia

Tanto o conceito de “homem traduzido” (Hall) quanto o de “homem cordial” (Holanda) são tentativas *discursivas* e *conceituais* de explicar *tipos* de subjetividade em diferentes momentos históricos: modernidade e pós-modernidade. Ou seja, são conceitos e imagens de *tipos* de subjetividade

³⁵ “Todos os males são atribuídos ao mundo moderno. Essa atitude de rejeição se traduz na convicção de que estamos transitando para um novo paradigma. O *desejo de ruptura* leva à convicção de que essa ruptura já ocorreu, ou está em vias de ocorrer. Se é assim, o prefixo *pós* tem muito mais o sentido de exorcizar o velho (a modernidade) que de articular o novo (o pós-moderno)” (ROAUNET, 2004, p.269) [Grifo meu]

construídas discursivamente, conceitos e imagens que contudo não conseguem – e em princípio, não pretendem – dar conta da variedade de subjetividades empíricas. Proponho, então, mapear parcialmente, no próximo capítulo, a agonística das interpretações que construíram o sentido da conceituação de “homem cordial” – construções discurso-interpretativas, como acontece com o “homem traduzido”, que admitem mais de uma leitura política.

2.2

A cordialidade híbrida e simpática

O brasileiro é cheio de cordialidade e bom coração. A frase virou clichê, lugar-comum; tantas vezes repetida, virou patrimônio nacional, junto com o futebol, a caipirinha, a floresta tropical. Algo exótico e exclusivo. Criou-se, então, uma imagem de brasileiro: lhaneza, hospitalidade, generosidade - virtudes cantadas em verso e prosa pelos estrangeiros e por nós mesmos. Vem daí, o *homem cordial*.

O brasileiro é bonzinho, gente boa, um povo pacífico – e assim por diante. Pronto: simbolizado está, assim, o seu caráter, avesso a brigas, guerras ou revoluções. Criou-se, então, um estereótipo do caráter nacional. As revoltas no cangaço, a trajetória de Lampião, a população armada que fez a história bélica do Rio Grande do Sul, a Guerra do Paraguai, as ditaduras de Vargas e a militar de 64, estes e outros episódios são tratados como irrelevantes exceções, quando não simplesmente descartados ou esquecidos. Afinal, o brasileiro é da paz. “Na verdade, o brasileiro seria violento”, contrapõe João Cezar de Castro Rocha, ilustre professor de Literatura Comparada da UERJ, ao destacar o equívoco que comumente acontece diante de uma leitura apressada de *Raízes do Brasil*. Se o homem cordial é o sujeito dotado de paixões e que age com o coração³⁶, possuidor de “um fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (HOLANDA, 2006, p.160), não significa que, necessariamente, ele tenha boas maneiras ou civilidade, e sua cordialidade não se confunde com fraternidade, amizade, sinceridade. “Ele é rebelde a leis abstratas e disposições universais, pois conduz o cotidiano com base em impulsos e emoções” (CASTRO ROCHA, 2004, p.35). Ou seja, ele tanto pode

³⁶ Em latim, *cor*, *cordis*: cordialidade.

ser “de bom coração”, bonzinho e pacífico, como pode ser violento – característica também fruto da emoção. Tanto faz. Mas não é este o ponto que mais nos importa quando falamos da cordialidade à moda brasileira. Ao eleger a emoção como elemento norteador, e se deixar levar pelos impulsos, ele se coloca na posição de indiferente ou rebelde à formalidade e às regras gerais e comuns, adotando um certo *desregramento* – logo, a consequência quase que natural é que ele dê prioridade às relações pessoais e à esfera privada, sobrepondo-as à ordem pública. E esta aversão e indiferença às regras é que gera a confusão entre cordialidade e bondade tão presente no imaginário coletivo do brasileiro. Esta, sim, me parece a questão mais relevante – ao menos, para os fins desta dissertação.

Holanda explica este processo dando ênfase ao aspecto social, mais precisamente na passagem do campo para a cidade, caminho trilhado de forma inevitável pela família brasileira, diante do progresso urbano. A base da família organizada nos domínios rurais era marcada pela clássica formação do direito romano-canônico, caracterizado pelo forte, ilimitado e desenfreado exercício do pátrio poder. A migração do meio rural para o urbano carregou consigo a nostalgia desta formação, particularmente a forte preferência pelos laços afetivos e domésticos, o privado precedendo o público, enfim, a família em primeiro lugar e o Estado em último. Destes caracteres ficou marcada a sociedade brasileira e sua vida pública.

É possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal. Dentre esses círculos, foi sem dúvida o da família aquele que se exprimiu com mais força e desenvoltura em nossa sociedade. E um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente, do núcleo familiar – a esfera, por excelência dos chamados “contratos primários”, dos laços de sangue e de coração – está em que as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós, segundo conceituado por Holanda (2006, p.160).

Não por outro motivo, Raimundo Faoro defende que Sérgio Buarque, ao citar Max Weber, pretendeu ressaltar que era impossível a ordem político-social patrimonialista, diante da forte concepção familista-patriarcal, incapaz de sair da

ordem privada.³⁷ Partindo da lógica que estabelece que Estado e família não representam uma gradação, mas sim uma descontinuidade, uma oposição, onde não há complementaridade (é da transgressão da ordem doméstica e familiar que nasce o Estado e, com ele, as leis), Sérgio Buarque considera que o patriarcalismo contamina e distorce toda a estrutura política, maculando as instituições com artificialismo e tornando enfermos os meios de representação e os que expressam a soberania (FAORO, 2007, p.273).

Sérgio Buarque, então, cunhou o seu homem cordial com base no nosso legado rural de índole patriarcal, fruto de um passado agrário, onde as relações eram naturalmente desenvolvidas sob a marca da pessoalidade. Para Sérgio, neste rito de passagem – do campo para a cidade –, e no peso que ele carrega, está a matriz genuína da cordialidade brasileira, que, não por outro motivo, teria seus dias contados: a urbanização inevitável poria fim a ela.

Noutras palavras, Sérgio Buarque nunca associou o homem cordial ao nosso processo histórico da mestiçagem; ao revés, o vinculava ao *tipo* ideal weberiano, “formado num contexto caracterizado pelo predomínio das relações pessoais na condução dos negócios públicos”, destaca Castro Rocha (2006, p.62). O historiador paulista estava mais preocupado em demonstrar que esta família patriarcal de origem rural se esbaldava numa certa promiscuidade entre os domínios públicos e privados, munida de instrumento próprio: a cordialidade.

Era um pessimista, o velho Holanda. Entendia que a democracia no país era um “lamentável mal-entendido”, que o nosso passado anunciava nuvens negras tanto para o presente como para o futuro, e que o povo brasileiro estava entranhado por um certo complexo de inferioridade. Este é um ponto que o distingue de Gilberto Freyre, detentor de uma obra francamente mais otimista e

³⁷ “Supostamente apoiado em uma citação de Max Weber, [Sérgio Buarque de Holanda] afirma que o *funcionário patrimonial* faz da gestão pública *assunto de seu interesse particular*. Ocorre que Max Weber não disse o que a citação faz aparentemente supor: o que ele disse é que o funcionário patrimonial faz da sua gestão ‘puro assunto pessoal do senhor?’. Na verdade, Sérgio Buarque não quis dizer que a ordem político-social era ‘patrimonialista’ (discordando, com renovadas homenagens de respeito, de Antonio Candido...). (...) Esta, a meu ver, é a interpretação correta, evitando atribuir ao historiador uma infidelidade ao texto mencionado de Max Weber (...) O mesmo entendimento torna inteligível seu conceito de ‘homem cordial’, tão mal compreendido e tão erroneamente parodiado. Cordial não significa afável, brando, senão que abrange também o ódio, sentimento que ‘procedem [...] da esfera do íntimo, do familiar, do privado’ (Holanda).” (FAORO: 2007,272). [Grifos do autor]

mais centrada nos motivos que fazem do brasileiro um povo supostamente singular e feliz.

O escritor pernambucano focou sua análise também a partir da família patriarcal, só que aquela do senhor do engenho, cuja grandeza era tanta que não deixava espaços para qualquer outra família. Traçou, então, “um quadro vivo e colorido como não haverá nenhum outro em literatura alguma sobre o processo de formação de um país, o Brasil”, segundo feliz definição de Darcy Ribeiro, na introdução que fez para 45ª edição de *Casa-Grande & Senzala*. Arremata Darcy:

Nele surgem, redivivos, os variados avós índios, negros, lusitanos e, por via desses, mouros, judeus e orientais que plasmaram o brasileiro *com suas singularidades de gente mestiça de todas as raças e de quase todas as culturas*, além de aquinhoadas de bens trazidos de toda a Terra. (RIBEIRO, 2001, p.29) [Grifo meu]

É desta mestiçagem que Freyre cuida. Esta mistura de “raças” e culturas constitui, para ele, um fenômeno cultural, resultante de um processo de formação da própria sociedade brasileira. E é esta “*singularidade de gente mestiça*” que, no seu entender, produz a “simpatia à brasileira” e dá vazão ao fenômeno da cordialidade. Tanto que, em *Sobrados & mucambos*, lançado em 1936, pouco depois de *Raízes*³⁸, fez questão de mencionar a obra buarqueana, mas vinculando o homem cordial à mestiçagem, e não à transição campo-cidade. Disse com todas as letras: “A cordialidade a que se referem Ribeiro Couto e Sérgio Buarque de Holanda, essa simpatia e essa cordialidade transbordam principalmente do mulato”.

Vê-se, então, uma outra *vertente explicativa* da nossa cordialidade, vista não apenas como fruto do processo histórico de urbanização do país, com a vinda para a cidade dos usos e costumes do meio rural, mas também como uma natural consequência do processo da mestiçagem, encarado, nessa ótica, como exclusividade nacional.

A cordialidade, nesta linha de pensamento, expõe apenas um lado da moeda, que não o da violência. Num cara-coroa aparece apenas a “cara” da

³⁸ O livro *Raízes do Brasil* foi lançado no mesmo ano, 1936, meses antes, enquanto *Casa-Grande & Senzala*, obra referência sobre a formação do mito da mestiçagem brasileira, havia sido publicada pela primeira vez em dezembro de 1933.

hospitalidade e da simpatia: (i) o espírito hospitaleiro, “natural” tendência do brasileiro para receber o estrangeiro, acolher o visitante; e (ii) a simpatia, uma transbordante e musical alegria, tão à brasileira, que não desaparece nem mesmo nos momentos mais difíceis da vida de cada um. Não por acaso, fala-se por aqui que o brasileiro não perde o humor, e nunca a piada, e que mesmo na desgraça ou na tragédia – ou, até, nos enterros - tem sempre um gracejo ou uma anedota ou um causo engraçado para contar, para descontraír, para ironizar, para debochar (às vezes, consigo mesmo). A simpatia acolhedora o autoriza a tanto.

É tão marcante apenas esta “cara” do brasileiro que, para Cassiano Ricardo, são, no fundo, sinônimos de *bondade*, e não mera cordialidade. O brasileiro, na verdade, é bondoso, um somatório de impulsos benévolos, aclamou o poeta, nada satisfeito com o rótulo encontrado por Sérgio Buarque de Holanda. Foi o que expôs num artigo intitulado *Variações sobre o “homem cordial”*, publicado na revista *Colégio*, nº 2, São Paulo, em julho de 1948³⁹, que, até pela autoridade do seu autor, mereceu uma resposta do próprio Sérgio, na *Carta a Cassiano Ricardo*, publicado na mesma revista, nº 3, em setembro de mesmo ano.⁴⁰

Independentemente de discussões semânticas, uma questão é certa: no nosso imaginário coletivo esta cordialidade – ou “bondade”, como prefere Cassiano – é (i) sinônimo de lhaneza, hospitalidade e afetividade, e (ii) mantém uma relação de causa-efeito com o processo de miscigenação, pois, ao mesmo tempo em que é fruto desse mesmo processo, também alimenta a cadeia da continuidade desta hibridez, destas relações inter-raciais, intersociais e interculturais, azeitando a máquina de um círculo vicioso interminável. Chega-se,

³⁹ “Me pareceu, em suma, que cordial quer dizer, para nós, muito mais *polido* do que *homem de coração*; que, ao contrário do que diz Sérgio, para o brasileiro, o coração não significa fonte tanto de ódio como de bondade, mas aquilo a que Bertrand Russel denomina ‘soma dos impulsos benévolos’” (RICARDO, 2006, p.374).

⁴⁰ “...não confio muito nessa ‘técnica de *bondade*’, nessa ‘bondade *empregada* com sabedoria e até mesmo com um certo *maquiavelismo*...’ a que v. se refere em suas considerações, depois de mencioná-la em seu livro. Não me parece indispensável separar, como você, o maquiavelismo ‘frio e agudo’ de outro, porventura ‘cheio de calor humano’. Bondade maquiavélica é maquiavelismo – ou é fraqueza -, não é bondade. (...) Não, meu caro Cassiano Ricardo, o significado que dei à palavra *cordial* não o fui buscar, Deus me livre disso, na *noite dos tempos*. Nem tentei torcer o seu valor semântico ou histórico para acomodá-lo às minhas antigas e novas idéias, que ao menos neste ponto – e já é muito – se ajustam perfeitamente entre si” (HOLANDA, 2006, p.394-395). [Grifos do autor]

assim, àquilo que um empolgado Darcy Ribeiro chamou de “quadro vivo e colorido”.

