

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Pós-Graduação em Ciências Sociais  
Mestrado em Ciências Sociais

Marcelo Barbosa Mokdeci

**O POVO BRASILEIRO E AS LINGUAGENS DA MODERNIDADE**

Juiz de Fora  
2009

MARCELO BARBOSA MOKDECI

**O POVO BRASILEIRO E AS LINGUAGENS DA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: área de concentração em Cultura, Poder e Instituições da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rubem Barboza Filho

Juiz de Fora

2009

Mokdeci, Marcelo Barbosa.

O povo brasileiro e as linguagens da modernidade / Marcelo Barbosa  
Mokdeci. – 2009.  
110 f.

Dissertação (Mestrado Ciências Sociais)—Universidade Federal de Juiz  
de Fora, Juiz de Fora, 2009.

1. Sociedade brasileira. 2. Linguagem. I. Título.

CDU 301(81)

MARCELO BARBOSA MOKDECI

**O POVO BRASILEIRO E AS LINGUAGENS DA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração: Cultura, Poder e Instituições da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em: 28/09/09

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFJF

---

Prof. Dr. Gilberto Barbosa Salgado  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFJF

---

Prof. Dr. Fernando de Barros Filgueiras  
Departamento de Ciências Sociais, UFMG

À Raquel.

Aos meus pais, pela compreensão;

Ao Rafa e à Sofia, pela inspiração;

Ao resto da família, pela constância;

Ao Rubinho, pela persistência e pelo suporte imprescindível;

Aos colegas de trabalho, pela força;

A todos, pela enorme paciência.

*Tudo é possível, só eu impossível*

Carlos Drummond de Andrade

## RESUMO

O presente estudo tem por objetivo demonstrar que o processo de formação social brasileiro, em virtude de suas peculiaridades históricas e culturais, pode ser melhor compreendido quando utilizado o modelo interpretativo fornecido pelas linguagens da modernidade de Barboza Filho. Estas serão mobilizadas de modo a ressituar, dentro de seus respectivos programas de fundação da subjetividade moderna, as perspectivas e os projetos dos pensadores sociais brasileiros, viabilizando a crítica acerca das linguagens do interesse e da razão como filtros menos adequados para se identificar o surgimento do povo brasileiro. Os principais autores que se dedicaram a analisar o Brasil de sua época serão enfocados segundo sua proximidade com cada uma das referidas linguagens, sendo aqueles que incorporaram caracteres da razão ou do interesse revelados como incapazes de abarcar os muitos aspectos positivos da realidade nacional e aqueles que se aproximaram dos afetos, mais aptos a descobrirem-nos. A conclusão se dará no sentido de perceber a teoria das linguagens como a ferramenta analítica mais apta a destrinchar a realidade brasileira, sendo os afetos as lentes que melhor refletem a formação do povo, em virtude de sua capacidade de compreender o homem não apenas como cidadão ou indivíduo, mas como pessoa dotada de atributos e potencialidades que lhe permitem realizar-se em suas relações sociais.

Palavras-chave: Brasil. Teoria social. Povo brasileiro. Linguagens da modernidade.

## **ABSTRACT**

This study intends to demonstrate that, because of its historical and cultural peculiarities, the social formation process in Brazil can be better understood if the interpretative model used is that offered by Barboza Filho's languages of modernity. Through the mobilization of those languages and their own modern subjectivity foundation programs, each perspective and project built by Brazilian social theory will be revisited and reconsidered, in order to criticize either the language of interest or the language of reason as inappropriate filters to identify the rising of the people. Mainstream authors who have proceeded in many analysis of Brazil will be focused, based on their proximity to the referred languages. Those who have incorporated reason's or interests' characters will be revealed as unable to figure out the country reality's positive aspects. And those who have come closer to the affections will be shown as capable of doing so. In conclusion, it will be elucidated that the languages' theory is the most accurate tool to understand Brazilian reality and also that the language of affections can better provide the lenses capable to distinguish the people's formation, because it does not pursue the citizen's nor the individual's paradigms, but, instead, it considers the person as a subject of attributes and potentialities and also as a product of its own social relations.

Keywords: Brazil. Social theory. Brazilian people. Languages of modernity

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>2</b>	<b>AS LINGUAGENS DA MODERNIDADE</b>	13
2.1	Linguagem do interesse	14
2.2	Linguagem da razão	18
2.3	Linguagem dos afetos	22
<b>3</b>	<b>INAUGURAÇÃO DO BRASIL</b>	27
3.1	O diagnóstico de Couty	28
3.2	Os debates do oitocentos	31
<b>4</b>	<b>BRASIL DAS LINGUAGENS</b>	40
4.1	<b>Período de 1930</b>	40
4.1.1	Torres e Vianna: um mosaico	41
4.1.2	A razão de Sérgio Buarque	48
4.1.3	Sentimentos freyrianos	51
4.2	<b>O pós-guerra</b>	62
4.2.1	Faoro bem compreendido	62
4.2.2	Homens livres e “irracionalizados”	67
4.2.3	A Roma de Darcy	71
<b>5</b>	<b>LINGUAGENS À BRASILEIRA</b>	78
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b>	105
<b>7</b>	<b>REFERÊNCIAS</b>	108

## 1 INTRODUÇÃO

O Brasil não tem povo.

Confessamos que esta afirmação nos é motivo de grande perturbação. Como pode o Brasil não ter um povo? Se até as margens do Ipiranga foram capazes de ouvir seu brado – quando um sussurro, a bem da verdade, ainda que menos impactante em termos líricos, historiograficamente seria mais verossímil –, como não haveria de ter um povo nesse país? O autor desta negação peremptória foi Louis Couty, médico francês aqui radicado que, no final do séc. XIX, produziu diversos ensaios sociológicos sobre o Brasil do período. Não era, pois, uma simples afirmação, produzida a partir de impressões pessoais, mas uma formulação sociologicamente construída, a partir de bases científicas firmes e com algum rigor de método. Insistimos, assim, nas indagações: como, então, seria possível afirmar sociologicamente uma coisa dessas? Como a teoria social brasileira se posicionaria sobre o assunto?

Para nossa maior aflição, pudemos perceber que a maioria dos intérpretes ou explicadores do Brasil que se dispuseram a lançar sobre a nossa realidade seu olhar e, dessa forma, perscrutar o processo de formação social brasileiro, tinha como norte justamente a grave constatação de que, aqui, não se havia constituído um povo, mesmo depois da Independência. Por outro lado, descobrimos também pensadores que conseguiam identificar, em meio à grande confusão política, econômica e social deixada pela colonização, movimentos característicos de um povo em formação. Ora, se a afirmação que nos surpreendia não podia ser considerada inédita nem um absurdo tão grande quanto supúnhamos e se, bem por isso, uma verdade que nos parecia tão sólida quanto a existência de um povo brasileiro deixava de ser incontroversa e se apresentava como tema de um longo debate, então nossas questões tinham de ser reformuladas. Reordenando, pois, nossas idéias, concebemos a nossa primordial e derradeira pergunta: afinal, existe um povo no Brasil?

Muito se tem empreendido de energia e esforço no intuito de apreender esse país em sua essência, seu propósito e sua potência. Para tanto, elaboram-se estudos, formulam-se teorias e realizam-se projetos que, a fim de serem atendidos os intentos analíticos ou propositivos de seus autores, encampam, de um modo ou de outro, idéias filiadas às grandes tradições do pensamento ocidental. A verdade é

que, com a intenção de conduzir o país pelos caminhos do moderno, esses “intérpretes sociais” acabam por lançar mão de diversos móveis concebidos no interior de cada uma das três grandes formas de subjetivação da vida, surgidas em contraposição ao princípio objetivista e totalizante da tradição teológica medieval – as linguagens da modernidade. Os explicadores do Brasil, articulando e conformando esse novo princípio antitradicionalista que passou a governar as ações dos homens, utilizam-se das linguagens do interesse, da razão e dos afetos, para procurar compreender e organizar a sociedade que vêm surgir a partir do seu rompimento com as estruturas coloniais. Fazem uso, ainda que inconsciente, de muitas estratégias disponibilizadas por essas linguagens, tornando-se, assim, veículos de seus programas modernizadores. Evidenciar isso é, sem sombra de dúvida, um dos objetivos desta pesquisa. Outro é procurar demonstrar que, ao serem mobilizadas com o intuito de fornecerem ferramentas interpretativas para a formação social brasileira, as linguagens do interesse e da razão não dão conta de identificar um povo no Brasil.

Então, a fim de sistematizarmos o presente estudo, definimos – inicial e arbitrariamente – três grandes momentos históricos dentro dos quais nos foi possível encontrar uma relevante e profícua atuação desses pensadores sociais: o séc. XIX, a partir do seu meado; o início do séc. XX, até os anos 30; e o pós-segunda guerra. Conforme pudemos perceber, em cada um desses períodos, a produção intelectual brasileira foi notadamente ampla, no sentido de problematizar o processo de formação social do país. Em função disso, percebemos que, dentre as muitas categorias de que poderíamos nos utilizar para desvendar nesses autores as influências das linguagens da modernidade, justamente o povo consistiria no elemento-chave a nos permitir realizar tal intento. Através do povo, isto é, pela análise do tratamento a ele dispensado, poderíamos situar os autores nos limites dessa ou daquela linguagem.

Portanto, com maior exatidão metodológica, vimos nos propor o seguinte: concentrarmo-nos nas perspectivas de cada um dos principais teóricos sociais brasileiros acerca da formação social do Brasil, partindo de suas observações sobre a realidade nacional e promovendo reflexões em cima de seus projetos para o país; a partir daí, tentarmos estabelecer uma relação entre os esforços criativos desses autores e as armas por eles utilizadas – tomadas junto a cada uma das linguagens – procurando apontar o interesse e a razão como inaptos a distinguir o povo brasileiro,

segundo os modelos que são capazes de construir; e, por fim, tratarmos de seus diagnósticos realizados sobre o povo brasileiro – ou do papel que lhe atribuem, em relação ao processo de modernização do país –, buscando apresentar a linguagem dos afetos como aquela que melhor reflete sua conformação ou como aquela que mais generosamente acolhe suas limitações e potencialidades. Usaremos, pois, a perspectiva das linguagens para tentar melhor compreender não apenas o processo de formação social brasileiro, mas também para procurar entender toda a teoria social construída sobre ele. Pretendemos, com isso, demonstrar que há sim um povo no Brasil ou que, ao menos, nessa multidão reunida sobre um mesmo solo e sob uma mesma inspiração, existe uma potência em aberto, uma capacidade ontologicamente constitutiva irrepresável que se externa pelas relações humanas e se expressa tanto pela religiosidade das pessoas quanto por sua criatividade artística.

Definitivamente, não queremos entoar as mesmas notas sombrias que marcaram os discursos sociológicos dedicados ao Brasil, ao seu processo de formação social ou ao seu povo. No mesmo tom, não seremos o cantor absorto apenas das maravilhas e inúmeras possibilidades que caracterizam uma “terra prometida”. A análise a que procederemos pode até ser acusada de otimista, mas não de despejar uma perspectiva “poliana” sobre as coisas. Podemos ser imprecados de magnânimo, mas não de ficcionista. Queremos, essencialmente, tentar abarcar a dimensão mais produtiva dessa sociedade tão castigada e por tantos condenada. Sem a preocupação com proposições ousadas e, mesmo, infactíveis, vimos oferecer um estudo analítico acerca do tema sugerido. Este trabalho, portanto, não vem encerrar um esforço de inquirição e investigação inaugurado há dois anos. Ao contrário, abre um vasto e – assustadoramente – infindável campo de pesquisa sobre o qual nos lançaremos com maior afinco mais tarde. Por ora, o que tínhamos é o que apresentamos.

## 2 AS LINGUAGENS DA MODERNIDADE

A fim de introduzirmos as bases teóricas que irão fundamentar nossa pesquisa, é necessário nos concentrarmos no desenvolvimento do raciocínio de Barboza Filho (2008), ao descrever os três modelos de linguagens adotados pelas sociedades pós-tradicionais para o enfrentamento do desafio moderno de se construir uma nova normatividade social, alijada das bases teológicas, objetivistas e tradicionalistas do mundo medieval. Nesse processo de subjetivização da vida – ou de invenção de uma subjetividade que pudesse dar conta de sustentar as novas perspectivas que se abriam naquele momento –, os movimentos de modernização da sociedade sucederam-se de forma heterogênea e diversificada. O abrangente movimento de subjetivização do mundo que orientou a formação e a maturação dos tempos modernos deteve-se sobre a necessidade dos povos de criarem projetos utópicos de rompimento com as formas tradicionais de pensamento e de organização social, próprias do medievo. Nesse contexto, o nascimento do princípio subjetivista da época moderna foi o evento responsável por engendrar novos padrões de normatividade em substituição àqueles determinados pelo princípio objetivista e totalizante da teologia. Assim, a pluralidade inventiva de modos de vida e de perspectivas, comum à modernidade, ajudou a desenvolver três grandes formas de subjetivização da vida ou três grandes linguagens pelas quais passou a se expressar o novo princípio subjetivista moderno. A linguagem do interesse, a linguagem da razão e a linguagem dos afetos, procurando organizar os novos campos morais que surgiam, tentavam dar conta de conceber e, de alguma forma, controlar aquilo que consideravam o cerne desse novo universo: a *cupiditas* ou o desejo humano, assim percebido como o móvel constitutivo da subjetividade e construtivo do mundo.

Ele transforma-se no elemento radical, original e propulsor da subjetividade, e todas as linguagens desenvolvem-se com a ambição de oferecer um sentido a esta potência imanente do desejo, agora senhor de uma infindável produtividade ontológica. É o desejo que faz o mundo e o homem, ou melhor, o mundo do homem - como mundo desejado e apropriado - e é essa força que impulsiona o florescimento das diversas linguagens, todas interessadas em enlaçar e orientar a potência do desejo para a recriação de novas formas de vida. (BARBOZA FILHO, 2008, p. 17).

Internamente a cada uma dessas linguagens, deram-se também variados modos de articulação e hierarquização de suas premissas no esforço de

reconstrução das novas formas de vida social. Na suplantação de formas de consciência e apreensão da realidade, o “desejo” substituiu o “transcendente” no papel de justificador do movimento da vida e apresentou-se como aquilo que dava origem e sentido à nova subjetividade do homem. Em razão disso, passou a ser o objeto por excelência das explicações e das formas de orientação, preservação e dominação das linguagens da modernidade, expressadas por meio das tradições e das culturas políticas ocidentais que se sucederam pela história. A essa construção acerca das linguagens da modernidade não importa tanto a história das idéias ou do pensamento ocidental como um todo, mas sim a abordagem sociológica dos seus fundamentos. É justamente sobre o sentido normativo e transcendental imposto aos eventos históricos por parte das linguagens da modernidade através de suas articulações e hierarquizações que se debruça a iniciativa marco deste estudo.

## **2.1 Linguagem do interesse**

A linguagem do interesse, segundo Barboza Filho, se desenvolve a partir da idéia de “indivíduo”, tido como fundamento da sociedade. A noção surge, em toda sua força, da consideração de cada homem como um exemplar singular da espécie e, principalmente da constatação de que cada um possui a condição de ser moral autônomo e independente dos outros (Dumont, 1985). Daí, a distinta contraposição das idéias de indivíduo e de sociedade, dos universos interno e externo ao homem. No sentido de sublinhar essa distinção, emergem os direitos negativos que, atribuídos ao indivíduo, passam a lhe conferir liberdade suficiente para perseguir seus interesses particulares, ao mesmo tempo em que o protegem da invasão dos outros e o transformam em elemento original da sociedade. A análise dessa linguagem é conduzida pelo eixo do pensamento ocidental que, formado pela tradição contratualista de Hobbes e Locke, assenta suas bases nas formulações do protestantismo, pavimentando o caminho depois percorrido por toda a economia política.

