

# Cordialidade e civilidade em raízes do Brasil \*

## George Avelino Filho (\*)

O objetivo de *Raízes do Brasil*, dentro do leque de questões que mobilizou o debate intelectual nos anos 30, é o de tentar compreender a sociedade brasileira a partir da questão da existência ou não de um "tipo próprio de cultura". Entretanto, antes de procurar definir este tipo, caberia investigar até que ponto ainda nos encontramos dentro dos padrões legados pela colonização ibérica, "(...) único esforço bem sucedido, e em larga escala, de transplantação de uma cultura européia para uma zona tropical e subtropical" (Holanda, 1936, p. 3).

O livro é aberto com a discussão sobre as sociedades ibéricas. Estas são analisadas a partir de sua posição geográfica nas fronteiras da Europa, intermediárias entre a Europa e a África e zonas de transição do continente. Uma posição limítrofe que será de grande importância para a compreensão do lugar específico ocupado pela cultura de tais sociedades no interior do chamado "europeísmo" (1).

A característica principal deste tipo de mentalidade foi, segundo Sérgio Buarque de Holanda, o desenvolvimento extremado da "cultura da personalidade", que se definia pelo valor dado à autonomia do homem e à ausência de qualquer tipo de dependência; uma espécie de "individualismo radical" que produz uma situação de luta e competição constantes na busca da auto-superação e acréscimo de prestígio pessoal. Outro aspecto de interesse foi a ausência, quase geral, do princípio de hierarquia, enfraquecendo as formas de organização que tinham por base a solidariedade e a ordenação. "Em terra onde todos são barões não é possível um acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida." (Holanda, 1936, p. 5).

Nestes termos, a cultura da personalidade é obstáculo a qualquer forma de associação que tenha por base os interesses. A possibilidade de união se dá muito mais através dos sentimentos, e são estes que forjam o único tipo de disciplina possível nessa situação: a obediência cega. Esta, na medida em que não se estrutura sobre qualquer tipo de contrato ou lealdade tradicional, é a única que pode existir num ambiente cujo apelo emocional é intenso, e onde o exercício constante da força apresenta-se como necessidade.

A colonização realizada pelos portugueses não teve um caráter metódico e racional. Pelo contrário, o colonizador português se distinguiu justamente pela sua capacidade de adaptação e identificação com a nova terra e seus nativos; de forma a pouco interferir em seu cotidiano e ser capaz de repetir a sua rotina. Foi esta capacidade plástica a razão de seu sucesso frente a um meio natural desconhecido, e teria sido a ausência desta capacidade o motivo do fracasso da tentativa de colonização holandesa no Nordeste.

Divergindo nesse aspecto - da colonização espanhola - que procurava, com variados graus de intensidade, superpor sua cultura à cultura local, de forma a torná-la um prolongamento da sua -, a colonização portuguesa teve uma feição marcadamente prática, concreta e pouco espiritual. Ela foi obra do tipo aventureiro - o audacioso que segue uma ética de valorização dos esforços que tenham compensação imediata e não tem limites em sua capacidade de exploração -, em detrimento, mas não

exclusão, do tipo trabalhador, que valoriza o esforço metódico e persistente rumo à compensação final, bem como a estabilidade, a paz e a segurança pessoal. Esta incapacidade de abstração, discriminação e planejamento resulta numa sociedade desorganizada, agitada apenas por pendências entre facções ou famílias.

A ausência de projeto, de dedicação permanente, e a busca da riqueza fácil, expressivas no tipo aventureiro, deram à colonização portuguesa um nítido aspecto de exploração comercial; de "feitorização muito mais do que de colonização", que se exprime não apenas na ocupação restrita ao litoral, de fácil comunicação com a metrópole, como também no predomínio incontestado do rural sobre o urbano. Mais do que uma imposição do meio, a força esmagadora do ruralismo é principalmente uma realização do esforço colonizador português. Daí a fraqueza das cidades, já que elas podem ser concebidas como uma habitação essencialmente antinatural. O meio urbano impõe planejamento, investimento e trabalho constantes para a manutenção de sua vitória sobre a natureza. Ele tem um caráter secundário, artificial, exigindo para si mais do que a pura e simples exploração da terra.

"(...) a cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta confunde-se com a tina da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, sempre este abandono característico, que se exprime bem na palavra desleixo (...)" (Holanda, 1936, p. 62).