Este processo explica – em tese - o sucessivo reaquecimento deste quadro que o mantém atualizado até os dias de hoje. E exatamente por conta desta condição particular que alcançou no imaginário popular, não se pode dizer, contrariando a previsão de Sérgio Buarque, que a cordialidade tupiniquim esteja com os dias contados.

Esta associação da cordialidade à miscigenação e ao hibridismo não é de hoje, e o próprio Sérgio Buarque sabia disso quando deu contornos à figura do homem cordial.

Embora com menções anteriores na literatura nacional⁴¹, foi Rui Ribeiro Couto que, em 1931⁴², primeiro vinculou cordialidade com a *hibridez* formadora do tipo brasileiro: “É da fusão do homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas que deve sair o ‘sentido americano’ (latino), a raça nova, produto de uma cultura e de uma instituição virgem, o homem cordial. Nossa América, a meu ver, está dando ao mundo isto: o homem cordial” (COUTO, 2006, p.397).

Temos, então, uma fusão, que mistura velho com virgem, “raças civilizadas” com “raças primitivas”, e resulta numa terceira “raça”, a “*raça nova*”, a “família dos homens cordiais”, que – ainda para Ribeiro Couto - se distingue do resto da humanidade pelo espírito hospitaleiro e pela tendência à incredulidade. Ou seja, para ele, era exatamente a harmonia na conjugação do trinômio *cordialidade-mestiçagem-simpatia* que tornava ímpar o brasileiro.

Ribeiro Couto estava interessado em valorizar o caráter híbrido do homem cordial. Ou seja, como se ele fosse a metonímia do processo histórico de miscigenação, em lugar de representar traço exclusivo de um grupo étnico determinado. Gilberto Freyre levou tal interpretação a sua conclusão lógica, afastando-se aqui totalmente do projeto Sérgio Buarque – o historiador paulista apostava na modernização da década de 1930, que conduziria a “novos tempos”, cuja marca mais importante seria a superação da cordialidade. Já para o escritor pernambucano, o mesmo aspecto representaria uma marca positiva do caráter nacional.”(CASTRO ROCHA, 2005, p.11).

⁴¹ João Cezar de Castro Rocha menciona Manoel Bomfim e até mesmo Pero Vaz de Caminha, que traçaram a cordialidade como característica marcante dos indígenas brasileiros (ROCHA, 2005, p.11).

⁴² *El hombre cordial, producto americano*; carta do escritor, quando era cônsul-adjunto na França, destinada a Alfonso Reyes, escrita em Marselha, em 07 de março de 1931, e publicada na *Revista do Brasil* n.6, em 1987, e reproduzida na edição comemorativa de 70 anos de *Raízes do Brasil*, publicado pela editora Companhia das Letras, em 2006.

Frise-se que o próprio Sérgio Buarque de Holanda afiançou Ribeiro Couto (o que, necessariamente, inclui a maximização que esse autor confere ao hibridismo), quando lhe atribuiu a paternidade do conceito que ele, Sérgio, estava adotando. É o que revela no ensaio *Corpo e alma do Brasil*⁴³: “O Sr. Ribeiro Couto teve a fórmula feliz, quando disse que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’” (2006, p.399).

Podemos, daí, resumir o seguinte: apesar de filho de Rui Ribeiro e adotado por Sérgio Buarque, o homem cordial presente no imaginário popular é aquele cantado em “cores vivas e coloridas” por Gilberto Freyre: cordialidade que, simbolizada na figura do mestiço e carregada de simpatia, serve de instrumento hábil para transitar em meio às diversas diferenças sociais, e propicia uma convivência harmoniosa – uma aparente harmonia, podemos dizer. O suficiente para evitar confrontos. Castro Rocha encerra esta polêmica com absoluta objetividade: “A concepção de Freyre tem muito mais afinidade com certa imagem da cultura brasileira, cuja pretensa vocação seria mediar conflitos, em lugar de explicitá-los” (2006, p.64).

Trocando em miúdos, o conceito homem cordial é apresentado como buarqueano e interpretado segundo a ótica de Freyre. Uma situação paradoxal, pois; ou uma “ambígua hermenêutica”, nas palavras de João Cezar de Castro Rocha: “o entendimento mais comum do conceito associa cordialidade à amizade, simpatia, disponibilidade emocional; ou seja, o conceito é atribuído a Sérgio Buarque, mas, no tocante à sua interpretação, a proposta de Gilberto Freyre triunfou!” (loc. cit.). Isto é:

Nobres selvagens ou homens cordiais, provavelmente continuaremos a ler *Raízes do Brasil* segundo o conceito de cordialidade encontrado em *Sobrados e mucambos*, já que este reforça a imagem da cultura brasileira como oásis social, indiferente a conflitos e revoluções; assim como a natureza tropical desconhece terremotos e furacões (CASTRO ROCHA, op. cit., p.65).

O nosso homem cordial representa, então, este *oásis social*, uma espécie de terceira margem localizada entre o homem ibérico puro (classicismo) e o

⁴³ Ensaio publicado em março de 1935, uma espécie de síntese do que seria o livro *Raízes do Brasil*.

primitivismo puro (incultura, desconhecimento), segundo os parâmetros seminais de Ribeiro Couto. E neste oásis não há guerras, nem revoluções, nem conflitos, nem confrontos. Há diferenças – sociais, raciais, sexuais e outras – mas elas são mascaradas, soterradas, jogadas para baixo do tapete, em nome de uma sociabilidade e convivência harmônica. Surge daí a esperteza, o jeitinho e a “boa malandragem”: “Como resposta ao conflito e à violência inerentes à sociedade brasileira, a política do favor, o jeitinho e a malandragem garantiriam a aparência de harmonia. Sob a roupagem da ‘cordialidade’, da ‘ginga’, da esperteza – marcas características da produção cultural brasileira -, violência e exclusão continuariam a efetivamente presidir as relações sociais no Brasil”, garante Maria Zilda Ferreira Cury, professora de Literatura da UFMG (2007, p.108).

2.3

A inexistente *democracia racial*

De fato, *a proposta de Freyre triunfou*. Mas, frise-se, não é Freyre, o escritor, que mascara as diferenças, que evita confrontos, que não narra as divergências. Ele apenas retrata – sem esconder sua simpatia, é verdade – o homem híbrido e mulato e cordial e simpático, ao interpretar o brasileiro, a casa, a casa-grande e a senzala.

A bem da verdade, Gilberto Freyre apenas apresentou uma das formas de retratar e interpretar – a *sua* interpretação - o Brasil, visto como uma sociedade originalmente formada e dominada por famílias patriarcais, rurais e escravocratas que lutavam pelo poder político “numa espécie de universo social hobbesiano, posto que vazio de instituições e valores”, para nos valermos da expressão do antropólogo Roberto DaMatta (2000, p.22). Interpretação esta que se opunha a outra, que além de prestar atenção à família feudal e patriarcal, observava nos atores os seus modos de produção e suas condições de classe social. A primeira, gilbertiana, desprestigia o conjunto institucional – o sistema legal, as ideologias religiosas oficiais, o sistema burocrático – formador de uma “nação”; a segunda faz o oposto: foca o seu olhar exclusivamente na vertente institucional, detendo-se na lógica da economia política, culminando por traçar um perfil determinista de

um país carente e de futuro incerto. A análise de DaMatta – também focada numa política de leitura, de interpretação - é esclarecedora:

O otimismo e até aquela dose importante de originalidade que abunda na primeira vertente *interpretativa* cedem lugar a um *discurso* mais denso, e mais cerrado. O otimismo vira pessimismo. A ânsia da descoberta se transforma em peso na consciência, a visão da sociedade como algo que é torna-se um discurso daquilo que poderia ter sido. De um lado, temos um discurso literário e empírico: uma escritura que fala do que pretende estar vendo e sentindo; do outro, temos uma fala que anseia pelo detalhe, pela precisão e pela denúncia. (...) O resultado de todo esse exagero tem sido *interpretado* como decorrência de posturas políticas. A visão da casa e da família seria de “direita”; a perspectiva da economia e das classes sociais, de “esquerda”. (DAMATTA: 2000, 23).⁴⁴ [Grifos meus]

Este conjunto de *interpretações dualísticas* levou a uma inevitável consequência: Gilberto Freyre rotulado como um homem de direita. O defensor da tese da “democracia racial” brasileira que oculta conflitos e que possui indisfarçável simpatia tanto pelo mulato como pela família patriarcal da casa-grande, pela aristocracia rural que impunha civilização e ordem às camadas inferiores e que, numa “função simplificadora” deu a tônica da vida nacional (estou me valendo aqui da mesma expressão utilizada por Antonio Candido, no texto *A visão política de Sérgio Buarque de Holanda* – 2002, p.85). Eis, em síntese, o perfil que, por muito tempo, restou traçado acerca do o autor de *Casa-Grande & Senzala*:

Em Gilberto Freyre essa visão aristocrática era atenuada, na medida em ele deslocou o foco da raça para a cultura, além de abrir uma perspectiva potencialmente radical ao valorizar a miscigenação e demonstrar a importância essencial do escravo na formação do nosso caráter e da nossa maneira de viver. Mas Gilberto Freyre se limitou ao passado (naquele livro) e à esfera familiar, além de manifestar certo desvanecimento com a tradição luso-brasileira, inclusive dando ao português uma posição privilegiada entre os povos colonizadores. (CANDIDO, loc. cit.)

⁴⁴ Roberto DaMatta defende que a alternativa a estas *interpretações* duais – família x economia; costumes x classes sociais – significa ver a sociedade de modo totalizado, pois, no Brasil, mais importante do que os elementos em posição é a sua conexão, os elos que conjugam esses elementos. “É minha tese, então, que foram poucos os que viram a possibilidade de juntar a família com a classe social, a religiosidade popular com a economia capitalista, a lealdade aos amigos com a lealdade ideológica. Descobrir essas conexões é ter de estudar a sociedade brasileira de modo aberto, sendo capaz de captá-la em seu movimento. E o seu movimento é sempre no sentido da relação e da conexão”, conclui DaMatta, no seu *A Casa & a Rua* (2000, p.25).

O próprio Fernando Henrique Cardoso (enquanto *sociólogo*), no prólogo que fez para a edição comemorativa da 50ª edição de *Casa-Grande & Senzala*, não escapou dessa dicotomia, frisando, inclusive, que as novas gerações, ao lerem Gilberto Freyre – definido por ele como *um pensador menos democrático*, se lermos *a contrario sensu* o texto abaixo - aprenderão com ele algo que fomos ou do que ainda, em parte, somos, “mas não o que queremos ser no futuro”:

Os pensadores *mais democráticos do passado*, como o já referido Sérgio Buarque ou Florestan Fernandes e também os mais recentes, como Simon Schwartzman ou José Murilo de Carvalho (este olhando mais para a sociedade do que para o Estado), farão críticas implícitas quando não explícitas ao iberismo e à visão de uma “cultura nacional”, mais próxima da emoção do que da razão. E outra não foi a atitude crítica de Sérgio Buarque diante do “homem cordial”. O patriarca de Gilberto Freyre poderia ter sido um déspota doméstico. Mas seria, ao mesmo tempo, lúdico, sensual, apaixonado. De novo, no equilíbrio dos contrários, aparece uma espécie de racionalização que, em nome das características “plásticas”, tolera o intolerável, o aspecto arbitrário do comportamento senhorial, se esfuma no clima geral da cultura patriarcal, vista com simpatia pelo autor. (CARDOSO, 2005, p.27) [Grifo meu]

Estas roupagens ou rótulos nos quais restou inserido um ou outro historiador levaram muitos, no meio intelectual, a incorrerem numa pré-noção, um pré-conceito sobre questões tidas como “verdades absolutas”, isolando Freyre – como já disse, por ser visto como um pensador “de direita”.

O preconceito – assim como são os preconceitos - soa como injustiça. O antropólogo Hermano Vianna é taxativo: embora seja lugar-comum dizer que *Casa-Grande & Senzala* apresenta o mito da “democracia racial”, em nenhum dos capítulos do livro – “incluindo as notas volumosas desses capítulos” – está impressa essa expressão, “democracia racial”. E recomenda ao leitor: “Leia *Casa-Grande & Senzala* (coisa que muita gente não fez justamente por acreditar que é o texto fundador do mito da “democracia racial”): você verá que não é esse o caso” (VIANNA, 2001, p.216).

