4

Fortuna e adaptação

“Essa exploração dos trópicos não se fez, é verdade, por um empreendimento methodico e racionalizado, não emanou de uma vontade construtiva e energica: fez-se antes com desleixo e certo abandono. Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores. E o reconhecimento desse fato não constitue menoscabo á grandeza do esforço português”. (Holanda, 1936, p.20).

A associação entre as preocupações modernistas mais gerais, como a busca por uma originalidade nacional e a inserção na modernidade, e a escrita de *Raízes do Brasil* não suscita muitas controvérsias no campo da pesquisa sobre a obra de Sérgio Buarque de Holanda. Desde a famosa apresentação do próprio Sérgio Buarque à sua coletânea de artigos de crítica intitulada *Tentativas de Mitologia*, em 1979, em que o autor percebe a vinculação de sua preocupação com a formação brasileira desde os tempos modernistas, pode-se dizer que os trabalhos que se esforçam para aproximar os dois momentos da obra de Sérgio têm se avolumado. Alguns dos mais importantes destacam-se pela compreensão de *Raízes* como um “esforço de penetração sócio-literária nas raízes da brasilidade” (cf. Athayde, 1982, p.119), assim como de continuidade de sua militância modernista (cf. Dias, 1985, p.11), ou como a concretização do “intento de renovação da arte e suas convicções pessoais” (cf. Iglesias, 1987, p.123), ou ainda como o esforço do autor para, por meio da escrita, “como renovador da crítica literária e lançando as bases de uma nova historiografia”, preencher as lacunas acerca da compreensão da formação brasileira (cf. Barbosa, 1989, p.17). Entretanto, pelo menos até 1985, o exame mais minucioso acerca da vinculação entre a década de 1920 e *Raízes* ainda não havia sido realizado, segundo a

professora Maria Odila Leite da Silva Dias, organizadora dos escritos de Sérgio Buarque de Holanda para a coleção *Grandes Cientistas Sociais* (cf. Dias, 1985). Apenas a partir do final da década de 1990 apareceria uma série de estudos dedicados especificamente a este tema, ainda que fossem orientados por perspectivas muito diversas entre si, mesmo sendo provenientes de uma pesquisa acadêmica, mais sistemática. Eles serão os interlocutores privilegiados deste capítulo, especialmente na última seção.

Apesar da existência de sucessivas análises sobre *Raízes do Brasil*, e mesmo de algumas que enxergam já no início da década de 1920 o processo de escrita do livro, quase não há estudos que se dediquem particularmente a aproximar o seu ensaio de 1936 às reflexões modernistas da década anterior, ainda que não falem sugestões para isso (cf. Holanda, 1979, p.29-30). Mesmo no caso dos artigos dedicados especialmente a esta relação entre o modernismo e *Raízes do Brasil*, como é o caso dos textos de George Avelino Filho (1987) e Antonio Arnoni Prado (2004), parece haver muito mais uma busca das preocupações do livro de 1936 nos escritos anteriores do que uma continuidade das reflexões modernistas em *Raízes*. Temas como a “cordialidade” e as “ambigüidades da relação do brasileiro com a própria terra” aparecem como caminhos para a compreensão de escritos modernistas do autor. Ou seja, apesar da grande e, muitas vezes, profícua gama de investigações sobre a obra do jovem Sérgio – dos tempos modernistas ao ensaio de 1936 –, ainda persistem questões levantadas indiretamente pelo próprio autor, como a existência de conexões em meio a sua “versatilidade de preocupações” (cf. Holanda, 1979), e sugestões que podem ser expostas a partir de novas perspectivas de entendimento deste instigante texto do autor que teve sua redação iniciada ainda na Alemanha no ano de 1929 (Idem, *Ibidem*). O desafio, entretanto, reside na constatação de que o próprio movimento modernista tem muitas faces, algumas vezes até contraditórias, assim com *Raízes do Brasil* é um livro complexo que permite várias interpretações. Este fato em parte justifica a escassez de estudos específicos com este objetivo e dificulta qualquer tentativa de aproximação de *Raízes* e o modernismo. Há ainda uma comprovação que agrava o problema: a forte presença da formação germânica de Sérgio Buarque em sua curta, porém decisiva, estada naquele país de junho de 1929 a janeiro de 1931. A relação do modernismo deve ser relativizada, ou pelo menos matizada, por esta constatação:

“Por outro lado, esta posição não pode ser generalizada. No próprio caso de Sérgio Buarque de Holanda, as análises sobre suas obra de cunho ensaístico-interpretativo têm apontado para uma preponderância da teoria social alemã como estratégia compreensiva sobre as questões que nortearam o movimento estético de 1922”. (Araújo, 2005, p.18).

A afirmação de Ricardo Benzaquen de Araújo se refere à relação entre as propostas modernistas e as ciências sociais nos anos 30. O autor atesta este elo particularmente ao momento pós-1924, mas faz questão de minimizá-lo no caso de *Raízes do Brasil*, em que a vinculação com a reflexão alemã se torna, a princípio, preponderante. Esta face da obra de Sérgio Buarque, ao contrário da referência à época modernista, foi largamente debatida e atestada por comentadores, pelo menos desde o texto de Antonio Candido (1967), que foi escrito para figurar como prefácio à 5ª edição de *Raízes*, mas acabou incorporado às edições posteriores e fez com que inclusive se afirmasse que o Sérgio Buarque de *Raízes do Brasil* fosse uma invenção de Antonio Candido (cf. Santos, 1994, p.42). As palavras de Candido ressaltam a filiação de Sérgio à Alemanha, especialmente a Max Weber que, apesar de ser pouco citado em *Raízes*, aparece fornecendo o “critério tipológico”, ou os *ideal-tipos* que Sérgio usa criativamente, segundo Candido (cf. Candido, 1967, p.240). Na verdade, Antonio Candido faz não apenas referência ao autor da *Ética Protestante*, mas liga a estrutura de *Raízes do Brasil* à metodologia weberiana (cf. Idem, p.239-240). Durante muitos anos esta visão guiou as interpretações sobre a composição do livro e sobre a formação do autor. O próprio Sérgio Buarque alimentou o debate na apresentação a *Tentativas de Mitologia* (1979) e chegou a ironizar a influência alemã em entrevista e Richard Graham pouco tempo depois (cf. Graham, 1982). Houve quem contextualizasse a presença weberiana em uma gama mais ampla de autores alemães como Werner Sombart e Friedrich Meinecke – de quem Sérgio fora aluno ocasional quando esteve em Berlim –, o chamado círculo de Stefan George, buscando estabelecer alternativas teóricas para a compreensão da complexidade de *Raízes do Brasil* (cf. Dias, 1985). Desse modo, a força da extensão alemã na referida obra de Sérgio Buarque se consolidava cada vez mais, a ponto de haver inclusive quem dissesse:

“É fora de dúvida que Sérgio Buarque de Holanda começou a se interessar seriamente pelos estudos históricos e de ciências sociais durante sua hibernação alemã, descobrindo que esta era, de fato, a sua principal vocação, sem contudo deixar de ser um escritor”. (Barbosa, 1988, p.44).

A afirmação de Francisco de Assis Barbosa, de uma só vez, afasta qualquer preocupação sociológica do Sérgio enquanto modernista e aponta para uma hegemonia, mesmo que gradual, da ótica de historiador ou cientista social antes ainda da publicação de *Raízes do Brasil* (1936). O nexos confirma e expande a tese de Candido de 1967, e acompanha, ainda que com particularidades, a recepção da obra do autor nos estudos subseqüentes, como é o caso do artigo de Maria Odila Leite da Silva Dias sobre o “estilo alemão” da obra de Sérgio (cf. Dias, 1988) e de Edgar de Decca sobre a “metodologia compreensiva” da qual se vale o autor em questão (cf. Decca, 2000).

Apesar de não confrontar a tese de que existiu uma “fase alemã” – definição cunhada por Antonio Candido (cf. Candido, 1989, p.123) – de Sérgio Buarque de Holanda, o argumento aqui apresentado se pautará por uma perspectiva que entenda a contribuição dos seus *Wanderjahre* alemães a partir do estabelecimento de uma confluência desta fase com algumas das reflexões modernistas dos anos anteriores, destoando, por exemplo, daquela citação de Francisco Iglesias (1988), ou mesmo se afastando – ainda que estrategicamente – do norte apontado por Antonio Candido em 1967. Neste sentido, será necessário não apenas construir a ponte entre os dois momentos da formação do autor de *Raízes do Brasil*, mas também revisitar, e complementar, alguns pontos do que se convencionou chamar de reflexão alemã de Sérgio Buarque de Holanda.

4.1

Die Wurzeln Brasiliens

“...Deus quer do cristão uma obra social porque quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada de forma a corresponder a esse fim. O trabalho social do calvinista no mundo é exclusivamente um trabalho in majorem Dei gloriam. Daí porque o trabalho numa profissão que está a serviço de uma vida intramundana da coletividade também apresenta esse caráter”. (Weber, 2004, p.99).

“No trabalho não buscamos se não a própria satisfação, elle tem o seu fim em nós mesmos e não na obra, um finis operantis e não um finis operis. As actividades professionaes são, aqui, meros accidentes na vida dos individuos, ao opposto do que succede entre outros povos, onde as próprias palavras que designam semelhantes actividades adquirem um accentu quasi religioso”. (Holanda, 1936, p.114).

O argumento construído até aqui pode servir de ponto de partida para a interpretação da presença da reflexão alemã em *Raízes do Brasil* sob um ponto de vista não habitual e, eventualmente, possibilitar uma nova chave de entendimento do livro como um todo. Em primeiro lugar, examinou-se a idéia particular que Sérgio Buarque possui acerca da originalidade da manifestação de uma cultura – estabelecendo uma relação enviesada do autor com o romantismo – e interpretando o Brasil como herdeiro e desafeto simultâneo da matriz européia. Em segundo, foi mencionada a sua inserção específica no modernismo por meio da fundação de *Estética* e do debate com Alceu Amoroso Lima, em que Sérgio Buarque aparece mais preocupado com a avaliação do alcance da renovação proposta pelo movimento e com as chaves de compreensão que ele proporcionava sobre a cultura brasileira do que com um projeto de nação a ser erigido. Por último, ergueu-se uma ponte entre Sérgio e Mário de Andrade como uma maneira de compreender o modo através do qual poderia se aproximar da caracterização do traço expressivo do brasileiro. Sobre este ponto em particular, conclui-se que houve uma tentativa de se recorrer a uma solução inventiva para a pesquisa acerca

da originalidade nacional. Desse modo, optou-se por uma solução que se afasta do estabelecimento de uma definição acerca da face própria da cultura brasileira, para que se tente compreendê-la por meio de suas recorrências e respectivas nuances ao longo do processo histórico que engendrou sua formação. Neste sentido, é necessário a partir de agora examinar um pouco esta tensão inerente à formação do Brasil, balizada pelo desencontro entre o caminho que o capitalismo tomava no Ocidente, avançando inclusive sobre as concepções de Estado e sociedade civil, e a maneira pela qual este processo se deu na formação do país. Esta última questão, compreendida aqui como ponto nevrálgico para o entendimento das anteriores, é a principal preocupação desta seção de capítulo. Desse modo, o exame das posições acadêmicas sobre o processo de formação do capitalismo não será levado às últimas conseqüências, ou a uma conclusão esclarecedora, a ponto de se adotar uma posição e abandonar outra. As questões propostas serão conduzidas apenas de acordo com a necessidade maior de interpretar *Raízes do Brasil* à luz das importantes questões que o livro levanta.

A forma do livro como um todo – um ensaio compreensivo – denuncia, de um lado, todo um processo oportuno de apropriação do instrumental compreensivo da sociologia alemã para a compreensão da formação da cultura brasileira e, de outro, como aqui se pretende sugerir, fornece elementos para a construção de uma interpretação que, sem pretender recusar as anteriores, quer contribuir para o debate sobre *Raízes do Brasil* a partir de uma outra apreciação do surgimento do capitalismo: a de Werner Sombart. É importante, entretanto, frisar desde o início que a visão de Sombart sobre a formação do capitalismo não é totalmente distinta daquela levantada por Weber. A própria noção weberiana de “espírito do capitalismo” foi tomada da obra *Der moderne Kapitalismus* de Sombart (cf. Rodrigues, 1951, p.11). O que se pretende então levar adiante aqui não implica a negação da presença de Weber na constituição de pontos-chave de *Raízes*, apenas será oferecido um outro caminho, complementar, mais coerente com as questões levantadas até agora.