A virtual inexistência de cidades e a limitação mercantil dos objetivos da metrópole conformaram o domínio rural como uma unidade autônoma e auto-suficiente. Mas o que distinguiu este tipo de domínio foi o papel central ali exercido pelas relações familiares, entendidas num sentido amplo. A família colonial organizou-se, de maneira semelhante àquelas da Antiguidade Clássica, (...) estreitamente vinculada à idéia de escravidão, e em que mesmo os filhos são apenas os membros livres desse organismo inteiramente subordinado ao patriarca (...)" (Holanda, 1936, p. 87). Este princípio de autoridade, oriundo da esfera doméstica; foi, segundo Sérgio, um dos suportes mais estáveis da sociedade colonial.

A força do princípio patriarcal de autoridade tem uma contrapartida psicológica: o ambiente doméstico acompanha o indivíduo mesmo quando este se situa fora dele. É quando o privado transborda para o público.

"A nostalgia desse quadro compacto, único e intransferível, onde prevalecem sempre e necessariamente as preferências fundadas em laços afetivos, deixou vestígios patentes em nossa sociedade, em nossa vida política, em todas as nossas atividades." (Holanda, 1936, p. 89).

O homem cordial é a síntese de todo esse processo. A herança ibérica, específica dentro da Europa, consegue manter-se estruturada enquanto visão de mundo, passando ao largo das grandes transformações que abalaram a sociedade européia, como a Reforma protestante e as revoluções científicas, e apontaram para o caminho de uma maior racionalização das relações sociais. Tal caminho é francamente distinto daquele trilhado pela cultura da personalidade. Esta resistia a qualquer tipo de visão de mundo que, ao fundamentar-se num princípio abstrato e ordenador, exigia disciplina para sua consecução. Será esta cultura, de limitada capacidade de abstração, objetivação e planejamento, que engendrará o processo de colonização de uma forma quase anárquica. Ele será estruturado em grandes propriedades monocultoras e escravistas, fechadas em si mesmas, com maior relação com o exterior da colônia, a Metrópole principalmente do que com seus vizinhos. Daí a força do princípio mais básico de autoridade, a autoridade patriarcal, e sua exigência indiscutível de obediência e submissão.

A quase inexistência de uma mão-de-obra livre e de um grupo social intermediário entre senhores e escravos dificultava o surgimento de uma visão de mundo alternativa e mais afeita ao processo de "desencantamento" pelo qual passou o mundo europeu. Desta forma, a vida doméstica e familiar oferecia: o parâmetro para qualquer tipo de contato. Isto significou o predomínio de relações humanas mais simples e diretas, que manifestavam horror a qualquer, forma de distância social e procuravam sempre uma maior aproximação - uma maior intimidade - com a pessoa ou objeto, de

maneira a torná-los mais familiares, mais concretos e mais acessíveis:

A força da cordialidade foi tão grande entre nós que penetrou em terrenos classicamente constituídos sobre uma relação impessoal. Um dos exemplos utilizados por Sérgio é o do "mundo dos negócios", lugar por excelência do cálculo e do número, onde passa a existir uma tendência devido à limitação das relações pelo pequeno círculo de comércio - a tornar conhecidos o vendedor e seus compradores, e à confusão entre o cliente e o amigo na figura do freguês.

Está "invasão" ocorre mesmo em relação à forma clássica de "desencantamento do mundo": a sistematização religiosa. A necessidade de intimidade manifesta-se na recusa do ritual religioso e na liberação da obrigação, rigor e disciplina do culto. Essa aproximação, essa familiarização que marcava o culto nas capelas das grandes fazendas, transformava a entidade sagrada em um amigo pessoal; e entre amigos não há por que não abandonar o rigor e as formalidades. Ao liberar o fiel de todo o esforço de enquadrar-se no ritual coletivo, nossa religiosidade perde seu sentido como tal e afasta-se das características clássicas de abstração e sistematização do mundo.

"A uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido último das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior; quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda a verdadeira espiritualidade transigente, por isso mesmo, e pronta a acordos, ninguém pediria certamente que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa. Religiosidade que se perdia e se confundia em um mundo sem forma, e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor uma ordem." (Holanda, 1936; p. 108).

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

A dificuldade de abstração gerada pela socialização no ambiente doméstico traduz-se também nos empecilhos encontrados para a instituição de um Estado burocratizado. A organização estatal, estruturada sobre um corpo burocrático de funcionários, exige a adoção de regras precisas e impessoais. Desta forma, sua legitimidade é a emanção de um princípio racional e abstrato e, logo, acima de qualquer tipo de vontade singular. Para constituir-se, tal Estado tem como pressuposto exatamente uma ruptura com a mentalidade doméstica que distingue a cordialidade. Caso contrário, repete-se um roteiro conhecido: a apropriação do impessoal pelo pessoal, do abstrato pelo concreto, do objetivo pelo subjetivo, do coletivo pelo particular, do público pelo privado.