Insisto nesse tema para dizer que – repetindo: nada obstante o agrado desavergonhado demonstrado pelo autor às cenas e episódios por ele narrados - não é Freyre que esconde os conflitos, a discriminação, não é ele que tolera o intolerável. O ambiente por ele retratado – *um ambiente misturado, confuso, híbrido, patriarcal e escravocrata* – é que era assim: um lugar onde se escamoteavam as divergências. Freyre retrata um passado que resultou num

presente que, de certa forma, também escamoteia e mascara as diferenças e revela um certo desregramento, uma antipatia pelas normas escritas, pela lei, por aquilo que não é “familiar” ou que não tenha vindo da casa-grande – tudo em nome de uma tolerância infinita e cordial.⁴⁵

Voltemos a Hermano Vianna:

Ricardo [Benzaquem de Araújo], com uma serenidade espantosa, escreve: “ainda tenho, contudo, alguma dificuldade em concordar com a visão que Gilberto possuía da nossa sociedade colonial envolvesse, de fato, a afirmação de um paraíso tropical” Quem escreve que *Casa-Grande & Senzala* teria “criado uma imagem quase idílica de nossa sociedade colonial, ocultando a exploração, os conflitos e a discriminação que a escravidão necessariamente implica atrás de uma fantasiosa ‘democracia racial’ estaria divulgando uma ‘meia-verdade’”, isto é, “não se trata de uma falsidade ou de um equívoco, mas de uma afirmação que atinge apenas parcialmente o seu alvo”. A opinião de Ricardo é clara, nobre, defensável. A minha opinião é outra: as “meias-verdades” que já se tornaram clichês em comentários sobre *Casa-Grande & Senzala* não me parecem equivocadas: elas são realmente mal-intencionadas, pois escondem ou ignoram as suas “numerosas passagens que tornam explícito o gigantesco grau de violência inerente ao sistema escravocrata”. (VIANNA, 2001, p.217).

A relevância de frisarmos a existência deste debate na área acadêmica é para, afastando o açodado conceito preexistente contra Freyre – independentemente de eventuais equívocos na sua tese –, chamar a atenção para o trato que, historicamente, o brasileiro dispensou às diferenças. Assim, sem adentrar neste mérito, e sem, até mesmo, entrar na tormentosa polêmica sobre quem tem razão, se Sérgio ou se Gilberto – ou se ambos, ou se nenhum⁴⁶ –, parece

⁴⁵ Definitivamente, Gilberto Freyre não falou apenas de uma idílica democracia racial. Disse, com todas as letras, que os senhores mandavam “queimar vivas, em fornalhas de engenho, escravas prenhes, crianças estourando ao calor das chamas”, escravos eram enterrados em alicerces da casa-grande (“O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza”), as crianças escravas “serviam para tudo: eram bois de carro, eram cavalos de montaria, eram burros de liteiras e de cargas as mais pesadas”. E que houve “extermínio da raça indígena no Brasil”. (apud VIANNA, 2001, p.217-218)

⁴⁶ Tanto Gilberto Freyre como Sérgio Buarque incorreram em premissas no mínimo duvidosas para concluir suas teses. Para fazer prevalecer seu ponto de vista, e com isso consagrar a figura do mulato, Freyre estabelece uma discutível dicotomia entre negro x índio – e isso não se confunde com o tão criticado mito da democracia racial, citado por Hermano Vianna; muito pelo contrário. O indígena, na versão gilbertiana, fazia parte de “uma cultura verde e incipiente, ainda na primeira dentição”. O português aqui teria encontrado – continua Gilberto – terra e homem em estado bruto, “nem reis, nem sobas; apenas morubixabas; bugres”. Uma gente quase nua e à toa, conclui, “dormindo em rede ou pelo chão, alimentando-se farinha de mandioca...” Enfim, “uma das populações mais rasteiras do Continente”. Darcy Ribeiro destaca o equívoco da conclusão do historiador pernambucano, lembrando que aquela façanha do indígena brasileiro, de retirar espécies de plantas do estado selvagem e convertê-las em plantas doméstica, só é comparável à

seguro, a esta altura, constatarmos que a visão – ou a versão – que no final das contas ganhou ênfase nos dias atuais (seja por força do imaginário popular, seja por influência midiática, seja pelas duas coisas; pouco importa) define o nosso homem cordial como aquele sujeito simpático e hospitaleiro, que tem ojeriza a qualquer forma de confronto e desprezo pelas normas, que obedece à emoção e não à razão, e que é resultado de um processo histórico de miscigenação. Surge daí o espírito acolhedor do brasileiro, o sentimento pacífico, o tratamento íntimo (daí o “inho” destacado por Sérgio Buarque⁴⁷), a capacidade de “se virar”, a prioridade àquilo que vem do coração em detrimento de normas preestabelecidas – características, muita vez, externadas pela malandragem, pelo jeitinho, pela esperteza, pela malemolência. Neste cenário, a confusão entre o que é público e o que é privado funciona como causa e efeito, consequência e resultado.

dos orientais que primeiro domesticaram o centeio e o trigo, e que Freyre, “negreiro inveterado, não percebe isso e continua jogando como contraste, como se fosse necessário rebaixar o protagonista indígena para ressaltar o negro” (RIBEIRO, 2001, p.32). Os negros, por sua vez, prossegue o autor de *Casa Grande e Senzala*, eram dotados “de uma bondade porventura maior que a dos brancos (...) de uma ternura que não conhecem igual os europeus”, com vantagens físicas muitos pontos acima dos índios e dos brancos. E ao contrário dos silvícolas nacionais – cujo “caráter introvertido, tristonho, duro, hirtos” os tornavam inadaptáveis – os africanos possuíam “um espírito alegre, vivo, loquaz, e em consequência plástico, adaptável” (exemplifica, para tanto, de forma ainda mais discutível: a sociabilidade alegre e expansiva do baiano – pois, mulato – em contraste com o ar tristonho, caladão e sonso do piauiense – porque descendente indígena). Mais um motivo de crítica para Darcy: “a leviandade da contraposição Índio x Negro, reiterada nestes termos, nos faz suspeitar que Gilberto não freqüentou tantos xangôs como propala. Sabidamente nunca viu índio que não fosse Fulniô de Águas Belas. Só assim poderia imaginar e descrever, com tanta infidelidade quanto segurança, os negros e os índios tal como os descreve, só fiel ao estereótipo vulgar de um e de outro” (op. cit., p.39). Preso à criadagem doméstica, “ele não olha nem vê o negro massa, o negro multidão”, frisa ainda Darcy Ribeiro, que, assim, dá visibilidade àqueles esquecidos, aqueles que não eram tão alegres assim, nem vivos, nem loquazes, e que “se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potages dos mandioqueiros” para usar palavras do próprio Gilberto. O próprio Sérgio Buarque, por seu lado, ao focar o homem cordial *brasileiro* – lhano, hospitaleiro, avesso às guerras e revoluções -, deu-lhe um caráter nacional – “brasileiro” - que talvez não devesse ser tão abrangente, mas, que não fosse assim, poderia prejudicar a sua tese como um todo: “SHB faz um recorte no espaço: ao dizer que as guerras eram importunas, a violência detestada e a brandura apreciada no comportamento, o autor exclui a realidade do Rio Grande do Sul, como única zona de fronteira viva, em enfrentamento direto com o castelhano, cuja formação histórica deu-se segundo o padrão da população em armas”, observa a historiadora Sandra Jatahy Pesavento, no texto *Cartografias do Tempo – palimpsestos na escrita da história*, onde se propõe a discutir uma cartografia dos territórios, a partir de uma reflexão sobre a obra de Sérgio Buarque (PESAVENTO, 2005, p.48-49).

⁴⁷ “No domínio da lingüística, para citar um exemplo, esse modo de ser parece refletir-se em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação ‘inho’, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também ao coração” (HOLANDA, 2006, p.162).

2.4

A Casa e a Rua: o público e privado

Gostando ou não, estereotipada ou não, há uma certa lógica no raciocínio que, para o bem e para o mal, consagra o mito nacional do homem cordial brasileiro. Inclusive nos dias de hoje. Parece de fato que a urbanização progressiva não levou ao desaparecimento da “cordialidade à moda brasileira” – ela e seus filhos e afilhados diletos.

A esta altura, podemos concluir que o homem cordial é “um sintoma da herança rural” (Castro Rocha), criado numa família patriarcal mesclada de culturas e gentes, e que, uma vez na cidade, carregou consigo valores que, por conta dessa mescla, dribla as diferenças (inventa meios para fazê-lo) e, ante o ambiente familiar, particulariza o que é público.

É como aquela despreocupação – descomprometida com o domínio público – expressada pelo Coronel Belmiro ao expor a Valentim, tio de Isaías Caminha, que o Deputado Castro teria a “obrigação” de receber o seu sobrinho no Rio de Janeiro:

- Eu queria que Vossa Senhoria, senhor coronel, gaguejou o tio Valentim, recomendasse o rapaz ao doutor Castro.

O coronel esteve a pensar. Mirou-me de alto a baixo, finalmente falou:

-Você tem direito, Seu Valentim... É... Você trabalhou pelo Castro... Aqui para nós: se ele está eleito, deve-o a mim e aos defuntos, e a você que desenterrou alguns.

Riu-se muito, cheio de satisfação... (BARRETO, 2005, p.8)

A pena de Lima Barreto (*Recordações do escrivo Isaías Caminha*) ilustra algo que, mesmo nos tempos atuais, funciona como “normal” e que não escandaliza ninguém. As coisas públicas são tratadas como se familiares fossem, baralhadas, com intimidade e sem distanciamento. É o que destaca o professor da Universidade Federal de Santa Maria, Lawrence Flores Pereira, no texto *Cordialidade, Ressentimento e Lírica*: “O homem cordial é incapaz também de aceitar o *distanciamento*, mas, ao contrário, espera sempre de conhecidos ou de superiores que um dia, cedo ou tarde, eles lhe concedam o bem de uma proximidade bem íntima e gostosa. São as relações domésticas que avançam até a esfera pública” (2005, p.89).

Abusa-se da coisa pública, como se ela estivesse ali apenas para servir ao interesse individual de alguns. Há sempre algum “conhecido” a dar-lhes a mão. E, assim, proliferam os tais filhos diletos da cordialidade - a esperteza, a malandragem, o jeitinho – exemplificados na prática do favorecimento, do apadrinhamento, do nepotismo, do “Q.I” (o conhecido *quem indica*), do pistolão, do “cafezinho” que se dá ao burocrata, da “lei do Gerson”. E outras práticas tão escandalosas quanto.

Observe-se que estas “práticas” - não obstante serem, *per se*, motivos suficientes para causar indignação - ganham sempre um apelido simpático que abranda o seu impacto. Note-se que não usamos expressões que seriam mais precisas – mentira, ladroagem, corrupção, desfaçatez, roubo, estelionato, ilegalidade. No Brasil, é trivial substituir as “más palavras”, explica Roberto DaMatta, num artigo jornalístico (*Em torno dos gatos*), publicado n’*O Globo* (04.04.2007), em que trata do flagrante de roubo (a expressão é essa: *roubo*) de água praticado pelos donos de mansão num bairro nobre da Zona Sul do Rio de Janeiro, fato tratado pela imprensa como “gato”. Assim como o “gato” (*é ilegal, e daí?*), outras expressões que seriam mais apropriadas são trocadas, complementa DaMatta, “por termos como lorota, brincadeira, pizza, engano, falta de estudo, mensalão, esperteza e malandragem; com isso, amaciamos e liquidamos as ofensas, transformando crimes em piadas ou dramas sem maior importância, capazes de chocar somente a moralidade pequeno-burguesa” (loc. cit.). Expressões, frise-se, *mais convenientes* ao nosso espírito cordial.

A importância deste tema pode ser resumida na seguinte constatação: na verdade, com ou sem o uso de palavras menos chocantes, está a se fazer do público uso privado.

Segundo Oliveira Vianna, há um certo “complexo cultural” brasileiro, revelado pelo espírito pouco solidário e apolítico da população, ao contrário do “complexo cultural democrático” europeu, marcado pela prática do povo de se reunir em assembléias para deliberar sobre assuntos que lhe dizem respeito (ALMEIDA, 2007, p.98). Não poucos autores identificaram este caráter antiliberal da sociedade brasileira, onde a ética personalista e afetiva sobrepuja a ética liberal, racional e impessoal; onde a “casa” engloba a “rua”, como chamou a atenção o próprio Roberto DaMatta.