A abundante fortuna crítica da obra de Sergio Buarque de Holanda a entende como passível de ser dividida em etapas distintas: crítica literária; ensaio interpretativo; novamente a crítica; e história propriamente dita. É claro que há sempre o cuidado de se tentar fazer uma ligação entre as “partes” ou, pelo menos, buscar alguma coerência de preocupações (cf. Dias, 1985). As teses argumentam

que o que houve foi um desenvolvimento de uma obra que teve seu produto mais bem acabado a partir dos anos 50 – período em que o autor produz algo mais próximo do que se poderia definir como conhecimento histórico – com a junção de uma sociologia compreensiva de influência alemã com uma preocupação quase sensualista com a cultura material, oriunda da antropologia norte-americana, cujos principais produtos foram *Caminhos e Fronteiras* (1957) e *Visão do Paraíso* (1959). As obras anteriores revelariam uma forte erudição combinada a uma excelente “conotação dedutiva” (Gomes Júnior, 1998, p.116); no entanto, careceriam de rigor científico e da vasta pesquisa documental demandada pelos estudos historiográficos. Ao menos em parte, esta visão foi reforçada pelo próprio autor, na medida em que aconselhava os seus alunos da cadeira de História da Civilização Brasileira da Universidade de São Paulo a iniciarem seus estudos por *Visão do Paraíso*, ao invés de consultarem *Raízes do Brasil* (cf. Santos, 2004). A investigação que se pretende levar adiante implica um ponto de partida diverso: o desenvolvimento da obra do autor não me parece seguir um caminho de desenvolvimento cronológico. A fecundidade da interpretação de Sérgio Buarque sobre a formação da cultura brasileira reside na reflexão crítica que uma “versatilidade de preocupações” impôs a ele, obrigando-o a abandonar os caminhos seguidos justamente por aqueles que tentaram definir sua obra como histórica ou sociológica. Em escrito autobiográfico, Sérgio Buarque analisa seu papel de crítico literário não como um profissional, mas como um pensador inquieto que buscava garimpar maneiras de expressão precisas que, naquele momento, encontrava na literatura, mas em outros as descobriu em cronistas portugueses antigos (cf. Holanda, 1979, p.19). Neste sentido, criticar os manifestos modernistas no Rio de Janeiro da década de 1920, dirigir um jornal capixaba, freqüentar os seminários de Friedrich Meinecke em Berlim, ou lecionar história econômica e literatura comparada na Universidade do Distrito Federal foram produtos das oportunidades de trabalho que lhe ocorreram, assim como ajudaram o autor a manter vivo seu vasto interesse pela produção de conhecimento nas suas várias áreas. Não foi apenas em *Raízes do Brasil* que os comentadores tiveram dificuldades para avaliar o eixo teórico que norteava as idéias do autor. Mesmo muitos anos depois, sobre *Visão do Paraíso*, houve espaço para as mais diversas análises, desde a vinculação do autor as ferramentas interpretativas do filólogo alemão Ernst Robert Curtius (cf. Lima, 2002), até, em

outra vertente, a aproximação do argumento de *Visão do Paraíso* à caracterização do sujeito renascentista realizada por Stephen Greenblatt e Thomas Greene (cf. Mello, 2005). Desse modo, estabelecer de um caminho hegemônico tomado pelas obras de Sérgio Buarque, em face desta ou daquela disciplina, ignora o modo através do qual o próprio autor trabalhava, buscando as ferramentas nos campos do conhecimento mais diversos para investir sobre os problemas propostos. Talvez o livro que compreende a maior variedade de influências teóricas, bem como teve em sua escrita a maior liberdade de forma e estilo seja *Raízes do Brasil*. Precisamente por causa desta constatação, não há aqui um compromisso de desvendar o processo analítico criativo do autor em sua íntegra: é bem possível que esta tarefa seja irrealizável em um único trabalho acadêmico devido ao seu intrínseco caráter de especialidade disciplinar, e tendo em vista a vasta fecundidade dos temas e abordagens de Sérgio Buarque de Holanda. Sugerir uma interpretação complementar a associação da obra ao pensamento weberiano é o norte deste trabalho, que avança através de entrevista concedida pelo autor a Richard Graham em maio de 1981:

Richard Graham – Foi durante este período [1929] que o senhor foi influenciado pela historiografia alemã?

Sérgio Buarque de Holanda – Fui influenciado pela historiografia alemã?

R.G. – Ouvi dizer.

S.B.H. – **Tudo são conjecturas e justaposição acidental.** Vivi na Alemanha, mas isto não é o suficiente para dizer que fui influenciado pelos historiadores alemães. Mas também vivi na Itália, na França, nos Estados Unidos. Eis um exemplo recente de tais acidentes: Florestan Fernandes, organizador de uma série de antologias, sabia que eu podia ler alemão e pediu-me para escolher uma historiador alemão, de cuja obra eu escolheria alguns textos. Decidi pegar Leopold von Ranke, Burckhardt era outra possibilidade, mas ele trabalhou primordialmente com arte, história do Renascimento e cultura grega. Assim, escolhi Ranke, fiz algumas leituras, selecionei os textos e escrevi uma introdução de cinquenta e cinco páginas.

R.G. – mas o senhor não foi influenciado, em sua obra, por Ranke?

S.B.H. – Naturalmente, todos fomos influenciados por ele. Por seu método de seminário. Por sua liderança em pesquisa histórica nos documentos. **Mas não influência direta.**

R.G. – Então não há influência alemã na sua obra?

S.B.H. – Em Berlim, assisti, muito assistematicamente, a conferências de Friederick Meinecke. Elas sugeriram novos caminhos. Li Ernest Kantorowicz, sobre Frederico III, e então Sombart e, através de Sombart, cheguei a Weber. Ainda tenho, aqui nas minhas estantes, obras de Weber que comprei naquela época.

R.G. – Estas leituras deixaram alguma marca em sua obra?

S.B.H. – Sim; posso ter sido o primeiro brasileiro a citar Weber em letra de fôrma. Mas sacudi logo o efeito principal: filosofia mística e irracionalismo.

Minhas melhores recordações são ainda da euforia boêmia mundana daqueles derradeiros dias da República de Weimar. Lembro também as entrevistas com Thomas Mann e com outras figuras literárias de vanguarda. (Holanda, S.B., 1982, p.1176, **grifos acrescentados**).

Este trecho da entrevista denuncia o modo através do qual o próprio Sérgio Buarque construía a sua reflexão no diálogo com os autores, o que acaba também por determinar o sentido de sua obra: (a) rejeitava a noção de influência direta, (b) partilhava o pensamento para divergir da idéia, (c) questionava as bases conceituais para concordar apenas com o produto teórico. Para Sérgio Buarque, não adianta simplesmente relativizar a apropriação de idéias, protegendo-se intelectualmente dos reducionismos. A própria noção de influência, da maneira pela qual foi posta pelo entrevistador, ou seja, como referência que permeia e norteia toda uma reflexão, não faz sentido, pois todo o pensamento está atravessado por um conjunto de idéias que não foram necessariamente concebidas pelo seu próprio autor. A questão não é negar a existência de influências, mas denunciar a esterilidade do argumento que se resume a identificá-las. Todos sofrem influências, os mais diversos sistemas de pensar povoam as idéias de cada autor disposto a dar a sua contribuição. Mesmo na reflexão mais original, serão encontradas sementes estrangeiras, já elucidava Sérgio naquele seu primeiro escrito sobre a *Originalidade Literária* (cf. Holanda, 1920). Aliás, a já debatida questão da originalidade poderia confundir o leitor mais afoito dos escritos da juventude de Sérgio Buarque, mas a sua crítica é precisa: os argumentos das vanguardas européias, em si, não apresentam problemas, a não ser quando se deixa de esclarecer que eles se referem ao contexto europeu. Mas isto também não quer dizer que não se possa usá-los; na verdade, eles devem ser usados como matéria que instiga o pensar, para que então se possa, uma vez aperfeiçoada a reflexão, compreender devidamente o contexto próprio de cada cultura. Esta é a perspectiva de valorização da tradição, operada por uma certa apropriação do romantismo, como já foi debatido, e que fundamenta a compreensão da força da presença ibérica na constituição da cultura brasileira. Por outro lado, a noção este tipo de noção de influência – cunhada ainda em sua reflexão modernista – parece ser também o caminho mais garantido para se operar a presença da sociologia alemã em *Raízes do Brasil*, a despeito da proximidade no tempo entre a estada de Sérgio na Alemanha e a publicação do livro, e apesar de uma imensa afinidade

entre a caracterização dos tipos ideais de Weber e os modelos “buarqueanos” do trabalho e da aventura.

Do imenso conjunto de autores com os quais Sérgio dialogou em sua formação como intelectual desde a militância modernista até a viagem a Alemanha, Weber parece ser um dos pontos mais seguros que se pode ter. E não é apenas por uma coincidência cronológica (*Raízes* começou a ser escrito quando Sérgio Buarque estava na Alemanha, nesta época tinha o título de *Teoria da América*), mas por causa da incontestável presença da bússola weberiana na formulação dos conceitos em cima dos quais discutiu a formação da “civilização brasileira” Sérgio, de fato, conhecia a obra de Weber e a associação entre as formas de vida norteadas pelo trabalho ou pela aventura – análises presentes no capítulo II de *Raízes*, mas que atravessam quase todo o argumento do livro – com os tipos ideais do sociólogo alemão são pertinentes. O trecho abaixo ajuda a entender esta vinculação e, de certo modo, a amplia ao constatar a busca pela formação de uma ética específica em *Raízes do Brasil*:

Inscrevendo-se numa tradição do pensamento alemão, buscando os traços culturais de uma sociedade em formação, compreensíveis através de uma *ética* específica, o autor de *Raízes do Brasil* parece ter construído sua tipologia (aventura e trabalho) em torno da conceituação do capitalismo. [...]. Basta-nos lembrar que os contatos com a universidade alemã, conforme referimos anteriormente, devem tê-lo feito conhecer, com maior ou menor profundidade, toda uma literatura que versava sobre o assunto. Dentre os autores estudados, certamente Weber é aquele que mais fundamente deixou suas marcas no pensamento do brasileiro. (Monteiro, 1999, p.148).

A obra de Pedro Meira Monteiro é fundamental para o desenvolvimento das noções weberianas em *Raízes do Brasil*. Especialmente no que diz respeito à tipificação realizada por Sérgio Buarque no segundo capítulo e o desdobramento criativo deste “arquetipo” no desenvolvimento do capitalismo ocidental contemporâneo. Além disso, segundo Monteiro, Sérgio Buarque apropriara-se do instrumental cunhado por Weber para estabelecer também os fundamentos mais específicos da formação do tipo brasileiro o que, de certo modo, ultrapassa os parâmetros usados pelo próprio autor alemão para a constituição dos seus tipos. A construção do argumento de Monteiro se inicia pela identificação de uma semelhança entre o método de pesquisa de Sérgio Buarque de Holanda e Max Weber:

“Ao reconsiderar a compreensão do indivíduo com base em sua conduta, deslocando a atenção de sua vivência para suas ações, Weber o situa no interior da cultura, compreendida como o mundo onde se mobilizam os valores, já que toda ação, ‘portando’ valores, refere-se a tal mundo e somente nele pode ganhar sentido. Ainda que o foco weberiano recaia sobre o indivíduo, não faz em busca de sua interioridade, ou da totalidade do mundo que seria por ele vivenciada, em sua experiência singular. Pelo contrário – e aqui talvez resida um segredo para a compreensão de *Raízes do Brasil* –, interessa a Weber o indivíduo imerso no universo dos valores, da cultura, onde o que importa não é a *Erlebnis* cristalizada numa experiência interior, mas sim a conduta do homem num mundo em que as possibilidades de ação são inúmeras, embora circunscritas pela tradição e por estruturas de dominação específicas.” (Monteiro, 1999, p.59).

O objetivo do autor nesta parte de trabalho é especificar a influência de Weber sobre Sérgio, afastando este último das concepções “intuitivas” de *vivência* de Rickert e Dilthey, com o cuidado de apontar a importância destes últimos para a formação intelectual do autor de *Ética Protestante*. Para isso, recorre à rigorosa metodologia weberiana que visa suplantando as dificuldades enfrentadas pelas ciências do espírito desde a sua separação das ciências naturais. Na verdade, Weber defendeu a idéia de que não houve uma separação completa, na medida em que alguns aspectos fundamentais para as ciências naturais foram em parte preservados, ou ligeiramente reformulados, nas ciências do espírito. É o caso, por exemplo, das conexões causais entre os fenômenos cujo âmbito de generalização seria facilmente desconstruído durante qualquer apreciação mais detida de uma situação histórica. No entanto, a alternativa encontrada por Weber foi a da “análise causal singular”, segundo um dos seus comentadores, cujo “alvo cognitivo predominante cifra-se em identificar conexões causais qualitativas entre elementos singulares da realidade [...]” (Ringer, 2004, p.83). Desse modo, a investigação seria capaz de apreender uma regularidade nos fenômenos sociais pesquisados sem, entretanto, produzir uma generalização. Esta regularidade é identificada pela noção de conduta, isto é, estabelecer nexos causais entre várias ações de um mesmo agente (típico) ou entre várias ações de vários sujeitos diversos, num mesmo contexto (cf. Monteiro, 1999, p.64). Neste sentido, a compreensão da realidade é em nada intuitiva e, por outro lado, não tem a pretensão de atingir a sua integralidade. A preocupação investigativa consiste em se ater àquilo que representa uma maior segurança para a produção de uma

interpretação coerente, cujos elementos suportam uma explicação. Esta postura metodológica é, de fato, encontrada em *Raízes do Brasil*:

“[...] outra face bem typica de sua [dos portugueses] extraordinária plasticidade social – a ausencia completa, ou praticamente completa, entre elles, de qualquer orgulho de raça. Ao menos do orgulho desatinado e inimigo de compromissos, que caracteriza os povos o Norte. Essa modalidade de seu character, que os aproxima das outras nações de estirpe latina e, mais do que dellas, dos musulmanos da Africa, explica-se muito pelo facto de serem os portugueses, em grande parte, e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços. Ainda em nossos dias, um anthropologo [Hans Günther] distingue-os racialmente dos seus próprios vizinhos e irmãos, os hespanhoes, por ostentarem um contingente maior de sangue negro. A isso atribui o facto de os indígenas da Africa Oriental os considerarem quasi como seus iguaes e de os respeitarem muito menos de que aos outros civilizados. Assim, affirma, para designarem o conjunto dos povos da Europa, os Suaheli dizem sempre: os europeus e os portugueses.” (Holanda, 1936, p.27-28).

Uma destreza intelectual proporcionou ao autor associar a postura plástica dos portugueses no Novo Mundo à constituição do seu próprio povo na Ibéria, misturado, sobretudo, aos mouros e aos africanos em geral e mais: eram percebidos por estes últimos como iguais o que, além de tudo, confirmaria a noção defendida já no primeiro capítulo de *Raízes* de que Península Ibérica era um território ponte entre a Europa e a África. Estes exemplos poderiam ser multiplicados ao longo de um exame mais específico, e de maior fôlego, por conta das possibilidades analíticas às quais recorre o livro, sobre teoria e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Além do par “mestiçagem – plasticidade social”, outros poderiam ser retirados da constituição do argumento do autor, como a relação entre a nossa “herança rural” e peso da vida familiar na constituição de nosso modo de ser, por exemplo. Este tipo de estudo já fora em parte realizado por Maria Odila Dias quando percebe uma tensão entre a visão renascentista italiana e a abstrata francesa na constituição do barroco brasileiro em *Visão do Paraíso* (cf. Dias, 1988, p.76-77) e, de certo modo, confirma a visão de que a adoção de modelos interpretativos por Sérgio Buarque é muitas vezes operada a partir de referências alheias à constituição destas ferramentas em seu contexto original. Isto basicamente por dois motivos na obra de Sérgio. Os modelos são ferramentas interpretativas, como já foi dito aqui e estudado diversas vezes por diferentes autores, como Pedro Meira Monteiro se referindo a Weber (cf. Monteiro, 1999) e Robert Wegner ao destacar Frederick Jackson Turner (cf. Wegner, 2000). E deve

apontar a convicção construída ao longo de sua participação como crítico do movimento modernista de que embora a formação literária brasileira tenha sido orientada durante muito tempo por modelos europeus, era necessário superar o destaque aos conteúdos locais como um contraponto à presença estrangeira, e se concentrar na busca de formas próprias de expressão na combinação destes elementos internos e externos como a verdadeira contribuição original brasileira – quando Sérgio analisa a obra de Oswald de Andrade, por exemplo (cf. Holanda, 1925). Mas, por outro lado, a matéria nacional – cultivada pela experiência romântica, tem atuação importante neste processo uma vez que é ela que permite a transformação dos elementos externos por meio do contato constante e íntimo ao longo do tempo. A forma da cultura brasileira se dá, segundo Sérgio Buarque, pela tensão entre a tradição ibérica, seu processo de adaptação (que será discutido mais adiante) e a modernização lenta pela qual passava a sociedade brasileira desde pelo menos o fim do século XIX (cf. Holanda, 1936).