Hobbes entende o desejo de apropriação do mundo como o elemento crucial do homem; aquilo que, materializado na forma de interesse, preserva o seu movimento – ou a sua vida. A potência de cada indivíduo consiste na sua capacidade de realizar seus desejos ao longo de sua existência. Se, por um lado, a realização dos desejos leva à felicidade humana, por outro, a inclinação geral da

humanidade, traduzida pelo perpétuo e inquieto desejo de poder, gera o conflito. Na medida em que o poder é redefinido como uma quantidade comparativa e não absoluta e passa a ser medido naquilo que excede sobre o dos outros, instaura-se uma luta incessante por um poder cada vez maior, um estado de guerra de uns contra os outros e de cada um pelo poder sobre o outro. Nesse estágio, os desejos estão em conflito, por isso, para alcançar seu desejo, o homem tem que se antecipar ao outro para conseguir realizá-lo, eliminando ou pactuando com o inimigo (MACPHERSON, 1979). Através de um acordo de vontades, institui-se o Estado soberano como um pacto que vem proteger os indivíduos da sua condição de insegurança e do terrível risco de dissolução que os assombra. Celebra-se racionalmente um contrato que, de fato, cria uma forma de controle externo sobre o movimento do desejo. O medo é o fundamento do Estado e a religião, como expressão da esperança, serve para preservar a ordem e a paz na sociedade. É pelo medo que se cria e se sustenta o Leviatã, esse Estado que garante a existência da sociedade pela imposição do que é justo e bom e que a obriga ao cumprimento dos pactos firmados. Ao invés de um modelo moral a ser seguido em busca da perfeição, constituem-se, em substituição ao “bem” e ao “mal”, as noções do “bom” e do “mau”, visando-se a conservação de todos. O Leviatã não é construído, assim, para eliminar o desejo ou o indivíduo apetitivo, mas para impedir o caos que pode surgir da atuação incontida da *cupiditas*, de forma a preservar o movimento da multidão e garantir a realização máxima do interesse de cada um.

Até esse momento, conquanto Hobbes represente uma ruptura drástica com a filosofia política medieval, não nos é possível identificar a configuração de uma linguagem plena de subjetivização da vida, porquanto ainda não está caracterizada uma moralidade interna ao homem, capaz de controlar seu desejo. Contudo, será a partir dessa herança hobbesiana que Locke conseguirá articular as premissas de uma linguagem do interesse vigorosa. Nele, o interesse vem a tornar-se uma fonte de valores informadores da vida em comum e uma força de controle interno aos desejos do indivíduo, conformando uma *askesis* interior a ele. Locke descobre o indivíduo solipsista, assim definido como aquele que se utiliza instrumentalmente de todos os seus atributos para atingir seus interesses, mobilizando seus apetites e aversões com o fim de preservar sua vida. Contudo, a grande operação que realiza é a de trazer, de fora para dentro – ou do universo externo para o interior do indivíduo – a forma de controle da *cupiditas*, de maneira a transformar o interesse

em fonte de uma moral capaz de regular subjetivamente as imposições do desejo humano. No fundo, talvez seja essa a percepção responsável por conferir maior robustez à linguagem do interesse. Nela, a subjetivização da vida só se torna plena quando, ao indivíduo competitivo são incorporados o autocontrole e a auto-reforma do protestantismo, isto é, quando o interesse, dotado do poder de se controlar e de conviver com outros atributos, passa a afirmar-se como elemento constitutivo do indivíduo e da sociedade de indivíduos.

A autodisciplina protestante instala-se na própria subjetividade, movimento característico deste mundo imanente a ser explorado, e, afastada progressivamente de sua origem religiosa, autoriza a definição do indivíduo como sede tanto do desejo como da capacidade de sua domesticação e controle (BARBOZA FILHO, 2008, p. 18)

Tanto em Locke quanto no protestantismo, é possível distinguirmos o trabalho como o meio hábil para que o interesse possa justificar moralmente o mundo social e o destino do indivíduo. É, pois, o trabalho, como o mediador fundamental dessa linguagem, que justifica o próprio desejo de apropriação do mundo e a consecução dos interesses por parte dos homens. Em Locke, o trabalho, enquanto propriedade do indivíduo, bem como meio de construção do próprio homem e de realização do seu interesse, é aquilo que legitima a apropriação ilimitada do mundo para a preservação de sua vida (MACPHERSON, 1979).

Lugar do desejo e de autodisciplina, este indivíduo já não reclama controles externos, buscando tão-somente instrumentos que permitam a realização de seus desejos redefinidos como interesses (BARBOZA FILHO, 2008, p. 19)

O indivíduo se torna, aqui, a sede moral da sociedade. A ética do trabalho, surgida do exercício da vocação puritana, permite ao homem, através da sua autodisciplina, obter riquezas de forma efetiva e calculada. Assim, através de uma bem realizada associação entre interesse, indivíduo e uma moral fundada no trabalho, começa a tomar corpo a presente linguagem. É preciso registrar que não existe, em Locke, o estado de guerra hobbesiano, mas uma vida pré-estatal em que os rudimentos de uma ordem social e de um mercado já estão definidos, fundados inclusive sobre um pacto anterior pelo qual se atribuiu valor ao dinheiro. O contrato constituinte do Estado não se configura, portanto, como um contrato originário, mas sim como um pacto de segunda ordem, feito para a proteção do indivíduo, de seus interesses e da sociedade, todos preexistentes a ele. Direito e Estado são, portanto,

instrumentos que permitem a realização dos desejos redefinidos como interesse. Eles funcionam como espelho dos direitos e controles já existentes no próprio indivíduo; consistem em instituições formais que, ao mesmo tempo, conferem ao indivíduo liberdade para a busca de seus interesses e terminam por estabelecer o mercado como o grande distribuidor de justiça. O mercado opera uma distribuição cega entre os homens, conferindo àquele que atua melhor, uma situação de ascendência sobre os outros. Essa idéia incuba o pressuposto da moralidade do mercado, desenvolvido pela economia política e erigido sobre o argumento de que a ação individual em busca do interesse resulta no bem comum. O bem comum é, dessa forma, um bem convergente, produzido pelos interesses em movimento. Contudo, se ele não é capaz de legitimar e fundamentar a sociedade, de outra sorte, a própria materialidade do interesse e os controles sociais do apetite humano o são.

As linguagens da modernidade não podem ser consideradas, sem levarmos em conta a influência que umas exercem sobre as outras. Interesse, razão e afetos estão em constante simbiose na construção dessa nova subjetividade humana que é inaugurada pela era moderna. Internamente à esfera de uma das linguagens – seja ela a do interesse, a da razão ou a dos afetos –, as outras duas sempre assumirão papéis coadjuvantes, subordinando-se à primazia daquela que, naquele contexto, pretende a explicação da potência constitutiva da subjetividade. Assim, tanto a razão quanto os afetos interferem na presente linguagem do interesse. A razão, ainda que fragmentada e instrumentalizada, está presente na justificação do mundo que se encontra despido dos fundamentos transcendentais do medievo. Também e muito a propósito, ela se apresenta como a razão formal das instituições de controle e como a razão utilitária através da qual o indivíduo submete o mundo e as paixões aos seus interesses. Ela, porém, não dá conta de sustentar plenamente a legitimação da nova sociedade pós-tradicional baseada no interesse. Por seu turno, os afetos também sofrem uma mobilização instrumental quando da abordagem do tema da religião. A religião, profundamente identificada com os sentimentos, principalmente em Locke, vem impor sanções sobrenaturais ao descumprimento de preceitos morais, bem como atuar como controle interno daqueles indivíduos premidos pela justiça do mercado.

Conforme salienta Barboza Filho, o interesse bem compreendido é aquele “capaz de assegurar a liberdade de movimento dos indivíduos e a possibilidade de cooperação entre eles” (op. cit., p. 20). Em outras palavras, a conformação ideal

dessa linguagem é aquela em que a correção da predominância do puro interesse se dá pela presença da cooperação social. O autor identifica, na análise de Tocqueville sobre a América, a possibilidade da sociedade do interesse ser legitimada pela existência de uma “religião civil” que estimule o desenvolvimento de uma virtude capaz de corrigir seu caráter eminentemente competitivo. Ao invés do medo, o que passa a atribuir sentido ao viver social é o compartilhamento afetivo de valores e finalidades. Os afetos, portanto, redimem a dinâmica corrosiva da linguagem do interesse que tende a minar e destruir aquilo mesmo que lhe poderia dar sustentação – as formas de solidariedade social.

## 2.2 Linguagem da razão

A linguagem da razão, por seu turno, se funda no desvendamento do eu pensante como elemento primordial da subjetividade humana. A razão aqui, diferentemente daquela articulada pelo interesse, não se apresenta fragmentada, mas, de outra forma, assume uma posição normativa e totalizante, com princípios e procedimentos próprios. Através da mobilização de novas premissas, os postulados galileanos pretendiam a desconstrução do cosmos e a sua reconstrução dedutiva. A *mathesis* era a principal forma de compreensão do mundo e de fundação da ciência. Pelo emprego de um método universal que vinha substituir as formas anteriores, reordenando o mundo sensível, opunha-se à concepção escolástica acerca de uma ordem hierárquica e arquitetônica do universo. Descartes (1983) é quem decisivamente expande o alcance da razão para além da esfera da ciência. Quando formula a proposição da dúvida metódica, ele redefine a subjetividade humana como um eu que pensa e que, através do pensamento, é capaz de reconstruir dedutivamente a ordem do mundo.

O exercício da dúvida metódica em busca de algo irredutivelmente certo atinge não apenas as "verdades" da filosofia, mas desautoriza ainda as sensações e os desejos do corpo como fontes de verdade e liberdade (BARBOZA FILHO, 2008, p. 21)

Mais do que se aplicar ao mundo externo, a potência da razão funciona como fonte de uma moral racional que deve agir como forma de controle das paixões e do próprio corpo, através das disciplinas. Uma moral fundada na razão universal: assim, é estabelecido um conjunto de normas e leis que, baseadas em princípios racionais,

vão conformar o homem virtuoso. Em Descartes, a razão assume a condição de universalmente normativa e inaugura uma moral baseada no “certo” em lugar do “bom” ou do “bem”, investindo, dessa forma, contra o sensualismo e o tema do desejo presente em Hobbes. A procura da verdade pela ciência termina por implicar a diminuição do papel do desejo, dos sentidos e do corpo na produção do conhecimento. A razão passa a ser, portanto, o grande móvel de subjetivização da vida e não apenas isso: ela está investida do poder de controlar os interesses e os sentimentos do homem.

Inserido no amplo movimento totalizante da razão, pelo qual ela procura reordenar as premissas das duas outras linguagens, Rousseau formula o que Barboza Filho chama de uma sublinguagem da razão. Ele não enxerga no homem natural um indivíduo naturalmente apetitivo ou sociável, mas pura potência que desenvolve suas virtudes e faculdades apenas em razão do acaso. Esse mesmo acaso – ou essa sucessão de eventos incontroláveis e fundados no interesse e nas paixões – é o que irá aprisionar o homem numa teia de convenções decaídas, fruto da civilização. O contrato social é a interrupção desse movimento degenerativo do homem; é o ato eminentemente racional de recomeço da história; é o resultado de deliberações racionais, autônomas e livres que recriam o homem em sua real sociabilidade, agora inventada pela razão. O homem, até então agrilhado, ressurgue como cidadão livre e verdadeiramente social. A fundação da república se dá em termos racionais, demandando de cada homem a alienação de seu poder à comunidade que, em razão da sua autoconsciência, devolve, a cada um, sua condição de cidadão detentor de direitos positivos (ROUSSEAU, 2007). São os direitos positivos, pertencentes à ordem pública, que garantem ao homem sua possibilidade de plenitude e perfeição e é somente através deles que a comunidade pode evoluir como obra do consenso racional.

Como o mediador entre a razão e o seu movimento justificador do mundo e da vida dos homens, Barboza Filho aponta a constatação de Habermas sobre a comunicação permanente entre os cidadãos autônomos da comunidade política. Ao contrário da disciplina interna e individual exigida pelo interesse, aqui o comprometimento deve ser dirigido à comunidade e à sua perfectibilidade. O contrato deve ser permanentemente atualizado, isto é, a república carece de uma constante reinvenção, que deve ser catalisada pela permanente participação de todos os cidadãos. O Direito, portanto, não é mais mero instrumento. A refundação

sistemática da comunidade promove o exercício racional da auto-imposição de normas e leis, uma vez que será essa a garantia da nova sociabilidade e do mundo novo: “a produção de leis racionais por cidadãos racionais, e destinadas a preservar e aperfeiçoar a comunidade política, é que funda a sociabilidade cidadã e garante a comunidade política” (BARBOZA FILHO, 2008, p. 23). Assim, é o Direito que sustenta, produz e reproduz o mundo da república. O *medium* da linguagem moderna da razão não pode ser dado apenas pela discussão que antecede a sua formulação, mas pelo próprio Direito material que tudo regula. E não apenas o Direito positivo, mas também a norma, nos termos de uma padronização normativa da vida. “A ambição da razão não é a discussão, mas a norma que molda o mundo, em nome de uma comunidade entendida como sujeito” (idem).

No mesmo sentido do que acontece em meio às articulações do interesse, no campo da linguagem da razão e, especificamente na sublinguagem rousseauiana, as outras duas linguagens assumem papéis subordinados. O interesse, aqui, se mostra como mero instrumento para a realização dos fins da comunidade: o interesse geral passa a regular o individual; os direitos positivos a abarcar os direitos negativos; a ética do trabalho ganha o conteúdo da utopia agrária do cidadão que trabalha com as mãos. No entanto, o cidadão não cancela o interesse próprio ou elimina o indivíduo singular da república, mas, ao invés disso, controla a intensidade do seu desejo e dirige sua autonomia diante dos outros e do Estado, garantindo a existência da república e o florescimento das virtudes. O sentimento também se faz perceber na operação de legitimação dessa linguagem que por si só não se basta. A “religião civil” que respalda o contrato social torna-se responsável pela socialização e a internalização da disciplina republicana e, assim, a própria república passa a funcionar como o acelerador do processo de enraizamento afetivo do sentido da democracia. O cidadão republicano é, pois, formado a partir da educação que recebe; a escola, os ritos republicanos e os dogmas dessa religião civil têm por objetivo desenvolver nele o autocontrole de suas paixões.

Já em Kant (1974) – ou na sublinguagem que ele organiza –, a razão ganha contornos ainda mais totalizantes, no sentido do desenvolvimento de uma “razão bem compreendida”. Não mais a ciência é concebida como a adequação da razão particular às coisas tais como são, mas, ao contrário, como a subsunção das coisas à razão. A ciência é percebida como o conjunto de afirmações produzidas pelo rigoroso exercício das faculdades internas e subjetivas do homem, compartilháveis

em razão da estrutura subjetiva transcendental comum ao gênero humano. Materializa-se a vinculação entre a razão teórica e a razão moral: “aja de tal maneira que a tua ação possa ser transformada numa lei universal” – o imperativo categórico, seguido do imperativo prático que prescreve o respeito à humanidade que reside em cada homem, é a síntese de sua reflexão acerca da existência de um mundo externo, onde atua a razão transcendental do homem, e o mundo interno a ele, onde está arraigada a lei moral que ele se impõe e que o permite ser sujeito de suas ações e de si mesmo. Esses princípios universais e racionais que determinam a produção autônoma de suas ações estão profundamente comprometidos com a autonomia de sua vontade pura. Esta, como fonte de sua própria norma universal e ao lado da razão pura, é elemento constitutivo de sua subjetividade. “O indivíduo se redefine agora pela sua autonomia moral e racional, não mais pelos seus desejos e interesses” (BARBOZA FILHO, 2008, p. 25). A abstrata vontade geral de Rousseau ganha, em Kant, materialidade. O que, para o teórico alemão, deve existir é a atualização permanente do imperativo categórico e de sua expressão externa – o princípio do Direito – como referenciais absolutos para a constituição de uma subjetividade verdadeiramente livre. O exercício constante do imperativo e do princípio do Direito, racionalmente determinados, resulta numa vontade geral necessariamente racional e universal, capaz de deduzir, do próprio imperativo e desse Direito produzido, as normas universais que regerão a comunidade dos homens, consolidando-as em uma constituição.