No último capítulo de *Raízes do Brasil*, Sérgio introduz o processo pelo qual a herança colonial se desagregava: uma revolução lenta, quase imperceptível, cujo início era difícil precisar, mas que a partir de 1888, com a Abolição, assumira um rumo irreversível em direção ao fortalecimento e emancipação dos centros urbanos frente ao ruralismo anterior. A ascensão das cidades rompia com a ordem social anterior, as grandes propriedades rurais e escravistas, e criava condições para o surgimento de uma nova sociedade: urbana e industrial. Entretanto, à desagregação dos pressupostos sociais da herança ibérica não correspondia uma nova mentalidade capaz de impulsionar definitivamente o novo sistema. Tal descompasso expressava-se na passagem de uma relação adequada entre a estrutura social colonial e a cordialidade, para uma situação onde as mudanças naquela estrutura condenavam o antigo tipo de sociabilidade sem lograr substituí-lo por algo de novo.

Sérgio não concebe a cordialidade como caráter nacional, ou qualquer tipo de "essência" que permaneceria ao longo da história. A exposição da cultura ibérica antes da discussão do processo de colonização procura evitar o erro de se ver a sociabilidade cordial como um produto típico da estrutura social da colônia. O ruralismo, a recusa de hierarquias, a força do núcleo familiar e todas as outras características que compõem a cordialidade já eram conhecidas dos colonizadores portugueses. A cordialidade é o resultado direto da materialização da "cultura da personalidade" na colônia; é somente com o processo de urbanização que a cordialidade, junto com a influência ibérica, começa a enfraquecer-se. *Herança ibérica, ruralismo e cordialidade são coisas que andam juntas*. O impasse aparece na transição entre uma mentalidade remanescente e outra por surgir. Mas se não pensamos

numa simples substituição, qual o papel, ainda que evanescente, a ser desempenhado pela cordialidade na constituição de uma cultura nacional adequada aos novos tempos? A noção de civilidade (2) tem aqui uma importância básica, na medida em que ela é o pólo oposto desta tensão, e Sérgio a utiliza de duas maneiras.

A primeira delas é quando entende a civilidade, nos moldes weberianos (3), como o processo de racionalização e impessoalização das relações humanas; e onde a civilidade seria a representação da própria "jaula de ferro" (Weber, 1981). Neste caso, a cordialidade lhe é contraposta como representação de relações humanas mais afetivas, vivas e menos abstratas. Se, ainda dentro desta tradição da sociologia alemã, entendemos a impessoalização e a formalização rígida das relações humanas como produto do "desencantamento do mundo", podemos conceber a cordialidade como algo fora desse processo de racionalização e umbilicalmente ligada à cultura ibérica. Seguindo a vertente modernista que desenvolveu uma crítica à civilização moderna, podemos perceber que a cordialidade, enquanto manifestação de nossa "verdadeira realidade", coloca a possibilidade de uma alternativa em relação ao processo clássico da racionalização/impessoalização sofrido pelas culturas européias (4). Isto se expressaria nas críticas à importação das máscaras e artifícios que compõem a civilidade, consideradas entre nós como caricaturas e afetações e como formas que não combinam com o seu conteúdo.

Entretanto, se a civilidade pode ser caracterizada como composta de relações artificiais e padronizadas, em oposição às relações familiares baseadas no afeto e no sangue, existem as exigências imperativas das novas condições de vida - um processo pelo qual "a lei geral suplanta a lei particular" -, que se manifestam na urbanização e na industrialização. A inadaptação da formação doméstica a essa nova situação é flagrante. A civilidade, agora, apesar de ainda ser vista como máscara, é o instrumento que permite a individualização das pessoas e sua integração de forma autônoma em um todo mais amplo: o "mundo" ou a *society*.

Norbert Elias (1973, 1975 e 1982) discute a civilidade a partir do que ele chama de processo civilizatório. Ele parte da oposição entre o conceito alemão de cultura e o de civilização utilizado por ingleses e franceses, e considera que o elemento-chave desta oposição é a formação de uma *society* centralizada e unificada que assume a função de paradigma a ser imitado.