O desdobramento do método, de que se vale de modo específico Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*, e segundo o qual a análise deve prezar a identificação de condutas, requer parâmetros em torno dos quais o pensamento poderá então formular conclusões. Para Weber, estabelecer regularidades é fundamental como um primeiro passo da análise; entretanto, por si não permite chegar às explicações mais abrangentes e significativas. Daí o estabelecimento dos *tipos*.

“Qualquer exame atento dos elementos conceituais da exposição histórica mostra, no entanto, que o historiador – logo que tenta ir além da mera comprovação de relações concretas, para determinar a *significação cultural* de um evento individual, por mais simples que seja, isto é, para ‘caracterizá-lo’ – trabalha, e *tem* de trabalhar, com conceitos que via de regra apenas podem ser determinados de modo preciso e unívoco sob a forma de tipos ideais.” (Weber, 2005, p.108).

O sociólogo alemão frisa que os tipos ideais não têm correspondente concreto na realidade, ou seja, mesmo com uma pesquisa exaustiva e uma sólida capacidade descritiva, o cientista social ou historiador não encontrará reprodução fidedigna daquilo que projetou com o estabelecimento do tipo ideal. Por outro lado, não se pode relegar este “conceito” ao campo estrito do mundo das idéias, embora a sua própria nomenclatura possa enganar o pesquisador mais apressado. O tipo ideal é um instrumento cognitivo, assim, é ideal na medida em que espera

de sua própria definição uma situação limite, neste sentido, idealizada (cf. Weber, 2005). Seguindo este modelo de pensamento, o conhecimento é produzido a partir da confrontação das situações particulares com os tipos ideais que, nunca é demais repetir, foram concebidos a partir do próprio contexto que ajudam agora a destrinchar.

A historiografia sobre *Raízes do Brasil* tem confirmado a presença do método weberiano neste primeiro livro de Sérgio Buarque de Holanda e, mais especificamente, o texto de Pedro Meira Monteiro determina a força destes laços com uma pesquisa cuidadosamente conduzida e amplamente fundamentada. O ponto que se coloca aqui interroga a extensão desta filiação para além da caracterização dos tipos ideais “trabalho” e “aventura”.

Procuramos, até aqui, sugerir algumas das fontes que terão alimentado sua imaginação, na conceituação do trabalhador e do aventureiro. Weber apareceu-nos como um autor que o influenciou sobretudo na maneira pela qual forjou aqueles tipos ideais. [...]. Resta-nos agora verificar como a idéia da “aventura” é, de certa forma, a antítese também daquilo que Weber, já na introdução a sua *A ética protestante e espírito do capitalismo*, conceituou como o “moderno capitalismo ocidental”. (Monteiro, 1999, p.148).

O título cifrado do livro, *A queda do aventureiro*, já anuncia a proposta acima pronunciada com mais clareza. Ao tipo ideal do trabalho, concebido a partir de um aproveitamento da reflexão de Max Weber de um desenvolvimento secular da ética puritana em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, o autor contrapõe o tipo do aventureiro, cujas características seriam invariavelmente associadas ao produto da colonização lusitana. Enquanto no Velho Mundo avançava uma sociedade cada vez mais norteadada por uma ética do trabalho, oriunda de uma vida regrada e que aos poucos se convertera em um grande processo de racionalização, portanto, de controle sobre todos os aspectos da vida, o Novo Mundo se incrementava a partir de uma colonização que “se processou ‘apesar de seus autores’, [embora, segundo Monteiro] Sérgio Buarque pretendia diminuir o vulto da façanha portuguesa, mas apenas referi-la ao espírito aventureiro que guiou as ações dos adventícios” (Monteiro, 1999, p.155-6). Uma espécie de dose de acaso que insistia em brotar em toda modalidade de ocupação portuguesa no Brasil confirmaria uma conduta convertida em programa, em alguns casos até concebido como pragmatismo, avessa ao trabalho e ao esforço,

muito embora não ao resultado que dele poderia eventualmente obter. Neste sentido, já caberia aí questionar se aventura é mesmo o avesso do trabalho, tendo em vista que o tipo aventureiro não recusa o objetivo material do tipo trabalhador, apenas prefere alcançá-lo de outra forma. Entretanto, Monteiro segue a sua linha inicial e destaca a “aventura” como uma modalidade limite de um comportamento econômico antitético ao do trabalho, e o homem cordial, o desdobramento mental da aventura (cf. *Idem*, p.172).

Metodologicamente, o argumento funciona muito bem, dando conta inclusive da já conhecida ambigüidade presente no último capítulo de *Raízes do Brasil*, onde Sérgio Buarque não deixa claro se a cordialidade seria extinta entre nós (parece que não), dada a iminência de uma sedimentação cada vez maior destes “novos tempos”. Mas a questão que surge ao examinar a operação do pensamento de Weber na dinâmica de *Raízes do Brasil* não deriva da eficácia do método, até porque o próprio Weber aponta a especificidade de cada método – no caso do tipo ideal é formulado em função do objeto pesquisado. Mesmo através do raciocínio negativo, levado adiante para a compreensão do “tipo aventureiro”, os resultados obtidos são oportunos e esclarecem de maneira eficaz aquele instrumento cognitivo. No entanto, o que se encontra como parâmetro ao tipo do “trabalho” durante a investigação do processo que examina as conseqüências mais amplas da urbanização do Brasil não aparece simetricamente por oposição, quando o autor trata do que ele chama, de certa forma, de situações de resistência, identificadas no limite ao tipo da “aventura”. Aliás a própria noção de resistência aqui empregada precisaria ser modificada, pois o homem cordial não faz uma defesa aberta do ócio contra o trabalho na medida em que ele reconhece que este último produz prosperidade, e se engana quem pensa que a herança rural do brasileiro o fez ser avesso à riqueza. O desenvolvimento da personalidade do brasileiro não constitui o reverso da personalidade *par excellence* de Weber. Ou seja, a cordialidade não resiste à “impessoalização” do mundo, se desenvolve apesar dela. O argumento fica mais claro quando se examina uma passagem de *Raízes* que fecha o capítulo do homem cordial:

“A pouca devoção dos brasileiros e até das brasileiras é coisa que se impõe aos olhos de todos os viajantes estrangeiros, desde os tempos do padre Fernão Cardim, que dizia das pernambucanas quinhentistas serem ellas ‘muito senhoras, e não muito devotas, nem freqüentam as missas, pregações, confissões, etc.’ [...]

‘Mas o que há de mais pasmoso, a meu ver, para uma pessoa educada em França, e habituada, portanto, a encontrar nos eclesiásticos, no altar, attitude piedosa e recolhida, – acrescenta o viajante, – é ver os deste paiz, quando chegam ao santuário, voltar-se para os assistentes e procurar com a vista as pessoas de suas relações, sorrir a uns, saudar a outros... Ha de eu fazer corar de espanto’. [...] A antipathia instinctiva pelas formas ritualisticas, que vimos notando atravez de varias esferas de nossa vida social, póde justificar-se em parte por isso, que no fundo taes formas não nos são necessarias. Normalmente nossa reacção ao meio em que vivemos não é uma reacção de defesa. A vida íntima do brasileiro não é bastante cohesa, nem bastante disciplinada para envolver e dominar toda a personalidade, ajustando-a como uma peça consciente ao ambiente social. Elle é livre, pois, para se abandonar a todo o repertorio de idéias e de gestos que encontra em seu meio, ainda qanto abedeçam ao mais rigoroso formalismo. [...] Nossa assimilação desses gestos e idéias por isso mesmo que não nos são necessarios, tem character puramente mechanic”. (Holanda, 1936, p.109-110).

Este trecho é significativo porque dois motivos: (a) é uma observação enfática do autor à surpresa de um estrangeiro em face do comportamento dos brasileiros nas cerimônias religiosas e uma resposta à máxima pronunciada logo após pelo referido imigrante de que “o austero metodismo ou o puritanismo jamais florescerão nos trópicos”; e (b) como “reação” às profecias do pasmo forasteiro europeu sobre a inadequação da retidão calvinista ao contexto tropical, Sérgio Buarque não considera a possibilidade de um enfrentamento à ética adventícia ou, tampouco, passa a descrever um atitude ou comportamento que eventualmente represente uma contraposição, ainda que indireta e não belicosa, ao modelo protestante. Neste sentido, pode-se consolidar a visão de que no Brasil havia uma posição distinta daquela que avançava na Europa e nos Estados Unidos e que, mal ou bem, o homem cordial representava esta diferença. Entretanto, não fica clara, pelo menos não até agora, a idéia de que este comportamento cordial consiste em uma posição simetricamente contrária a do puritano. Sobre este ponto em particular, as palavras de Sérgio Buarque sobre a convivência de “elementos ritualísticos” e relações de intimidade e amizade no mesmo espaço e tempo permitem a sugestão de uma interpretação que, ao menos em parte, possa destacar uma espécie de contradição dentro da própria lógica da configuração da sociedade brasileira. Ou seja, a tradição católica européia trazida ao Brasil se fortalecia à medida que os rituais eram realizados repetidamente, embora estes mesmos fossem desdenhados em seu objetivo por se tornarem ocasiões em que, na prática, outros aspectos da sociedade que não se relacionavam em absoluto com o

catolicismo se atualizavam, como o convívio social e as relações de amizade (cf. *Idem, Ibidem*).

O argumento chega neste momento em uma espécie de encruzilhada. Até o momento levantou a possibilidade da compreensão de alguns aspectos importantes de *Raízes do Brasil* fora da perspectiva da dialética de antagonismos com base na perspectiva weberiana. No entanto, esta mesma visão – ou pelo menos a intensa filiação a Weber – foi em parte confirmada pelas análises realizadas até aqui. Pode parecer, então, que aquela sugestão do início do capítulo não tem espaço para se converter em um argumento consistente, uma vez que a confirmação da presença estrutural de Weber na obra de Sérgio não abriria espaço para outra perspectiva. Entretanto, como já foi discutido, a própria forma de Sérgio Buarque estabelecer as bases de suas análises transcende os modelos nos quais ele se inspira, mesmo que a adoção de idéias tenha sido pública, como é o caso de Weber, que é citado algumas vezes em *Raízes* e cuja confirmação aparece em entrevista posterior do autor (cf. Graham, 1982, p.1176). É apropriado lembrar neste momento também – como já foi exposto no primeiro capítulo – que esta situação de adoção de modelos externos para a compreensão da realidade local foi debatida pelo autor desde seu primeiro texto sobre literatura em 1920, e continuou levantando questões nos textos sobre a cultura e literatura latino-americana de língua espanhola em meados da década de 20, voltou a aparecer em *Estética* e, finalmente, ressurgiu no debate com Tristão de Athayde. Apesar de Sérgio Buarque não ter cunhado uma definição que enquadrasse a questão da adoção de modelos estrangeiros na interpretação do país, esta o perseguiu na maioria dos seus textos da época modernista, fazendo com que fosse sugerida nos capítulos anteriores uma orientação para lidar com ela nesta fase da produção intelectual do autor. A partir de então se consolidou a idéia de que este problema não seria resolvido de modo simples, seja por meio da recusa peremptória da adoção de modelos estrangeiros, ou seja, por exemplo, através do raciocínio negativo que construiria a noção de cultura brasileira pela oposição à norte-americana.

Neste sentido, ratifica-se então uma presença aguda do pensamento weberiano em *Raízes do Brasil*, mas, ao mesmo tempo, se questiona o alcance desta influência em uma interpretação que vislumbre o entendimento não apenas das metáforas e metonímias do livro, mas almeje também apreender o significado próprio da configuração cultural brasileira através de um raciocínio positivo.

Desse modo, faz-se necessário demonstrar que não é tão curioso assim este tipo de apropriação de idéias, realizado por Sérgio Buarque de Holanda, pois o próprio Weber já havia procedido desta forma:

“A grande contribuição de Menger, no que nos interessa, é contudo a constatação, não plenamente elaborada mas no entanto observada com maior precisão do que por qualquer seu contemporâneo [...], de que a decisão metodológica de tomar as ações e interesses individuais como unidades de análise implica *necessariamente* tratar os fenômenos mediante a construção de *tipos*. A questão, aqui, ainda que tenha sido apenas entrevista por Menger e que ele talvez não tivesse plena consciência do seu alcance, é que há uma conexão lógica entre conceber o objeto de análise em termos de agentes individuais e conduzir a análise em termos tipológicos. Não se trata de uma opção metodológica entre outras possíveis, mas de uma necessidade inerente ao esquema metodológico adotado. Sem levar isso em conta é impossível entender o esquema que seria posteriormente proposto por Weber.” (Cohn, 2003, p.105-6).