Se a razão de Rousseau se aproxima dos afetos, a de Kant flerta com o interesse. O desenvolvimento das disposições potenciais do homem só ocorre em virtude dos antagonismos que se interpõem nas relações humanas. E, pelo fato de serem eles os grandes responsáveis pelo progresso material da humanidade, torna-se necessário que a razão materializada em Direito promova a sua articulação com as idéias de autonomia e de vida em comum, de maneira a harmonizar a sociedade civil. O desenvolvimento material provocado pelo conflito de interesses justifica-se como mero componente da liberdade humana, subordinando-se ao programa moral e racional kantiano: a razão é a sua própria mediação prática. Divida em lei moral, interna ao homem e lei externa, positiva, derivada da primeira e por ela determinada, a própria razão se torna o *medium* desta sublinguagem. Aqui, a moralidade se baseia na idéia de “certo” – e não do “bom” ou do “bem” – que é mobilizada para a persecução do aprendizado infinito. A razão reivindica uma posição de ascendência

normativa sobre as demais linguagens, tidas como inábeis a formular modelos aceitáveis de vida social. Ela se apresenta como aquilo que vem redimir normativamente tanto os afetos quanto o interesse de sua acidentalidade e sua peculiaridade, pretendendo enredá-los em sua pretensão de universalidade.

### **2.3 Linguagem dos afetos**

Como pudemos ver, na linguagem do interesse, o homem-indivíduo existe previamente às suas relações sociais e, na linguagem da razão, o homem-cidadão só passa a existir após a celebração do contrato social. Já na presente linguagem dos afetos – ou dos sentimentos –, o homem existe apenas em suas relações sociais, ou seja, existe nelas e por causa delas. Isto porque a linguagem dos afetos toma por base a natureza social do homem, caracterizando-o como ontologicamente dependente de suas relações e mediações. A tradição que se funda nesse pressuposto aristotélico é aquela que se inicia em Maquiavel, passa pelo neotomismo e pelo barroco ibérico, por Espinosa e se aprofunda em Marx. Aqui, o homem é desejo em movimento. É potência capaz de mudar o mundo e de estabelecer essa mutação como sua marca. Ele persegue a conservação de sua vida e o aumento de sua potência, movendo-se em constante perseguição da sua liberdade. Essa linguagem não apresenta qualquer pretensão de abrangência ou universalidade, mas, ao contrário, percebe a danosidade dessas ambições que, enquanto postulam uma moral universal, correspondem a uma restrição à própria potência do homem. Pelos afetos, não há normatização possível.

Maquiavel celebra a potência da multidão, estabelecendo a democracia como o grande processo de sua afirmação. A democracia é aquela permanente dinâmica de mudança que nasce do exercício do desejo da multidão; é potência contra poder, conforme salienta Antonio Negri, em sua análise. O que há, acima de tudo, é esse movimento em direção à perfectibilidade do homem, que não significa a plena realização de qualquer modelo moral de subjetividade, mas a preservação da sua produtividade ontológica ou a abertura de sua potência. Importa dizer que a democracia, ao contrário de ser entendida como uma simples forma de governo, é concebida como um processo de crescente afirmação da potência da multidão, em que o tempo se reinaugura constantemente contra o poder consolidado. A democracia é a mutação: a mudança permanente derivada do constante exercício

do desejo da multidão que revigora as instituições, as entidades e as ordens sociais, promovendo alterações “que as fazem renovar-se, retornando ao seu princípio” (MAQUIAVEL, 1979, p. 309). É a democracia o cerne da operação através da qual a moral baseada no “certo” transmuda-se em ética orientada pelo “bom” e pelo “mau”, relativos às possibilidades de atualização da potência humana. Espinosa vem, portanto, dissolver a concepção de moral derivada da razão, para se fundar eminentemente nos modos de existência que perseguem a exacerbação da potência humana. A máxima realização dessa potência dos homens só se configura pela associação livre entre eles, porquanto só assim pode a própria potência ser aumentada, bem como a liberdade ser alcançada. Essa associação ou essa comunidade que se forma a partir dela não será utilizada instrumentalmente para a consecução dos interesses particulares dos indivíduos, mas é, sim, concebida como a condição por excelência da realização da potência de todos pela via democrática. A democracia é essa associação de seres – o *conatus* – capaz de potencializar o desejo do homem à altura de sua realização, na efetiva construção do mundo. O mundo é, então, “marcado e produzido por esta potência e para ela” (BARBOZA FILHO, 2008. p. 27).

Em Espinosa, contudo, a *multitudo* não se constitui em uma massa informe, mas se afigura como um conjunto de homens livres e em movimento, na busca constante pela realização de seu desejo e pela abertura de sua potência (ESPINOSA, 1983). Não há que se falar em uma personalidade moral da nação ou mesmo numa vontade geral desprendida da multidão e autônoma, mas, em lugar disso, trata-se de um conjunto de homens, apreendidos nas suas relações mútuas e nas suas diferenças, em constante e intencional movimentação, no sentido de garantir a liberação de sua produtividade e a afirmação da potência crescente da multidão. Não há, entanto, prejuízo da autonomia individual, frente à potência da multidão. A existência da comunidade não anula a independência do indivíduo, já que não se identifica uma vontade geral capaz de enfraquecer ou eliminar a potência dessa reunião de homens em produtivas relações mútuas. A potência da multidão não é apenas potência de fazer “muito”, mas potência feita de “muitos”, potência das singularidades e das diferenças (NEGRI, 2002). Marx percebe a força que as relações humanas exercem na produção da vida e do mundo. A tradicional contraposição entre indivíduo e comunidade perde sua solidez, na reflexão materialista sobre os modos de organização social que se sucedem ao longo da

história de avanço da democracia, na medida em que se desvendam as relações que os homens estabelecem entre si para a produção da vida e do mundo. A busca pela ampliação e realização das possibilidades do “bom”, em detrimento do “mau”, não mais se ampara em totalidades objetivas, mas tem por trilho as formas históricas de relação entre os homens e a permanente abertura de sua potência. Não existe um modelo de homem a ser alcançado, mas sua irreprimível capacidade de reinventar-se e haver-se como muitos. Marx desvela a democracia como o movimento permanente da multidão em busca de si mesma e da ampla realização dessa potência.

Pela sua dinâmica interna, a linguagem bem compreendida dos sentimentos desfruta de uma enorme capacidade de flagrar as operações de cristalização e de empoderamento das modalidades históricas de vida em comum, tais como as idéias de indivíduo, comunidade, constituição, comunidade jurídica. Ao mesmo tempo, é capaz de reconhecer uma história destes modos, e da superioridade histórica de uns sobre outros. A chave crítica aqui não se prende a modelos do passado, e nem tampouco a horizontes utópicos predeterminados. O segredo de sua potência, da linguagem dos sentimentos, é este compromisso com a permanente abertura da potência de todos os homens em associação (BARBOZA FILHO, 2008, p. 28)

A linguagem dos afetos, justamente por não querer abarcar uma natureza humana definida, que explique a atuação da potência dos homens, não visa a anulação do homem singular e de seus desejos. Ao contrário, por se deter na análise de suas múltiplas e distintas relações, entende a natureza humana como obra aberta (op. cit.), passível de constantes atualizações. O homem, aqui, está livre e pode desenvolver sua personalidade independentemente de qualquer concepção disciplinadora, sem obedecer a modelos fixos de perfeição humana. Não há a pretensão de se estabelecerem paradigmas – como é o indivíduo para o interesse ou o cidadão para a razão – como expressões acabadas dessa perspectiva dos sentimentos. A verdadeira narrativa da liberdade humana que ora se revela tem por personagem central a multidão e as pessoas que a constituem, no franco extravasamento de sua potência. Nos mesmos moldes das linguagens anteriores, esta não prescinde da interferência das outras duas. O interesse se evidencia na vontade de apropriação do mundo, sendo essa vontade o grande móvel dos afetos em direção à liberação da potência constitutiva e apreensora do mundo. A razão, por seu turno, alia-se ao desejo humano – elemento essencial da presente linguagem –, consubstanciando-se na crítica dos modos de organização da vida e na própria

conformação da potência. Obviamente, os contextos dessas subjetividades confundem-se em determinados pontos, confluem para certos caminhos e produzem algumas concepções intercomunicáveis. Dessa complexa trama da modernidade não podemos escapar. E, de fato, não escapamos. A linguagem dos afetos, nas operações a que procedeu pela América colonial, incorporou ainda as tradições ibéricas do neotomismo e do Barroco.

O neotomismo consistia em mais do que a reafirmação da perspectiva de Aristóteles. Era uma atualização dos pressupostos tomistas para o enfrentamento de uma gama severa de questões que se impunham sobre a Ibéria dos sécs. XVI e XVII, entre elas a expansão do *orbis* e a infinitude do universo; o desatrelamento da ciência e da teologia; a ruptura causada pelo surgimento do protestantismo; a América recém-descoberta e sua população marcada pelo paganismo; as transformações sociais e políticas enfrentadas pela Europa. Era uma “tentativa de sustentar uma visão integrada, harmônica e objetiva do universo e da vida, contra as tendências de fragmentação em curso na sociedade européia” (op. cit., p. 30); era, pois, a afirmação de uma racionalidade objetiva do mundo. Tinha na lei natural o pressuposto que redimia as faltas e inquietações do homem, sendo este co-responsável pela realização da obra divina e pelo movimento de sua própria salvação. Em contraposição ao protestantismo, às premissas da indignidade humana e do estado de decadência da sociedade política e a tudo mais quanto se oferecesse como perigo à identidade e à estabilidade do mundo ibérico, o neotomismo vinha sublinhar a natureza social dos homens, fundada no desenvolvimento de suas virtudes e perfeições para o sentido da constituição de “comunidades perfeitas”. A par do novo fôlego que suas formulações vieram dar às iniciativas políticas e jurídicas que se realizaram na Ibéria, pôde-se também, através delas, preservar a sacralidade da Igreja como mediadora entre os homens e Deus.

A Ibéria veio a tomar rumos mais modernizadores, no entanto, a partir do Barroco, cuja mobilização veio dar sentido ao seu desejo de subjetivização da vida. Ao mesmo tempo, foi o Barroco “a última grande tentativa realizada pela Ibéria para preservar a ordem espacial, arquitetônica e hierárquica que a orientou deste o início da Reconquista” (op. cit., p. 31). Ela encarou as mudanças da modernidade, lançando mão das armas da linguagem dos afetos e renovando sua tradição e seu passado pela apreensão afetiva do presente. Assim, é possível identificarmos logo o *medium* dos afetos: a arte, tendo como pano de fundo, a religião. Pela arte, a

presente linguagem se materializa, expressando seu poder de comunicação e sua capacidade de criar e enraizar os sentimentos como atribuidores de sentido à vida. Mais do que resolver conflitos entre valores antagônicos, a linguagem dos afetos, investida de barroquismo, assume a condição de mediadora de contradições. Ela assume a responsabilidade de proceder a uma grande operação de associação de opostos, respaldando o amplo movimento de acomodação realizado pela Ibéria: do velho ao novo e do novo ao velho. O barroquismo que encampa “admite o homem como *cupiditas*, o universo como uma trama infinita constituída pelo jogo das potências e o mundo como teatro, como artifício que cancela a naturalidade da vida” (op. cit., p. 31).

Na América, o Barroco assume características próprias: nem a tradição nem a religião ibéricas puderam ser reeditadas com a mesma profundidade. Não fora herdada a tragédia da vida ou aquela incompatibilidade de valores antitéticos a ela inerentes. Deu-se, em lugar disso, um barroco “destituído de metafísica”, fragmentado, sem uma ética definida e carente de sentido.

O que herdamos do barroco ibérico não foram as formas de vida e as crenças peninsulares, mas a linguagem do sentimento, com sua natureza estética, com sua capacidade de integrar antagonismos e diferenças, com sua veemência teatral e seu voluntarismo (op. cit., p. 32)

Todas as liturgias religiosas, políticas e civis servem ao propósito de se reafirmar a existência latente dessa sociedade, correspondendo a uma teatralização que não se presta “à afirmação do passado, mas à abertura de galáxias e linguagens distintas, para a construção e o exercício de sinais contundentes [...] de uma ordem fugidia e de uma nova hierarquia (idem). O barroquismo ibero-americano caracteriza-se pela gestualidade e pela teatralidade das reproduções da vida social e política. Assim, reinventam-se instituições desfiguradas pelas quais emergem os precários fundamentos de uma sociedade que se movimenta através da força aglutinadora e oscilante dos afetos.

### 3 INAUGURAÇÃO DO BRASIL

Desde a Independência, quando – após um longo período colonial profundamente comprometido com os fundamentos tradicionais do mercantilismo – os ares da modernidade vêm animar as disposições do novo país recém-inaugurado, pensadores dedicados a explicar esse movimento concebem alternativas capazes de infundir, no seio da sociedade brasileira, hábitos e aspirações renovadas, possíveis somente a partir da consideração de novas instituições, sendo estas elaboradas segundo novas perspectivas. Como sabemos, todas as iniciativas intelectuais de explicação sociológica da formação da sociedade brasileira, bem como suas respectivas tentativas de produção dessa sociedade vêm sendo situadas dentro das correntes predominantes do pensamento ocidental. Os grandes grupos aos quais se vêm pretendendo filiar os teóricos sociais brasileiros sempre foram divididos segundo as clássicas versões que separavam, por exemplo, conservadores de liberais, iberistas de americanistas e autoritaristas de autonomistas.

Pela análise de algumas obras daqueles que são tidos como os principais intérpretes do Brasil moderno, procuraremos, nesse capítulo, expor suas linhas de pensamento, abordando suas respectivas reflexões acerca do nosso processo de formação social. Além disso, tentaremos demonstrar que neles existem expressões variadas de mobilização dos atributos de todas as linguagens da modernidade. Um dos nossos objetivos é, portanto, ressituar esses autores em termos que os revelem como articuladores das premissas das linguagens da modernidade, sendo que estas, em última análise, podem ser vistas como regentes das grandes tradições do pensamento moderno. Em virtude disso mostraremos como e porque esses teóricos, ao traduzirem os programas dessas linguagens, não necessariamente deram conta de traçar um panorama completo da nossa realidade. Assim, compreenderemos de que forma os autores que incorporaram eminentemente o interesse ou a razão como o fundamento a pautar suas análises e a justificar suas conclusões não conseguiram abarcar todas as dimensões do corpo social brasileiro e acabaram por desconsiderar o próprio povo, não apenas como protagonista, mas até como coadjuvante nessa odisséia de modernização do país. Ao mesmo tempo, poderemos perceber que aqueles mais receptivos às influências da linguagem dos afetos foram capazes de entender o Brasil com um maior apuramento, sendo-lhes possível identificar, aqui,

um povo ativo, senão como agente da modernização, ao menos como sujeito de potencialidades.