O articulista Antonio Carlos Almeida, num trabalho de pesquisa realizado pelo PESB (Pesquisa Social Brasileira), empreendido pelo DATAUFF, da Universidade Federal Fluminense, bem resume a hipótese:

A rua é o ambiente público – na maioria das vezes, inóspito, autoritário e desolador. A casa é o ambiente privado do sentimento, do afeto da família e do que é pessoal. A rua é o espaço público de regras impessoais e a casa, o espaço privado do particularismo. Toda vez que a casa engloba a rua, a consequência é a utilização privada do que é público. (ALMEIDA, 2007, p.98)

E se difundidos no cotidiano do brasileiro, esta impessoalidade e este desregramento são alçados à condição oficial quando praticados no meio político. Ali, são orgulhosamente oficializados, amparados por uma cordialidade *aética*, digamos assim, e descomprometida com a *res publica*. Este tipo de postura aparece muito bem descrita numa das passagens - dentre muitas outras tão hilariantes quanto - descritas por Joaquim Manuel de Macedo, em *Memórias do sobrinho de meu tio*, em que o narrador – principal herdeiro da fortuna do tio – declara sua opção pela política, como forma de fazer render a herança:

...de uma vez por todas declaro que não quero aviltar-me com o trabalho, e que calculo explorar a mina abundantíssima da política; não sou pior que muitos outros, que têm enriquecido, *dedicando-se* ao serviço do Estado: francamente: eu desejo arranjar uma vida esplêndida, mamando nas tetas do tesouro público e, ainda mais, aproveitando a influência de uma alta posição oficial para ganhar dinheiro, que é o essencial e a grande realidade da vida. Como porém chegarei a realizar este sublime desideratum, vivendo grudado com a Constituição do Império, sendo leal ao partido a que me ligar, e nunca me vendendo a ministério algum...? (MACEDO, 1995, p.186)

Observemos que o texto toca em alguns pontos chaves: o uso da máquina estatal, a corrupção, a esperteza, o desprezo à lei e à Constituição, a não submissão a regras partidárias (ou seja, coletivas). Tudo dito com muita naturalidade e ironia, revelando que a caricatura da cordialidade é só a do *médico* – é a do *monstro* também..

Se no campo da política esta postura fica exacerbada e descarada, no cotidiano social verifica-se a mesma flexibilidade nas relações, a mesma prioridade aos sentimentos e às coisas do coração e ao trato pessoal, em detrimento das normas, dos princípios – enfim, da ética, a ética positivada.

Se na época destas *Memórias* – idos de 1867/1868 - já havia esta desfaçatez e esta forma descarada de se lidar com a política e com a coisa pública, como se ali fosse uma zona franca, um território livre – livre de princípios e normas, aético –, é porque o desprezo com pelos domínios públicos vinha de muito tempo, desde os primórdios da formação do Estado brasileiro.

Voltemos um pouco mais no túnel do tempo. Mais especificamente, a partir de 1540, quando Portugal começou a estabelecer uma série de mecanismos de controle e coerção sobre seus súditos - instituindo novas formas de exercício de poder, dentre elas, a criação de um sistema judicial mais poderoso associado a tributações mais amplas e com métodos de cobrança mais eficientes. Desde lá, despontou no Brasil a face perversa da corrupção. Corrupção com aparência, digamos, “nobre” – a de resistência ao colonizador – mas que trazia embutida o gérmen do descumprimento da lei e da promiscuidade entre o Estado e os interesses pessoais. Para cobrar e controlar, vigiar e punir seus súditos, subjugando-os às novas regras, o Estado português viu-se obrigado a criar vastos aparelhos burocráticos – servidores responsáveis pelo funcionamento do sistema judiciário, do fisco e das forças armadas. Resultado: com o tempo, “o rei e seus colaboradores mais próximos (no caso de Portugal, os homens que constituíam o Conselho Régio) tornaram-se, virtualmente, reféns de uma burocracia estatal tentacular que florescia à sombra do crescente poderio do Estado” – segundo as palavras do historiador Eduardo Bueno, que, complementando, discrimina quais são estes burocratas para-estatais:

Com o passar dos anos, desembargadores, juízes, ouvidores, escrivãos, meirinhos, cobradores de impostos, vedores, almoxarifes, administradores e burocratas em geral – os chamados “letrados” – encontraram-se em posição sólida o bastante para instituir uma espécie de poder paralelo, um “quase Estado” que, de certo modo, conseguiria arrebatar das mãos do rei as funções administrativas. Esse funcionalismo tratou de articular também fórmulas legais e informais para se transformar em um grupo autoperpetuador, *na medida em que os cargos eram passados de pai para filho, ou então para parentes e amigos próximos*. Embora recebessem altos salários, muitos burocratas engordavam seus rendimentos com propinas e desvio de verbas públicas. (BUENO, 2006, p.34) [Grifos meus]

É interessante perceber, a partir desta listagem, contornos embrionários de um procedimento que, com o passar dos anos, se tornou usual e corriqueiro, e que

envolve o uso da máquina burocrática em proveito próprio, o descumprimento da lei, o nepotismo, o apadrinhamento, o perpetuamento familiar.

Quero destacar, então, especialmente dois aspectos, duas tonalidades que colorem um lado marcante da nossa cordialidade desde tempos antigos (acrescentando ingredientes a mais nos enfoques de Freyre e de Holanda): o desapego às formas legais (públicas) e o apego àquilo que é familiar e amigável (emoção). São dois aspectos que, de alguma maneira, se explicam entre si e trocam correspondências.

No fundo, vivemos em uma sociedade onde existe uma espécie de combate entre o mundo público das leis universais e do mercado; e o universo privado da família, dos compadres, parentes e amigos. É uma sociedade que tem formas diferenciadas de relações que eles possam clamar ou demonstrar em situações específicas. Assim, se sou cidadão na festa cívica da Independência e no comício político, não quero de modo algum ser *apenas* um cidadão quando estou às voltas com a polícia num caso de roubo, ou tendo de tomar um empréstimo bancário ou, ainda, tendo de dar explicações junto ao Imposto de Renda. Aqui a primeira providência que tomo é no sentido de ser logo reconhecido, mas não como cidadão. (DAMATTA, 2000, p.85)

A crítica de DaMatta tem como alvo exatamente a vertente da *personalidade* presente naquilo que se rotulou chamar de “relações vindas da emoção” – mola-mestra do homem cordial.

Vejamos, então, um exemplo histórico: a Revolta da Vacina.

No início do século passado, foi decretada a ordem de tornar o Rio de Janeiro uma “Paris tropical”; iniciou-se ampla reforma urbanística e sanitária, deu-se um verdadeiro “bota-abaixo”, que arrastou casas e pessoas; e Oswaldo Cruz iniciou um combate à febre amarela e à varíola, epidemias frequentes, principalmente nos cortiços, onde se aglomeravam populações pobres. Havia na cidade um clima generalizado de revolta: contra a reforma urbana autoritária, a destruição de casas, as medidas sanitárias, a remoção compulsória de doentes, a proibição de mendigos e cães nas ruas, a proibição de cuspir nas ruas e nos veículos, a interdição de prédios infectados. Ainda assim, as reações eram isoladas. Contudo, o fator que desencadeou a revolta teve aspectos moralizantes e totalmente pessoais e familiares: a vacina contra a varíola era aplicada no braço com uma lanceta, porém, correu notícia, ou boato, de que os médicos do governo visitariam as famílias para aplicar a vacina... nas coxas ou nas nádegas das

mulheres e filhas dos operários. Pronto. Foi o suficiente para que a população voltasse sua ira contra o serviço público, se revoltando de forma quase homogênea e organizado, o que levou o governo a decretar estado de sítio. Saldo final da luta: 30 mortos, 110 feridos e 945 presos, dos quais 461 foram deportados para o norte do país.

Analisando o episódio, diz José Murilo de Carvalho:

Esse boato teve um peso decisivo na revolta. A idéia de que, na ausência do chefe da família, um estranho entraria em sua casa e tocava partes íntimas de filhas e mulheres era intolerável para a população. Era a violação do lar, uma ofensa à honra do chefe da casa. Para o operário, para o homem comum, o Estado não tinha o direito de fazer uma coisa dessas. (CARVALHO, 2006, p.75)

Curioso notar que se tolerou o extremo, o *bota-abaixo*, mas não, em hipótese alguma, que o Estado invadisse a “casa”. Ainda que o ente público estivesse dotado das, digamos assim, “melhores e mais saudáveis intenções” com vista à comunidade, ao bem comum, ainda que a vacinação obrigatória tivesse sido apenas a gota d’água – mas, invadir a casa, o lar familiar, jamais. “O Estado era aceito por esses cidadãos, desde que não violasse um pacto implícito de não interferir na sua vida privada, de não desrespeitar seus valores”, frisa o historiador José Murilo de Carvalho (2006, p.75). Os seus valores – pessoais e familiares – valem mais que os valores públicos, segundo esta lógica. E isso se dá sem conflitos de consciência. Na lição de Antonio Candido, “no Brasil, nunca [os grupos ou indivíduos] tiveram a obsessão da ordem senão como princípio abstrato, nem da liberdade senão como capricho. As formas espontâneas da sociabilidade atuaram com maior desafogo e por isso abrandaram os choques entre a norma e a conduta, tornando menos dramáticos os conflitos de consciência” (1993, p.51).

Este quadro nos remete, novamente, a Sérgio Buarque de Holanda, e permite percebermos a pertinência de sua indagação: quem ignora que o aparente triunfo de um *princípio* jamais significou, no Brasil (e na América Latina em geral), mais que uma vitória do personalismo? A resposta, que ele próprio fornece, deixa um campo propício para nossa reflexão – não apenas sobre a nossa história, mas, também, sobre nós mesmos: “Por motivos psicológicos, o personalismo é

entre nós uma noção positiva – talvez a única verdadeiramente positiva que conhecemos” (HOLANDA, 2006, p.418).

2.5

Uma Grande Família

Personalismo na política e *pessoalidade* no campo social, no dia-a-dia, que se revela de forma quase familiar, mesmo entre estranhos e desconhecidos, mesmo com estrangeiros. Já falamos do exemplo mencionado por Sérgio Buarque, no campo da lingüística, do uso tão difundido e tão popular diminutivo “inho”, como forma de criar um ambiente íntimo, pessoal e familiar. Esta prática já bastante difundida no tempo de *Raízes* (1936) – tanto que chamou a atenção do autor –, continua sendo usado em larga escala pelo brasileiro, que, de lá para cá, acrescentou outras formas de tratamento do mesmo tom: *amigão*, *compadre*, *parceiro*. Ou ainda os propagados *tio* e *tia*. E mesmo o mais familiar dos tratamentos, aparentemente importado do *brother* fartamente utilizado pelos negros americanos, aqui ganhou conotação própria e aceitação plena: tornou-se o “meu irmão”, o “mano” ou - o ápice da intimidade, com DNA buarquiano - “meu irmãozinho”.

O brasileiro, embalado pelo clima familiar, não pede “por favor”, ignora o seu uso regular. *Por favor* não cabe entre familiares ou no trato amigável, pois implica distanciamento e formalidade, tratamento que não condiz com parentes e amigos. Em compensação, há uma certa simpatia, uma manha ou uma brandura na entonação, no olhar, no tom da voz, que embute um “por favor” não dito, e que, não raro, soa mais agradável do que certos *s’il vous plaît* ou *please*. “Armado desta máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social” (HOLANDA, 2006, p.161) – e soterra diferenças e divergências.

É a *fábrica de eufemismos* - expressão que tomo emprestada do psicanalista Contardo Calligaris, que a usou em artigo publicado no caderno *Mais*, da Folha de São Paulo⁴⁸. Ou seja, é o pano de fundo não do “por favor”, mas do *favor*, onde dependências, exclusões e inclusões são vivenciadas pelo ritmo do

⁴⁸ Do *homem cordial ao homem vulgar*, reproduzido no livro *Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?*

coração, uma maneira prazerosa de firmar relações, recheada de paixões, que nos possibilita reconhecer no outro alguém íntimo, um ser concreto próximo, por mais distante que ele esteja nós. “Agora, - ressalta Calligaris (2005, p.51-52) - quando a elite se moderniza e começa a dominar, esmagando pela ostentação, a significação dessa cordialidade gostosa desaparece – pois, de fato, ninguém mais está no coração dessa elite. Ela é arcaica demais para reconhecer que suas vítimas são sujeitos de direito e moderna demais para proteger e favorecer (prefere ostentar)”. Para, finalmente, concluir: “sua aparente cordialidade gostosa é, assim, vazia: uma fábrica de eufemismos coletivos que ocultam a violência da divisão social e nos induzem a crer na existência de uma grande família nacional”.

O flanelinha não é “amigão” do motorista da BMW, o menino de rua não é “sobrinho” da madame que lhe dá uma esmola, o trabalhador não é “parceiro” do patrão, o favelado não é “irmão” do executivo pequeno-burguês do asfalto – mas quase todos nos tratamos assim, quase sempre reciprocamente, numa reinvenção ou numa releitura da miscigenação, como forma de continuar acreditando que somos, sim, todos familiares próximos, parentes de uma grande família, frutos de uma mistura social e étnica; enfim, “herdeiros de uma suruba inicial” (CALLIGARIS, op. cit., p.52). Esta familiaridade, no entanto, é uma grande farsa teatral encenada num palco de ilusões que dá aparência de unidade e homogeneidade, algo conciliável, àquilo que é, na verdade, inconciliável. É uma familiaridade que ignora as normas escritas e as regras contratuais:

Em uma sociedade de mentalidade profundamente igualitária, como são os Estados Unidos, o patrão manda e o empregado obedece. Isso foi contratualmente estabelecido e é o que assegura que ambos alcançarão seus objetivos. Todavia, a assimetria entre os dois não vai além do contrato. Não é porque o patrão é patrão que o empregado deve obedecê-lo fora das relações de trabalho. Essa mesma razão não obriga o empregado a tratar o patrão de forma especial, a não ser que isso seja parte do contrato sobre o qual ambos acordaram. (ALMEIDA, 2007, p.78).