Max Weber, embora fosse profundamente afetado pela reflexão epistemológica empreendida pelo economista austríaco-polonês Carl Menger, não compartilhou do desenvolvimento de sua obra, estando inclusive em lado oposto quando Menger alçou a economia aos *status* de ciência neutra (cf. Cohn, 2003, p.107). Entretanto, o sociólogo alemão também não hesitou em aproveitar a densa discussão de Menger sobre o estatuto das ciências econômicas para formular as suas próprias ferramentas instrumentais da sociologia compreensiva, como o tipo ideal, por exemplo. Neste caso, Weber constrói uma metodologia específica a partir de uma necessidade teórica de um outro sistema metodológico. Esta postura do próprio autor da *Ética Protestante* pode ajudar bastante a compreender como as categorias teórico-metodológicas operam em *Raízes do Brasil*, através da constatação, por exemplo, de que o diálogo com a obra de Weber não almejou transportar o processo de desencantamento do mundo (um outro importante conceito de Weber) para o fenômeno social brasileiro, mas certamente proporcionou a Sérgio Buarque de Holanda uma experiência de complexificação dos níveis em que a história da colonização lusitana poderia ser compreendida. Chega-se então ao mote do argumento: o entendimento das questões desenvolvidas em *Raízes do Brasil* passa por uma abordagem histórica do problema tratado pela sociologia alemã do início do século XX, inclusive e principalmente, mas não apenas, por Max Weber.

Em *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*, o pesquisador Robert Wegner desenvolve o que chama de um abrandamento das explicações de cunho idealista na obra do autor brasileiro principalmente a partir da publicação de *Monções* (1946). O autor entende que este movimento empreendido pelo autor de *Raízes do Brasil* tenha inclusive atingido a segunda edição deste livro fundamental em 1947 e chega a constatar uma “reavaliação de Weber” entre as duas edições. Um dos fatores que teria motivado esta mudança seria a obra *Religion and Rise of Capitalism* do autor britânico Richard Henry Tawney, cuja primeira edição é de 1926, embora Wegner sugira que Sérgio tivera acesso apenas à edição de 1936 (cf. Wegner, 2000, p.231). Robert Wegner afirma que há duas contribuições importantes de Tawney que sustentam um recuo parcial da presença weberiana em Sérgio Buarque: (a) a constatação da existência do espírito capitalista antes do puritanismo; e (b) a relativização da ética calvinista como vetor de desenvolvimento do capitalismo (cf. *Idem*, p.60). Sobre primeiro caso é importante mencionar que o próprio Weber já havia se posicionado:

“[...] não se deve de forma alguma defender uma tese tão disparatadamente doutrinária que afirmasse por exemplo: que o ‘espírito capitalista’ (sempre no sentido provisório dado ao termo aqui) *pôde* surgir *somente* como resultado de determinados influxos da Reforma ou até mesmo: que o capitalismo enquanto *sistema econômico* é um produto da Reforma. Só o fato de certas *formas* importantes de negócio capitalista serem notoriamente *mais antigas* que a Reforma impede definitivamente um visão como essa. Trata-se apenas de averiguar se, e até que ponto, influxos religiosos *contribuíram* para a cunhagem qualitativa e a expansão quantitativa desse ‘espírito’ mundo afora, e quais são os *aspectos* concretos da *cultura* assentada em bases capitalistas que remontam àqueles influxos.” (Weber, 2004, p.82-3).

Embora não haja razão para imaginar que Tawney seja um adepto *a posteriori* das “doutrinas disparatadas” às quais o sociólogo alemão se refere, a observação contida na *Ética Protestante* determina que o início cronológico das manifestações capitalistas não se relaciona diretamente com transformação da ascese religiosa em uma dimensão intramundana. Neste sentido, a compreensão posterior das conseqüências para o mundo ocidental, e mais especificamente para o Brasil, do desenvolvimento do espírito capitalista não é suplantada pelo estabelecimento de um marco inicial para o surgimento das relações capitalistas que, segundo constatação do britânico, é anterior à Reforma Protestante. Portanto,

a tensão de Sérgio com Weber não parece incluir-se neste ponto. Entretanto, a segunda observação de Tawney abre espaço para uma série de questões, teóricas e históricas, sobre o motor do capitalismo e, por conseguinte, sobre o seu desenvolvimento nos mais diferentes ambientes. Robert Wegner menciona o fato da existência de movimentos econômicos nos países nórdicos que levaram o calvinismo a se estabelecer de modo mais sólido por lá e não em outros locais, como um caminho analisado por Tawney (cf. Wegner, 2000, p.60), mas aponta, especialmente, em outra direção. A novidade, segundo Wegner, seria a inclusão por Tawney de outros fatores seculares e religiosos, na composição da engenharia capitalista. Nas palavras do próprio autor, a questão aparece de modo mais claro:

“O espírito sopra para onde lhe apraz e homens de todas as classes sociais sentiram seus corações exaltados com seu alento, desde aristocratas e fidalgos rurais até tecelões que, ‘enquanto estão junto ao seu tear, põem colocar um livro diante de si e edificar um ao outro’. Mas, se o zelo religioso e o entusiasmo moral não sofrem o estreitamento das vulgares categorias de classe e renda, a experiência prova, todavia, que há certos tipos de ambientes nos quais queimam com mais ardor do que em outros, e que, assim como o homem é tanto espírito quanto corpo, os diferentes tipos de experiência religiosa correspondem às necessidades variáveis de diferentes *milieux* sociais e econômicos.” (Tawney, 1971, p.191-2).

A constatação da existência destes outros fatores denunciada por Tawney, obrigou o autor de *Raízes do Brasil* a ponderar sobre suas afirmações anteriores, provocando inclusive uma sensível mudança das palavras de Sérgio Buarque entre as edições do livro – sugerida por Wegner como um desafio comparativo ainda a ser enfrentado. No entanto, o argumento que se sugere aqui não depende, a princípio, de um exame da segunda edição de *Raízes do Brasil* ou mesmo não aponta uma reavaliação de Weber, ainda que se concorde com as observações de Wegner. A presença do raciocínio de inspiração weberiana em *Raízes* é ponto comum nas avaliações sobre a obra de Sérgio Buarque e pode-se dizer que este trabalho ratifica esta visão. Entretanto, a partir de um exame dos laços e tensões que ligavam Sérgio Buarque com a tradição literária brasileira desde o modernismo pode-se afirmar que o autor não percebia nas teses de Weber um raciocínio que pudesse dar conta da complexidade social brasileira, ainda que por um prisma negativo. Por outro lado, a reflexão de Weber fora fundamental como suporte de algumas reflexões produzidas em *Raízes do Brasil*. Soma-se a isso o fato de que o leque de pensadores aos quais Sérgio teve acesso em sua curta, mas

determinante, estada na Alemanha relativiza o papel que as teses do autor da *Ética protestante* tiveram na constituição de *Raízes* – foi, por exemplo, o próprio Sérgio que disse muito tempo depois que foi através de Sombart que ele chegara a Weber (cf. Holanda, 1979).

Desse modo, já se pode partir do raciocínio de que a reflexão alemã fora determinante para a construção dos argumentos presentes em *Raízes*, fazendo com que Antonio Candido tenha razão ao se referir a este momento da obra de Sérgio como uma fase alemã (cf. Candido, 1989) – e como esta seção de capítulo sugere a partir do seu título. Por outro lado, apenas por meio da promoção de uma discussão sobre estas referências, especialmente a que aponta para uma presença especial de algumas idéias de Werner Sombart, tentando situá-las em *Raízes do Brasil*, que podem se tornar mais claros alguns pontos da obra. E, desse modo, ressaltar o lado “positivo” do argumento de Sérgio Buarque ao retirá-lo do embate frontal com a racionalização do mundo movida pelo avanço da mentalidade capitalista no ocidente, quem sabe até sugerindo uma compreensão alternativa para o modo como este processo teve curso por aqui.

4.2

A colonização entre a vocação e o luxo

Por lo que he podido comprobar es en Florencia, a finales del siglo XIV, donde por primera vez encontramos al perfecto ‘burgués’: tiene, pues, que haber nacido durante el Trecento. Con esto queda aclarado ya que al utilizar el concepto ‘burgués’ no me refiero a todo habitante de una ciudad o a todo comerciante o artesano, sino a una figura especial que se desarrolla precisamente a partir de estos grupos aparentemente burgueses, a una persona de muy peculiar conformación psíquica, para la que no tenemos otro apelativo que el que empleamos corrientemente entre comillas cuando decimos ‘es um burgués’, con lo cual no pretendemos designar una clase social, sino simplemente um determinado tipo de persona.” (Sombart, 1972, p.115).

“Cada individuo se afirma ante os seus semelhantes, indiferente á lei da comunidade e attento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo”. (Holanda, 1936, p.113).

A partir da discussão levantada na seção anterior, há espaço agora para a apreciação de um argumento que remete ao diálogo direto entre Max Weber e Werner Sombart sobre o surgimento do capitalismo. Este ponto funciona como uma estratégia para lidar com a complexidade do tema trabalhado por Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil* na medida em que o desenvolvimento do capitalismo e a modernização do país constituíram, de certa forma, uma experiência *sui generis*, assim com a sua estrutura social (cf. Holanda, 1936, p.49). Aliás, se o problema do surgimento do capitalismo entre os dois autores alemães já é complicado, mais delicada ainda é a questão sobre a conexão entre o ascetismo e desenvolvimento capitalista, a ponto de se constatar um debate intelectual entre os dois autores alemães ainda durante a redação de suas principais obras sobre o assunto e, principalmente, entre as primeiras e segundas edições dos referidos trabalhos. Um dos principais comentadores, Harmut Lehmann, analisou assim a tensão entre Weber e Sombart:

“[...] we should not be misled by the fact that Weber mentioned Sombart only two or three times in the first version of his essay [na *Ética Protestante*], that is, in 1904 and 1905, and that those places were quite insignificant. [...], Weber mentioned Sombart much more often in the second version of his text in 1920. As far as the first version of Weber’s essay is concerned, his arguments show how much he was stirred, or disturbed, by Sombart’s explanations. In his essay, therefore, Weber not simply squarely refuted Sombart’s account, but he did so by citing a wealth of sources on the importance of Protestantism for the development of the modern world in general and the spirit of capitalism in particular. [Weber] presented, step by step, the development of the spirit of capitalism from Luther’s conception of the notion of calling, via the religious foundations of worldly asceticism, to the relationship of asceticism and the spirit of capitalism.” (Lehmann, 1995, p.198).

O debate entre os dois autores é extremamente complexo, com vários desdobramentos e, inclusive, com aparente mudança de posição de Sombart, e revisão de alguns argumentos por parte de Weber (cf. Lehmann, 1995). À luz desta constatação e do objetivo deste trabalho, desfaz-se aqui qualquer tentativa de examinar todas as suas implicações, ou mesmo de buscar simplesmente reproduzir seus principais momentos. Recorrer à contribuição de Sombart, portanto, é uma estratégia de compreensão de alguns pontos do ensaio de Sérgio Buarque que se tornam obscuros após a parcial restrição do alcance de Weber nesta obra e também uma maneira de tentar situar a complexidade com a qual lidava o autor de *Raízes do Brasil* ao situar as particularidades que engendraram a formação do país.

Apesar de se constatar a proximidade entre os dois autores alemães na constituição de seus pensamentos, como, por exemplo, no caso da utilização do conceito de “espírito do capitalismo”, por outro lado, a diferença entre eles é nítida. De um lado, como já foi discutido aqui, Weber associa o surgimento do espírito capitalista à transformação de fundamentos religiosos em uma vocação para a ascese intramundana:

“O trabalho instável a que se vê obrigado o homem comum que trabalhar por dia é um estado precário, muitas vezes inevitável, sempre indesejável. Falta justamente à vida de quem não tem profissão o caráter metódico-sistemático que (...) é exigido pela ascese intramundana. Também para a ética quaker a vida profissional de uma pessoa deve ser um constante exercício ascético das virtudes, uma comprovação de seu estado de graça com base na *conscienciosidade* que se faz sentir no desvelo e no método com que ela se desincumbe de sua profissão. Não o trabalho em si, mas o trabalho profissional racional, é isso exatamente que Deus exige.” (Weber, 2004, 147).

Todo o trecho poderia estar grifado. Mas a última frase é essencial porque revela que Weber não está especificamente preocupado com a ética do trabalho. Esta não poderia ser pensada exclusivamente através dos calvinistas. Algumas páginas antes o autor menciona a valorização do trabalho pelos católicos. A hipótese já exposta na seção anterior para aproveitamento das teses weberianas seria o estabelecimento do tipo ideal do trabalho, cuidadosamente empregado por Pedro M. Monteiro, ao qual poderia se contrapor o aventureiro (cf. Monteiro, 1999), como já foi aqui discutido. No entanto, este caminho já trilhado com segurança por outros pesquisadores, por mais que de fato constitua um veio investigativo consistente, vincula a compreensão da constituição das relações sociais no Brasil a partir de uma ética oposta àquela internalizada pelos calvinistas. O tipo de análise aqui desenvolvida não demanda um investimento na composição de uma interpretação do conceito de cordialidade pela oposição a outro, de relações impessoais; ou aventura “contra” trabalho. Portanto, vale a pena insistir que, nesta investigação sobre a ética calvinista, Weber chama a atenção para a formação de uma racionalidade específica que apareceu ao mesmo tempo em que o processo de “desencantamento do mundo” começava atingir formas extremas (cf. Pierucci, 2003, p.192-194). O próprio trabalho não representava nenhuma mudança significativa na cultura européia, mas o “culto ao trabalho”, como uma maneira de treinar a vida ascética, ou seja, atingir um nível de racionalização derradeiro da profissão como um modo de glorificação divina trazia para o nexos mundano questões não seculares. Retirar, ainda que aos poucos, a “magia” do mundo não significava interditar à vida o âmbito religioso, mas elevar aspectos mais corriqueiros do cotidiano a uma dimensão superior. Isso requer também uma constante preocupação dos homens em relação a essa dinâmica de racionalização crescente da vida. E mais ainda: uma inquietação no sentido de submetê-la ao seu controle, ou o que se pode chamar de *Rationalismus der Weltbeherrschung* (cf. Souza, 1999, p.35).

Numa perspectiva diversa, um dos principais interlocutores de Weber, Werner Sombart, identifica o espírito do capitalismo a uma situação concreta de “massificação” do desejo de possuir dinheiro, especialmente ouro, oriundo do fim da Idade Média. Mas não consistia apenas na busca pela riqueza, mas em uma orientação das relações sociais por meio do critério da riqueza, das possibilidades de negócio, estimulado a partir da multiplicação das atividades financeiras e

bancárias, cuja parte considerável era exercida por judeus, tendo em vista a sua posição social caracterizada por um certo isolamento e o próprio status que estas atividades possuíam naqueles tempos (cf. Sombart, 2001, p.130). Este processo, segundo o autor, foi um dos resultados da acumulação de imensas fortunas monetárias em diferentes partes da Europa a partir do século XIII.