### 3.1 O diagnóstico de Couty

Começamos, pois, com Louis Couty, de quem a observação “o Brasil não tem povo” tomamos como elemento instigador desta pesquisa e como resposta antecipada – e, a nosso ver, precipitada – à pergunta colocada na introdução do presente estudo. Seu diagnóstico sobre a sociedade brasileira do Império traz em si uma negação que, ao longo da história das nossas ciências sociais, foi, por diversas vezes, repetida. O fatalismo que ela comporta, até pela gravidade do que afirma – a ausência de povo no Brasil –, inspirou muitos de nossos teóricos a formularem proposições que resolvessem o problema diagnosticado. Se não havia povo, era necessário criá-lo. O próprio fisiologista francês deteve-se, em mais de uma oportunidade, sobre essa idéia. Suas principais premissas se externavam na assertiva que formulava sobre aquela sociedade:

Em nenhuma parte se encontrarão estas massas fortemente organizadas de produtores livres e agrícolas ou industriais, que, em nossos povos civilizados são a base de toda riqueza, bem como não se acharão massas de eleitores sabendo pensar e votar e capazes de impor ao governo uma direção definida (COUTY, 1881)

Naquele organismo social com bases tão conturbadas e peculiares, ele não conseguia identificar, portanto, nem o indivíduo produtivo, gerador de riquezas, nem o cidadão participativo, detentor de direitos e obrigações. Seguindo sua linha argumentativa, podemos perceber com maior clarividência os motivos que o levaram a concluir pela inexistência do povo brasileiro. Para ele, o solo precisava do homem; mesmo com todas as condições físico-químicas favoráveis e com uma capacidade produtiva extremamente abundante, os resultados econômicos da exploração do solo eram péssimos e o lucro obtido com sua produção efetiva era mínimo. Por isso mesmo, a insatisfação e a queixa contra a situação eram gerais (COUTY, 1984). A explicação, óbvia: o sistema econômico fundado na mão-de-obra escrava era o grande responsável pelo surto de improdutividade que se abatia sobre aquela realidade. O “trabalho forçado e servil era, sob todos os pontos de vista, inferior ao trabalho livre e facultativo” e, embora não remunerado, era também o menos lucrativo (op. cit., p. 16). Assim, ele percebia que a colonização feita por meio da

importação de escravos africanos havia sido a principal causa das dificuldades por que o Brasil passava, e entendia que a colonização pelos homens livres da Europa pudesse sobreagir como lenitivo. Ora, naquela sociedade havia os escravos, em número ainda grande; havia os camponeses mestiços que constituíam a maioria da população, todos “incultos e imprevidentes”, não-eleitores, não-consumidores e não-produtores; e havia uma pequena parcela de homens “verdadeiramente livres” que podiam pensar, votar e consumir, mas que, ao invés de se dedicarem à produção, votavam-se à conquista de cargos políticos e burocráticos. Assim, existia nesse contexto a necessidade de modificação das “engrenagens da máquina social” (op. cit., p. 82) e de uma reforma nas esferas do povoamento e da propriedade; a necessidade de fazer do homem alguém capaz de votar e produzir; enfim, a necessidade de transformar o caboclo em cidadão.

Ao constatar que os problemas não se resolveriam simplesmente pela substituição da mão-de-obra escrava por trabalhadores mais ativos e especializados, assalariados e livres; e ao entender que a libertação dos homens não seria suficiente para modificar a situação crítica do país, uma vez que não se podiam alterar os “defeitos mentais e sociais” dos trabalhadores; propunha, então, a saída de se “modificar a base do povoamento agrícola, substituindo os precários e insuficientes organismos de produção por outros mais ativos e melhor organizados” (op. cit., p. 17). Era preciso realizar um novo povoamento. Um povoamento com imigrantes livres, ativos e detentores de um espírito de economia, que se verificasse a partir da observância da igualdade entre nativos e estrangeiros perante os costumes e as leis. Era necessária uma recolonização que substituísse o escravo pelo colono dotado de direitos, mas que, mais do que homens, fosse capaz de substituir o próprio sistema de trabalho imposto pela escravidão e se direcionasse ao robustecimento da produção. A imigração se apresentava, pois, como panacéia para os males tanto do subaproveitamento da capacidade produtiva das terras quanto da defeituosa conformação intelectual e social dos brasileiros. A complicada relação homem-solo, até então central a todas as demais questões de ordem econômico-social da época e subsistente como ponto fundamental de obstaculização das transformações então necessárias, encontrava, no entender de Couty, bom termo com o franco incentivo aos desembarques europeus em território brasileiro<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ele apontava o nativismo como um importante fator de travancamento dos processos de desenvolvimento daquela sociedade. A seu ver, tratava-se de uma dificuldade psicológica que se refletia nos costumes e nas leis e

Notemos que se o autor não se dedicava especificamente ao esforço de tentar criar um povo a partir dos elementos encontrados aqui, ao menos já assumia um posicionamento comprometido com a criação de um povo, realizável, marcadamente, pela vinda dos homens de fora. Dever-se-ia buscar na Europa “os elementos socialmente avançados que não soubemos gradativamente criar aqui” (op. cit., p. 35), uma vez que “no passado não tenham existido lutas capazes de formar, aos poucos, lenta e progressivamente, um povo de trabalhadores e de eleitores” (op. cit., p. 34). Ele ainda se apegava ao exemplo dos EUA, que considerava um paradigma de abertura ao imigrante e um exemplo de excelentes resultados de exploração e povoamento do solo, para sustentar que a instalação definitiva do processo imigratório seria o grande responsável pela transformação que criaria logo “um novo Brasil, mais aberto e mais ativo”. A tônica de sua argumentação residia na constatação tanto da improdutividade do solo quanto da inutilidade psico-social e econômica do brasileiro. Por isso, a recolonização pela imigração serviria ao propósito de garantir uma nova relação homem-solo, modificando não só o sistema de produção, mas também a disposição interna do trabalhador. Porquanto se, no Brasil de 1884, “o povo que lhe foi dado pelas misturas de raças e pelas alforrias não desempenha um papel ativo e útil” (op. cit., p. 200) e se, nesse mesmo Brasil, “a mestiçagem não construiu um povo de trabalhadores constantes e econômicos” (op. cit., p. 201), os elementos constituintes desse novo povo deviam vir de outro lugar e com outra conformação de caráter, mais apta ou propensa para tanto.

Seu projeto era, portanto, promover a importação do indivíduo apetitivo e economicamente dirigido, forjado pelo capitalismo europeu. Para isso, era necessário constituir um Direito que fosse responsável por criar as bases e, por fim, institucionalizar todo esse processo de recolonização do Brasil, de maneira a ter como resultado a implantação de um sistema de trabalho voltado para o ganho individual e para o conseqüente aumento da produção de riqueza. É interessante notar um caráter híbrido do pensamento de Couty, no que diz respeito à sua incorporação de atributos das linguagens da modernidade: se o fim que ele pretende é a formação de uma sociedade de indivíduos, direcionada para a ampla realização

---

que emperrava tanto o desenvolvimento da produção quanto o florescimento das províncias no Brasil. Por nativismo – também referido como “estrangeirismo” – entendia o fechamento às influências estrangeiras; a resistência às idéias e às atividades dos homens recém chegados, principalmente da Europa; a recusa à abertura; a desconfiança e as precauções tomadas contra o estrangeiro.

de seus interesses, o meio para chegar até lá é a imposição, através do Direito, de uma igualdade formal que garanta aos homens oportunidades equilibradas de trabalho. Parece-nos claro seu empenho em mobilizar tanto atributos da razão quanto do interesse ao se lançar na empresa de tentar entender e explicar o Brasil. Em virtude disso, porém, não foi capaz de achar aqui nem o cidadão nem o indivíduo; nem as “massas de eleitores sabendo pensar e votar e capazes de impor ao governo uma direção definida” nem as “massas fortemente organizadas de produtores livres e agrícolas ou industriais, que, em nossos povos civilizados são a base de toda riqueza” (op. cit.).

Situamos, assim, Couty nesse momento inicial do nosso trabalho com um duplo propósito: o de introduzir a problematização do nosso objeto – o povo – e o de apresentar um exemplo de vertente do pensamento social que, ao incorporar caracteres do interesse e da razão, não se vê apto a resolver positivamente a questão ora proposta. É dele a negação sumária da existência de um povo no Brasil, tomada, nesse contexto, como suscitadora do nosso problema e, bem assim, como primeira resposta à nossa pergunta introdutória. Além disso, ele já pode ser apresentado como o principal exemplo da inaptidão tanto da linguagem da razão quanto da linguagem do interesse em distinguir um povo que, antes de haver-se como uma comunidade de cidadãos ou uma sociedade de indivíduos, está a utilizar os móveis ao seu alcance para entender-se como potência aberta e, por isso, cheia de possibilidades.

### **3.2 Os debates do oitocentos**

O séc. XIX foi palco não apenas de profundas mudanças sociais, políticas e econômicas no Brasil, mas também e até em função disso, de amplos e densos debates acerca da realidade nacional e dos projetos que se pretendiam formular para o futuro do país. Poderíamos separar, segundo uma orientação clássica, em dois grandes grupos distintos os teóricos que pretenderam, por um lado, a ruptura com a tradição ibérica, tida como responsável pelas agruras por que passava o país, e aqueles que, por outro, quiseram assumir a modernidade não como um franco rompimento, mas, ao invés disso, como a conservação de atributos da própria tradição. Conforme essa divisão, poderíamos identificar aqueles que propuseram a saída pela incorporação de valores como liberdade e igualdade, prevendo a

superação do antigo modelo e a construção da nova ordem pelos movimentos de emancipação civil e econômica do povo. Do lado oposto, conseguiríamos divisar aqueles que pretenderam mobilizar muitos caracteres marcadamente tradicionais, a fim de conceberem modelos de construção da nação. Por sua vez, Werneck Vianna já teve a oportunidade de reconsiderar a contraposição dessas idéias como um debate havido, desde meados do séc. XIX, entre iberistas e americanistas. Mostrou os primeiros como aqueles que perfilhavam a idéia de preservação da tradição hierárquica da Ibéria – mais preocupados com a ordem e a autoridade – e os segundos como os que adotavam a perspectiva da autonomia individual norte-americana – comprometidos com a incorporação de valores liberais à vida social brasileira. Para os nossos propósitos, viremos a nos dedicar a essa discussão, nos termos em que foi apresentada, em momento posterior. O necessário agora, no entanto, é ressituar essas discussões, rearranjando suas premissas sobre os fundamentos teóricos fornecidos pelas linguagens da modernidade, uma vez que esse embate se deu num momento de inegável ruptura, quando se viam a dissolução das grandes estruturas coloniais e a inauguração do período imperial brasileiro. Momento a partir do qual o moderno passava a se apresentar como realidade inafastável.

Nesse período em que fervilhavam movimentos de descentralização político-administrativa, com a instituição das autoridades eletivas locais e a ampliação dos poderes das assembléias provinciais, conforme previsto no Ato Adicional de 34 e nos demais diplomas normativos então editados, pensadores sociais da época divergiram sobre os rumos a serem dados ao país. Como exemplo dessas contendas, podemos citar aquela que colocou em pólos opostos Paulino Soares de Sousa – o visconde do Uruguai – e Aureliano Tavares Bastos. Esses dois autores, cada um em seu tempo, esposaram entendimentos dissonantes sobre a situação do país, sustentando visões que, de uma forma ou de outra, pretenderam entender o contexto social, político e econômico em que estavam inseridos e, a partir daí, organizar e viabilizar aquilo que tanto um como o outro condenavam à perdição: o povo. Uruguai não se incomodava em registrar sua tendência para a prática do municipalismo, com o intuito de ver fortalecidas as instituições que garantiriam a liberdade e os direitos individuais. Contudo, o meio pelo qual ele vislumbrava ser possível esse movimento era a construção de uma instância centralizada de governo que se erigiria sobre os particularismos, isto é, sobre todo um universo de castas

provinciais predisposto à privatização do poder. Assim, reagindo à descentralização de corte provincial que marcou a vida inicial do império, propunha um estado centralizado e burocrático como meio de organizar o país e o povo (VÉLEZ, 2004).

Ele identificava como grande ameaça à ordem e à unidade nacional a massa de homens pobres do império, porquanto esta, despossuída e sem nenhuma experiência de autogoverno – principalmente aquele operado nos moldes norte-americanos – se tornava vulnerável às manobras de domínio dos chefes locais das províncias. O modelo de descentralização das *townships* era o que, para ele, melhor garantiria a liberdade política e os interesses dos cidadãos. Porém esse modelo não poderia ser aqui implementado, sem que o *ethos* desse povo brasileiro fosse devidamente preparado para recebê-lo em sua verdadeira plenitude. Fazia-se, portanto, necessário um Estado centralizador, organizado, hierárquico, capaz de impor racionalmente a ordem e domesticar essa força bárbara. Ao governo cumpriria introduzir, pedagogicamente, o costume do autogoverno, transferindo às pessoas poderes e atribuições que as acostumassem ao exercício equilibrado da autoridade com liberdade (CARVALHO, 2002).

Nessa sua análise sobre o Brasil imperial, Urugui se apropriava das formulações do filósofo francês François Guizot, segundo as quais a Europa do período posterior à revolução francesa encontrava-se dividida entre duas forças: a da ordem, presente na experiência do Império Romano e na organização de instituições dele herdadas, como a Igreja; e a da liberdade, nascida dos povos germanos, dos bárbaros que haviam invadido e ajudado a desarticular o Império. Desse modo, a força da liberdade seria atributo da barbárie, contra a qual dever-se-ia opor a força da ordem. Para tanto, seria necessário construir um estado centralizado e organizado sobre o fundamento da razão, cuja ação autoritária e plasmadora seria condição para a existência de cada indivíduo e de suas liberdades. Seu projeto baseava-se na idéia “de que era necessário completar, e com isso fechar, a Revolução”, tornando-a governável. A isso correspondia “defender a liberdade contra o poder absoluto, o direito contra o privilégio, mas também a ordem contra o espírito revolucionário” (op. cit., p. 31). Para Guizot, finalizar a revolução era construir “um governo representativo estável e estabelecer um regime que, fundado na razão, garantisse as liberdades” dos homens (ROSANVALLON *apud* VÉLEZ, 2004). Sem o estado central, não poderiam sobreviver nem o cidadão nem o

indivíduo. Ou, adotando o sentido inverso desse mesmo raciocínio: pela construção do estado, construir-se-ia uma civilização.

Era sobre esses fundamentos que Uruguai assentava suas proposições: aos bárbaros, a ordem. A organização e o controle de sua potência “caótica” baseada na força da liberdade eram essenciais ao pleno desenvolvimento de seus atributos e suas liberdades individuais. Fazia, dessa forma, a primeira grande condenação do povo, depois repetida por tantos outros – inclusive Couty –, apontando o estágio crítico em que esse povo se encontrava, para então conceber uma possibilidade para a sua redenção. A ele parecia claro que a liberdade democrática pressupunha uma base moral que, entre os brasileiros, não era sólida o suficiente, mas que, no entanto, poderia ser consolidada pela difusão dos hábitos de ordem e legalidade e pela educação do povo nos hábitos do respeito ao bem público e da participação na gestão responsável da coisa pública. No seu entender, era “preciso ir educando o povo, habituando-o pouco a pouco, a gerir os seus negócios” e “ao uso de uma liberdade prática, séria e tranqüila” (SOUSA apud VÉLEZ, 2004 e CARVALHO, 2002). E é justamente aqui que podemos perceber, claramente, os atributos da linguagem da razão já se articulando na forma de constituição de uma ordem. A normatização dos hábitos dos homens, o controle da sua liberdade “bárbara”, o seu direcionamento para o exercício das liberdades públicas, tudo isso realizado a partir da instituição da autoridade do Estado e da imposição de um Direito “educador”. Está aqui a razão, com sua força normatizadora e totalizante, procurando amoldar o caráter do homem e construir, a partir de um povo dirigido e educado, seu modelo próprio de comunidade política ideal.

Tavares Bastos fazia um elogio mais acentuado acerca das instituições anglo-americanas, em contraposição ao atraso que caracterizava nosso contexto político-econômico, abordado como inquestionável herança ibérica. Em razão da opção portuguesa por um regime absolutista e, bem assim, centralizado, cuja força político-administrativa se dirigia à constituição de hierarquias inibidoras da liberdade e do progresso, o estado brasileiro se via em situação de desarrumação institucional e carestia econômica. A singularidade da formação brasileira era explicada pela “transferência da cultura política do patrimonialismo ibérico para a Colônia, comprometendo-se a realidade do país com o despotismo político e com o atraso” (WERNECK VIANNA, 1997, p. 145). Ele identificava as bases do autoritarismo brasileiro na própria história da metrópole que, a seu ver, não contava com

indivíduos de caráter forte, com higidez moral suficiente para resistir ao absolutismo que lá se instalara. A colonização procedida por esses portugueses de espírito pervertido pelo despotismo, pelo patrimonialismo e pela intolerância religiosa, fundada na escravidão e no isolamento do mundo, resultou num estado de depravação e aspereza dos costumes brasileiros. Como saída para essa situação ele aventava a hipótese da descentralização, defendendo o federalismo baseado na autonomia das províncias: estas, dotadas de independência suficiente para sua administração política, sem a constante interferência do poder central; e um estado central desinteressado de sobre elas ingerir, comprometido apenas com a coordenação administrativa do país. Aliado a isso, o fim progressivo do escravismo, sem prejuízo da produção e do erário público, implicaria, na esfera econômica, uma maior aceitação dos produtos brasileiros, embargados tantas vezes em razão do estigma escravista; e a reforma eleitoral, com a instituição do voto universal e do senado temporário, seria, na esfera política, o movimento complementar ao intento de se provocarem tanto a ruptura com a herança ibérica quanto o salto definitivo para a modernidade.