Vê-se, então que o mito da cordialidade não se limita à pessoalidade, mas também ao *desregramento*. Exatamente porque estabelece suas relações com base na emoção, o homem cordial não está sujeito à razão – à razão do Estado, à razão da lei. Por isso, ele leva para a rua os valores da casa e insiste em desrespeitar um direito positivado.

Conta DaMatta, no ensaio *Náufragos* (*O Globo*, 12.09.2007), uma anedota – ouvida numa reunião sobre “identidade nacional”, realizada nos Estados Unidos: num bote à deriva, náufragos calculavam suas chances de sobrevivência, quando um deles faz uma aposta bizarra. “Você – diz, se dirigindo a um amigo – quer ver como faço com que todos se atirem no mar?”. “Duvido”, respondeu o outro, desafiador. O proponente foi, então, até um inglês: “As tradições da marinha inglesa demandam que você se atire no mar. É uma questão de honra”. Orgulhoso, o inglês bateu continência e pulou na água. Para o russo, o apostador invocou a Revolução Soviética; para o americano, falou num seguro de dois milhões dólares destinado à sua família – e ambos foram ao mar. Triunfante, ele ainda foi desafiado pelo amigo: “E aqueles dois brasileiros?”. “Estes são os mais fáceis”, retrucou o apostador, e dirigiu-se a eles: “Amigos, vocês sabem que existe uma lei que proíbe pular na água?”. Mal terminou a frase, os dois brasileiros já estavam, rindo, em pleno mar.

Roberto DaMatta esclarece que, na tal reunião, ouvia-se, a torto e a direito, piadas étnicas, as mais politicamente incorretas, mas que chamou a sua atenção esta, especificamente, sobre a índole brasileira. E conclui: “Narrativa que, nestes tempos de indecisão, autocrítica, desfaçatez e desespero, vale ser lembrada porque ela bota o dedo na questão central da nossa modernidade” (loc. cit.).

Por estas e por outras, o brasileiro que descumpra a lei, que, por suas pessoais e emocionais convicções, considera injusta, não tem o menor pudor, vergonha ou constrangimento de reconhecer isso, autorizado exatamente pelo clima de cordialidade.

2.6

Quase...: uma zona gris

E, assim, o Brasil é o país formado por um povo pacífico, que compreende harmônica e fraternalmente diferentes raças e classes sociais, irmanados pela cordialidade comum – um país sem guerras, onde se distorce o adágio, adaptando-o ao gosto nacional: “dou um boi para não entrar numa briga, mas dou uma boiada para sair dela”. Pobres e ricos são irmãos, o estrangeiro não é estranho, e problema racial inexistente – aqui, todo mundo tem *até* um amigo negro; ou uma

“irmã de criação” que *ajuda* a família nos trabalhos domésticos; por aqui, ninguém se importa de conviver num mesmo ambiente com gente de outra cor. Mesmo o “branco mais azedo”, louro, de olhos azuis e nariz aquilino, acha orgulhoso reconhecer que “tem um pé na cozinha” – num misto de marotismo com falta de consciência. A Professora Kathrin Holzemayr Rosenfield, da UFRS, fez publicar um texto – *Cordialidades austro-brasileiras* – que aborda esta questão:

As últimas seis décadas viram crescer o mito da miscigenação, embalando-nos na ilusão de que o Brasil resolveu de modo genial – e cordial – o problema do racismo. A brincadeira “pé na senzala” – simpática e jocosa por um lado, mas também meio *dândi*, meio cínica – prova tão somente a imperturbável boa (in)consciência: isto é, a total cegueira quanto aos mecanismos específicos que não somente não diminuem, mas tornam o racismo singularmente eficaz. Uma dessas especificidades é a tranqüila inconsciência do problema (ROSENFELD, 2006, p.68).

Mas *consciência* é razão – e conosco, ao contrário, as coisas são ditadas pelas batidas do coração. E isso torna brancos, pardos, negros e outras “cores” *quase irmãos*. Todos, então, podemos dormir em paz, felizes e tranqüilos, convictos de que o simples trato fraternal significa que não existe racismo no país – nada obstante a escancarada distinção racial que se observa (para quem quer ver) na hierarquia social. Nada obstante as estatísticas demonstrarem que a ascensão do negro na escala social depende de circunstâncias muito específicas e especiais, quando não exóticas ou esportivas, quando não somente para legitimar o mito da miscigenação. E se considerarmos que fatores históricos conduzem o negro à escala da pobreza, a conjugação de tais elementos – pobreza e negritude – torna essa ascensão social uma exceção difícil de se ver.

Abramos um curto parêntesis.

A expressão “negro” aqui utilizada não importa em referendar a existência de *raça* e muito menos em consagrar o mito da nação bicolor brasileira. O seu uso cinge-se a reproduzir uma fala popular e até oficializada – mas não implica concordância com a dicotomia que ela traz embutida, nem com o lugar-comum que muitos extraem daí: brancos opressores versus negros oprimidos. Mesmo uma clássica frase no meio sociológico – “se a pobreza no Brasil tem cor, essa cor é negra” – tem se revelado, ultimamente, insuficiente e, quiçá, inverídica, se

levarmos em conta que, para as estatísticas oficiais, *negro* equivale à soma dos pardos, que são 58,7% dos pobres, com os negros, que são 7,1%. Conclusão: a cor da pobreza, por aqui, é parda. Sublinhe-se – apenas *sublinhe-se*, para não deixar passar batido - este dado para quando pensarmos o quanto o aspecto socioeconômico, mesmo sem exclusivismo totalizante e inconciliável, influencia as demais relações sociais, desde as étnicas até as sexuais – posição que vem sendo reiterada ao longo desta dissertação.

O articulista Carlos Marchi, num artigo publicado no jornal *O Estado de São Paulo* (20.08.2006), intitulado *A política de cotas raciais e a pobreza*, em que faz uma resenha do livro *Não somos racistas*, de Ali Kamel, aponta para o equívoco presente na divisão bicolor que se costuma fazer, quando falamos de Brasil e do nosso processo de miscigenação:

[O autor Ali Kamel] no preâmbulo, registra que, segundo a Ciência, raças não existem. Depois, critica a decisão que dividiu o Brasil em brancos e negros, quando o governo FHC decretou que os documentos oficiais deveriam juntar os "pardos", "mulatos" e "pretos" sob um só rótulo - "negros". A partir daí, oficialmente não houve mais pardos, mulatos e cafuzos de variadas nuances - só negros. Essa decisão viabilizou o principal argumento dos militantes negros - de que os negros são 48% da população e 65,8% dos pobres. Nem uma coisa nem outra, prova Kamel. Debulhando números do IBGE e da PNAD, ele mostra que os negros são 6,4% da população (11 milhões); os pardos são 41,7% (76 milhões); e os brancos, 51% (93 milhões). Dos 57 milhões de pobres, 34 milhões são pardos (58,7% do total), 4 milhões são negros (7%) e 19 milhões são brancos (34,2%). Entre os pardos, os pobres são 44,7%; entre os negros, 36,4%; e entre os brancos, 20,4%. Ou seja: mediante qualquer critério, os pardos são mais pobres que os negros. Nada nas estatísticas prova que a desigualdade é causada por racismo, diz Kamel. Na afirmação mais polêmica do livro, Kamel diz que os números relativo aos pardos - porcentualmente, os brasileiros mais pobres - serviram para engordar as estatísticas de pobreza dos "negros". Mas na hora de distribuir os benefícios, boa parte dos pardos (seguramente, os que estiverem mais para pardos/brancos do que para pardos/negros) são excluídos dos benefícios. O autor ironiza: o pardo é um negro meio branco ou um branco meio negro? E completa: "Chamar um pardo de afro-descendente é mais que inadequado, é errado". (MARCHI, loc. cit.)

Então, sem adentrar na polêmica proposta por Ali Kamel – tema que escapa aos propósitos da presente dissertação -, a citação da sua obra vale muito por conta do seu subtítulo: “*uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*”. E vale, também, pelo registro de que esta “questão racial” não se esgota apenas em aspectos étnicos, pois compreende influências socioeconômicas que são decisivas na análise que faz acerca das diferenças presentes no cotidiano

brasileiro, e que envolve, inclusive, a curiosa ironia presente no título do livro: *não somos racistas*.

Fecha o parêntesis.

Neste passo, por mais que estas diferenças, étnicas e/ou sociais, estejam evidentes, é preciso evitar o confronto. O embate não é compatível com a mestiçagem, que pressupõe mistura e difusão de diferentes culturas e gentes e cores.

Como afirma Jerônimo Teixeira, o homem cordial é, em suma, um conciliador: contorna o choque, ajeitando malandramente a razão de Estado à sua lógica afetiva, sempre que possível saindo pela tangente, transitando com desenvoltura na zona cinzenta que permeia o público e o privado. Muitos crêem que é este desregramento o responsável pela criatividade e liberdade do brasileiro cordial⁴⁹; outros, como a professora Kathrin Rosenfield, vêem nesse jeito simpático e afetuoso a mesma fonte que gera “os jeitinhos e as malandragens que burlam as leis, ‘justificando’ tacitamente múltiplas transgressões e violências diretas ou indiretas”. Uma ética, portanto – “porém mesclada no coquetel de privilégios privados e de interesses políticos” (ROSENFELD, 2005, p.76)⁵⁰.

Neste campo da informalidade e da cordialidade convivem a simpatia, a passividade e a criatividade do brasileiro junto com a indiferença à corrupção, à tortura, aos homicídios, à esperteza.

Vejamos o que diz o jornalista e escritor Mário Hélio Gomes de Lima ao tratar – no texto *Cordialidade canibal* – destas relações cordiais que resultam no predomínio da informalidade sobre a formalidade, da intimidade sobre o ritualismo, numa lógica do doméstico, e não do cartesiano:

⁴⁹ Jerônimo Teixeira destaca que este espírito conciliador do brasileiro tem sido cantado em verso e prosa, fixando-se a idéia de que, por conta disso, somos livres e criativos: “(...) Oswald de Andrade celebraria a obra de Sérgio Buarque de forma enviesada. Em um artigo curto datado de 1950 [“Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial; *A utopia antropofágica*], o poeta torce e distorce o argumento de *Raízes do Brasil* para transforma-lo em uma espécie de anúncio profético do utópico neomatriarcado de Pindorama. (...) Se entendo bem a confusa argumentação antropológica de Oswald de Andrade (...), seu argumento vai nessa direção ao promover a equivalência entre homem cordial e homem ‘primitivo’.” (TEIXEIRA, 2006, p.56 e 58)

⁵⁰ Rosenfield destaca o clã eleitoral como um símbolo deste “coquetel” *cordialmente* servido. Cita Oliveira Vianna: o clã eleitoral é a única instituição autêntica que o triste trópico brasileiro soube inventar e perpetuar; para concluir que esse mesmo clã “é o resto, o dejetos da célebre cordialidade brasileira”. (2005, p.76)

A cordialidade insiste: é patrimônio do nacionalismo brasileiro, como a cachaça, o futebol, a pele a flor do sexo, as praias, as florestas já não tão virgens. Terra sem males, de bons selvagens. De canibais. Onde “é melhor pedir do que roubar”, onde o político “rouba, mas faz”, onde é aceito o “estupra, mas não mata”, ou, se “o estupro é inevitável, relaxe e goze”. Onde há multidões dispersas numa guerra civil racial sem sociólogos que as definam bem, “elementos”, não indivíduos, “vulgos”, no lugar de cidadãos, homens-carcarás, cordiais-canibais, do “pega, mata e come”. (LIMA, 2005, p.109)

A informalidade leva a uma certa indisciplina na vida íntima do brasileiro e faz com que ele veja com naturalidade a informalidade, desde que justificado com a emoção, com o coração – e *haja coração!*⁵¹ Com isso, ele é livre para criar, dando azo às tão propagadas características que envolvem a musicalidade, a malandragem, a esperteza, o jeitinho. E também o gingado, a simpatia, a sexualidade, o futebol, e a eterna esperança no *Deus-dará*, aquele que não dá para duvidar, aquele que o brasileiro não desacredita - “*diz que deu, diz que dá/ diz que Deus dará/ não vou duvidar ô nega/ e se Deus não dá/ como é que vai ficar ô nega/ Deus dará, Deus dará.../ na barrigada da miséria, nasci batuqueiro/ eu sou do Rio de Janeiro*”⁵² -, mas se, ainda assim, Deus não der, *alguém há se embalar no ronco da cuíca, pelo mundo afora*. A música do filho de Sérgio Buarque fala de crença e liberdade musical, e criatividade e miséria – coisas da nossa cordialidade. É o que torna o brasileiro livre, enfim, para se abandonar a todo o repertório de formas e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedecem ao mais rigoroso formalismo, como sacramenta o próprio Sérgio Buarque de Holanda, em *Corpo e alma do Brasil*.