“Toda la riqueza de los primitivos tiempos de la Edad Media es casi exclusivamente territorial. Desde luego, todas las gentes de posición son propietarios territoriales, los cuales forman la nobleza, si prescindimos de la Iglesia. No se dan apenas en aquella época casos de ‘burgueses’ poseedores de riqueza; y si se dan, son casos de excepción, [...]”

“En los siglos XIII y XIV cambia este estado de cosas. Multiplíquense notoriamente las grandes fortunas no procedentes del nexo feudal y los grandes capitales crecen, sobre todo em Itália, rápida y considerablemente. En este tiempo comienza la explotación del Oriente acaso se descubren ricas minas de metales preciosos en Africa. Es la época en que la avaricia y la usura de los grandes propietarios territoriales y ricos príncipes adquieren mayores proporciones.” (Sombart, 1935, p.11).

Com o passar do tempo, o principal destino desta riqueza foi o investimento na constituição dos Estados Nacionais, através de um “jogo de interesses” entre as principais classes do fim da Idade Média, o que, por si, evidenciaria uma *consequência sensível* da circulação do dinheiro naquele determinado contexto. Por outro lado, a este objetivo mercantilista de acumulação não corresponderia automaticamente à mobilização de imensos recursos e esforço, uma vez que, como diz Sombart, o fim está na própria riqueza (Idem, *Ibidem*). A colonização, movida entre outros motivos pela procura desesperada por jazidas de metais preciosos, não era exatamente uma tarefa fácil, embora seu possível resultado fosse muito convidativo. A equação a ser resolvida no final da Idade Média era o quanto valia o esforço em busca de novas terras, riquezas e fiéis. E o êxito nesta busca, de certa forma, era a empreitada em si, definida por Sérgio Buarque como aventura:

“Para uns, o objecto final, a mira de todo o esforço, o ponto de chegada – a palavra ‘aventura’ vem do latim: *adventura, advenire* – assume uma relevância tão capital, que chega a dispensar por secundários, quase supérfluos, todos os processos intermediários. Seu ideal seria colher o fructo sem plantar a arvore. [...] Esse typo humano ignora as fronteiras. No mundo tudo se apresenta a elle em generosa amplitude e onde quer que se erija um obstaculo a seus propositos ambiciosos, sabe transformar esse obstaculo em trampolim. Vive dos espaços

ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes”. (Holanda, 1936, p.20-21).

O que determina, neste caso, toda ambição do colonizador é a eventual constituição de riqueza, de ampliação ou entrada no mundo dos negócios. Entretanto, como a concretização deste anseio pertence ao horizonte que ele mesmo não controla, a sua sorte ele mesmo não empreenderá esforço qualquer, a não ser o de se lançar ao Novo Mundo. Neste sentido, o negócio não é o oposto do ócio, mas consiste naquilo que levará o seu protagonista a atingir o ócio. O processo colonizador prometia uma espécie de negócio predatório, sem esforço e com muito retorno dependendo da sorte de cada um. Neste momento, começa a ficar claro porque a caracterização do português aventureiro não se encaixa no avesso do trabalhador anglo-saxão puritano. Enquanto que para o calvinista o fim – a predestinação – é nebuloso, pertence ao divino, e portanto ele se concentra naquilo que pode controlar, que de certo modo o orienta na interpretação dos desígnios de Deus, para o aventureiro português o que importa é o objetivo, embora ele não tenha convicção a respeito do que fazer para chegar lá, ou mesmo não sabe se é possível – daí, por exemplo, a exploração constante de várias possibilidades que se apresentam durante o processo de colonização, a despeito de seu fim, muitas vezes quase esquecido. Em suma, o que está em jogo é a realização de uma expectativa que fora criada desde o momento que eles se lançaram ao mar.

Enquanto Weber preocupa-se com as conseqüências práticas das operações mentais originárias de uma constituição ética em um determinado grupo de pessoas, o autor de *Der moderne Kapitalismus*, Sombart, concentra sua análise em alguns desdobramentos específicos que o aumento da concentração e da circulação de riquezas trouxeram para os mais diversos contextos, alterando as relações sociais estabelecidas e, eventualmente, criando novas. Na verdade, esta foi uma tese explorada por Sombart a partir de 1913, portanto após a publicação da *Ética Protestante*, o que aprofunda a sua diferença em relação às idéias weberianas sobre o desenvolvimento capitalista. Este é o caso, por exemplo, da secularização do amor. Trazida por uma quase “profissionalização” do prazer – que não significa necessariamente a negação do matrimônio, mas uma possibilidade de viver o que o autor chama de “amor livre” fora do casamento sem

anulá-lo – a secularização do amor seria uma espécie de conciliação entre o luxo e o espírito do capitalismo. Sombart cita, a título de exemplo, o caso de concubinas que se tornaram princesas (cf. Sombart, 1935, p.53), demonstrando como a busca pelo prazer podia estar associada a busca pelo dinheiro. Por outro lado, ao mesmo tempo em que estas situações foram, de certa forma, desencadeadas pela riqueza monetária, elas, por sua vez, contribuíam para aprofundar os seus efeitos na sociedade como um todo:

“...para desvincular encantos e gozos do amor da instituição medieval do casamento, insiste no refinamento dos sentidos, no esbanjamento na ostentação, no luxo.” (Villas-Bôas, 2006, p.46-47).

A ostentação e o luxo, num primeiro momento, podem ser compreendidos como antítese da ascese intramundana defendida por Weber como elemento vital para o desenvolvimento capitalista. No entanto, este raciocínio não aborda a divergência principal entre os autores: apesar de ambos tratarem do tema da secularização da sociedade e sua associação com o desenvolvimento do capitalismo, para Weber a base da secularização é religiosa, enquanto em Sombart a “autoridade religiosa é afastada” (cf. Idem, p.50). Este talvez seja o momento em que os dois autores estejam mais afastados em seus argumentos. E, aparentemente, aproximar a reflexão de Sérgio Buarque a Sombart levaria a uma interpretação que automaticamente o distanciaria da reflexão weberiana, embaraçando a verificação do ponto armado até aqui. Na verdade, as duas afirmações não procedem. Nem Sombart se opõe completamente a Weber, nem Sérgio abdica de Weber.

A despeito do debate sobre o surgimento do capitalismo, e apesar das investigações específicas sobre os meios do seu desenvolvimento, Weber e Sombart chegam a conclusões parecidas no que diz respeito às conseqüências sociais mais gerais de um avanço agudo deste sistema econômico, como é o caso da racionalização da maior parte das dimensões da vida. E também é possível aproximar ambos a partir da negação explícita de estarem produzindo ensaios de psicologia histórica, mesmo ao se debruçarem sobre casos particulares (cf. Lehmann, 1995), e também se pode afirmar que as análises dos autores alemães são obras de reflexão sociológica e histórica (cf. Villas Boas, 2006). Esta constatação é fundamental para a avaliação de um dos principais eixos do livro de

Sérgio Buarque: a sua preocupação é eminentemente histórica, o que o faz usar das contribuições de Weber e Sombart para contextualizar o problema brasileiro à luz das diversas formas de avanço do processo de secularização e racionalização do mundo. Sobre este aspecto, Sérgio Buarque afirma:

“Tem-se visto como a crítica dirigida contra a tendencia recente de alguns Estados para crearem de vastos aparelhamentos de seguro e previdencia social funda-se unicamente no fato de deixarem margem extremamente diminuta á acção individual e também no definhamento a que taes institutos condemnam toda a sorte de competições. Essa argumentação é propria de nossa epoca em que, pela primeira vez na história, se erigiu a concorrência entre os cidadãos em valor social positivo.” (Holanda, 1936, p.98).

Esta passagem evidencia uma avaliação do autor de *Raízes* que aproxima as perspectivas de Weber e Sombart. Sobre o primeiro pesa a visão mais geral de ampliação do fenômeno capitalista inclusive na alteração do papel do Estado, bem como pela avaliação do significado da disputa individual neste contexto. E sobre o segundo há o fato da atenção específica aos desdobramentos particulares e cotidianos do avanço capitalista, como é o caso da competição entre os cidadãos por prestígio e posição social e seus efeitos sobre a economia. Entretanto, esta combinação elucida também que Sérgio Buarque de Holanda ao dialogar com a obra de Weber, por exemplo, não almejou transportar o processo de desencantamento do mundo para o fenômeno social brasileiro compreendendo este último como o reverso do primeiro. Mas, o método da sociologia weberiana certamente lhe proporcionou uma experiência de complexificação dos níveis em que a história da colonização lusitana poderia ser compreendida. E, de certo modo, *Raízes do Brasil* pode funcionar como uma resposta historicamente determinada – por meio da análise da formação da sociedade brasileira – aos questionamentos weberianos sobre o destino do homem “diante da supremacia da tendência para a burocratização” (Diehl, 2004, p.65). No entanto, arrisca-se afirmar aqui que, como construção do pensamento analítico sobre a especificidade da personalidade do brasileiro dentro deste contexto maior de racionalização da vida moderna, a presença da reflexão de Sombart parece ser mais forte. A possibilidade de enxergar os dilemas da modernização brasileira – processo que torna mais claro o traço expressivo da personalidade do brasileiro, a cordialidade – em uma perspectiva de desenvolvimento próprio e não apenas de resistência à

mudança, como o próprio Sérgio Buarque expõe, aproxima *Raízes do Brasil* de Sombart. Esta aproximação pode ser observada resumidamente de duas formas.

Em primeiro lugar, apesar de Sombart estar preocupado, especialmente em 1902 com a publicação de *Der moderne Kapitalismus*, com as características do “espírito capitalista”, boa parte de sua obra é dedicada aos sistemas pré-capitalistas.

“Sombart proceeds immediately to the application of his idea of the spirit of economic life when he begins to lay the scene for modern capitalism by sketching precapitalistic economy. He distinguishes two precapitalistic systems in Europe: self-sufficient economy (*Eigenwirtschaft*) and the handicraft system. But for his purposes they are much the same and are treated as such because in spirit they are almost identical. The principal characteristic common to them is that economic life was regarded purely as a mean for the satisfaction of human needs.” (Parsons, 1928, p.646).

A observação de Talcott Parsons, escrita ainda no calor do debate sobre o aparecimento do capitalismo, demonstra uma importante face do argumento de Sombart: a consolidação do capitalismo dependeu de uma superação do entendimento da economia como condição de satisfação das necessidades humanas. Ou seja, o “espírito do capitalismo” apenas teve condições de se instalar onde havia um grau de desenvolvimento das relações capitalistas a ponto de não haver mais entraves ao seu desenvolvimento e o próprio capitalismo, e assim se pôr como a necessidade interna da sociedade. Neste sentido, nas sociedades em que essas condições ainda não estivessem configuradas, haveria espaço para a premência das relações pré-capitalistas sobre o capitalismo, ainda que este estivesse se desenvolvendo. Por meio deste raciocínio, Sombart reflete sobre a convivência destes dois sistemas no espaço e no tempo, definindo uma época apenas quando há a predominância de um sobre o outro (não há a rigor uma anulação) (cf. Idem, *Ibidem*). A tese que Sombart defende expõe as condições específicas de um determinado ambiente material e social como preponderantes, mesmo quando há o contato com aqueles que já internalizaram o “espírito do capitalismo”. Ou seja, o próprio desenvolvimento das relações capitalistas se adapta às circunstâncias e produz aspectos inesperados – como é o caso da própria aristocracia, por meio da ostentação e consumo de objetos ligados ao luxo na corte –, estimula a vida burguesa que em tese se opunha ela (cf. Villas Boas, 2006, p.50). Em suma, para Sombart não há um controle completo da realidade em

função da “pureza do espírito” como sugere Weber na primeira edição da *Ética Protestante*, embora este último venha repensar esta posição especialmente após uma viagem aos Estados Unidos acompanhado de Ernst Troeltsch (cf. Idem, p.41-42).

Para Sérgio Buarque, este entendimento da convivência de duas configurações de contexto que, em tese, são excludentes, é fundamental. Desde o início do primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque deixa claro que há uma tensão entre a vontade de conquista do Novo Mundo e o fato de que isso era realizado “em uma ambiente muitas vezes desfavorável e hostil” (Holanda, 1936, p.3). E, após descrever os principais aspectos da cultura ibérica que determinaram a formação da mentalidade do brasileiro, Sérgio voltava a chamar a atenção para a noção de que:

“A experiência e a tradição ensinam que toda a cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. Nesse particular cumpre lembrar o que se deu com as culturas européias transportadas ao Novo Mundo. Nem o contacto e a mixtura com as raças aborígenes fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de alem-mar como gostaríamos de sel-o”. (Holanda, 1936, p.15).

Em outras palavras, houve um intenso processo de adaptação dos portugueses às adversidades impostas pelo empreendimento da colonização, embora este modo singular de conquista do Novo Mundo não deixou de ter como resultado uma “imposição” das suas características culturais próprias ao novo contexto que aos poucos ia se formando. De certa forma é isso que Sérgio Buarque quis dizer quando afirmou que o sucesso da colonização portuguesa se deu apesar dos portugueses (cf. Idem, p.20). A constatação de um alto grau de imponderabilidade da vida social, avessa a qualquer forma mais ordenada de controle, não implicava necessariamente uma submissão total ao acaso, afinal a colonização fora bem sucedida. Mas, por outro lado, exigia do colonizador uma maior capacidade de observação e adaptação às circunstâncias do que intervenção naquele meio hostil. É interessante lembrar, como já foi dito anteriormente, que Sérgio já apontara para este fato ainda na época do modernismo quando afirmou que a nossa originalidade “não surgirá, é mais que evidente, de nossa vontade, nascerá muito mais provavelmente de nossa indiferença” (Holanda, 1926b, p.225-226). Portanto, é possível perceber novamente uma continuidade entre a reflexão

modernista sobre o aparecimento da originalidade da cultura do país e a análise social, realizada quase uma década depois, a respeito do ocaso do tipo brasileiro em meio ao processo de colonização portuguesa.