Ausente na Alemanha, pelo próprio esfacelamento do território em diversos pequenos Estados, a *society* teve - principalmente no caso da corte francesa, o objeto do estudo - um papel de grande importância no surgimento e consolidação da idéia de Nação, e imprimiu, em determinados períodos, sua marca à língua, às artes, às estruturas emocionais e às maneiras desses povos. Nesse sentido, a constituição dessa *society*, desse centro político, econômico e intelectual, confunde-se com o próprio processo civilizatório.

Para Elias, este processo de civilização compreenderia não só a tendência à monopolização do poder, como também uma nova sociabilidade que se forma naquele processo. A corte, então, é o objeto privilegiado para este tipo de estudo, na medida em que sintetiza os dois aspectos do problema. Ela é o núcleo central da *society* em formação, a sede do poder, cuja constituição exigiu uma transformação dolorosa e radical dos antigos modos de vida.

"Exige-se, pois, do nobre uma regulação nova e mais profunda, um condicionamento do comportamento que a vida dos cavaleiros à 'antiga' não postulava e não permitia. É esta a consequência da dependência bem maior dentro da qual se encerra o 'gentilhome': ele não é mais o homem relativamente livre, o senhor de sua casa, que considera sua casa como os limites (cadre) verdadeiros de sua vida. Ele serve o príncipe. Ele assegura o serviço à mesa. Ele encontra muita gente e é preciso que ele respeite escrupulosamente a posição de cada um. Deve aprender a medir com precisão seus atos e gestos. Deve controlar sua linguagem e suas opiniões. O novo espaço vital e a nova forma de integração impõem aos homens uma nova autodisciplina, uma contenção infinitamente mais forte." (Elias, 1973, p. 314, tradução minha).

Richard Sennett (1978) retira a civilidade da corte e a coloca no espaço urbano. Para ele, a civilidade é a engrenagem que faz funcionar a sociabilidade no meio urbano do Antigo Regime (5); as formas de sociabilidade impessoais que permitiam o contato e o relacionamento num mundo novo,

povoado de estranhos. Assim, é preciso saber guardar as distâncias necessárias, de maneira a aliviar o outro da carga do próprio eu e tornar prazerosa a relação social. Base deste tipo de mundo político, a civilidade definia-se no desempenho de determinados papéis, de maneira que o artificial torna-se o meio de expressão, a ponte que permite o contato entre os desconhecidos.

É exatamente esse caráter artificial e artístico da civilidade que será explorado por Sennett. A civilidade seria o exercício de um jogo que teria como pressuposto a utilização de máscaras por seus participantes, de forma a garantir-se as distâncias necessárias para o seu pleno desenvolvimento.

Foi com o surgimento das grandes cidades industriais, a partir do século XIX, que a deterioração do antigo mundo público aconteceu, acompanhada da valorização da idéia de personalidade que concebe o indivíduo a partir da sua singularidade. A nova concepção de indivíduo não é mais impessoal e deve levar em consideração a particularidade de cada um. Ele é visto agora como algo único, uma personalidade cuja identidade se localiza no conhecimento de sua história pessoal e de suas emoções particulares (6), e este conhecimento exige sua retirada do mundo público. O homem procura suas emoções, sua verdade escondida, e perde a habilidade de relacionar-se em público, de medir as distâncias, de desempenhar seu papel.

A abolição das distâncias suprime também a capacidade de uma ação coletiva motivada a partir de dados objetivos e da fixação clara dos interesses comuns. “A expressão ativa requer esforço humano, e este esforço pode ter êxito somente na medida em que as pessoas limitem o que elas expressam para outra (...)” (Sennett, 1978, p. 262; tradução minha). A civilidade é a síntese destas formas comuns de expressão, a capacidade de aperfeiçoá-las e objetivá-las e que torna possível serem reconhecidas por todos. Essa capacidade expressiva permite uma ação comum embasada em interesses claros e definidos e não o caráter vago, amorfo e opressor da emoção. Quando a procura dos interesses comuns é substituída pela busca da identidade comum a partir de uma emoção comum, nega-se a civilidade e a possibilidade de admitir o outro como diferente, já que isto, paradoxalmente, exige a distância e a diferença. É o uso das máscaras que permite a abstração das circunstâncias pessoais e o livre curso da sociabilidade. Se esta última pode ser considerada como um jogo, a civilidade constitui-se nas regras deste jogo, cujo reconhecimento garante sua existência prática.