Sobre aquela sociedade civil constituída a partir de bases coloniais tão negativas e, em razão disso, despreparada para realizar todas as reformas necessárias, fazia-se urgente a execução das obras de americanização do país pela ação iluminada dos estadistas, com o fim de se alcançar a boa sociedade e se cumprirem as exigências civilizatórias. Assim, ele sustentava a reforma do Estado na premissa de que a ação política do poder público deveria realizar-se através de procedimentos mais elaborados do que aqueles encontrados no meio social. Seu projeto era o desenvolvimento de uma organização estatal e de um modelo eleitoral aristocratizado que pudessem, de cima para baixo, ordenar as disposições da sociedade brasileira. O liberalismo de Tavares Bastos afigurava-se, pois, como uma forma de dirigismo das elites intelectuais e políticas sobre a massa de pessoas, que, a seu ver, se encontrava condenada ao desgoverno e à dissolução. Ele pretendia a reforma daquele estado, preso ao modelo mercantil e sustentado por práticas antiindividualistas, com a sua transformação num estado capitalista, cujo progresso social dar-se-ia justamente pela expansão da força de seus indivíduos. O capitalismo era tido não apenas como sistema responsável por viabilizar o progresso material do homem, mas também como algo que, através da reiteração de seus

pressupostos de livre mercado, trabalho livre e fronteiras econômicas abertas, fosse capaz de instilar a própria cultura política no indivíduo.

Assim, não nos parece impróprio identificar a presença das armas do interesse – ainda que na sua versão mais rudimentar, posta a necessidade das reformas de cima para baixo ou “de fora para dentro” –, aqui tomadas para o propósito de ver constituída uma sociedade de indivíduos voltada à realização material dos homens. Se não lhe era possível distinguir um povo naquela massa de pessoas que haviam herdado do colonizador apenas as falhas de caráter e a incapacidade de desvinculação com o patrimonialismo; se ele não conseguia ver um povo ao olhar para uma gente submetida a um sistema hierárquico que inibia suas liberdades e seu progresso; era, então, necessário um projeto de reorganização capitalista do Estado, pelo qual seriam reordenadas as forças dos indivíduos em direção à consecução de seus interesses particulares, através do trabalho livre, estando submetidos ao controle eqüitativo imposto pelo livre mercado.

Conforme havíamos adiantado, Werneck Vianna (1997) foi responsável por reenquadrar esse debate como uma contraposição entre as linhas do iberismo e do americanismo, distinção que julgamos passível de ser ampliada, sob o foco das linguagens, de modo a clarearmos nossa compreensão acerca do alcance e das limitações de cada corrente do pensamento ao deter-se sobre a realidade brasileira. Segundo ele, havia pensadores interessados em implantar um iberismo instrumental que admitisse a incorporação de atributos da cultura política anglo-saxônica, a fim de realizar sua obra de modernização, mas que, por outro lado, fosse capaz de negar veementemente o americanismo de bases utilitarista e individualista. Apegados às noções de ordem e de hierarquia, bem como às idéias de subordinação da parte ao todo e da prevalência do público sobre o particular, eles não se ocupavam de negar o moderno, mas pretendiam submetê-lo à tradição do centralismo e do autoritarismo político. A tradição não seria cancelada pela modernização capitalista que, ao contrário, com ela poderia coexistir e mesmo incorporar seus valores fundamentais. “Ela não deveria ser desorganizada pelo processo de modernização, porque este seria o lugar de formação das elites herdeiras da cultura do patriciado rural da Colônia e do Império – os ibéricos” (WERNECK VIANNA, 1997, p. 164). Para sobreviver, a tradição precisaria submeter a modernização à sua administração política, de modo a conter a influência dos novos valores emergentes. Através da ordenação corporativa que deveria presidir e

conformar a modernização, a tradição recriar-se-ia pela inauguração do próprio moderno.

Por outro lado, havia aqueles que encampavam um americanismo que, apesar de nutrir uma equivalência de fins com o iberismo, divergia profundamente com relação aos meios utilizados para tanto. As instituições políticas que concebiam e sua forma de fazer política representavam a descontinuidade com a tradição imperial do autoritarismo que, ainda que instrumental, era tido como legado ibérico a sustentar o atraso. Sua crítica ao antiindividualismo e à onipotência do governo, à centralização, ao protecionismo, ao monopólio e à religião de Estado animava o conteúdo de suas propostas de descentralização e liberalização das atividades econômicas, de reafirmação da noção de indivíduo e da sua livre iniciativa, bem como de revisão constitucional, no sentido de atribuir mais autonomia às províncias. Todas as medidas, no entanto, dependiam de uma reforma política que não poderia ser realizada pela sociedade civil e seus movimentos sociais e políticos, em razão dos riscos de perda da unidade nacional, de anarquia e de caudilhismo do poder local. O americanismo teria de ser obra das elites, num movimento em que “o social cede lugar ao político-institucional” (op. cit., p. 140). Os temas da livre cidadania, da livre associação sindical e política, da livre comunicação, da democratização do acesso à terra e da esfera pública, comuns à expressividade dos setores subalternos ficavam em segundo plano em relação ao americanismo das elites que não pretendia uma reforma moral, intelectual e prática da sociedade, mas a instrumentalização do próprio iberismo para a realização dos seus interesses econômicos.

Werneck Vianna conclui que o resultado de todo o embate, no final das contas, foi a derrota de ambas as partes. A Ibéria tendo que ceder ao americanismo “de cima”, isto é, mesmo negando os conflitos sociais em nome de um ideal de sociedade hierárquica e harmônica, precisava reconhecer que a ordem privada vinha conspirar sua ideologia e transformar o Estado em balcão de seus próprios negócios, de modo a apropriar-se do público, através do burocratismo e do mercantilismo fiscal. E, “nessa história de ziguezagues, em que o inesperado do resultado sempre se afirma sobre o sentido da intenção” (op. cit., p. 166), o americanismo vendo-se impossibilitado de dispensar as formas de controle social e político do iberismo e aderindo, inclusive, à compreensão da primazia do público sobre o privado. Ao mesmo tempo, ele reconhece uma “meia-vitória” de cada uma

das correntes. Com a formulação daquilo que chama de um “americanismo autóctone”, evidencia o esforço de síntese empreendido pelas partes, no sentido de aceitarem a iniciativa da modernidade de conduzir o atraso, sem negá-lo ou cancelar sua identidade, bem como de assimilarem a junção das virtudes ibéricas de valorização do brasileiro, da pessoa e da noção do bem comum ao projeto de uma economia social de mercado. Para o autor, iberismo e americanismo, no Brasil, estiveram impedidos de se concretizarem de forma radicalmente antagônica, uma vez que, aqui, se lhes impôs uma convivência, ainda que em certos momentos tensa e instável, relativamente pacífica. A sensível americanização sofrida pela Ibéria e, ao mesmo tempo, a preservação de seu modo de ser tradicional propiciaram certas alterações que os vieram renovar a ambos e mantê-los vivos mesmo nos tempos modernos<sup>2</sup>. O fato é que, nas duas linhas de pensamento – iberista e americanista –, podemos identificar as linguagens da razão e do interesse orientando seus movimentos de incorporação dos atributos do moderno e pautando seus respectivos esforços de criação de um povo que vêm completamente desarticulado: pelo fortalecimento do Estado ou pela garantia da autonomia individual, pela imposição de normas ou pelo incentivo às liberdades, pela conformação do cidadão ou pelo estímulo ao indivíduo. Ambas, contudo, falhando em seus respectivos propósitos totalizadores ou liberalizantes e vendo-se forçadas a negociar a partir da adoção de uma estratégia de associação de opostos flagrantemente barroca, que é característica à linguagem dos afetos.

Esta, por sua vez, não se encontra destituída de representação no contexto ora analisado. Expressão viva de seus atributos, o romantismo estrutura-se em torno da noção de um impulso interior que representaria a idéia de uma verdade interna ao homem – seus sentimentos. Ao homem cumpriria experimentá-los – seus sentimentos e desejos – em sua real profundidade e sentido, num movimento de abertura e sintonização com a natureza, devendo ser capaz de perceber o expressivismo da própria natureza, ou seja, a sua realização nele como uma forma de expressão. A esse movimento a estética romântica atribui, ainda, um caráter criativo, tendo-o como mais do que a mera manifestação de algo preexistente, mas

---

<sup>2</sup> A esse processo de articulação política que, no lugar de provocar uma ruptura demarcada – e por vezes traumática – entre as concepções tradicionalista e moderna, aproximou os grupos opostos sob a forma de negociação e celebração de compromissos, ele adequou o conceito gramsciano de “revolução passiva”, definindo-o como “revolução sem revolução”.

como o esforço de criação de algo novo. A fonte moral do expressivismo romântico encontra-se na natureza, razão pela qual torna-se incisiva sua crítica à sociedade industrial, mecanicista e utilitária, em que tanto o capital quanto a razão desprendida estão a reger o destino dos homens (BARBOZA FILHO, 2003). Apenas a título de referência vimos tanger o presente ponto que, por si só, mereceria um estudo próprio. Aqui, pretendemos apenas mostrar que, assim como as linguagens do interesse e da razão, também a linguagem dos afetos estava sendo mobilizada nesse contexto histórico. Para os fins a que se presta o presente trabalho, no entanto, apenas as abordagens sociológicas serão tomadas como objeto de análise para a delimitação do nosso problema. Sem dúvida, nos é bastante claro que, na literatura, ao contrário do que aconteceu no campo da sociologia, os afetos desempenharam papel de grande destaque entre os autores e seus movimentos de expressão, inclusive, no tratamento mais generoso dispensado ao próprio povo, sempre presente e vivo em suas obras e manifestações literárias.

## **4 BRASIL DAS LINGUAGENS**

Apresentadas, pois, as linhas gerais dos debates travados a partir do início da vida independente do país, é possível passarmos a uma análise mais detida acerca das formulações posteriores que vieram aprofundar-se sobre os temas polemizados, procurando jogar sobre elas luzes que vemos refletir a partir das linguagens da modernidade. A essa altura do trabalho, depois de expostos os fundamentos das referidas linguagens e introduzidos os primeiros debates sociológicos a respeito da formação social brasileira, queremos promover uma releitura dos principais explicadores do Brasil, através das lentes oferecidas pela razão, pelo interesse e pelos afetos. Pretendemos, pois, observar como essas linguagens foram mobilizadas no Brasil e investigar quais os resultados dessa mobilização, especialmente a partir de uma análise crítica a respeito do enfoque dado ao povo.

### **4.1 Período de 1930**

Depois da proclamação da República, principalmente após a virada do século, muitos pensadores, ao olhar o Brasil da época e o contexto político, econômico e social em que ele se inseria, perceberam que a desordem característica daquela sociedade era fruto de um processo colonizador exploratório, em que não se buscava a fundação de uma nação, mas o máximo grau de eficiência na produção de riquezas a serem enviadas à metrópole ou exportadas nas relações mercantis internacionais. A hipótese de “ausência do povo”, conforme externada por Couty, servia aos propósitos de muitos desses pensadores, para o enquadramento da realidade brasileira da época em uma profunda situação de atraso que precisava ser superada. A outros autores, no entanto, a formulação pouco parecia influenciar, tendo em vista sua abordagem diferenciada da realidade e do processo de formação social brasileiro. Notaremos que o tom das discussões de então é ligeiramente ajustado para possibilitar a realização dos projetos imaginados por esses teóricos, de maneira a justificar suas visões e a viabilizar seus respectivos esforços de produção do povo.

#### 4.1.1 Torres e Vianna: um mosaico

No início do séc. XX, mais precisamente entre os anos 10 e 20, Alberto Torres e Oliveira Viana foram os autores que, dentro da teoria social brasileira, mais se destacaram ao empreenderem a tarefa de conceber formas de construção e organização da nação. Comumente situados entre os expoentes do autoritarismo ou entre aqueles comprometidos a conservar atributos da tradição em seus projetos de modernização do Brasil, ambos serão aqui estudados como autores que compuseram um mosaico com os caracteres de todas as linguagens da modernidade, sempre focados na idéia de subordinação das partes ao todo e na utilização do povo como o substrato da nação. O primeiro, atribuindo ao Estado central a responsabilidade por organizar a vida social e formar a unidade nacional embrionária do povo; o segundo, entendendo esse Estado forte e unitário como o único capaz de consolidar a nacionalidade do povo e organizar, a partir disso, a ordem legal do país.

Torres (1982a; 1982b) nos mostra que a vida social do Brasil enfrentava o problema do “caráter nacional”, cuja solução seria o reforço de suas raízes sociais e a construção de uma política fundada na consecução dos interesses comuns do povo. Em virtude da colonização portuguesa, na qual a conquista e a máxima exploração das novas terras fora o princípio fundamental a nortear as ações, não tinha sido possível formar-se, em solo brasileiro, um corpo social em que os laços de solidariedade e identidade entre os homens pudessem gerar o embrião de uma sociedade política. Em lugar disso, dera-se o surgimento de um aglomerado de gentes, famílias, raças e religiões, incapaz de desenvolver, internamente, um sentimento de nacionalidade que fosse comum a todos. Conseqüentemente, a vida social, com todos os seus movimentos e particularidades, distanciara-se completamente da política, esta sendo concebida a partir da importação de idéias, convenções e formas estranhas à realidade que pretendiam adequar. Tudo isso tornara “o homem cada vez mais estranho a seu meio e a sociedade cada vez mais disparatada com o seu ambiente” (TORRES, 1982a, p. 96), levando o próprio autor a afirmar: “a nossa vida política é um cenário de fatos alheios à realidade social” (TORRES, 1982b, p. 57).

A implantação e a sedimentação de teorias estrangeiras, por obra da *intelligentsia* e pelo trabalho da imprensa, não permitiram um exercício intelectual

abstrato que viesse a fortalecer a cultura filosófica ou a nutrir a formação de idéias gerais na mentalidade do brasileiro. O arremedo de civilização que se formara não foi, portanto, capaz de desenvolver uma personalidade própria e uma consciência nacional, principalmente porque insistiu em adotar modelos prontos, porém estranhos à sua realidade. Além disso, a exploração extensiva do solo, o comércio rudimentar e a indústria precariamente constituída por tarifas protecionistas, enfim, toda a organização da vida econômica do Brasil fora dirigida ao fim de se esgotarem as riquezas, sem bases produtivas sólidas e com o uso predatório das terras férteis – não se criou uma economia. E, segundo Torres (1982a),

*A nacionalidade é a vida de um povo, feita pelo calor e pela energia de um espírito, sobre a saúde de uma economia. Nós temos de fundar a economia de nossa pátria, fazendo revelar o espírito das suas raças, sobre a sua natureza tropical.*

Para isso, só há um caminho a seguir: traçar a sua *política*; e para conceber a sua política, é mister formar uma *consciência nacional*. (p. 47. Grifos do autor.)

A criação de uma consciência nacional acerca da vida pública do país e o desenvolvimento de sua autonomia econômica e financeira são co-dependentes. Uma não ocorre sem o outro. E, como “nenhum povo tem a educação necessária para dirigir seus interesses gerais” (op. cit., p. 105), isso deve se dar por obra de direção política e orientação social e econômica. Para Torres, o Estado é o responsável por fornecer os subsídios para a formação, a construção e o desenvolvimento da nacionalidade. Ele, através de seus múltiplos tentáculos espalhados por todos os departamentos da vida social, pode dar sentido à desordem inelidível da realidade do país e, então, se encarregar de criar o próprio povo.