No segundo capítulo de *Raízes*, intitulado “Trabalho e Aventura”, a questão da adaptação avança, embora nele prevaleça a tipologia weberiana. E, como já foi discutido na seção anterior, a interpretação que a metodologia de Weber é cara aos argumentos de Sérgio Buarque não será abandonada. Mas é o próprio Sérgio que aponta os termos nos quais os tipos do trabalhador e do aventureiro devem ser pensados por meio de “uma oposição absoluta [, mas sim] como uma radical incompreensão” (cf. Holanda, 1936, p.22), pois pertencem a diferentes “campos morais” (Idem, *Ibidem*). Ou seja, não compartilham dos mesmos fins e valores, embora o objetivo material possa eventualmente ser o mesmo. Há uma outra forma de explicar este ponto. O trecho escrito pela professora Gláucia Villas Bôas sobre Weber não é curto, mas esclarecedor:

“O leitor atento vai descobrindo aos poucos, nos capítulos seguintes à Introdução [da *Ética Protestante*], principalmente o segundo, ‘O espírito do capitalismo’, que a racionalidade enquanto valor interessa a Weber por estar intrinsecamente entrelaçada com a *rentabilidade*. O homem ‘moderno’ quer ser racional porque a racionalidade o torna rentável. Porém, com que sentido? Na realidade não deseja apenas ganhar ou consumir, mas *adquirir* cada vez mais bens, sobretudo dinheiro. Weber considera que a aquisição de dinheiro se torna a finalidade da vida, invertendo assim o que poderia parecer natural, que era a aquisição para a satisfação de necessidades materiais. Este sim é o princípio ordenador do capitalismo ocidental e que nunca foi experimentado por outros povos. Observar como Weber formula o problema do caráter próprio da sociedade capitalista ocidental, interligando significativamente os termos racionalidade/rentabilidade/aquisição é aqui de importância, uma vez que a recepção do livro, ao usar muitas vezes como quadro de referência a obra de Marx, confunde aquisição com acumulação ou ainda aquisição com consumo”. (Villas-Bôas, 2006, p.35-6).

O trecho é extremamente significativo porque explica a relação entre racionalidade e rentabilidade no raciocínio de Weber a respeito do desenvolvimento do capitalismo via secularização do mundo. Weber investiga a conexão entre estes dois elementos e conclui que a rentabilidade proporcionada pela racionalização das operações econômicas e, de uma maneira mais ampla, dos diversos aspectos da vida, transformava a própria racionalidade em um valor do capitalismo. Este ponto é crucial para o argumento porque ele permite entender, quase de uma só vez, dois aspectos importantes da interpretação sugerida de

Raízes do Brasil. O primeiro explica a assimetria entre os dois conceitos, trabalho e aventura, em parte já exposta pelo próprio Sérgio em palavras, e já reproduzidas algumas linhas acima. Sobre este aspecto, pode-se afirmar que a aventura não se opõe ao trabalho porque o seu objetivo é o mesmo, de adquirir bens ou dinheiro. O segundo aspecto vem da diferença entre Weber e Sombart a respeito desta questão em particular. Sombart não vincula o desenvolvimento do capitalismo a uma conexão intrínseca entre rentabilidade e racionalidade; ao contrário, defende a idéia de que o incremento das relações capitalistas aconteceu a partir de situações ligadas a elementos sobre os quais não cabia qualquer previsão racional, como a busca por luxo e prazer (cf. Idem, p.46).

Abre-se caminho aqui para a interpretação de que a aventura, em *Raízes do Brasil*, pode ser, de certa forma, associada ao capitalismo, embora em uma forma diferente daquele sistema de dependesse de uma racionalização do mundo. Na verdade, à luz de Sombart é possível interpretar um dos principais temas de *Raízes*, a colonização portuguesa, como uma das formas de incremento não racional do capitalismo na medida em que a busca pelo enriquecimento convive ali com a afirmação constante da personalidade, com o desprezo pelo trabalho manual e pela hierarquia, com a valorização da intimidade e da emoção e uma inadequação às relações impessoais, e até com uma espécie de desleixo no que diz respeito ao planejamento e ordenação racional da vida. Este conjunto de elementos que formarão a visão de mundo do brasileiro, herdada do português, são interpretados como fraquezas do ponto de vista da moral associada à ética do trabalho. Segundo Sérgio Buarque, entretanto, a questão é mais complexa:

“E, no entanto, o espírito de aventura, responsável por todos essas fraquezas, teve uma influencia decisiva (não a unica decisiva, é preciso porém dizer-se) em nossa vida nacional. Numa conjunção de fatores tão diversos, como as raças que aqui se chocaram, os costumes que nos trouxeram, as condições mesologicas e climatericas que exigiram longo processo de adaptação, elle foi o elementos orchestrador por excellencia. Favorecendo a mobilidade social, estimulou os homens, além disso, a enfrentarem com denodo as asperezas e as resistencias da natureza, creando para elles as condições adequadas a tal empreza”. (Holanda, 1936, p.25).

São fraquezas na perspectiva da ética do trabalho, mas foram fundamentais para o desafio imposto pela aventura. Para que o português pudesse correr todos os riscos de uma empreitada sem resultados seguros ou previsíveis era crucial

depositar toda a confiança em si. Usar de todos os artifícios para se beneficiar e tirar proveito das mais diversas situações, adaptando-se facilmente às circunstâncias e lidando com as dificuldades e intempéries a partir de uma certa crença no destino, inerente ao tipo aventureiro. Esta constatação leva à segunda aproximação que se pode observar entre *Raízes do Brasil* e as idéias de Sombart.

Um dos principais equívocos sobre a recepção da obra de Weber é o da associação entre calvinismo e capitalismo a partir da constituição de umnexo causal entre ambos. Tal erro consiste basicamente na assunção de outras conclusões a partir de questões levantadas pelo pensador alemão, mas a que ele próprio não chegara. Do mesmo modo, por mais que Sérgio Buarque tenha feito referências que poderiam ser usadas para se chegar a este raciocínio, não se deve interpretar a ética da aventura como o avesso simétrico da racionalidade e da disciplina. Ou seja, como se a ética da aventura representasse uma exaltação do caos e da desordem completa, ou mesmo como uma ausência cabal de meios para se alcançar os objetivos, ou ainda como a descrença em qualquer finalidade – Sérgio jamais afirmou isso. Apenas a ela, à aventura, não era caro o planejamento racional das ações e a busca de meios de efetuar previsões, caso contrário não seria aventura. Por outro lado, à aventura cabem qualidades como a coragem de lançar-se ao imponderável e, porque não, o esforço inerente à concretização de seu intento. Sérgio Buarque afirma que mesmo quando a ação do colonizador parece ter sido orientada apenas como uma resistência às mudanças promovidas pelo processo de modernização, ela é uma realização. Em suas palavras:

“O predomínio esmagador do ruralismo, segundo todas as apparencias, foi antes um phenomeno typico do esforço colonizador dos portuguezes do que uma imposição fatal do meio durante longo processo de adaptação”. (Holanda, 1936, p.55).

Neste capítulo em que analisa a herança rural do Brasil e a sua permanência na sociedade através do ruralismo, Sérgio Buarque destaca a força da realização portuguesa na configuração da sociedade rural, não apenas como uma estratégia que atendesse às suas características culturais próprias, trazidas da Ibéria, mas também como manutenção do sucesso da exploração portuguesa em detrimento das outras nações que tentaram substituir a colônia lusitana, sobretudo os holandeses (cf. Idem, p.54). O tipo do aventureiro, portanto, determinou as

bases em que foi realizada a proeza da conquista do Novo Mundo e moldou a formação da sociedade brasileira, mesmo que, para isso, tenha sido obrigado a se moldar a ela, em outras palavras, a se adaptar.

O novo ponto do argumento que aproxima Sérgio de Sombart é um desdobramento do primeiro. Esta modalidade de atuação – a adaptação – requer um relacionamento concreto, mais sensível, com os diferentes aspectos da vida. A adaptação pressupõe um afastamento de qualquer forma de teorização ou abstração que determine os princípios norteadores de uma determinada realização e, principalmente, evita a submissão da realidade à racionalização. Para tornar a questão mais palpável, é necessário recorrer a um exemplo analisado por Sombart

“Never can the spirit which dominates the farming community become a purely capitalistic one, because the autocracy of the pursuit of profit is impossible. Impossible, since an agricultural concern is never appraised only for the point of view of profitability: love of the agricultural profession, affection for the soil, aspirations to independence and autonomy, hunger for land, family tradition and other completely irrational motives are as decisive as the purely economic motive. Where these prevail, however, it is much more the principle of satisfying needs which conducts them than the pure profit principle. [...] We must also always remain mindful that agriculture is the only work that can be pursued for its own sake, that therefore does not need to be a necessary means to an end”. (Sombart, 2001, p.259-260).

O ponto defendido acima por Sombart, não por acaso, encaixa-se apropriadamente às questões levantadas por Sérgio Buarque sobre a determinação do mundo rural, mesmo em tempos de avanço das cidades. Escrevendo em 1927, Sombart analisa as possibilidades do futuro da vida econômica questionando a inexorabilidade do capitalismo como sistema econômico que converterá todos os elementos da vida humana à sua lógica. Antes de defender seu ponto de vista, ainda no início do artigo, Sombart tem o cuidado de questionar qualquer validade científica para as especulações acerca do futuro no que diz respeito à ciência econômica. Ele cita, a título de exemplo, as previsões de Marx que não se concretizaram (cf. Idem, p.247-248). No entanto, ao longo do artigo volta-se para aquela tese que já estava parcialmente presente ainda na primeira edição de *Der Moderne Kapitalismus* (1902): a imprevisibilidade do desenvolvimento econômico, mesmo no caso do capitalismo, por ser constantemente confrontado com “motivos irracionais” que, paradoxalmente, podem inclusive fazê-lo avançar.

Esta idéia proporciona uma espécie de suporte para o entendimento da colonização portuguesa na América, analisada por Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*. Efetivada por meio da adaptação às circunstâncias como uma maneira de se perpetuar, o empreendimento português precisava lidar constantemente com uma espécie de crença no futuro incerto, ou num destino afortunado, como forma de alimentar o seu sucesso no presente. Isto explica também o já comentado apego à experiência concreta e imediata em detrimento das grandes abstrações. E, mesmo quando se recorreu aos sistemas explicativos mais gerais, houve a preferência pelas formulações mais peremptórias e que, por isso, significassem uma evasão da realidade, como o positivismo, e que, paradoxalmente, pouco a afetasse (cf. Holanda, 1936, p.122). O mesmo se dava no caso na relação dos brasileiros com o conhecimento científico, que pareceu a Sérgio Buarque muito particular:

“O amor byzantino dos livros, pareceu muitas vezes, um penhor de sabedoria e um indicio de superioridade mental, assim como o anel de grau ou a carta de bacharel. É digno de nota – diga-se de passagem – o valor exagerado que damos a esses symbolos concretos; dir-se-ia que as maiores idéias não nos são acessíveis sem uma intervenção assidua do corporeo e do sensível”. (Holanda, 1936, p.127).

Neste trecho do capítulo “Novos tempos”, Sérgio Buarque enfoca o sucesso das grandes idéias, como o positivismo, a partir do mesmo sentido que os livros, assim como os diplomas acadêmicos, possuem: são uma forma de ostentação da personalidade, e não um meio para se investigar cientificamente a realidade ou exercer tecnicamente uma profissão. Naquele momento, no Brasil, o título superior significava uma forma peculiar do indivíduo se destacar na sociedade antes mesmo da realização de qualquer trabalho específico, que, aliás, provavelmente nunca se converteria em uma profissão, embora pudesse eventualmente render-lhe uma posição.

Antes de encerrar o argumento, é necessário fazer uma última observação. De um modo bem geral, pode-se dizer que Werner Sombart se dedicou a descrever como a passagem do mundo pré-capitalista para o capitalismo foi significativa do ponto de vista das relações sociais. Sem descartar a visão weberiana acerca da racionalização do mundo ocidental, Sombart afirmava que não houve uma mudança total mesmo nos lugares em que o capitalismo avançou

com vigor. Mesmo nestes contextos, o sistema capitalista continuava a enfrentar o modo particular de apropriação que o mundo pré-capitalista deixou como herança e confrontava-se, especialmente, com homem através da dose de imponderabilidade que definia sua atuação em contextos específicos.

“It would be erroneous to assume, as is done so frequently, that because of the dominance of the impersonal entity, the capitalistic enterprise, the personality of the capitalistic entrepreneur is submerged and reduced to insignificance. It is true that the prime mover in the economic process has now become the automatic, highly efficient contrivance unrestricted spatially or temporally and unhindered by any personal or organic limitations. The individual, even the individual entrepreneur, inevitably becomes a part of it. The earth is studded with countless factories organized on an identical plan and equipped with machines of delicate precision – all this for the purposes of profit making. Chance, individual and national differences are eliminated. Necessity, uniformity, and homogeneity dominate in this quantitative universe. Yet it must not be supposed that the importance of the human personality is debased in this mechanized world. On the contrary, the individual, if he happens to be outstanding, wields in the economic life of this period an influence far surpassing that of any other age.” (Sombart, 2001, p.24).

Para Sombart, o motor do capitalismo, a despeito de todo o processo de autonomização – Weber diria racionalização – que o sistema parece ganhar cada vez mais com o passar do tempo, é o homem. Não como um mero reprodutor do sistema em sua lógica própria, mas a partir de situações bem concretas que o motivam a buscar o enriquecimento ou as próprias necessidades pessoais e acabam por dinamizar a atividade capitalista. É o caso do luxo, por exemplo, cujo interesse não se vincula à produção de riqueza, ou a sua acumulação, embora dependa, de certa forma, destes aspectos, o que ocasiona como consequência direta, mas não intencional, o favorecimento dos meios a partir dos quais o capitalismo se desenvolve. Em artigo intitulado *Mentalidade capitalista e personalismo*, publicado na mesma época da segunda edição de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque ajuda a esclarecer esta equação complicada ao analisar a nossa matriz ibérica diante da racionalidade capitalista da acumulação como um fim de auto-reprodução:

“Em realidade não é pela maior temperança na aquisição das riquezas que se separam espanhóis e portugueses de outros povos, entre os quais viria a florescer essa criação tipicamente burguesa que é a mentalidade capitalista. Não é sequer por sua menor parviciência, pecado que os moralistas medievais apresentavam como uma das modalidades mais funestas da avareza. O que os distingue em

primeiro lugar é, isso sim, o uso que fazem de preferência da riqueza acumulada, destinando-a a garantir-lhes antes a ostentação ou o luxo do que o próprio conforto. E, além disso, uma incapacidade, que se diria congênita, de conceber qualquer forma de ordenação impessoal e mecânica prevalecendo sobre os vínculos de caráter orgânico e comunal, como o são os que se fundam no parentesco, na vizinhança e na amizade.” (Holanda *apud* Costa, 2004, p.56).