Tanto Elias na corte, como Sennett na cidade colocam como condição principal para o surgimento da civilidade a quebra do localismo e da intimidade. A contenção dos impulsos pessoais leva à criação de formas artificiais de sociabilidade, reconhecidas por todos, e à capacitação do indivíduo em lidar com seu exterior de forma mais neutra do ponto de vista afetivo. Assim, forja-se o indivíduo civilizado, capaz de determinar de forma independente seus interesses e constituidor de um espaço público.

“Por meio dessa standardização das formas exteriores da cordialidade, que não precisam ser legítimas para se manifestarem, revela-se um dos mais decisivos triunfos do espírito sobre a vida. Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo.” (Holanda, 1936, p. 102).

O que salta aos olhos é justamente a incompatibilidade entre a civilidade - ou polidez, na citação acima - e a cordialidade. Isto porque esta última, como vimos, é produto de uma socialização através da família patriarcal, onde a idéia do doméstico tinha uma amplitude quase ilimitada. Daí a dificuldade que o "homem cordial" tem de distinguir entre um espaço pessoal e outro impessoal, entre dois tipos de linguagens inteiramente diferentes, e sua rejeição a qualquer tipo de sistema abstrato e coletivo, exigente e disciplinador (7). Ele é incapaz de compreender a necessidade do ritualismo como algo que deve ser visto e compreendido por todos e a necessidade da distância e da artificialidade como condição para a socialização das pessoas em um mundo distinto do ambiente familiar.

O localismo, o apego ao concreto, o sentimento que particulariza tornam a socialização cordial imprópria para a constituição do público. É neste aspecto que Sérgio, observa a inadequação

deste tipo de formação com as necessidades dos novos tempos, onde a ordem familiar foi abolida. Isto explica a força do patrimonialismo entre nós, onde não existiu aquela ruptura clássica entre família e Estado, e onde este último ainda é conduzido como um prolongamento da vida doméstica.

A idéia de cordialidade, repito, não pode ser compreendida de forma alguma como caráter nacional ou qualquer tipo de essência imutável, mas como um conceito útil para o bom entendimento do nosso passado colonial e de sua crise. Além disso, Sérgio não concebe a cordialidade com um bem exótico; perdido pelas sociedades, mais racionalizadas, do qual nós seríamos os "felizes guardiões". Ele não se deixa convencer, pelo menos não plenamente, como veremos, pelas "verdades" do sentimento e da emoção. Ao colocar a civilidade como o tipo oposto ao da cordialidade, ele percebe as nossas dificuldades às portas do mundo moderno.

A oposição cordialidade-civilidade tem sua leitura mais simples e conhecida na oposição entre a cordialidade representada por uma emoção verdadeira e natural, o "fundo emocional rico e transbordante)" que caracteriza, o ambiente familiar, e a civilidade como mímica, artifício e impessoalidade. Tratar-se-ia, simplesmente, de valorizar a relação cordial em oposição à esterilização das emoções realizada pela racionalização advinda do capitalismo.

Mas, felizmente para nós, Sérgio é um autor mais complexo. Tratando a cordialidade de forma objetiva, ele é capaz de apreendê-la como conceito-síntese da nossa herança colonial e constatar que está "cultura herdada" está se esfacelando pelas modificações que se operam na estrutura social. A cordialidade torna-se passado. Entretanto, a discussão da influência dos nossos ancestrais é, ainda um dado de grande importância na análise do processo que se desenvolve. Se recuperarmos a sua crítica ao intelectualismo e à racionalização, que pressupõem a redução e morte da espontaneidade e da pluralidade da vida, poderemos entender a discussão a partir do problema de como modernizar-se sem objetivar e reduzir às relações sociais. Este aspecto se coaduna com a concepção modernista de recuperar no passado a especificidade da cultura nacional, de forma a relacioná-la e integrá-la - como contribuição particular - ao moderno e ao universal. O estudo e compreensão da vida e morte da herança colonial podem abrir as portas a uma possibilidade de modernização que evite os caminhos clássicos do "absolutismo da razão".

A outra perspectiva de encarar a polaridade, é compreendê-la a partir da incompatibilidade entre a cordialidade e a democracia, entre a vida doméstica e a vida democrática. Vimos como a socialização dentro da família patriarcal gera indivíduos incapazes de distinção entre o subjetivo e o objetivo e como a visão de mundo moldada naquele ambiente carrega emocionalmente qualquer tipo de relação. Isto obstaculiza as formas de associação que se embasam em interesses objetivos e na separação entre o público e o privado. A civilidade já não é mais um símbolo de impessoalidade, cria condição de existência do político e de uma sociedade democrática.