De posse da pesquisa do PESB⁵³, o articulista Antonio Carlos Almeida revela que 63% dos entrevistados reconheceram que alguma vez na vida já deram algum “jeitinho” e 65% já deram um jeitinho para alguém. Mais, as pessoas que mais deram jeitinho são justamente as que têm escolaridade mais elevada (70% para superior completo e 71% para ensino médio complementar). Os números

⁵¹ “‘Haja coração’ é o bordão do mais famoso locutor esportivo da mais popular rede de TV do Brasil (...) Nos momentos mais tensos das disputas esportivas em que seleções brasileiras se vêem acuadas ou num ímpeto irrefreável de superação, o locutor exclama ‘haja coração!’. E se vence o Brasil os seus jogadores se reúnem em círculo, rezam e cantam. Paixão, mania. São termos assim enfáticos e emocionais os que a publicidade, a imprensa e os brasileiros comuns gostam para si.” (LIMA, 2005, p.109)

⁵² *Partido alto*, música de Chico Buarque.

⁵³ A Pesquisa Social Brasileira fez 2.363 entrevistas, entre 18 de julho e 5 de outubro de 2002. (in *A Cabeça do brasileiro*, 2007, p.49)

impressionam, principalmente se considerarmos que esta questão está ligada ao exercício da cidadania. Para compreendermos tais números, não esqueçamos que padrão dicotômico de moralidade, que divide o mundo entre certo e errado, é que permite que a cidadania se torne efetiva.

É certo que as leis sejam cumpridas e errado que elas sejam infringidas em favor de grupos ou pessoas. Isso é verdade, por mais especial e delicada que seja a situação daquele que se beneficiaria por seu não-cumprimento. O jeitinho, portanto, equivale a uma ‘zona cinzenta moral’ entre o certo e o errado. Se uma situação é classificada como jeitinho, o que se está afirmando é que, dependendo das circunstâncias, essa situação pode passar de errada a certa. (ALMEIDA, 2007, p.47-48)

O mito da cordialidade equivale exatamente à mesma *zona cinzenta* que rege o jeitinho, marcada pela desobediência ao formalismo. É onde reside a sua liberdade, e onde ele encontra a sua peça de resistência.

2.7

A máscara da cordialidade

A liberdade a que me referi no capítulo anterior tem o efeito de uma máscara – “é de certo modo uma libertação do verdadeiro pavor que ele [o homem cordial] sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias de sua existência” (HOLANDA, 2006, p.161). Armado dessa máscara – conclui o historiador paulista – o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social.

Nicolau Sevcenko resume, com precisão, o uso desta máscara, deste histórico instrumento de defesa que esconde incoerências e contradições sociais:

O professor Sérgio Buarque de Holanda demonstrou em suas pesquisas a característica sobretudo errada da população, que, diante dos obstáculos postos pelo latifúndio, pela escravidão e pela precariedade do mercado interno, fazia da sua disposição de deslocamento a garantia mesma de sua roça, de sua liberdade e do valor de sua mão-de-obra. Esse mecanismo de defesa e autonomia acabou configurando uma sociedade inevitavelmente fluida, instável, marcando por arranjos provisórios e informais, por práticas de sobrevivência improvisadas e adaptativas, sempre recalcitrantes a quaisquer compromissos fixos e normas inflexíveis.(SEVCENKO, 1998, p.42).

A *máscara da cordialidade* é, pois, uma forma de defesa que permite ao indivíduo transitar com mais desenvoltura, munido de uma certa liberdade, numa espécie de espaço-meio – de zona gris - entre o público e o privado, entre a razão e a emoção, entre a formalidade e informalidade, entre a cabeça e o coração, entre o Estado e a família. Um disfarce, uma arma, uma peça de resistência.

Nesta hora, e especialmente nesta hora, o nosso homem cordial se aproxima, e muito, do homem traduzido da contemporaneidade. Ambos transitam (ou dizem transitar; ou querem transitar) por um idealizado espaço cinzento (nem preto, nem branco); ambos são, a grosso modo, frutos de hibridez, de mistura, de miscigenação; ambos dispensam formalidades e formalismos, para assim se adaptarem ao contexto em que vivem. Ambos disfarçam as diferenças, na ânsia pela (quase) utópica terceira margem, pelo verdadeiro *entre-lugar*.

Vale, contudo, uma ressalva: o homem cordial é definido a partir de pressupostos éticos, morais, já o homem traduzido é definido a partir de pressupostos do deslocamento, da simultaneidade de culturas sobrepostas, pressupostos não muito afetados por questões éticas, ou melhor, afetados por questões éticas na medida em que há conflitos de valores nos sujeitos que reúnem em si diferentes culturas com diferentes valores.

Mas a ressalva se limita a esta medida.

A concepção de homem traduzido não parte especialmente de questões éticas ou morais como ocorre com o conceito de “homem cordial”. São pressupostos que estão na base das concepções do homem cordial e do homem traduzido. A similitude entre ambos, neste campo, dá-se (não nos pressupostos, mas nos efeitos) em torno do escapismo que tanto um como o outro apresenta e que resulta numa resistência às formalidades e formalismos. A problemática pela busca de um idealizado *intermezzo* não se resolve apenas pelo olhar do homem traduzido, mas também como é ele visto, como ele se reconhece e como é reconhecido – e esse jogo dialético não raro está atrelado às formalidades, que ele precisa desamarrar. Para tanto, tal qual o homem cordial, ele se vale do mascaramento, do disfarce.

Abramos mais um parêntesis para um “primo” do homem cordial.

Silviano Santiago – em *As raízes e o labirinto da América Latina* - retrata outra personagem que, a seu ver, estaria, também, incutida pela fleuma da hibridez: o *pachuco*.

Figura enigmática e contraditória, o *pachuco*, eleito como o representante do mexicano, é objeto de análise de Octavio Paz, em *El laberinto de la soledad*. É ele uma nova espécie de migrante e pária, que vive nos Estados Unidos, e, concomitantemente, malandro, dândi e conquistador, nas palavras de Silviano Santiago (2006, p.21). Chamados de *braceros* (trabalhadores braçais), por Octavio Paz, são considerados intrusos no território norte-americano, vítimas de racismo num ambiente hostil, o *pachuco* responde afirmando a sua personalidade. Não reivindicam sua raça, nem sua nacionalidade, mas não deixam de ser mexicanos – “um dos extremos a que pode chegar o mexicano”, segundo Paz, que conclui: “Todos concordam em ver nele algo *híbrido*, perturbador e fascinante” (SANTIAGO, op. cit., p.39). [Grifo meu]⁵⁴

Em meio ao ambiente estrangeiro – *gringo* –, seja nas plantações da Califórnia, seja no gueto de Los Angeles, o mexicano migrante se reinventa como uma personagem peculiar, tanto na moda, nas roupas esfuziantes, como no gestual, no jeito de falar, na emoção transbordante – produto de uma experiência que representa a perda dos referenciais natais históricos e geográficos e, ao mesmo tempo, implica a não aceitação (recíproca) dos novos referenciais no novo lugar, simbolizados pelo *american way of life*. Segundo Silviano Santiago, é *reflexo* (do processo econômico de americanização global) sem ser *espelho* (desse mesmo processo no plano individual). Para tanto, usa uma máscara, a máscara de *pachuco*: nas palavras do pensador brasileiro, distancia-se do meio ambiente gringo, usa e abusa do disfarce e opta por uma “poética de vida inventiva”:

Desprovido de herança cultural, sem língua, religião, costumes e crenças que restringiriam as possibilidades de invenção no cotidiano, o *pachuco* se automodela como um híbrido mexicano-americano, constituindo para si um verdadeiro e original estilo de vida, naturalmente ambíguo, que, ao ser exibido ao Outro na praça pública, o salva da mesmice humilde e humilhada que é típica do subalterno. (SANTIAGO, 2006, p.47)

⁵⁴ “*Pachuco* é tão híbrido quanto ‘conceito’ e ‘identidade’, é, pelo menos, o que quis nos fazer crer a escrita de Octavio Paz”, complementa Silviano Santiago (2006, p.39).

Situação definida pelo próprio Octavio Paz como o “não-ser”: O *pachuco* se projeta para o exterior, mas não para fundir-se com o rodeia, antes para desafiá-lo. Gesto suicida, pois o *pachuco* não afirma nada, não defende nada, exceto sua desesperada vontade de não-ser” (*apud* SANTIAGO, 2006, p.41).

Há um certo paradoxo nesta questão de não-ser. Leyla Perrone-Moisés cita Terry Eagleton: “A única coisa pior do que ter uma identidade é não ter uma. Despende muita energia afirmando sua própria identidade é preferível a sentir que não se tem absolutamente nenhuma, *mas ainda mais desejável é não estar em nenhuma das situações*” (EAGLETON *apud* PERRONE-MOISÉS, 2007, p.16). A “política de identidade” ditada pelo Estado pode ser perigosa, pois gera nacionalismo xenófobo ou ufanismo patrioteiro; a “não-identidade” pode também ser perigosa, pois pode gerar contra si preconceito e racismo. Leyla Perrone-Moisés conclui que “a boa identidade é algo que se tem quando ela não constitui um problema” – ocorre que há uma via de mão dupla – como se vê o Outro e como é visto; como se reconhece e como é reconhecido – que precisa ser observada, e que quase sempre *se constitui num problema*.

Este debate nos remete a outra figura histórica no Brasil, que também andou por uma zona cinzenta: a mucama. Terá sido a mucama um *não-ser*? Vejamos a descrição de Gilberto Freyre, no clássico *Casa-Grande & Senzala*, sobre o *lugar* – ser um, ser outro, ser nenhum - a elas destinado:

Referem as tradições o lugar verdadeiramente de honra que ficavam ocupando no seio das famílias patriarcais. Alforriadas, arredondavam-se quase sempre em pretalhonas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhe a benção; os escravos tratavam-na de senhoras; os boleeiros andavam com elas de carro. E dia de festa, quem as visse anchas e enganjentas entre os brancos da casa, havia de supô-las senhoras bem-nascidas; nunca ex-escravas vindas da senzala. (FREYRE, 2005, p.435)

Completa Freyre dizendo que “eram tratadas *quase* como pessoas da família”. Frise-se o “quase”. “Na hierarquia da escravatura brasileira das grandes fazendas ou engenhos, o *status* do escravo ia desde o de quase pessoa da família ao de quase animal ou quase bicho” (FREYRE, 2005, p.435).

Em suma, a mucama, a mãe-preta, ficava no *quase*: quase-família, quase-escrava. Era a glória não ser escrava, e ser temida e respeitada, mas não era

branca; estava na casa-grande, mas não era *efetivamente* membro da família latifundiária.

É o podemos extrair da lição de Darcy Ribeiro:

A verdadeira glória, porém, nos diz Gilberto, só alcançava a preta tirada do eito – e assim quase alforriada da condição real de escrava-massa – para ser adorno e como tal servir de mucama do senhor e da senhora. É justo dizer que a figura da mucama preside *CG&S*. Saindo da senzala por suas feições mais doces e mais finas, por sua estampa mais agradável, ela teria como ofício atender, daí em diante, ao serviço pessoal dos senhores, entrando, assim, na intimidade da família patriarcal. Por seu intermédio, vinham depois os negrinhos, irmãos de leite ou de criação, e com eles muitas crias, malungos e moleques de estimação que enchiam a casa-grande. Todos eles, porém, estavam ali de passagem, podendo ser vendidos ou retornar às durezas do eito. Não as mucamas. Jamais. (RIBEIRO, 2001, p.41)

Eis o paradoxo: ela chega ao ápice na escala hierárquica escravocrata, e daí não reconhece seus pares ou não é reconhecida por eles; torna-se íntima da família, da sinhá, da sinhá-moça, mas não se reconhece nelas ou não é reconhecida por elas. No pensamento cordial brasileiro, pode ser considerada como uma saudável mediadora, mas se vista com olhos radicais, pode ser simplesmente uma renegada. Situa-se num “não-ser” desejável? Lida com dois mundos ou com nenhum mundo? Ou com um mundo impossível? Inevitável não pensar na definição de Terry Eagleton supra citada; então, como situá-la ali? Pior, para ela, do que ter uma identidade (negra, escrava) é não ter nenhuma?

Quem sabe, o problema seja mesmo de reconhecimento e não apenas de visualização de identidades híbridas. A sociedade escravocrata era uma sociedade na qual certas combinações identitárias – híbridas – ou permaneciam invisíveis para ambos os grupos culturais que davam origem a essa hibridez, ou então, quando visíveis, eram consideradas algo negativo e incômodo.

Vendo o caso da mucama, parece razoável concluir que o “não-ser” não se confunde necessariamente com “tradução”. A mucama “não-era” se a considerarmos dentro do contexto articulado para a formação do conceito de homem cordial – conceito, frise-se, da modernidade. O homem traduzido/híbrido, por sua vez, é um conceito produzido por Hall em referência à modernidade tardia ou pós-modernidade. Mas, neste último cenário, quem “não-é” pode ser considerado, *per se*, traduzido? E até que ponto podemos afirmar que a pós-modernidade chega de modo homogêneo a todas os grupos sociais?