Sombart não formula sua tese sobre a importância da presença humana como engenho do capitalismo no sentido de que o homem estava se tornando um meio através do qual o sistema funcionava. Ou tampouco parecia ser a sua intenção invocar a premência das relações sociais, mesmo num mundo cada vez mais desencantado, como peça de resistência a todo o processo. A preocupação do autor alemão consiste em enfatizar a importância de um “caráter pessoal” que, a princípio, não se contrasta com o mundo capitalista: ao contrário, pode ajudar a movê-lo, como é o caso da secularização do amor e da constituição da figura da cortesã (já mencionados) ou, pelo menos, cria uma lógica interna, própria, sem se opor a ele, como é o caso do antigo burguês cujas características são relacionadas abaixo.

“El viejo burgués era también empresario capitalista: el dinero era su fin, la creación de empresas su mérito; especulaba y calculaba, y finalmente también se apoderaron de su persona las virtudes burguesas (bien que em grado muy distinto). Pero lo que le da su peculiar aspecto (hoy tan extraño a nuestros ojos) es – resumiendo em uma frase ‘viejo estilo’ – que todos sus actos, todos sus pensamientos y proyectos venían determinados por el prejuicio o beneficio que pudieran reportar al hombre vivo, real.”
(Sombart, 1972, p.164).

Sombart está preocupado com a aspereza da vida social. O próprio enriquecimento que, segundo Weber, havia há muito se desvinculado da glorificação divina por ser o resultado natural da vida ascética, era compreendido pelo autor de *Der Bourgeois* como uma manifestação de que o homem, desde o Renascimento, continuava a ser a medida de todas as coisas (Idem, *Ibidem*). Enquanto que a empreitada puritana de controle do mundo, na verdade, significava, de certo modo, submeter-se a ele uma vez que os protestantes em vão tentavam desesperadamente controlá-lo a partir de sua secularização. Esta preocupação não parece habitar, por exemplo, a vida do homem cordial – a ser discutido na próxima seção –; este não se posiciona necessariamente contra a racionalização do mundo. O processo descrito por Weber certamente tornará mais

grossa a camada superficial que encobre a sua verdadeira espontaneidade de homem cordial, separando cada vez mais o sentido íntimo de suas ações, mas não compromete o seu valor enquanto pessoa e as conseqüências desta sua postura para a sociedade. No contexto do desenvolvimento do capitalismo ocidental, o fenômeno social da cordialidade poderia desaparecer caso recorrêssemos apenas ao argumento weberiano, no entanto este não parece ser o caminho proposto pelo autor brasileiro. A referência às teses de Werner Sombart não tem a intenção de apenas preencher o caminho sempre instigante entre a sua militância modernista de Sérgio Buarque, sua viagem à Alemanha e a publicação de *Raízes do Brasil*. O argumento tentou construir uma interpretação desta primeira obra de investigação de Sérgio Buarque a partir de uma articulação com algumas discussões que, embora continuem caminhando à margem das principais reflexões sobre a formação da civilização brasileira, se revelam produtivas para o entendimento dos argumentos do autor, tendo em vista o seu alcance e complexidade. Esta proposta, por outro lado, não pretendeu anular as visões anteriores e, em muitas vezes, sequer almejou contrariá-las. A convicção consolidada ao longo do trabalho de pesquisa aqui realizado confirma a idéia de que *Raízes do Brasil* é um livro rico de significado e de veios investigativos, e obriga este texto a se situar apenas como uma destas possibilidades.

4.3

À guisa de apêndice: senso cordial e adaptação

“...em nossa política e em nossa sociedade [...], são os órfãos, os abandonados, que vencem a luta, sobem e governam”. (Joaquim Nabuco *apud* Holanda, [1936], p.158)

“Hostis is est cum quo publice bellum habemus [...] in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia...”. (Carl Schmitt *apud* Holanda, [1936], nota 6, p.219)

Até o momento, todas discussões realizadas sobre *Raízes do Brasil* tiveram como base a sua primeira edição, publicada em 1936. Isto deve basicamente à tentativa de recuperar as questões que nortearam a redação da obra na passagem da década de 1920 para a seguinte. Neste sentido, usar as edições posteriores – a segunda é de 1948 – comprometeria este intento, inclusive pela constatação das inúmeras diferenças entre as versões, embora o próprio autor tenha afirmado que resistiu a fazer uma revisão ampla da obra que poderia resultar em sua descaracterização: “mais valeria, neste caso, escrever um livro novo” (cf. Holanda, 1947, p.13). Entretanto, as modificações não atingiram os argumentos centrais da obra, e um em especial, a noção de cordialidade, chegou a ser reforçada por um debate travado entre Sérgio Buarque e Cassiano Ricardo, que foi um dos seus contemporâneos da época do movimento modernista. Além disso, a segunda edição de *Raízes*, na qual Sérgio mantém a posição de 1936 e, de certo modo, a aprofunda, ajuda a confirmar alguns aspectos da tese defendida até agora. Desse modo, nesta seção as referências a *Raízes* tomarão como base a segunda edição da obra; na verdade, as citações são retiradas da edição comemorativa dos setenta anos da publicação (2006), já que as edições posteriores à segunda pouco foram modificadas e as fontes que interessam ao argumento estão ali dispostas em conjunto.

Após ser posta a discussão sobre o caráter da originalidade para Sérgio Buarque, não pode ser considerada uma surpresa a “confissão” feita pelo autor em *Raízes do Brasil* de que a origem da expressão “homem cordial” não era

propriedade sua, mas sim de Ribeiro Couto em carta endereçada ao seu amigo Alfonso Reyes, embaixador mexicano no Brasil. A carta é de 7 de março de 1931, enviada de Marselha, onde Ribeiro Couto era funcionário do Consulado Brasileiro. O diplomata mexicano considerou a expressão tão significativa que resolveu publicá-la no ano seguinte em um periódico que ele mesmo criara em sua estada no Rio de Janeiro, o *Monterrey: Correio Literario de Alfonso Reyes*, com o título *El Hombre Cordial, producto americano*. O trecho não é pequeno, mas vale reproduzi-lo por completo para que se possa iniciar o argumento:

“O verdadeiro americanismo repele a idéia de um indianismo, de um purismo étnico local, de um primitivismo, mas chama a contribuição das raças primitivas ao homem ibérico; de modo que o homem ibérico puro seria um erro (classicismo) tão grande como o primitivismo puro (incultura, desconhecimento da marcha do espírito humano em outras idades e em outros continentes). É da fusão do homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas, que deve sair o ‘sentido americano’ (latino), a raça nova produto de uma cultura e de uma intuição virgem – o Homem Cordial. O egoísmo europeu, batido de perseguições religiosas e de catástrofes econômicas, tocado pela intolerância e pela fome, atravessou os mares e fundou ali, no leito das mulheres primitivas e em toda a vastidão generosa daquela terra, a Família dos Homens Cordiais, esses que se distinguem do resto da humanidade por duas características essencialmente americanas: o espírito hospitaleiro a tendência à credulidade. Numa palavra, o Homem Cordial. (Atitude oposta do homem europeu: a suspicácia e o egoísmo do lar fechado a quem passa). (Como é bom nos pueblós e aldeias da nossa América, no seu México como no meu Brasil, mandar entrar o caixeiro-viajante francês que vende peças de linho, ou o engenheiro alemão que está estudando a geologia local, e convidá-lo para almoçar! A gente grita logo lá para dentro: – Ó fulana, manda matar uma galinha!)...

O fato, porém, é que se não somos latinos, nós, oriundos da aventura peninsular celtibérica em terras americanas (alimentadas pelas redes nupciais de índias bravias e pela sensualidade dócil de negras fáceis), se não somos latinos, somos qualquer coisa de muito diferente pelo espírito e pelo senso da vida cotidiana. Somos povos que gostam de conversar, de fumar parados, de ouvir viola, de cantar modinhas, de amar com pudor, de convidar o estrangeiro a entrar para tomar café, de exclamar para o luar em noites claras, à janela: – Mas que luar magnífico! Essa atitude de disponibilidade sentimental é toda nossa, é ibero-americana... Observável nos nadas, nas pequeninas insignificâncias da vida de todos os dias, ela toma vulto aos olhos do crítico, pois são índices dessa Civilização Cordial que eu considero a contribuição da América Latina ao mundo.” (Couto, 1931, p.397-8).

Em recente avaliação da carta de Ribeiro Couto, uma pesquisadora cearense, Elvia Bezerra, ainda que polidamente, distancia-se do significado de cordial em *Raízes do Brasil* e enaltece a concepção do primeiro autor como um diagnóstico do homem brasileiro (cf. Bezerra, 2005). Com todo o cuidado de não incorrer em equívocos interpretativos comuns no caso do tratamento deste tema,

ela sugere que Sérgio Buarque criou, ainda que não intencionalmente, uma série de mal-entendidos ao escolher um sentido incomum, ou pelo menos em desuso, para o termo. Na verdade, recorre ao prelado da convenção social, da realização cotidiana, para destacar a sobrevivência do primeiro significado sobre a tese sociológica.

Se o senso comum deslizou a noção de cordialidade brasileira ao campo do afável, da hospitalidade, a recepção acadêmica do conceito, então, provocou uma celeuma entre alguns intelectuais brasileiros e, eventualmente, produziu um exame mais detalhado das manifestações deste traço (cf. Souza, 1999; Rocha, 2005). Não obstante, o caso mais famoso foi protagonizado por outro intérprete da cultura brasileira, Cassiano Ricardo, que, aliás, foi ativo participante do movimento modernista. Cabe aqui esmiuçar a polêmica como estratégia de esclarecimento ao conteúdo da carta de Ribeiro Couto e, por conseguinte, do próprio conceito tal como foi situado pelo autor de *Raízes do Brasil*.

“Não me pareceu muito própria, então, a maneira pela qual o ilustre sociólogo colocava o problema (na primeira edição [de *Raízes do Brasil*]).

Com o seu próprio conceito, vê-se que ele dava o ‘homem cordial’ como contrário a polido (fórmula) quando, entre nós, quer dizer justamente polido... Ou melhor: se a nossa forma de convívio social é justamente o contrário da polidez, como defini-la com uma palavra que quer dizer justamente polidez?

Não era, portanto, a meu ver, a palavra cordial a melhor indicada para definir o homem brasileiro – desde que o definíssemos pelo traço do seu caráter, em que entram ‘lhaneza no trato, generosidade, hospitalidade’ – como queria Sérgio. Cordial (dizia eu) era mais próprio para cordiais saudações, que são fechados de cartas tanto amáveis quanto agressivas; era simples fórmula, não do coração mas do hábito.” (Ricardo, 1948, p.368, grifo acrescentado).

O início da controvérsia protagonizada por Cassiano Ricardo confirma a insatisfação de Bezerra quanto ao uso da palavra cordial, tal como Sérgio Buarque a aplicara, tendo em vista o fato de que o seu significado já estaria sedimentado pelo uso popular. Na resposta ao esclarecimento de Sérgio Buarque, através de nota na segunda edição do livro, Cassiano Ricardo vai além e apregoa um erro na análise do sociólogo: a conclusão produzida em *Raízes do Brasil* seria avessa ao real significado.

Em primeiro lugar, embora possua quase todas as características de um debate conceitual acadêmico – como a construção de tese, antítese e síntese a partir da visão do outro – a contenda entre os dois intelectuais em certa medida

pode ser tomada como uma espécie de “diálogo de surdos”, tendo em vista que, em algumas vezes, os autores tendem a concordar com os argumentos um do outro, embora haja divergência em relação ao conceito em si. Cassiano Ricardo retoma parte do sentido presente em Ribeiro Couto para defender a idéia da cordialidade como cortesia, produto de um senso de civilidade apurado, e difundido pelo uso corriqueiro e moldado por sua constância no tempo. Já a idéia configurada por Sérgio Buarque não necessariamente nega o fato de que, no habitual, cordialidade – enquanto palavra pronunciada – funcione como polidez. Em suas próprias palavras:

“[...] acredito que nossa divergência se reduz em parte a uma questão de palavra. Devo dizer que não me agarro com unhas e dentes à expressão cordial, que mereceu suas objeções. Se dela me apropriei foi na falta de melhor.” (Holanda, 1948, p.393).

Preocupado com a investigação da especificidade da formação cultural brasileira, Sérgio Buarque de Holanda não discute o uso do termo pelos próprios brasileiros, seja em cartas administrativas, seja no coleguismo entre vizinhos. O autor tampouco parece querer alterar o sentido literal da palavra, para que, assim, ela pudesse finalmente ser empregada corretamente, segundo a sua visão. O desencontro em relação ao pensamento de Cassiano Ricardo consiste no fato de que Sérgio Buarque pesquisou e interpretou a formação do brasileiro e, finalmente, criou uma representação sintética basilar para a sua personalidade, cuja definição é representada pelo termo cordial. Mesmo neste caso, o autor não deixou de justificar a escolha da palavra, embora apenas o tenha feito para fugir da imprecisão – esforço este, aliás, fundamental em seus escritos, confirmada pela própria existência da referida nota da segunda edição de *Raízes do Brasil*. Cordial vem do “coração, do íntimo, do familiar, do privado”, esclarece Sérgio Buarque em nota à segunda edição de *Raízes*. Um outro juízo desta questão poderia mostrar que o uso de expressões como “cordiais saudações” e “relações cordiais” não confrontaria o diagnóstico de Sérgio Buarque, na medida em que serviriam, por exemplo, para manter a intocada a característica fundamental do homem cordial, por debaixo de um invólucro. Assim, neste caso:

“[...] a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando

necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções.” (Holanda, 2006, p.161).