Ora, o diagnóstico de Sérgio sobre as transformações que estavam ocorrendo podia levar à conclusão de que estas favoreceriam o surgimento de uma prática democrática entre nós. Entretanto, a urbanização não era seguida por uma transformação efetiva em nossa cultura. Ainda nos orientamos pelo modelo político do Império.

"O trágico da situação está justamente em que o quadro formado pela monarquia ainda guarda seu prestígio, tendo perdido sua razão de ser, e trata de manter-se como pode, não sem grande artifício. O Estado brasileiro preserva como relíquias respeitáveis algumas das formas exteriores do sistema tradicional depois de desaparecida a base que as sustentava. Uma periferia sem um centro. A maturidade precoce, o estranho requinte de nosso aparelhamento de Estado, é uma das conseqüências mais típicas dessa situação." (Holanda, 1936, p. 141).

Dessa forma, o que era antes "solidez orgânica" - um Estado forte que, na inexistência de um tecido social organizado, se impunha às rivalidades e sectarismos e cujo aparelho era apropriado e controlado pelos grandes senhores rurais - torna-se uma esquizofrenia com o declínio do ruralismo. A obediência caducava como princípio de disciplina, provocando uma "instabilidade constante de nossa vida social". Entretanto, ainda nos movemos dentro do mesmo quadro de pensamento político, já que

não foram construídas alternativas a ele. O Estado entre nós continua a ter "uma força assombrosa em todos os departamentos da vida nacional". Ele, ainda é reconhecido como o poder patriarcal, a que se recorre para resolver as pendengas, a quem se pede algo, se reclama ou se critica, mas que deve ser obedecido incontinenti. Ainda nos portamos como súditos que se sentem muito mais como o objeto da intervenção do Estado do que como cidadãos que procuram participar e influenciar, nas suas decisões (8). Tal atitude se relaciona com o caráter difuso e longínquo que o aparelho estatal tem para nós; com nossa incapacidade de abstração; com as dificuldades em pensar o Estado a partir de princípios constitutivos abstratos, de forma a reconhecer-mo-nos como cidadãos.

A incompatibilidade entre a cordialidade e a ação coletiva organizada e estável se refletiria também no fenômeno do caudilhismo. Este, na medida em que se constitui sobre uma relação emocional, seria a antítese do impersonalismo liberal democrático. O caudilho, na sua relação com seus liderados, destrói qualquer tipo de distanciamento crítico. Ele encarna o pai poderoso e exige a obediência irrestrita. No caudilho consubstancia-se a cultura da personalidade, o poder externo co-ator como a única forma de unificação, ainda que esta unificação tenha uma definição pouco clara e responda muito mais aos "sentimentos" do que a interesses objetivos definidos.

A importância da civilidade deve-se ao fato de que ela aparece como uma possibilidade real de superação da cultura da personalidade e de criação de um espaço político no sentido mais abrangente do termo. Em outras palavras, ao romper-se o localismo familiar ganha-se o "mundo" é o cosmopolitismo, criando-se o campo necessário para um contato interindividual mais amplo, condições necessárias para a vigência da vida democrática.

Assim, Sérgio detecta a distância entre o "Brasil real" e o "Brasil legal". Todavia, a sua postura não-ideológica traduz-se no caráter aberto do livro e, como venho tentando provar, na sua riqueza. Sérgio se abre inclusive para uma saída autoritária. O autoritarismo encarregar-se-ia de forjar um novo tipo de cultura mais afeito à civilidade. Mas, ao considerar a desagregação da herança ibérica com a perda de espaços do ruralismo (9), ele prefere apostar no diverso, no movimento e na observação do desenrolar da crise que identificou. Além do mais, seria difícil concretizar este tipo de "autoritarismo iluminado", cujos dirigentes não poderiam estar ligados à cultura cordial.

A inexistência de uma cultura democrática faz da nossa democracia um mal-entendido, afetação superficial sem maiores conseqüências. Não há democracia sem vida democrática. Este é o ataque que lança aos liberais, que acreditavam no poder das leis sem perceber que havia uma diferença entre a lei que é feita e a lei que é seguida. Somente o intelectualismo exacerbado dos liberais pode acreditar que se pode determinar a vida plural do tecido social.