Não é nas escolas e nas academias que se cria este povo: é na educação pelos costumes, pela política, pela circulação de idéias práticas, pela legislação econômica e fiscal, pelo estímulo ao trabalho, pela segurança da remuneração, pela supressão dos incentivos à ociosidade e ao ganho fácil e ilegítimo de empregos e de fortunas. A formação de uma sociedade e a seleção do seu caráter resultam do critério, nela dominante, sobre o valor do homem; dos modelos que ela apresenta de prestígio, de estima, de respeito. (op.cit., p. 90)

Estado e sociedade devem, assim, constituir-se por um processo de educação contínuo, isto é, pela implantação de uma política una e ininterrupta que estimule a formação de uma consciência nacional: a política como instrumento de direção da sociedade e o Estado como seu órgão de ação. A ação política e a organização social funcionam como os principais alicerces de sustentação do

processo de formação do povo, competindo aos governos a iniciativa de criação, estímulo e multiplicação da vida e das riquezas.

A autoridade política é, portanto, um poder que se cria a si mesmo, que se impõe e se mantém por sua própria força, por efeito de móveis opostos às tendências e aos interesses sociais; que dita as normas, e comanda os destinos do povo, obedecendo aos impulsos de sua origem, ou a idéias arbitrariamente adotadas. Sua ação é predominante e decisiva – soberana, em todo o rigor da palavra. (TORRES, 1982b, p. 142)

Forte, centralizador, interventor e amplamente atuante – o Estado é o responsável pela organização da vida social e pela formação de uma unidade nacional que se constitui como a força criadora do povo. Pela autoridade e pela ordem, pela disseminação organizada de idéias, pela imposição geral de normas, pela atuação incisiva do Estado tanto na política quanto na economia, pela sua ingerência sobre o corpo social, pode ser finalmente desenvolvido um “caráter nacional” fundado na solidariedade e na identidade entre os homens, que esteja apto a sustentar todas as suas ações e realizações. Talvez Torres já fosse capaz de identificar a potência constitutiva do povo, até pelos exemplos de mobilização que espocavam na época. Entendamos que Torres se debruça sobre um Brasil oligárquico, ainda fragmentado em zonas de influência coronelista, onde a expressão da força popular se dá através de movimentos e revoltas profundamente marcados pelo messianismo – como em Canudos ou no Contestado. Para ele, essa potência deveria ser ordenada e dirigida pelo Estado, de modo a realizar-se em sua plenitude, no sentido da construção de uma sociedade organizada e produtiva. Por isso, mesmo ao evidenciarmos sua franca adesão aos programas dados pela linguagem da razão – a educação política dos homens, ditada por um Estado poderoso, através da imposição de normas – não podemos deixar de registrar seu flerte com os afetos. Apesar do distanciamento entre as pessoas, da desconexão entre os mundos social e político e, enfim, da carência de uma consciência nacional, ele percebe um povo ainda em potencialidade que precisa ser educado no sentido de organizar-se como uma comunidade de cidadãos.

Também nesse contexto, Oliveira Viana aprofundou ainda mais os temas abordados por Alberto Torres e radicalizou alguns pontos de sua obra. Ambos queriam superar a “cegueira sociológica” do direito liberal para entender os pressupostos sociais sobre os quais se exerceria a força efetivamente plasmadora do Estado. Os ideais do liberalismo, para eles, eram mobilizados de modo a

servirem aos interesses dos chefes provinciais e a justificarem a dissolução da unidade nacional. O tema é explícito em Viana (2000), como poderemos ver adiante.

Ele detecta, na sociedade do Brasil colonial, o fenômeno de surgimento dos clãs territoriais independentes. Não havia, então, a necessidade de se estabelecerem relações de interação, porquanto cada latifúndio era capaz de viver por si, de si e para si, produzindo quase tudo de que precisava. A autonomia econômica das grandes propriedades provocava o distanciamento entre os potentados e, conseqüentemente, a crescente falta de comunicação entre eles. A dinâmica dos grandes domínios atraía a população rural para o seu interior e a organizara em agrupamentos que orbitavam em torno dos chefes territoriais. Não fora o instinto de defesa contra um inimigo comum nem a afinidade de crenças religiosas ou interesses econômicos aquilo que tinha reunido as pessoas sob os auspícios dos potentados rurais, mas sim a necessidade de defesa contra os aparelhos de justiça viciados. Juizes com amplos poderes e tribunais de segunda instância inacessíveis; a magistratura colonial, como um todo, corrupta, parcial e profundamente ligada aos senhores territoriais; os capitães-mores, exercendo arbitrariamente seus poderes e, filiados também aos clãs, agindo como o braço policial do caudilhismo territorial; as corporações municipais, reunindo poderes amplos sobre a tributação, a execução das posturas e o julgamento de contravenções, sempre representando alguma facção. Toda essa situação de amplo e irrestrito mandonismo levava o grosso da população, pobre e desassistido, a se refugiar para o abrigo dos chefes dos clãs, os verdadeiros donos dos direitos, das regalias e das funções municipais (op. cit.).

Viana verifica que as instituições administrativas, políticas e judiciais não amparavam as classes inferiores. A par disso, as instituições sociais, que seriam capazes de protegê-las, não existiam. Faltava mesmo o sentimento de solidariedade – de casta, classe, família ou raça – que pudesse sustentar a população contra os arbútrios que a oprimiam. O único tipo de solidariedade social apto a florescer naquelas circunstâncias fora o do apaniguamento que aproximou as camadas inferiores do senhorio. Conseqüentemente, por não poder confiar em instituições superiores, que lhe garantissem os direitos fundamentais, o homem rural desenvolvera uma descrença não só nos poderes instituídos, externos a ele, mas nas suas próprias capacidades de agir por si e para si autonomamente. “Essa íntima convicção de fraqueza, de desamparo, de incapacidade se radica na sua

consciência com a profundidade e a tenacidade de um instinto” (op. cit., p. 1049). A força do homem do campo residia no braço do caudilho. O chefe do clã atuava suas opiniões com o ânimo de autoridade constituída e com o vigor de exército armado. O poder público, frente à organização e à robustez dessa caudilhagem, assumia a condição de mero conciliador de suas rivalidades, cedendo e recuando nos eventuais embates que ocorriam. O senhor se investia da qualidade de substituto da autoridade, ditando leis e proferindo sentenças. Somente a organização da ordem legal pôde diminuir seu poder e lograr a desarticulação de seu domínio até então absoluto. A solução para o mandonismo dos clãs territoriais foi a construção de um Estado forte e centralizador:

[...] essa centralização progressiva, longe de ser nociva, é, aqui, benéfica. É a hegemonia do poder público que se constitui, o sinal evidente da sua preponderância sobre o poder doméstico, o poder pessoal, o poder privado do indivíduo, da família e do clã. (op. cit., p. 1090).

A reação da Coroa portuguesa foi, para Viana, aquilo que manteve a unidade nacional e não permitiu a dissolução do país pelas mãos do separatismo provincial, expressado pelos caudilhos locais. O absolutismo imperial de D. Pedro II representou a melhor garantia para a liberdade política de um povo exclusivamente dominado pela política de clã e de facções (op. cit., p. 1110). No Segundo Império, o poder central passara a exercer ação absoluta sobre as autoridades judiciárias e policiais das províncias, sedimentando, assim, a ordem, o direito e a atuação eficiente da autoridade pública. Às idéias de municipalismo, federalismo e descentralização, Viana demonstra alguma aversão quando insiste em que

[...] essas instituições liberais, fecundíssimas em outros climas, servem aqui, não à democracia, à liberdade e ao direito, mas apenas aos nossos instintos irredutíveis de caudilhagem local, aos interesses centrífugos do provincialismo, à dispersão, à incoerência, à dissociação, ao isolamento dos grandes patriarcas territoriais do período colonial. (op. cit., p. 1090).

O exemplo de municipalismo combatido por ele é aquele em que se divisa a organização política dos núcleos locais como fato anterior à sua organização social; onde os órgãos da administração local, ao invés de serem formados pela ação da coletividade, foram dados pelo poder central, quando da reorganização administrativa pós-independência. Ele detecta a inexistência de qualquer instituição de *self-government* ou autoridade local que tivesse origem nos próprios grupos locais.

Dada a insolidariedade geral, a ausência de interesses comuns, a rudimentaridade dos laços de interdependência social, necessidade alguma imperiosa impôs às nossas populações rurais um movimento de organização política semelhante ao das comunas medievais (op. cit., p. 1118).

Ele identifica o excesso de terras, a dispersão da gente e a fartura de recursos de subsistência como os três grandes fatores de desarticulação da cooperação vicinal, da solidariedade local, do espírito comunal e do *self-government*. A ausência de interesses comuns locais é aquilo que tira do governo local o sentido e a função próprias a si: uma vez “instituído, transforma-se naturalmente em órgão de interesses privados, arma poderosíssima, posta imprudentemente nas mãos dos caudilhos de aldeia” (op. cit., p. 1127). Outro problema por ele destacado, nos moldes do antecipado por Torres, fora a importação de modelos prontos da Europa, para a resolução dos problemas de autoridade e liberdade no Brasil. Enquanto lá a organização da autoridade antecederia tudo e se resolvera pelos movimentos naturais das forças sociais e históricas, vindo a organização da liberdade posteriormente a colocar limites à força da autoridade; aqui, a organização da liberdade se fizera primeiro e se tornara fundamento das constituições, antecedendo e dirigindo a própria organização da autoridade. Assim, o direcionamento necessário à organização da vida social deveria advir de um Estado centralizado, com governo nacional poderoso, dominador, unitário e incontestável, capaz de

dar consistência, unidade, consciência comum a uma vasta massa social ainda em estado ganglionar, subdividida em quase duas dezenas de núcleos provinciais, inteiramente isolados entre si material e moralmente. (op. cit., p. 1167-8).

Isto é, um Estado capaz de consolidar a nacionalidade do povo, constituindo-lhe o sentimento do Direito, a consciência dos seus interesses comuns, a percepção acurada dos limites de suas ações e, principalmente, os hábitos de solidariedade e cooperação política. Além disso, a esse Estado central e forte cumpriria realizar, através do emprego de uma ação racional, “o milagre de dar a essa nacionalidade em formação uma subconsciência jurídica, criando-lhe a medula da legalidade; os instintos viscerais da obediência à autoridade e à lei” (op. cit., p. 1168); ou seja, incumbir-se de organizar a ordem legal do país e criar as condições de medrança do povo. A organização da ordem e a centralização do poder teria por objetivo reunir toda aquela capacidade produtiva – econômica, política ou social – do povo, que então se encontrava desarticulada em razão de sua concentração desigual pelos

potentados rurais. A disseminação do poder político pelas províncias e o agravamento das influências regionais sobre a vida política do país levariam à dissolução da democracia, pela inviabilização da representação nacional. Apenas o Estado central e autoritário teria força para conter esse movimento, reunindo em si todo o poder político que se ia desfazendo em função de sua regionalização. Pelo autoritarismo estatal cumprir-se-ia o reagrupamento das forças constitutivas necessárias ao planejamento e à realização do destino nacional. A centralidade de um Estado poderoso viria, portanto, resolver o problema da pulverização e da distribuição desequilibrada dessa capacidade pelos clãs provinciais, não apenas organizando suas várias feições sob uma única forma de expressão, mas também e principalmente viabilizando sua conformação, isto é, construindo, pelas suas mãos fortes, a própria potência constitutiva do povo. Em outros termos: prescindindo da imposição de modelos estrangeiros e mesmo da alternativa de recolonização do país pelos europeus, conforme proposto por Couty, o Estado seria um instrumento de abertura da potência do povo e de sua organização.

Tanto Torres quanto Viana partem de premissas similares: a prevenção contra a importação de idéias e modelos europeus de organização intelectual, social e política, numa clara crítica aos debatedores do século anterior; a constatação do seu desvirtuamento na prática do clientelismo e no fortalecimento do regionalismo; o temor da fragmentação territorial e a busca por se evitarem as lutas dilaceradoras da nacionalidade; a tentativa, portanto, de se corrigir a “deformação” no curso normal da evolução do país e de lidar com esse constante “complexo de subdesenvolvimento” que norteia sua compreensão acerca da sociedade brasileira. Todo o encadeamento lógico de suas idéias leva-os a firmarem posição a favor dos regimes sólidos, com forças modernizantes e transformadoras da economia, capazes de submeter os particularismos estaduais ao pendor da idéia nacional. Implantar e consolidar um estado autoritário parece-lhes, assim, a única maneira de consertar os defeitos da nossa formação social, bem como de assegurar o progresso econômico e a unidade do país. Esse, o único meio de se desenvolverem, naquelas massas desorganizadamente espalhadas e sob a influência de variados interesses, muitas vezes conflitantes, os sentimentos de solidariedade e pertencimento, bem como a consciência de sua capacidade produtiva.

O sentido de seu esforço criador, portanto, é produzir a potência constitutiva desse povo pelas mãos do Estado, que assumiria um papel instrumental em relação

à consecução de seus projetos de organização política e de progresso material. A esse povo já existente – em “estado ganglionar” – poderia ser dada educação bastante para que pudesse encontrar uma forma própria de organização e de constituição da nação. Talvez por isso, por perceberem já indícios de um povo no contexto de suas observações, Torres e Vianna se aproximem mais da compreensão formada dentro de uma tradição fundada na linguagem dos afetos. Eles se referem, muitas vezes, à necessidade de compreensão da alma brasileira, do espírito dos brasileiros, querendo reclamar uma melhor compreensão da nossa tradição. Parece claro que ambos procuram instituições que possam superar os limites das linguagens da razão e do interesse, não lhes bastando aplicar uma ou outra para a construção efetiva do povo. Considerados os impedimentos existentes, eles querem penetrar nos seus sentimentos e relações, dando, assim, vida à premissa da linguagem dos afetos. Contudo não lhes interessava perder as vantagens que as duas outras linguagens podiam oferecer ao seu intento: desenvolveriam a potência do povo, mas através da organização política e do progresso material dados pelo Estado – este, o seu mosaico.

#### 4.1.2 A razão de Sérgio Buarque

Num momento posterior, Sérgio Buarque de Hollanda vem se apresentar como um ponto de sustentação do movimento moderno de rompimento com o passado e contra o tradicionalismo que pretendia explicar e resolver as grandes questões brasileiras da época, defendendo o surgimento das massas urbanas como o impulso a acelerar o processo de constituição de um povo no Brasil. Porém, mais do que isso, ele representa, na teoria social nacional, a manifestação da linguagem da razão, em todo o seu esforço normativo e universalizante de modernização do país.

Hollanda (1995) começa por relacionar o estado de desorganização da vida social brasileira à fraqueza das associações de solidariedade e ordenação dos povos ibéricos que, influenciados por doutrinas que apregoavam o livre-arbítrio e a responsabilidade pessoal, careciam de uma moral fundada no trabalho. Ele destaca a ausência do esforço de cooperação nos ofícios urbanos, caracterizados pela infixidez e pelo amor ao ganho fácil dos trabalhos rurais, como a explicação para a incapacidade de associação entre os elementos empreendedores, bem como para o

personalismo e o regionalismo que faziam da sociedade um todo incoerente e amorfo. O predomínio do ruralismo, segundo Hollanda, era resultado do esforço dos colonizadores e não, como sustentado pelos naturalistas, uma imposição do meio – a vastidão das terras, a fartura de recursos ou o clima. A estrutura da sociedade tinha suas bases fundadas nas propriedades rurais, longe dos meios urbanos. Cada casa consistia numa república: todas auto-suficientes, compostas de seus respectivos ofícios, com os núcleos familiares subordinados ao patriarca, este, detentor de amplos poderes. Na organização patriarcal dessa sociedade rural, o espírito de facção era o grande móvel de interação dos homens e aquilo que situava a entidade privada em situação de precedência em relação à entidade pública, assim como a família ao Estado. Com o declínio da velha lavoura, emergiram a atividade política, a burocracia e as profissões liberais. Os senhores e seus descendentes ocuparam essas posições “urbanas”, transplantando o modelo da família patriarcal para a vida política: “a mentalidade de casa-grande invadiu assim as cidades e conquistou todas as profissões, sem exclusão das mais humildes.” (HOLLANDA, 1995, p. 87). Dessa forma, toda a ordem administrativa do país, inclusive no regime republicano, comportaria elementos vinculados ao sistema senhorial. A abolição, como marco da evolução nacional, determinaria que a herança rural e colonial da produção de riqueza baseada na escravidão e no cultivo extensivo das terras fosse sendo liquidada pelas transformações econômicas que se sucediam – aumento da oferta de crédito, da circulação de mercadorias e da informação – e pela ascensão da burguesia urbana.