Como visto na parte inicial deste trabalho, há algo de dissincrônico nesta sincronia: nem todas as sociedades contemporâneas tornam visíveis – muito menos aceitam com “alegria” - identidades híbridas. Nem todas as sociedades contemporâneas suportam lidar com identidades híbridas. Nem todas as sociedades contemporâneas estão inseridas dentro daquilo que rotula “pós-modernidade” (com todos os seus ingredientes). O conceito de Hall, de certo modo, e numa perspectiva construtivista, dá visibilidade a esses “não-seres”, seres que permaneciam invisíveis ou não eram tolerados nas sociedades modernas, (como a sociedade escravocrata), nas quais predomina o pensamento dicotômico e não o pensamento construído por complementaridades. Dar visibilidade a essas identidades híbridas, contudo, não garante a convivência harmônica, nem tampouco a sua aceitação “feliz”.

Deixando no ar questionamentos sobre a visibilidade dos “não-seres” pós-modernos, fechemos o parêntesis.

As indagações e dúvidas continuam a se suceder, como acontece com o *pachuco*. Como acontece com o homem cordial.

E voltando a Silviano Santiago, ele compara as duas *máscaras* descritas em *Raízes do Brasil* e em *El laberinto de la soledad*. Neste, Octávio Paz a descobre quando se distancia da condição de erudito para se aproximar da fala popular cotidiana, tecendo considerações originais sobre a identidade do mexicano; Sérgio Buarque, por sua vez, descobre o *disfarce* quando busca o vocabulário das classes populares (o uso do diminutivo, p.ex.) ou quando observa resquícios da vida rural no cotidiano urbano:

É necessário preservar, pelo artifício, esses elementos *naturais*, a fim de que continuemos a ser brasileiros no mundo que, no entanto, se moderniza pela imitação do estrangeiro. Sim, a cordialidade é uma arma, é “uma peça de resistência”, é “a defesa [do indivíduo] contra a sociedade”. (SANTIAGO, 2006, p.246).

Vê-se que ambos, o *pachuco* e o homem cordial, utilizam-se do *disfarce* para poderem transitar num espaço intermediário que prioriza a emoção sobre o razão, a informalidade sobre a formalidade, a família sobre o Estado. A ilegalidade sobre a legalidade. Refletem, mas não espelham. Se, a crer no raciocínio de Silviano, o *pachuco* é a imagem singular do mexicano sem as raízes

modeladoras e, ao mesmo tempo, é reflexo do processo de americanização no plano econômico mundial, sem ser espelho no plano individual, o nosso homem cordial, por sua vez, simboliza o estereótipo da miscigenação e do patriarcalismo, reflexo de um processo histórico de encontro (não necessariamente convergente e harmônico) de diferenças culturais, sem, porém, ser espelho, individualmente, desse (des)encontro e dessas divergências (ao revés, aparenta harmonia). Ambos usam máscaras. Máscaras da sobrevivência. “Nos dois ensaístas [Paz e Holanda], a noção de *máscara* deixa a descoberto a persistência da ordem familiar patriarcal frente à transgressão e imposição da ordem pelo Estado que está implantado segundo as regras racionais e legais”, demarca Silviano (2006, p.237).

Ao estabelecer o paralelo, Silviano Santiago mostra que o *pachuco* e o homem cordial têm em comum a hibridez e o uso da máscara para “não-serem” – uma vez que não são pertencentes a uma casa, mas a várias casas. Pertencem a dois mundos e criam um “terceiro” mundo – para terem visibilidade. Para serem reconhecidos (e se reconhecerem?). Tal qual os escritores migrantes, que dispersados de sua terra natal, negociam com novas culturas e também pertencem a dois mundos, a várias casas, produtos de várias histórias, que “tendo sido transportados através do mundo... são homens traduzidos”, no dizer de Salman Rushdie, citado por Stuart Hall (2004, p.89).

2.8

As tribos afetuais e os heróis

Existe um outro ponto de contato entre a cordialidade do brasileiro e a tradução pós-moderna: as tribos afetuais. As *tribos urbanas* do mundo contemporâneo. As comunidades contemporâneas.

O termo [*comunidade*] vem sempre associado a “território”, “solidariedade”, “igualdade”, “identidade”, “tradição”. A imagem da comunidade, grosso modo, é a de um grupo de pessoas, vinculadas umas às outras por tradição e laços de solidariedade. Estes comporiam o “chão” ou o “repertório” comum, que possibilitaria e ao mesmo tempo constituiria sua identidade, por sua vez elaborada também por meio do diálogo mais ou menos intenso, mais ou menos controlado, com outras comunidades, algumas “inimigas”. Assim vistas, as relações

comunitárias constituem, então, formas de enraizamento dos indivíduos, tanto na coletividade como no território que ocupam, o que condiciona inclusive o contato com os outros grupos. Além disso, a comunidade seria uma forma de garantir a sobrevivência desse grupo, ou seja, possibilitaria condições de vida a todos diante de duras circunstâncias, naturais ou não (SOUZA LEAL, 2005, p.30).

A realidade urbana atual nos mostra que a identidade está cada vez menos estável, cada vez menos enraizada, fazendo com que a chamada “identificação territorial” – tradicionalmente vinculada à família, à cidade e à nação – ceda lugar a outras identificações de diversas naturezas. O indivíduo, hoje, multiplica as suas identificações de acordo com a determinada realidade por ele vivenciada – identificações mutantes e, muita vez, concomitantes com outras. A identidade individual é cada vez menos dependente da inserção numa comunidade específica, ampla e abrangente. “Ao contrário, é a partir da identidade, como projeto, que as comunidades se constituem. Nessas circunstâncias, os laços de fraternidade, de solidariedade ou se esvaziam ou se pluralizam ao extremo”, segundo palavras do professor da UFMG Bruno Souza Leal, no texto *Comunidades Cordiais?* (2005, p.30).

Daí, o tribalismo, que, no entender do sociólogo Michel Maffesoli, antes de ser político, econômico ou social, é um *fenômeno cultural*. Este tempo das tribos contemporâneo se contrapõe ao tempo do “progresso” linear, fruto da fórmula causa-efeito, que transmitia sensação de segurança e certeza ao indivíduo. Não por outro motivo, muito se fala em retrocesso à barbárie, numa espécie de retorno ao arcaísmo, onde o homem volta a se agrupar em torno de tribos errantes e circunstanciais. Um *regresso*, enfim.

Maffesoli propõe, porém, uma outra leitura, não a partir de *regresso*, mas de *ingresso*, expressão que, em certas línguas de origem latina, ressalta o fato de que o caminho pode não ter objetivo, pode não ter fim predefinido, a marcha pode não ter previsão para terminar:

Entrar (*ingressa*) sem progredir (*progressa*). Eis o que me parece estar em jogo para nossas tribos contemporâneas. Pouco lhes importa o objetivo a ser atingido, o projeto econômico, político, social, a ser realizado. Elas preferem “entrar no” prazer de estar junto, “entrar na” intensidade do momento, “entrar no” gozo deste mundo tal como ele é. (MAFFESOLI, 2006, p.7).

Apesar do individualismo exacerbado que naturalmente decorre da diluição de valores identitários e da pulverização das referências clássicas de identificação - decorrentes do desgaste apresentado pelo pensamento dicotômico-, o tribalismo, curiosamente, marca o fim de uma época em que o mundo era organizado a partir do *indivíduo* – um sujeito racional e universal, com função prévia e predeterminada de acordo com a conjuntura contratual. Nas tribos afetuais, ao revés, a *pessoa* representa papéis, a partir de razões particulares e afetos locais, e que, sendo assim, podem ser transitórios e circunstâncias, em permanentes agitações. Jamais homogêneos, compactos e imutáveis – vez que pressupõem paixões, sentidos e emoções comuns.

Vejamos, novamente, Maffesoli

Há, nessa perspectiva, um fundo arquetípico de alegrias, de prazeres, de dores também, que se enraíza na natureza (natureza natural, natureza humana, natureza social). “A alma da selva” (C. G. Jung), que o judeu-cristianismo e depois o burguesismo não apagaram totalmente, ecoa de novo. Ela retoma força e vigor nas selvas de pedra que são as nossas cidades, mas também nas clareiras das florestas quando, de maneira paroxística, as tribos tecno, quando das *raves*, pisam, em êxtase, essa lama da qual somos forjados. Estamos no coração do tribalismo pós-moderno: a identificação primária, primordial com o que, no humano, está próximo do húmus. (2006, p.17)

Maffesoli dá ênfase ao fato de que havia um corpo social lânguido e enfraquecido, formado por endógamos, e que aquilo que chamamos *barbárie* surge para regenerar este corpo e facultar a exogamia, propiciando a horizontalidade fraternal, causa e efeito do que chama de “erótica social”. No que um ideal comunitário seria mais nocivo que o ideal societário? – indaga o sociólogo. Novas formas de solidariedade, de generosidade, surgem, expressadas pelo estar-junto – ou, retomando mais uma vez Maffesoli, o “gozar junto”.

Goza-se na onda musical, na dança, no clamor dos esportes, na manifestação religiosa e, até, na equiparação social, “na explosão política”. Há uma desindividualização, pois saturada está a leitura que se fazia de um *indivíduo* destinado a exercer uma função, inerente a ele, que lhe foi legada. A metáfora da tribo valoriza o papel da *pessoa* (*persona*): não se trata mais da história que construo, contratualmente associado a outros indivíduos racionais, mas de um

mito do qual participo (MAFFESOLI, 2006, p.37)⁵⁵. Santos podem existir, heróis também, figuras emblemáticas idem, mas são simples “formas vazias”, matrizes que têm a simples função de agregação. Maffesoli lembra, p.ex., que o proletariado e o burguês, “sujeitos históricos”, tinham uma tarefa ser realizada; ou, outro exemplo, um certo gênio teórico, ou artístico ou político, podia articular uma mensagem que direcionasse o caminho a ser seguido, mas o tipo mítico do tribalismo, em contrapartida, exprime apenas o “gênio coletivo” num momento determinado: “Aqueles se apóiam no princípio de individualização, de separação, estes, ao contrário, são dominados pela indiferenciação, pelo ‘perder-se’ em um sujeito coletivo, o que chamarei neotribalismo” (2006, p.38).

Também aqui vale abrir outro parêntesis para lembrar-nos, novamente, do homem cordial, que encarna uma espécie de “herói coletivo” construído para o brasileiro, cuja história, sabe-se, é marcada pela ausência de heróis. “Herói que se preze tem de ter, de algum modo, a cara da nação. Tem de responder a alguma necessidade ou aspiração coletiva, refletir algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado”, ressalta o historiador José Murilo de Carvalho (1990, p.55). Inexistindo esta sintonia, não adianta forçar a mão, os candidatos a herói serão simplesmente ignorados ou ridicularizados.

Quicá, resida aí a dificuldade para, no Brasil, se encontrar alguém que encarnasse este espírito. Com a Proclamação da República, bem que se tentou. Benjamin Constant, Floriano Peixoto, Caxias, Osório, Tamandaré, Deodoro – todos nomes fortes, todos em vão. Adotou-se, então, Tiradentes. Não cabe discutir aqui o seu papel na Inconfidência, a sua personalidade, a sua aparência física – o fato é que, mesmo com alguma desconfiança, ele encarna a figura de um herói, mas não como o gênio que mostra o caminho a ser trilhado, mas como simples referência. E, assim mesmo, mais por conta da vinculação religiosa que se fez do que por sua história de vida, que até hoje suscita dúvidas e intensa batalha historiográfica. Para se ter uma idéia, não existia nenhum retrato de Tiradentes feito por quem o tivesse conhecido pessoalmente, até que o pintor positivista

⁵⁵ Michel Maffesoli traça um esquema que distingue o *social* (modernidade) da *socialidade* (pós-modernidade), respectivamente: a) estrutura mecânica *versus* estrutura complexa ou orgânica; b) organizações econômico-políticas x massas; c) indivíduos (função) x pessoas (papel); d) grupos contratuais x tribos afetuais. (2006, p.31)

Décio Villares, em 1890, distribuiu uma litogravura em que aparecia o busto do mártir com corda ao pescoço, louros da vitória, barba e cabelos longos, olhar no infinito – era a própria imagem de Cristo. Havia até um “judas traidor”, Joaquim Silvério dos Reis.

Leiamos José Murilo de Carvalho:

As representações plásticas e literárias de Tiradentes, e mesmo as exaltações políticas, passaram a utilizar cada vez mais a simbologia religiosa e a aproximá-lo da figura de Cristo. Se Ribeyrolles só via o patriota, o soldado, o herói cívico que se sacrificara por amor a uma idéia, Castro Alves já falava no Cristo da multidão. No farto material constante das coletâneas que todos os anos, a partir de 1882, o Clube Tiradentes do Rio de Janeiro fazia publicar por ocasião do 21 de abril, as referências religiosas são freqüentes. Já foi mencionado o artigo de Luis Gama, publicado em 1882, sob o título “À forca o Cristo da multidão”. Artigo de 1888, escrito por republicanos mineiros, chegava a atribuir a Tiradentes maior fortaleza moral do que a de Cristo. Ele teria recebido com maior serenidade a sentença: Cristo suara sangue. (CARVALHO, 1990, p.64).