"Se no terreno político e social o liberalismo revelou-se entre nós antes um destruidor de formas preexistentes do que um criador de novas; se foi sobretudo uma inútil e onerosa superafetação, não será pela experiência de outras elaborações engenhosas que nos encontraremos um dia com nossa realidade. Poderemos ensaiar a organização de nossa desordem segundo esquemas sábios e de virtude provada, mas há de restar um mundo de essências mais íntimas que, esse, permanecerá sempre intacto, irredutível e desdenhoso das invenções humanas. Querer ignorar este mundo será renunciar ao nosso próprio ritmo espontâneo, à lei do fluxo e do refluxo, por um compasso mecânico e uma harmonia falsa." (Holanda, 1936, p. 161).

As afinidades entre a cultura familiar-cordial e a concepção liberal podem ser encontradas tanto no individualismo exacerbado do personalismo, como na repulsa às hierarquias. Mas um exame mais detalhado revela uma profunda incompatibilidade entre o ideal impessoal liberal - a felicidade para o maior número - e o caráter restritivo do afeto que, inexoravelmente, funda-se em preferências. A cultura liberal democrática estaria baseada numa idéia absurda do amor como algo numérico e em sua crença na vontade da maioria, "subordinando assim, sub-repticiamente, os ideais qualitativos à quantidade". Para Sérgio, ela é a representação pura da civilidade, cuja despersonalização desconsidera as diferenças qualitativas e fundamenta-se na força dos números. Isto tudo só tem sentido numa sociedade cuja história guarda profundas diferenças em relação à nossa.

No entanto, e este é o problema central do livro, o processo irresistível de transformação das

estruturas sociais e as novas influências advindas disto - primado do meio urbano e do cosmopolitismo - fortaleciam, ou pareciam fortalecer, a civilidade entre nós. Só que nada indicava que as novas condições levariam ao surgimento de uma sociedade liberal. Muito pelo contrário, o que se via era um amalgamento entre a cordialidade e as instituições liberais que levava a uma utilização bizarra destas últimas.

Não há instituições democráticas sem cultura democrática. Então, o que significa esta idéia de cultura democrática? Em termos abstratos ela pressuporia a existência histórica da civilidade e do processo de racionalização-indivuação que lhe é característico. Desta maneira, forjam-se formas impessoais de sociabilidade que permitem a interação no cotidiano e que, de alguma maneira, se relacionam com os princípios gerais que regulam o conjunto da sociedade.

Mas formular uma cultura ideal, que seria a base de um sistema democrático, não significava um novo equívoco intelectualista? Não. Pois para Sérgio a questão da definição ainda é aberta. Não se trata de uma substituição necessária entre a cordialidade e a civilidade, determinada pelo caráter das mudanças em curso. Cordialidade e civilidade são tratadas como tipos-ideais de duas formações culturais diferentes, com processos de constituição diferentes. Assim, a ascensão do urbanismo, com o conseqüente enfraquecimento da cordialidade, apesar de favorecer, não determinava a hegemonia da civilidade entre nós.

O problema do resultado da interpretação destes dois princípios não tem solução teórica. Não se trata simplesmente de encontrar uma combinação equilibrada entre os dois, quando não se sabe nem mesmo se tal combinação é possível. Daí o caráter aberto da obra, onde a realidade é produto de uma tensão entre os dois conceitos. Evitar o intelectualismo é apreender como esse processo vai se resolvendo, de maneira diversa, na vida prática.

(Recebido para publicação em agosto de 1989)

## Notas

(\*) George Avelino Filho - Pesquisador-assistente do CEBRAP e mestrando em Sociologia na USP.

1 - Richard Morse (1988) procura discutir este problema. Ele distingue duas opções de desenvolvimento da cultura ocidental, a partir das possibilidades inscritas numa herança medieval comum. A "opção ibérica" teria passado ao largo das revoluções religiosas e científicas, que constituem a "opção inglesa":

2 - A palavra "civilidade" aparece poucas vezes em *Raízes do Brasil* e não pode, a rigor, ser considerada como um conceito definido no livro de Sérgio. Entretanto, sua eleição como pólo oposto à cordialidade não me parece desmesurada, já que acredito que ela representa bem uma idéia que é recorrente no texto.

3 - A relação entre Weber e *Raízes do Brasil* mereceria um estudo à parte. Em texto bem posterior (Holanda, 1979), Sérgio relembra seus primeiros contatos com o pensamento social alemão e a influência importante exercida pela obra de Weber nos anos de formulação e realização de *Raízes do Brasil*. O leitor com conhecimento razoável da obra daquele autor pode perceber sua presença em vários momentos do livro de Sérgio, além das referências explícitas existentes ao longo do texto.