Hollanda insiste nonexo de causalidade entre a tradição ibérica e a nova realidade americana. Para ele, a colonização portuguesa, com sua obstinada busca por riquezas, à custa da ousadia mais que do trabalho; sua capacidade de adequar-se às características da terra e às práticas indígenas, para melhor as dominarem; seu conservadorismo e seu conservantismo, característicos do “semeador” que, mais pelo desleixo e liberalismo do que pelo critério e trabalho, compõe uma ordem, antes aceitando sua constituição prévia do que amoldando-a a suas necessidades; essa colonização, ao mesmo tempo plástica ao meio e voraz na sucção de seus recursos, possibilitou a formação de uma sociedade avessa à racionalização e à despersonalização das relações, isto é, incapaz de “fazer prevalecer qualquer forma de ordenação impessoal e mecânica sobre as relações de caráter orgânico e comunal, como o são as que se fundam no parentesco, na vizinhança e na amizade”

(op. cit., p. 137). A aptidão para o social não era, assim, um fator de estabelecimento da ordem coletiva. O bacharelismo ou a busca pelas profissões liberais era apenas sinal do apego aos valores da personalidade e o positivismo, que marcava as operações intelectuais dos homens da época, nada mais do que uma crença mágica no poder das idéias (op. cit.). A assimilação do liberalismo democrático só se dera porque guardou relação com a negação da autoridade e veio ao encontro do pavor congênito às hierarquias; assim como a democracia só foi importada pela aristocracia rural, porque serviu de instrumento ao propósito de amoldarem-se seus privilégios à situação tradicional que persistia mesmo na nova ordem que surgia.

Hollanda trilha esse caminho para concluir que todos os movimentos reformadores da sociedade brasileira – Independência, República – consistiram em iniciativas das camadas principais, sem a participação do povo. Isto porque a distância entre o elemento “consciente” e o elemento “comum” era insuperável: os homens de idéias – os legisladores, a intelectualidade positivista, os românticos – tinham apego às formas, à retórica e produziam uma realidade artificiosa e livresca, em nada identificada com a vida da massa. Naturalmente, seu próximo passo é apresentar uma proposição para a solução dos problemas demarcados. Hollanda advoga, pois, a causa da revolução. No entanto, para ele, seriam equívocos graves tanto a mera substituição dos detentores do poder público, sem transformações estruturais da vida social, quanto a imposição de uma legislação fria à realidade viva da nação; o erro consistiria nas mudanças de aparato antes que de substância. Os fundamentos personalistas da tradição ibérica, os resquícios da ordem colonial e patriarcal, o poder das oligarquias como prolongamentos do personalismo no espaço e no tempo, deveriam ser liquidados por um processo revolucionário. Hollanda sustenta que a revolução não poderia ser um fato, mas um processo objetivo que se desenrolaria, como de fato vinha se desenrolando, desde a abolição e a respectiva queda do predomínio agrário; um longo processo de aniquilamento das raízes ibéricas, que resultaria no incremento dos centros urbanos. No seu entender, seria necessário “algum elemento normativo sólido, inato na alma do povo” que pudesse promover a “cristalização social” ou a consolidação e a estabilização de um conjunto social e nacional no Brasil (op. cit., p. 185). A formação nacional dar-se-ia, portanto, pela repulsa à hierarquia, contrária à autonomia do indivíduo; pela sensibilidade à influência das idéias democráticas; pela inconsistência dos preconceitos de raça e de cor; e, por fim, pela presença da “cordialidade”, traço marcante do sentimento, no

temperamento do brasileiro. Suas proposições indicam que o surgimento, o crescimento e o desenvolvimento das massas urbanas, como franca reação contra a tradição agrária herdada da colonização ibérica, seriam os fatos, ou melhor, o processo que determinaria as condições para o florescimento do sentimento nacional e para a formação do povo brasileiro. A força constitutiva dessa gente, que se encontrava adormecida no seio daquela sociedade profundamente hierarquizada e inerte, deveria ser despertada por um movimento de ativação da sua própria consciência crítica, deflagrado com o florescimento do urbanismo e a revolução comportamental dele advinda.

Ele cobra o desenvolvimento de uma racionalidade capaz conformar o mundo social às novas necessidades da modernidade. Sua expectativa recai sobre a ocorrência de movimentos estruturais que venham dar conta de ocidentalizar a sociedade brasileira e que obedeçam à lógica da sucessão dos modos de produção: as formas do socialismo substituindo as anteriores dadas pelo capitalismo, todas no sentido de rompimento com a tradição hierárquica pré-moderna. No lugar da idéia de povo, ele constrói a de massas urbanas, estas dimensionadas como resultado dos movimentos de superação da ordem tradicional. A guiar esse novo corpo social brasileiro pelo caminho da modernização, estaria a nova racionalidade, assim traduzida por essas reformas estruturais da sociedade, investida de uma moralidade universal e contextualizada, e composta por um arcabouço normativo próprio. Claramente, fica evidenciada a mobilização das premissas da linguagem da razão. Através desta e de todo o seu aparato teórico, Holanda tenta interpretar e dar sentido à marcha do país, sem, contudo, conseguir perceber um povo vivo, capaz de interferir nesses processos estruturais de modernização, mas, tão-somente, identificando-o secundariamente, como resultado da racionalização das instituições políticas e sociais do país.

#### 4.1.3 Sentimentos freyrianos

Ao adotarem como perspectiva outra coisa que não a pura e simples tentativa de adequação da realidade brasileira aos modelos hegemônicos de sociedades modernas; mas, em vez disso, ao procurarem observar o longo processo de formação social que aqui se deu, com seus eventos e suas características especiais, de maneira a procederem a pesquisas acerca dos movimentos determinantes da

constituição do povo detidas nos aspectos relacionais desses movimentos e nos seus reflexos sobre as etnias e as raças; autores como Gilberto Freyre empenharam-se no uso de uma nova metodologia ou uma nova forma de olhar seu objeto, desatrelada dos esquemas prontos, incapazes de abarcar as peculiaridades desse processo. Esses autores foram obrigados a abandonar as formas canônicas da sociologia, a fim de descobrirem algo que se encontrava encoberto tanto para a linguagem do interesse quanto para a da razão, credenciando-se a identificar, ao menos, os rudimentos do povo que viam surgir.

Freyre (2006) descreve a formação colonial brasileira como um processo de equilíbrio de antagonismos que, muito antes de desencadear conflitos ou resultar em guerras, desenrola-se com notável harmonia. Trata-se de balanceamentos entre economia e cultura; entre economia agrária e pastoril e mineira; entre cultura europeia e indígena e africana; entre católicos e hereges; entre jesuítas e fazendeiros; entre proprietários e párias; entre senhores e escravos (op. cit., p. 116). Ele ressalta que, entre esses diversos antagonismos contundentes que freqüentemente se chocavam, havia condições de confraternização e de mobilidade social, peculiares àquela sociedade, que amainavam e amorteciam os embates. Com especial destaque, a miscigenação se apresentava como fator decisivo desse movimento de acomodação de opostos:

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um aproveitamento de valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado (op. cit., p.91)

Além de propor a mestiçagem como o grande fundamento da formação social do Brasil, sua construção se ocupa também de conferir legitimidade ao caráter nacional, apresentando-o, em razão desses arranjos estratégicos, como algo flexível, harmonioso e fraterno. É patente, no entanto, seu intento de elevar a miscigenação à condição de elemento-chave da conquista das novas terras, uma vez que insiste na tese de que os portugueses teriam atribuído, através do intercuro freqüente com índias e negras, um caráter democratizador às relações interétnicas havidadas naquele período inaugural da nossa história. Para ele, foram indissociáveis as atuações do branco português, do negro escravo e do indígena ameríndio na formação da nossa sociedade, tendo sido a mistura de raças o fator essencial para o

bem-sucedido esforço de construção da civilização brasileira. De modo a reafirmar seu posicionamento acerca da harmonia racial que pairava sobre a sociedade brasileira, Freyre apresenta a colonização como um grande êxito, descrevendo os colonizadores portugueses, muito em razão de sua flexibilidade e adaptabilidade, como heróis que triunfaram onde outros europeus haviam falhado – formaram, pela hibridização e contra as adversidades climáticas, a primeira sociedade moderna constituída, nos trópicos, com características nacionais e de permanência. Chegados ao Brasil, perceberam que a colonização exigiria, ao contrário daquela realizada através de feitorias nas Índias, a exploração da terra. A ausência de mulheres, entretanto, revelara-se um enorme entrave às primeiras pretensões de sucesso da empresa colonial. A isso, segundo o autor, superaram os portugueses com uma quase-ausência de preconceito de raça: acostumados ao contato com outros povos – árabes, africanos, judeus –, eles teriam desenvolvido uma tolerância racial que lhes facilitara tomar as mulheres indígenas e ter com elas uma prole apta a povoar e expandir seus domínios. Daí ter sido caracterizado o mestiço do branco com a índia – o mameluco – como o grande agente da obra colonizadora:

Índios e mamelucos formaram uma muralha movediça, viva, que foi alargando em sentido ocidental as fronteiras coloniais do Brasil, ao mesmo tempo que defenderam, na região açucareira, os estabelecimentos agrários dos ataques de piratas estrangeiros (op. cit., p. 163)

De fato, a sexualidade exaltada dos elementos que inicialmente se encontraram aqui possibilitou a aproximação entre nativos e adventícios, promovendo, conseqüentemente, a mistura das duas raças. Essas relações que se constituíam eram bem assimiladas ou – de modo mais direto – legitimadas pelos padres jesuítas como uniões ou casamentos cristãos, de maneira a transformarem-se na base primordial para a construção do novo corpo familiar, que viria a servir “a poderosas razões de Estado no sentido de rápido povoamento mestiço da nova terra” (op. cit., p. 164). Assim, na nova colônia que se formava, uma interação entre sexualidade e religião ou, reflexivamente, uma relação causal constituída entre a mestiçagem e as formações familiares, foi decisiva para a concretização dos propósitos da Coroa. Indígenas e portugueses não se tornaram apenas inimigos de morte, mas souberam aproximar-se também como marido e mulher ou como mestre e discípulo, ajustando tradições e tendências primordialmente antagônicas a uma harmônica convivência de modos de vida, a princípio, conflituosos. Nesse ponto,

surgiu a religião como a grande coordenadora do movimento de acomodação das oposições que agitavam o processo colonizatório. Os jesuítas não queriam a simples destruição dos índios e, focados nisso, trabalharam arduamente no sentido de promoverem sua domesticação pela disseminação da fé cristã. Os esforços de normalização indígena envidados pela Companhia de Jesus fizeram-se sentir na instituição da língua tupi-guarani, que, notadamente, veio a se tornar a base da unidade nacional; nas festas de igreja e nas quermesses, que se expressavam como a face do cristianismo português mais receptiva e absorvente das influências nativas; na poesia e na música utilizadas na catequese, marcadas pela incorporação de elementos das tradições pagãs; na igualdade de condições dentro das escolas, onde todos os alunos, fossem europeus ou mestiços, recebiam tratamento indiscriminado e onde era vivenciada de modo efetivo a reciprocidade cultural.

Desde os primeiros tempos, quando apenas a quem se declarava católico era permitido entrar ou ser admitido como colono nas novas terras, a religião desempenhara um papel de extrema relevância na concretização dos planos colonizadores. Num segundo momento, através da experiência do cristianismo social, expressado mais pelo culto de família do que pelo culto de catedral, isto é, mais pelo fervor particular das pessoas do que pelos ritos imponentemente celebrados em igrejas, ela consistiu num fator de coesão nacional que Freyre sublinha ao afirmar: “o catolicismo foi realmente o cimento de nossa unidade” (op. cit., p. 92). A acomodação de oposições realizado com o auxílio da igreja resultou numa sutil degradação das culturas conflitantes. Todavia, foi essa a operação que permitiu a sobrevivência de ambas, ainda que sensivelmente modificadas. A família colonial de bases híbridas, fosse constituída pela relação entre o europeu e a índia, fosse formada pela relação entre o europeu e a escrava, consistiu na pedra fundamental da nossa formação social. É importante ressaltar que Freyre está preocupado, aqui, com os pormenores antropológicos de seu objeto de estudo. Por isso, mais do que identificar o negro como a força motriz que embalou a economia açucareira e cafeeira responsável pela sustentação do projeto colonial, ele se detém no papel social que desempenhou a mulher escrava, principalmente com relação à formação da família e da sociedade brasileiras. Em substituição à mulher indígena, a negra passou a ser o objeto da dominação sexual do senhor, exercendo uma influência tanto ou mais determinante que a da força laboral do escravo homem e cumprindo, no período colonial, a missão de aproximar dialeticamente os dois

mundos opostos da casa-grande e da senzala: através dela, os modos, os valores e os traços dos escravos penetraram o núcleo do patriarcado aristocrático brasileiro.

Essa aproximação, esse estreitamento de laços entre as duas raças que se opunham, essa convivência cada vez maior e mais íntima teria sido, para o autor, o movimento responsável por suavizar a crueldade do sistema escravocrata. A presença das mulatas e dos moleques no interior das casas-grandes teria sido decisiva para o abrandamento das relações de posse instituídas entre senhores e escravos. Segundo Freyre, à escravidão ter-se-ia acrescentado um quê de doçura e sobre essas relações tão marcadamente caracterizadas pela violência teria agido um fator de amolecimento, o que teria implicado o acolhimento do negro no seio da família senhorial e a proximidade crescente entre esse dois mundos antagônicos. O autor faz questão de salientar que a estratégia da mistura de raças só poderia ter sido levada a cabo pelos portugueses. Era característico à conformação psicológica e cultural lusitana tal padrão de relacionamentos étnicos e raciais, em que preponderava a ausência de preconceitos. Em conclusão, ele aponta a democracia social, conseguida pela mistura de raças, como uma das soluções humanas de ordem biológica e social mais significativas do nosso tempo. Aquilo que se convencionou chamar “democracia racial”<sup>3</sup> seria, portanto, um sistema de relações interpessoais apoiado na ausência de impedimentos psicológicos e legais à formação de uma unidade étnica por meio da miscigenação. Mais tarde, Freyre desenvolveria essa idéia, formulando o conceito de “democracia étnica” em oposição ao pensamento nazi-fascista e suas construções acerca da superioridade de raças. A mestiçagem seria o agente integrador de uma sociedade construída a partir de elementos antagônicos e conflitantes, incapazes, à primeira vista, de aproximarem-se. Seria ela o catalizador dessa assimilação.

Os críticos de Freyre se colocam céticos diante de suas formulações, argumentando que se houve a mestiçagem e se fora ela, de fato, elemento importante na formação da identidade nacional, não parece, contudo, ter sido suficiente para fundar, na sociedade brasileira, uma verdadeira democracia de raças e etnias. Eles se apegam a questões como o seu elogio à miscigenação, sua exaltação às grandes qualidades dos portugueses e ao caráter aristocrático da colonização, sua leniência com os senhores de terras e sua quase-justificação da

---

<sup>3</sup> A expressão “democracia racial” jamais fora referida no livro “Casa-grande e senzala”. Parece que sua construção ter-se-ia dado na década de 1940, já na ocasião das inúmeras análises e releituras que a obra sofreria.

escravidão, para desconstituírem suas ponderações. O fato é que, dialeticamente, Freyre trata de temas complexos e agrestes, procurando perceber, nas circunstâncias que os envolvem, motivações legítimas que sejam capazes de justificá-los. A sociedade no Brasil colonial e imperial é dissecada com afirmações contraditórias e, no entanto, impregnadas com elementos de verdade. Por suas mãos, a escravidão não apenas é desenhada como artifício cruel e terrível do sistema mercantil, mas também como medida necessária para o desenvolvimento econômico da colônia; ou as relações entre brancos e negros não são tão somente pintadas como práticas de abuso e extrema violência, mas também como forma de aproximação lúbrica e produtiva das raças. Apesar de fazer jus a muitas das críticas recebidas, Freyre lança mão de um aparato metodológico que lhe permite esclarecer pontos até então obscurecidos pelas perspectivas predominantes em sua época.