A preservação de uma característica própria no contato com a sociedade é um dos aspectos fundamentais da adaptação. Como já foi discutido aqui anteriormente, do mesmo modo que a ética puritana de racionalização e secularização da vida pressupõe uma visão de controle total sobre suas ações e, de certo modo, uma submissão à racionalidade, a cordialidade consiste em uma solução enviesada sobre esta questão. De um lado, o homem cordial não almeja controlar seu destino a partir do exercício disciplinado de uma ética interna, de outro, não se submete totalmente a ele, prefere antes adaptar-se. É o que fez também por exemplo, o português em outro contexto colonial, na costa da África, quando “tornava-se negro” (cf. Holanda, 2006, p.60). É claro que o aprofundamento da questão do conceito de cordialidade fora do debate proposto por *Raízes do Brasil* exigiria um exame de outras possibilidades de manifestação do conceito tal como é descrita por Cassiano Ricardo, para que se pudessem delinear as diferenças entre as manifestações de uma civilidade internalizada (Ricardo) ou de uma espécie de mímica automática de preservação (Holanda), na medida em que o objetivo deste último não é determinar o comportamento do conjunto integral da população, mas sim estabelecer um horizonte de compreensão dele.

Em segundo lugar, é conveniente sugerir uma alternativa de entendimento para a própria maneira pela qual Sérgio Buarque de Holanda reagiu à intervenção do autor de *Marcha para Oeste*. Cassiano Ricardo estrutura sua observação a partir do que, segundo ele, seria uma mudança de significado do conceito do homem cordial entre a primeira e segunda edição de *Raízes do Brasil*. O desvio teria sido provocado por uma observação de Ricardo, em tom de elogio à precisão de Sérgio ao definir o caráter brasileiro, de acordo é claro com uma interpretação que desagradou este último (cf. Ricardo, 1948, p.366). A quase imediata resposta de Sérgio Buarque instaurou definitivamente a disputa, uma vez que ele negou a interpretação do seu interlocutor, afirmando que o sentido do termo não se alterara na nova edição, sob pena de comprometer a composição da obra. Sérgio, em suma, trata o caso como uma situação de má compreensão. No entanto, não parece factível que Cassiano Ricardo simplesmente não tenha apreendido o argumento do

autor de *Raízes do Brasil* por causa da imprecisão trazida pela própria palavra, raro fator de concordância de ambos. Deve-se então rapidamente voltar então à questão modernista (não é demais lembrar que Cassiano Ricardo participou ativamente do movimento, senso inclusive fundador de uma de suas correntes): o comentário de Cassiano Ricardo não parece se tratar de um simples equívoco, ainda que o autor de *Raízes* o tenha demonstrado, mas antes melhor se encaixa naquele contexto modernista edificador da brasilidade, aonde a preocupação com o seu caráter vem acompanhada de sua valoração.

“Ao invés de ‘a cordialidade não abrange só os sentimentos positivos de concórdia’ poderia eu ir mais longe para dizer que o ser inimigo não exclui o sentimento positivo da concórdia. Inimigo cordial poderia ser o inimigo quando benevolente; o homem que, com ser inimigo, ainda é amigo porque não procede com a crueldade que se esperaria dele, mas cordialmente. (Ricardo, 1948, p.371, grifos acrescentados).

Há aqui de modo direto uma forma de distinguir o brasileiro a partir de uma estima da característica em questão. A preocupação modernista de elevação de um traço genuíno para o foco das discussões era algo comum aos mais diferentes pontos-de-vista das correntes do movimento. Durante os anos de 1920, intelectuais como Cassiano Ricardo e Sérgio Buarque de Holanda analisavam a sociedade brasileira à luz de uma imensa influência européia que deveria ser evitada em alguns casos, ou em outros pinçada do fenômeno cultural brasileiro para que se pudesse apreender a “brasilidade”. Entretanto, o modo pelo qual este processo deveria ser conduzido assumiu características absolutamente distintas. Organizaram-se grupos (cf. Moraes, 1978) como os de Mário de Andrade, os membros da Antropofagia, e os verde-amarelos, etc. Não interessa a este trabalho destrinchar as suas particularidades, mas apenas acentuar uma diferença que é fundamental para o desenvolvimento do argumento: havia um projeto capitaneado por Mario de Andrade que visava ao desenvolvimento cultural do povo a partir de uma lapidação de suas características, realizada a partir de uma pesquisa e análise profunda de seus elementos peculiares; de outro lado estava um conjunto de intelectuais – entre eles Cassiano Ricardo – em cujo esforço predominava uma lógica intuitiva de apreensão dos aspectos distintivos do povo, no sentido de estabelecer uma harmonia interna da nação em formação.

Duas décadas mais tarde, Cassiano Ricardo parece não ter mais dúvidas sobre o que garantiria esse conjunto harmônico que fazia o Brasil destoar da Europa, sobretudo no que diz respeito ao seu povo: a cordialidade. A realização desta comunhão do povo com a sua nação seria o exemplo de um valor em si do brasileiro, uma bondade intrínseca seria o nosso traço genérico, que em alguns casos converte-se em benevolência, segundo suas palavras destacadas acima. O autor é perspicaz e parece antecipar uma nova manifestação do seu antagonista quando evita um reducionismo que seria associar cordialidade diretamente à bondade e, desse modo, precisa o que é ser cordial:

“Que o brasileiro (quanto mais polido) sabe tirar partido da própria bondade, e que esse seu recurso se poderia chamar técnica da bondade – é tese que me pareceu não só procedente como original. [...] Pode algum brasileiro ser vítima de sua própria bondade. Que importa? De todos os defeitos humanos parece que o único verdadeiramente incorrigível do brasileiro é esse. Passar da conta de tão bom.” (Ricardo, 1948, p.375 e 387).

O articulado texto de Cassiano Ricardo não perturbou as convicções de Sérgio Buarque sobre a sua própria interpretação da questão. De novo, deve-se repensar o contexto modernista no qual Sérgio Buarque, como já foi discutido, se inseriu de modo particular, distanciando-se gradativamente das empreitadas edificadoras para se dedicar ao trabalho de investigação mais sistemática dos traços nacionais. Desde a contribuição de Oswald de Andrade examinada por Sérgio, este último estava convencido de que a cultura brasileira era característica, especialmente em sua forma (modo de ser); era diferente da européia, ainda que tenha nela suas raízes históricas. Essa complexidade o fizera desobrigar-se da construção de projetos de desenvolvimento da expressão nacional para abraçar a produção de conhecimento sobre o Brasil.

No momento em que escreve a resposta a Cassiano Ricardo, o autor de *Raízes do Brasil* já está envolvido com a vida acadêmica, seja na Associação Brasileira de Escritores, no Museu Paulista, ao mesmo tempo em que leciona história social e econômica do Brasil na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, além de ter passado pela extinta Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade do Distrito Federal no Rio de Janeiro (cf. Holanda, 1979). O seu passado modernista como crítico, a publicação de um ensaio compreensivo sobre a formação da personalidade do brasileiro e o exercício do magistério na vida

acadêmica ajudam a perceber novamente uma postura de inquirição em suas palavras:

“É certo, [...], que não me convenceram os seus argumentos em contrário, quando opõe bondade a cordialidade. Não vejo como fugir, com efeito, ao sentido ético associado à palavra bondade. [...]. Cabe-me dizer-lhe ainda que também não creio muito na tal bondade fundamental dos brasileiros. Não pretendo que sejamos melhores, ou piores, do que outros povos. Mas qualquer discussão sobre este tópico envolveria divagações em volta de critérios forçosamente subjetivos, sem resultado plausível.” (Holanda, 1948, p.393 e 395).

A preocupação, levantada pelo autor, com a dimensão ética do problema não diz respeito ao *ethos* do brasileiro, este sim objeto de seus estudos. Sérgio Buarque chama a atenção para o fato de que Cassiano Ricardo está construindo uma impressão peculiar sobre o Brasil a partir dos seus próprios valores, desviando-se da discussão sobre a dimensão histórica do problema. O texto de Sérgio Buarque demonstra que não há razão para negar *a priori* a existência da bondade entre os brasileiros, embora o próprio autor tenha o cuidado de afirmar que não crê nesta possibilidade. Por outro lado, também não existem evidências para que este sentimento seja içado à posição que Cassiano Ricardo pretende. A identificação de um sentimento identificado ao bem, portanto, na esfera da discussão moral, como produto de um fenômeno social, transcende as possibilidades da investigação sociológica. Aliás, é Cassiano Ricardo quem estabelece os critérios acadêmicos desta discussão travada com Sérgio Buarque quando aprisiona a fala de Carl Schmitt (reproduzida como epígrafe desta seção de capítulo), crucial para Sérgio, ao discurso jurídico. Definida por Schmitt, a distinção entre hostilidade e inimizade é esclarecedora para a constituição da idéia de homem cordial, pois devolve a questão às condições históricas nas quais ela foi pensada. Portanto, deve-se refletir um pouco sobre a contribuição do autor de *Der Begriff des Politischen* ao argumento do sociólogo brasileiro.

Mesmo tratando-se de um pesquisador sobre filosofia política, Carl Schmitt configurou o par inimizade-hostilidade a partir de uma situação bem concreta: o conflito. Na verdade, o conceito de inimigo é fundamental para a compreensão da sociedade como um todo, na medida em que a sua dimensão política, pensada nestes termos de um permanente conflito em potencial impossibilitaria o sucesso do liberalismo. Vale lembrar, por exemplo, que este

vertente do pensamento de Schmitt, de crítica ao liberalismo, pode ser uma chave de compreensão do juízo negativo que Sérgio Buarque formulou sobre Alberto Torres e a sua “atitude livresca” no ensaio *Corpo e Alma do Brasil* (1935), que apenas um ano depois deu origem a *Raízes*. Seria possível também, em um estudo mais específico, estender a contribuição do autor alemão para outros aspectos de *Raízes do Brasil*. No entanto, por ora é necessário estabelecer uma ponte entre a questão do conflito e a configuração da cordialidade. Para isso, as palavras de um estudo recente sobre o pensamento de Schmitt ajudam:

“Somente aqueles envolvidos no conflito poderiam dizer se o inimigo representa uma ameaça concreta à sua forma de existência. O antagonismo político, segundo Schmitt, escapa a princípios formativos, sejam eles morais ou jurídicos, pois apenas os próprios interessados estariam em condições de decidir sobre a possibilidade do ‘caso crítico’. Se a hostilidade política remete à possibilidade última da aniquilação física do outro é porque a sua alteridade se apresenta como a negação da minha própria forma de vida.” (Ferreira, 2004, p.43).

O argumento de Schmitt se inicia em um fato concreto, a guerra, para então se desenvolver em direção aos efeitos que a possibilidade deste conflito realmente acontecer trazem para a vida social. O texto de Bernardo Ferreira ajuda a destrinchar esta passagem, quando mostra como a inimizade formada pelo antagonismo privado se converte em uma questão coletiva, pública e, desse modo, sustenta a política. Esse raciocínio é fundamental para entender o homem cordial: enquanto a política é realizada a partir de um contexto de forças que se organizam por meio do seu interesse coletivo de auto-preservação (que neste caso dependem da aniquilação do outro), a sociedade brasileira teria se formado a partir de uma hipertrofia das questões privadas no campo da vida pública, também como uma forma de auto-preservação, mas que neste caso é individual tendo em vista a noção da imprevisibilidade da vida, como uma roda da fortuna. A inimizade aqui não teria suplantado seu caráter doméstico para funcionar como base da disputa de poder em um âmbito público. Não. Ela “andaria de braços dados” com a amizade, criando uma situação de permanente proximidade entre as pessoas e os grupos sociais: daí a etimologia, cordial vem “do coração”. Já hostilidade, e mesmo a benevolência, estabelecem um distanciamento entre os grupos sociais e as pessoas em geral, seja pela impossibilidade de convivência no primeiro caso, seja pela criação de uma circunstância de superioridade no segundo. Segundo a teoria

política de Carl Schmitt, apesar a dimensão política ser fundada em uma situação de inimizade, é a possibilidade da realização extrema do conflito que determina o comportamento dos grupos políticos e a hostilidade pública entre eles. É neste sentido que Sérgio Buarque produz sua observação sobre a reflexão de Cassiano Ricardo, especialmente esta reproduzida abaixo:

“Nem sei por que a inimizade não é cordial quando pública ou política. Então, um inimigo que poupa a vida ao vencido não é cordial? O homem coletivo deixará de ter coração?” (Ricardo, 1948, p.371).

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, a inimizade não é cordial quando pública ou política, porque a própria cordialidade é, de certo modo, a preservação das intenções privadas mesmo na dimensão pública. O homem, em geral, não deixará de ter coração, mas em situação pública, pelo menos desde o Estado político moderno ocidental, não agirá segundo ele, salvo em casos particulares como aquele que determinou a formação do Brasil. A dimensão política da vida pública, desde a modernidade, é pautada cada vez mais pelas demandas de uma organização coletiva (o Estado), e, por conseguinte, pela instalação de um senso coletivo que, como Carl Schmitt demonstrou, nem sempre pode ser associado ao bem-estar coletivo. No caso do pensador alemão, trata-se justamente do contrário: a sociedade política é definida pelas manifestações de oposição entre os grupos hostis. E a força da cordialidade na sociedade brasileira é justamente representada por uma fraqueza desta organização política, como aponta Sérgio Buarque na abertura do capítulo:

“O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição.” (Holanda, 2006, p.153).

Assim, para um bom funcionamento do Estado moderno deveria haver uma necessária libertação das “virtudes familiares”, privadas, para a criação de um “senso de responsabilidade”, que no Brasil apenas seria possível incluir-se nos aterrados ou nos órfãos, como afirma Joaquim Nabuco em citação retirada do capítulo sobre o homem cordial de *Raízes* (e que consta como epígrafe a esta parte do trabalho). Nesta terra, as chamadas questões primárias que se realizam no seio

das relações familiares conferem o tom de proximidade às relações sociais com desdobramento até mesmo nas decisões políticas, fazendo do Brasil um lugar específico dentro do desenvolvimento do mundo ocidental moderno e contemporâneo.

A origem histórica do controverso senso cordial que conduz a reflexão de *Raízes do Brasil* revela-se, portanto, por meio do entendimento da estratégia da adaptação que conduziu a colonização portuguesa na América e especialmente a formação do Brasil. A crença em uma espécie de futuro incerto, fugidio em relação à qualquer pretensão do homem em controlá-lo, reforçava esta forma de atuação do colonizador e agiu curiosamente na elaboração de um traço original em nossa cultura.