4 - Em outro artigo (Avelino, 1987), que pode ser considerado como o ponto de partida deste, procurei analisar *Raízes do Brasil* a partir da atividade intelectual de Sérgio como modernista e discuti a ausência de fecho programático na obra. Esta última característica, que a distinguiu da maior parte das obras do período, no meu modo de ver resultava das dificuldades de conciliar uma defesa da espontaneidade nacional, plural e desarmônica, com um programa democrático e toda a sua carga de instituições e leis abstratas.

5 - Sennett, aparentemente, não conhece o trabalho de Elias, cuja divulgação nos Estados Unidos é relativamente recente. Por isso ele desconsidera a corte como local onde foram forjadas as novas formas de sociabilidade, sendo obrigado a discuti-las quando já consolidadas e onde sua colaboração era encarada como prazer e arte. Outra questão, e talvez mais importante, é que ele não concebe a corte como um local onde se reuniam e inter-relacionavam aristocratas e burgueses, e cujo caráter modelar das relações humanas tende a permanecer mesmo após a queda do Antigo Regime. Ao considerar a civilidade como produto de uma reunião de estrangeiros que caracterizaria a cidade no século XVIII, Sennett ignora as



relações entre os mundos públicos, aristocrático e burguês. Um autor importante nestas últimas questões é Reinhart Koselleck (1965), cujo livro procura discutir como o Iluminismo é gerado dentro do Estado Absolutista e termina por quebrar o monopólio do público que fundamentava este Estado.

6 - Numa comparação com Elias, é a idéia de psicologização do indivíduo que muda de sentido. Ela deixa de ser a observação das verdadeiras motivações e impulsos da própria ação e das dos outros, encobertas por uma conduta exterior controlada, onde separam-se o ato e o agente, o ato e suas motivações. No entanto, essa observação, diferentemente da moderna psicologia, não visa examinar o homem em si, mas na sua relação com os outros; diferentemente da época do culto à personalidade, o homem não se examinava como se os traços essenciais de pessoa existissem fora de sua relação social. Daí o aspecto prático da auto-observação e o seu correlato na necessidade de observação dos outros, já que os dois tipos de observação se destinavam a produzir um conhecimento útil para a ação na corte. Ver Elias (1975, pp. 246-7).

7 - Costa Lima (1986), de cuja obra só tomei conhecimento com um atraso imperdoável, parece, neste ponto, ter uma intuição semelhante à minha.

8 - Carvalho (1988, principalmente pp. 146-7) discute problema semelhante em sua análise dos movimentos populares do início do século no Rio de Janeiro.

9 - Oliveira Vianna, por exemplo, ao separar o ruralismo da herança ibérica, entende o primeiro como característica de uma civilização nacional brasileira. Desta maneira, é levado à conclusão da insolubilidade do problema da separação entre as leis e a cultura do povo. A modernização para ele, diferentemente de Sérgio, inevitavelmente iria precisar do instrumento autoritário. Para uma análise do chamado "autoritarismo instrumental", veja-se Santos (1978). Sérgio procura demarcar suas diferenças em relação a Oliveira Vianna em uma nota de Raízes do Brasil (veja-se pp: 166-9).

\* Texto apresentado para discussão no GT Pensamento Social Brasileiro do XII Encontro Anual da ANPOCS, Aguas de São Pedro, SP, outubro de 1988.

## Bibliografia

AVELINO FILHO, George. (198), "As Raízes de *Raízes do Brasil*". *Novos Estudos Cebrap*, n. 18 pp. 33-41.

CARVALHO, José Murilo de. (1988), *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que Não Foi*. São Paulo, Companhia das Letras.

COSTA LIMA, Luiz. (1986), *Sociedade e Discurso Ficcional*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.

ELIAS, Norbert. (1973), *La Civilization des Moeurs*. Paris, Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_ (1975), *La Dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_ (1982), *La Sociedad Cortesana*. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1936), *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.

\_\_\_\_\_ (1979), *Tentativas de Mitologia*, São Paulo, Perspectiva ( Série Debates n. 161) .

KOSELLECK, Reinhart. (1965), *Critica y Crisis del Mundo Burguês*. Madri, Ediciones Rialp.

MORSE, Richard. (1988), *O Espelho de Próspero*. Tradução de Paulo Neves, São Paulo, Companhia das Letras.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (1978), *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo, Duas Cidades.

SENNETT, Richard. (1978), *The Fall of Public Man*. Nova Iorque, Vintage Books.

WEBER, Max. (1981), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene e Tamás Szmrecsányi, Brasília, Pioneira/Editora da UnB.