Depois disso, o Estado Novo exaltou a sua condição de herói, a ditadura militar o adotou e a esquerda, mesmo os movimentos guerrilheiros da década de 1970, dele não abriu mão. E é esta ambigüidade que faz com que tenha uma função mais de agregar em situações pontuais e de interesse específico. *Situações pontuais* que não se confundem com a “cara da nação”.

Definitivamente, sequer Tiradentes representa o mito capaz de identificar o brasileiro.

Não temos, pois, um “grande herói” nacional, graças, quem sabe, à forte presença do “grande herói coletivo” que é o próprio homem cordial – e aqui, mais uma vez, ele se aproxima da idéia que conceitua as contemporâneas tribos afetuais.

A encarnação dos sintomas nacionais e das três *etnias*, o branco, o negro e índio, deu numa mistura não estável, caracterizada pela permanente *metamorfose* (Leyla Perrone-Moisés), e no herói sem caráter. Estamos falando de Macunaíma – que não simboliza exatamente um herói na acepção da palavra. Restam, então, Tiradentes, como simples referência, e o homem cordial, como herói imaginário.

2.9

O neotribalismo e o homem cordial

Voltando ao neotribalismo e à falta de luminares que desprestigiam a *persona* (outro ponto em comum com a cordialidade que consagra a pessoa, a pessoalidade), e fechando os parêntesis, podemos resumir este fenômeno contemporâneo numa frase: procura-se a companhia daqueles que pensam e sentem como nós – simplesmente isso. “Podemos assegurar que é isso que assegura uma forma de solidariedade, de continuidade através das histórias humanas”, conclui Maffesoli (2006, p.38).

Estas comunidades emocionais, ao mesmo tempo em que são instáveis e abertas, são também sujeitas a uma certa “lei do meio”, não escrita, não formalizada. Guardam fidelidade a regras não ditas: é a experiência ética, insiste ainda Maffesoli – que cita como exemplo os códigos dos mafiosos, ou aquele comerciante racista que protege o árabe da esquina, ou o pequeno-burguês que não denuncia o pequeno vigarista do bairro. É a solidariedade oriunda de um sentimento partilhado (2006, p.49) – como aquele que mobiliza os pais de classe média a se indignarem infinitamente mais com a criança, também de classe média, morta após ser arrastada por um carro dirigido por bandidos, metros a fio, do que com as muitas crianças miseráveis que são mortas, diariamente, de maneira similar. É a solidariedade que protege.⁵⁶

Baseando-se em Zygmunt Bauman, Bruno Souza Leal, professor da UFMG, discute as características das assim denominadas “comunidades estéticas” e “comunidades éticas” como modo de caracterizar formas de vida e sociabilidade contemporâneas:

As “comunidades estéticas”, em maior número, seriam uma modalidade do que Bauman chama de “comunidades-cabide”, ou seja, aquelas associações pouco duradouras, pontuais, em que os indivíduos podem “...em conjunto, perdurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo”. Nesse caso, a constituição de um grupo é limitada a momentos e espaços específicos, que tendem a desaparecer com o tempo. A “comunidade ética”, por sua vez, é vislumbrada como possível, a ser estabelecida entre indivíduos que compartilham “...de interesse e responsabilidade em relação

⁵⁶ Ver, a título de ilustração, o episódio do menino João Hélio, assassinado, em 2007, por marginais que, ao roubarem o carro dos seus pais, o arrastaram por metros, preso que estava pelo cinto de segurança.

aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos”. (SOUZA LEAL, 2005, p.31)

De uma ou de outra forma, parece certo que o afloramento de novos grupos sociais, elaborados a partir de identidades instáveis, gera o estabelecimento de novos laços de solidariedade “que tornam viáveis as existências individuais, tanto politicamente, por exemplo, como forma de resistência, quanto afetivamente, uma vez mesmo que tais relações se constituem à distância da família tradicional” (SOUZA LEAL, 2005, p.35).

A cordialidade brasileira pode ser vista, por um lado, como forma de resistência – máscara, disfarce -, lembrando barbárie e tribalismo ao restituir vida a um quadro esclerosado, que tendia a copiar, macaquear, se aburguesar e se institucionalizar. Neste aspecto, traz em si a ética do meio, favorecida por um mito que propõe a exclusividade da mestiçagem. Por outro lado, ela traz em si elementos que a aproximam das “comunidades-cabide”. O conceito *cordialidade*, a par de qualquer contexto histórico, tem fortes ingredientes imaginários e mitológicos, o que faz dele algo pouco palpável. Acresça-se, ainda, o fato de que *emoção* – elemento da sua essência – pressupõe, por si só, transitoriedade.

Bruno Souza Leal define que esta “emocionalização” para ser conservadora ou incômoda dependerá dos valores morais e políticos que os indivíduos e grupos tomam para si:

A composição das comunidades cordiais não gera necessariamente resistência ou reivindicação política: pode constituir “apenas” em redes de sociabilidade e segurança (...) Além disso, uma comunidade certamente comporta negociações internas, a partir mesmo das diferenças de posturas e valores. Tal negociação, porém, sendo “cordial” conforma contradições e diferenças, sem consenso ou mesmo debate. (SOUZA LEAL, 2005, p.37).

Aproxima-se o nosso homem cordial da *pessoa* inserida nas tribos contemporâneas diante da constatação de que ambos são formados a partir de contradições e diferenças – negociadas, muitas vezes, sem consenso ou debate – protegidas por um único guarda-chuva chamado *emoção*. A mesma emoção das tribos afetuais que gera solidariedade e interesses comunitários, e a mesma emoção do coração que gera identificação com os outros, com o Outro – ainda que

transitória, ainda que pontual, ainda que conservadora, ainda que incômoda. Diz Maffesoli:

Resumindo, podemos dizer que aquilo que caracteriza a estética do sentimento [leia-se: da emoção] não é de modo algum uma experiência individualista ou ‘interior’, antes, pelo contrário, é uma outra coisa que, na sua essência, é abertura para os outros, para o Outro. (2006, p.44).

Esta definição, podemos ver, aplica-se tanto às tribos afetuais – como foi a intenção do autor do texto – como ao homem cordial. Basta ler, para tanto, o próprio Sérgio Buarque de Holanda: “No ‘homem cordial’ a vida em sociedade é de certo modo uma libertação do verdadeiro pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias de existência. *Sua maneira de expansão para com os demais reduz o indivíduo a parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – é precisamente a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros.*” (2006, p.400) (Grifos meus).

Ao dizer que a cordialidade reduz o indivíduo a parcela social, Sérgio Buarque, de certa forma, antecipava a desindividualização preconizada por Maffesoli em torno das tribos urbanas, onde a *persona* dá lugar ao indivíduo. E é exatamente este “viver nos outros” que corresponde à máscara, forma de defesa do indivíduo contra a sociedade – o artifício que se naturaliza. No dizer de Silviano Santiago: um subterfúgio do *disfarce*, de que, por sua vez, o indivíduo se vale para poder experimentar em toda a sua extensão – na vida social – aquilo que ele na verdade é, isto é, um rochedo altaneiro, tomado pela *sensibilidade e a emoção* (SANTIAGO, 2006, p.244).

Enfim, a peça de resistência que equivale a um disfarce, no homem cordial, é a mesma “idéia da *persona*, da máscara que pode ser mutável e que se integra sobretudo numa variedade de cenas, de situações que só valem porque são representadas em conjunto” (MAFFESOLI, 2006, p.37). Ou seja, a mesma idéia que delineia a *pessoa* componente das comunidades afetivas urbanas. Noutras palavras: o *homem* resultante de identidades instáveis que estão em permanente processo de mutação, o homem “desenraizado” das tribos afetuais, o homem traduzido da contemporaneidade. Todos usuários da mesma máscara do homem cordial. A máscara do *modus vivendi*.

O quadro comparativo adquire contornos de certeza diante de uma definição de Michel Maffesoli que compreende o conceito de processo tribal e que, concomitantemente, pode abarcar a nossa tão propagada cordialidade:

E é em função dos gostos sexuais, das solidariedades de escolas, das relações de amizade, das preferências filosóficas ou religiosas que vão se constituir as redes de influência, a camaradagem e outras formas de ajuda mútua, que constituem o tecido social. “Redes das redes”, *onde o afeto, o sentimento, a emoção sob suas diversas modulações têm um papel essencial*. Não se trata de dizer se é bom ou mau. É melhor reconhecer que, de encontro a um social racionalmente pensado e organizado, a socialidade é somente uma concentração de pequenas tribos que se dedicam, de qualquer modo, *a se ajustar, se adaptar, se acomodar entre si*. (MAFFESOLI, 2006, p.14) [Grifos meus].

Nas neotribos predominam o afeto, o sentimento e a emoção, que se contrapõem a um social racional e organizado. A máscara serve para ajustar, adaptar, acomodar. Já o homem cordial também conta com a emoção contra a razão. Como máscara, a cordialidade preserva o familiar e o íntimo; como máscara, a cordialidade se compromete como público e a figuração (SANTIAGO: 2006, p.245).

Não se trata de dizer se para – um e outro – isso é bom ou ruim. Apenas, constatemos.

O homem cordial oculta as diferenças, enquanto externa uma lhaneza no trato social como se divergências e desigualdades inexistissem. A afetuosidade, a emoção e as batidas do coração funcionam como acordes de uma peça com base numa pseudo-harmonia. E o processo de formação das tribos afetuais (e, quiçá, talvez aqui resida um equívoco na elaboração de Maffesoli) acontece a partir do encontro de sujeitos (pessoas) identificados pela mesma emoção (ainda que transitória), como se fosse esse o fator exclusivo de vinculação, submergindo outras diferenças (ainda que também transitórias e mutantes). São duas idealizações que se aproximam, e que têm como elo comum (além da emoção) o mascaramento de diferenças, que, como dito, podem ser transitórias e mutantes – ou não.

Os códigos, a ética grupal e as leis tácitas valem mais que a lei escrita, nestas neotribos.

No Brasil, “quem obedece a todas as leis é um *babaca!*”, responderam a Roberto DaMatta, num inquérito realizado com estudantes. E não foi uma resposta

isolada. De fato, obediência à lei, na sociedade brasileira, significa grande inferioridade. “Normalmente é um sinal de ausência de relações e são as relações que permitem revestir uma pessoa de humanidade, resgatando-a de sua condição de universalidade que é dada nos papéis de ‘cidadão’ e de ‘indivíduo’” (DAMATTA, 2000, p.82). Nestas horas, tanto um como outro, neotribais ou homens cordiais, podem se ver na situação de *excluídos*, em sistemas (capitalistas) que lidam com a *exclusão*, colocando em xeque a própria condição de “cidadão”.

Providencial, aqui, a fala do antropólogo Gilberto Velho:

Embora na lei tenhamos, de um modo geral, definidos direitos e liberdades extensivos a todos os membros da sociedade brasileira, na prática temos cidadãos de primeira, segunda e terceira classe e mesmo não-cidadãos, isto é, indivíduos sem voz, sem espaço e sem nenhum respaldo real nas instituições vigentes. (1997, p.146).

Tenta-se caminhar, então, por uma zona cinzenta, um entre-espaço híbrido, que guarda um lado romântico, lúdico e utópico, mas que por outro lado pode cair na exclusão ou num certo comodismo: “O fato importante não é apenas o desencontro entre a prática e a lei mas as próprias crenças disseminadas de que a diferença e as desigualdades são fatos consumados” (VELHO, 1997, p.147).

A Revolução Francesa é exemplo clássico de tentativa de manipular sentimentos coletivos para criar um novo sistema político, uma nova sociedade. Um novo homem. Mirabeau não mediu palavras: não basta mostrar a verdade, é necessário fazer com que o povo a ame, é necessário apoderar-se da imaginação do povo. *Formar almas*, completou José Murilo de Carvalho (1990, p.11). O homem cordial foi apoderado da imaginação popular e até os dias de hoje forma almas. E serve como uma bússola para imaginarmos “novos homens” contemporâneos traduzidos e afetuais. A dúvida consiste em sabermos se esses homens novos também formarão almas “felizes” e “traduzidas”.

A formação de almas, de mitos e heróis, e da nação, não prescinde da narrativa. Sujeito da modernidade, o homem cordial foi narrado em toda a sua extensão e complexidade – e continua a sê-lo neste momento *pós* (pois, como vimos, ele continua atualíssimo). O sujeito das atuais tribos urbanas e o sujeito pretensamente traduzido da contemporaneidade também não prescindem da narrativa. E este ato de narrar, do homem cordial e do homem traduzido, que

aponta para a ausência de ruptura estanque e para o fato que aqueles “novos homens” talvez não sejam tão *novos* assim.

Vamos, então, às narrativas e formas de narrar.