Contra as teorias racistas que insistiam em imputar aos negros, aos índios e aos mestiços a culpa fundamental pelo atraso nacional e pelo subdesenvolvimento da sociedade, o autor celebra o importante e inestimável papel desempenhado pelas etnias subalternas do país. Pela exaltação à força e ao ânimo dos escravos, à sua capacidade de resistência e às suas habilidades agrícolas, ele ressalta que talvez tenham sido os negros mais decisivos para o sucesso da colonização do que seus donos. Pela celebração da sociabilidade, do asseio e do apego à liberdade característicos dos povos indígenas, ele desfaz a imagem do selvagem rude, incapaz e preguiçoso, definindo-o, em muitos sentidos como superior ao conquistador branco e crucial à colonização. Por outro lado, confrontando as idéias naturalistas que responsabilizavam o clima e as raças a ele adaptadas pelos problemas que se abatiam sobre o país, Freyre opta por tratar a cultura como o elemento por excelência de interpretação da construção de uma sociedade, em detrimento, inclusive, dos aspectos econômicos e políticos. Ele, portanto, inova ao romper com a tradição intelectual herdada da antropologia européia, eivada de um tipo de darwinismo tendencioso, que hierarquizava raças e definia o meio como força determinante dos fenômenos sociais, capaz inclusive de medir o sucesso ou o fracasso de civilizações, povos e nações. Seu foco é outro. As relações entre os homens são a sua preocupação e, como corolário, o trinômio latifúndio-escravidão-miscigenação consiste no cerne da sua busca por uma interpretação mais própria ao Brasil e aos seus processos sociais. Para ele, a família colonial, escravocrata, patriarcal e latifundiária, com suas inúmeras idiosincrasias e variadas questões de

ordem moral, religiosa e psicológica, foi o pilar sobre o qual se alicerçou toda a formação social do Brasil. Segundo ele, sobre o latifúndio, a escravidão e a miscigenação foi possível fundar e desenvolver uma colônia agrícola de grandes proporções e de razoável estabilidade na América. Bem aqui nos é possível ressaltar o tamanho de sua divergência com as análises de Viana e de Hollanda. Notemos que a perspectiva está centrada, não no cidadão ou no indivíduo, ou em traços estruturais da sociedade, mas na apreensão das relações constitutivas entre os homens e mulheres. Trata-se de um modo especial, de um método próprio para redescobrir nosso objeto – o povo.

Já debruçado sobre a fase final do séc. XVIII e avançando sobre o início do séc. XIX, Freyre identifica essa fase de declínio do patriarcalismo e do progressivo desenvolvimento das cidades como um período marcado pela crescente influência do individualismo sobre o organismo social da época. Um período de diferenciação profunda, em que se dava uma menor absorção do filho pelo pai, da mulher pelo homem, do escravo pelo proprietário, do indivíduo pela família. Um período em que as oposições se agravavam, em função de um processo de institucionalização da modernidade ocidental, responsável por difundir uma série de concepções que traziam consigo novos princípios, novas posturas, novos modos de viver em sociedade e em família. Um período, enfim, de transformações sociais e de renovações culturais, políticas e econômicas. Ao processo de superação do poder patriarcal e familiar era concomitante o advento das relações interpessoais, sendo que se operavam modificações substanciais no personalismo rural e no poder privado dos senhores, já consideravelmente debilitados em razão do novo espaço que emergia com a urbanização. A transição do mundo rural para o urbano deu-se, no entanto, através de um movimento de interação entre a tradição e a modernidade, entre os hábitos arcaicos de uma sociedade hierarquizada e dos novos valores individualistas, advindos com a corte portuguesa e com as novas relações de mercado constituídas. A oposição entre o velho universo da lavoura e os novos comportamentos aburguesados veio a amoldar o caráter nacional, viabilizando a modificação nas nossas estruturas de sociabilidade e redimensionando as relações entre pretos e brancos, pais e filhos, mulheres e homens. Ocorreu, no Brasil, a institucionalização de uma modernidade assimiladora de aspectos tradicionalistas, de um “moderno” que conservava a essência da tradição – processos tipicamente barrocos. Nesse sentido, as influências

individualizantes e burguesas puderam ser rapidamente assimiladas, porque havia na sociedade brasileira um sistema sociologicamente flexível que, paralelamente à incorporação dos novos valores, mantinha intactos princípios tradicionais como o do personalismo.

De maneira reiterada, Freyre destaca a capacidade de acomodação das ambigüidades muito característica à nossa sociedade, que faz coexistirem as oposições e equilibrarem-se os antagonismos, num processo de concomitantes tendências coletivistas e individualistas, bem como de constantes movimentos de integração e desintegração. Processos que se dão ora pela subordinação ora pela acomodação de uma raça à outra, de uma classe à outra, de religiões e tradições culturais a uma só e que tão marcadamente caracterizaram a formação do povo brasileiro. Ele percebe que a distância quase profilática havida entre os senhores de sobrados e os negros já libertos era bem mais acentuada do que aquela verificada entre os senhores das casas-grandes e os negros das senzalas. Ao mesmo tempo, ele vê atuarem como pontes entre esses dois mundos cada vez mais desconexos tanto o mulato, como elemento mais dinâmico e mais plástico, quanto a rua, onde se davam a comunicação e o cruzamento entre as raças, numa “contemporização mestiçamente brasileira de estilos de vida, de padrões de cultura e de expressão física e psicológica de povo” (FREYRE, 1962, p. XXVI). Parece-nos evidente que sua intenção é procurar ver na formação brasileira, a série de desajustamentos profundos, ao lado dos ajustamentos e equilíbrios; é identificar os antagonismo e a harmonia, a guerra e a paz, tudo ao mesmo tempo, tudo na mesma sociedade, em todas as comunidades; e, no mesmo passo, é afirmar que os antagonismos nunca tinham sido absolutos a ponto de impedir a existência de mediadores que colocassem em contato as realidades divergentes; mediadores como os mulatos que eram elementos de uma poderosa capacidade de intercomunicação, pelo seu dinamismo de raça e, principalmente, de cultura. Ele distingue a existência de um processo de mobilidade social de mulatos aprendizes, artífices e bacharéis, expressão de redefinição da hierarquia social efetivada pela valorização do conhecimento: o mestiço bacharel passou a integrar uma nova nobreza que, associada às funções do Estado, atuava no sentido de sua modernização e democratização.

No tipo social do mulato, assim como no do adolescente, Freyre encontra uma combinação complexa de antagonismo e docilidade com relação a outros

grupos, uma estratégia de mimetismo e reprodução dos modos e valores dominantes. Ele descobre nos dois tipos, tanto do mulato quanto do adolescente, um constante esforço de aproximação entre o masculino e o feminino, o branco e o negro, o adulto e a criança. Entretanto, sem um lugar definido, os mediadores não se transformaram em aliados totalmente confiáveis para os outros grupos sociais. O próprio autor admite, por exemplo, que o mulato podia ser tanto cúmplice do branco contra o preto quanto cúmplice do preto contra o branco. Suas decisões e alianças, em vez de pautarem-se por um quadro de valores fixo ou numa moral preestabelecida, dependiam do contexto no qual estavam inseridas. Por se situarem entre dois pólos antagônicos e por serem indefiníveis pelas classificações puristas dominantes, os mediadores refletiam uma instabilidade que tornava incertos e imprevisíveis seus pendores e suas alianças. De fato, ele enxerga uma sociedade timbrada por muitas antíteses, por uma extrema diferenciação e por uma bem delimitada separação de raças e classes. Mas, por outro lado, ele descobre uma inequívoca capacidade para a síntese, para a comunicação e a interpenetração de valores que, em complementação afetiva, aponta para uma tal “convivência entre os homens de sexos, origens, idades e profissões diversas”, que dele merece “o qualificativo de democrática” (op. cit., p. XLIX). Nesse ponto, insere-se a sua descoberta acerca do protagonismo que a rua desempenhou no sentido de confirmar essa convivência democrática.

*Locus* das festas de igreja e das procissões, a rua, em associação com a religiosidade, foi palco dos movimentos de conagração das raças, classes e culturas; movimentos esses em que se manifestaram também a violência dos capoeiras, a sexualidade dos jovens e a opulência dos abastados, pela fartura de comida e pela ostensividade de riqueza. Num sentido secular, sediando o carnaval, a rua agiu como meio para a liberdade de homens, mulheres, meninos, escravos, negros e indígenas em relação a “opressões que, doutro modo, a muitos teria sobrecarregado de recalques, de ressentimentos e fobias” (op. cit., p. 111), viabilizando a expressão de sentimentos reprimidos e aproximando, inclusive, as pessoas, a despeito de suas raças, classes, sexos e idades. O carnaval franqueava a possibilidade de celebração de uma nova identidade que surgia naquele povo, até então sufocado por um europeísmo artificial e postiço, adquirido pela importação de modelos comportamentais prontos. Funcionava como instrumento de

desobstrução psíquica e, ao mesmo tempo, social de uma população obrigada, nos dias comuns, a normas de comportamento que, em muitos, sufocavam tendências instintivas para alegrias ruidosas e tradições extra-européias de danças sensuais (op. cit., p. 111)

De um modo geral, as celebrações festivas aproximaram pessoas normalmente afastadas em razão de normas e prescrições sociais e comportamentais, bem como de regras de organização econômica estranhas à sua conformação psíquica. Da mesma forma, implicaram os folguedos em interações afetivas capazes de conformar, no íntimo dos participantes, a razão de identidade com o outro e instilar, em cada um deles, o sentimento de pertencimento ao grupo. Através das manifestações culturais, estabeleceram-se vínculos afetivos que serviram de alicerce à construção de um povo. Freyre confere, dessa forma, prestígio ao novo espaço público que concretamente vê se constituir. Obviamente, à medida em que esse espaço ganhara relevo e fizera-se notar pela influência que passou a exercer sobre as vidas das pessoas, ele se tornara objeto de pretensões cada vez mais incisivas dos homens ricos e poderosos. Ao autor fica evidente, inclusive, a articulação de um sistema de interações sociais no sentido de adotar uma postura defensiva contra os abusos dos senhores que quiseram fazer desse espaço urbano um prolongamento da sua propriedade, de modo a tentarem perpetuar seu domínio. Mais uma vez se torna clara a contraposição das tendências privatistas e patriarcais aos novos valores universalistas e modernizadores. Esse conflito de valores se fez presente em diversos períodos da história, tendo se caracterizado por uma plasticidade que sempre permitiu a acomodação e a interpenetração de opostos aparentes. As alterações se deram no país sob a constância de forças que resistiam aos novos tempos. O patriarcalismo agrário teria sido profundamente abalado com a urbanização e a abolição, mas, de fato, não teria ruído. Na transição para a República, além da conformação doce e imediata da maioria da plebe mestiça e negra que, em virtude de sua incapacidade para resistir, pôs-se disposta a transigir com o novo regime, também muitos conservadores monarquistas aderiram à chamada “nova ordem”, por perceberem que princípios estruturantes da vida social do Império não estavam realmente sendo alterados.

Para Freyre, essa conciliação entre antagonismos produziu, ao mesmo tempo, os sentidos opostos de conservação e de mudança no seio dessa sociedade, permitindo a convivência de uma pluralidade de tempos ou a coexistência de sentidos variados de tempo que não necessariamente pretendiam a sincronia.

“Ordem e progresso” consistiram, assim, em direções contrárias que se condicionaram mutuamente e equilibraram a ponderação entre passado e futuro. Ao olhar para esse quadro, ele constata que, no desenvolvimento brasileiro, não teria havido progresso, mas sim progressos; que a ordem brasileira não fora uma só, mas uma variedade de ordens que se juntaram para formar um sistema nacional contraditoriamente uno e plural, no seu modo de ordenação da vida e da cultura (FREYRE, 1974); e que, em determinado plano desse sistema, a ordem brasileira era, de fato, ordem, enquanto em outros manifestava-se como franca desordem. Sua conclusão se dá no sentido de perceber que o sistema nacional comportava bem as contradições, sendo, por essa via, bastante receptivo à aparente confusão; ele havia se constituído pela interpenetração das diversas ordens e pela complementação e integração dos vários e desiguais progressos, resumindo-se “num progresso aparentemente único: o luso-americano, o brasileiro, o nacional” (op. cit., p. XXV). Daí a característica comum aos nossos grandes eventos que se deram sem que se promovessem grandes rupturas com o passado, mas, ao contrário, com a contemporização e a plasticidade agindo como as grandes constantes sociais brasileiras. Constantes que o positivismo veio consagrar, de modo a evitar a desagregação nacional, solidificando uma ordem equilibrada pela simbiose entre a forma monárquica ou autoritária de governo e a organização patriarcal da família; uma simbiose estabilizada que, em vez de dificultar, “favoreceu, sob vários aspectos, o desenvolvimento da população em uma sociedade sob vários aspectos democrática” (op. cit., p. XXXV).

A perspectiva freyriana representa um claro avanço do pensamento social brasileiro no sentido de conseguir distinguir, ao menos, os primeiros e ainda confusos contornos de um povo brasileiro. Conquanto não seja ainda capaz de divisar a força efetivamente produtiva desse povo ou sua potência ontologicamente constitutiva de si e do mundo que o envolve, o autor já se detém sobre fatores psicológicos e sociais que engendram a formação de um organismo social peculiar, possuidor de características muito próprias e bem definidas. No entanto, porque inundado por um viés de distanciamento e exotismo, o novo olhar que ele lança sobre aquele Brasil não avista a potência ativa daquela multidão mestiçamente constituída. Mas é indiscutível que, nele, os afetos estão presentes e muito atuantes. A consideração que ele tece sobre as particularidades, os pequenos costumes, os hábitos alimentares e de higiene, a intimidade, a sexualidade, as disposições

festivas e o comprometimento religioso dos homens e mulheres que ele desvenda no seio da sociedade brasileira, não deixa dúvidas sobre quais estratégias estão sendo por ele usadas. Nem a razão nem o interesse. São os afetos que desconstituem a lógica opressiva da normatização imposta e oferecem o alívio do carnaval; são eles que investem de barroquismo toda forma de conciliação, seja de modos de vida, seja de perspectiva, seja de interesses, e conferem um caráter produtivo à contradição; são eles, enfim, que fazem do povo obra aberta, passível de uma constante atualização de sua potência. No pleno uso dos atributos dessa linguagem, Freyre detém-se sobre os muitos aspectos e possibilidades das relações sociais e define o novo homem que vê nascer justamente a partir delas.

## **4.2 O pós-guerra**

No período posterior à segunda grande guerra, a “ausência do povo” continuava uma questão para inúmeros pensadores sociais brasileiros. Ainda debruçados sobre uma realidade tida como expressão do subdesenvolvimento e do atraso, alguns desses autores tomaram a hipótese de Couty e dela partiram rumo à elaboração de projetos “racionais” e “interessados” na reconstrução do país e na produção do povo. Outros, mais próximos da linha freyriana, procuraram desviar o foco de suas análises e, ao invés de ratificarem a existência da referida lacuna, trataram de deter-se sobre outros aspectos que não os da razão ou do interesse, preenchendo tal vazio com novas formulações. Veremos, adiante, como as linguagens da modernidade manifestaram-se nesses teóricos e em que medida consistiram em lentes bastantes a distinguir os contornos do povo ou forneceram as ferramentas necessárias para criá-lo.

### **4.2.1 Faoro bem compreendido**

O notório liberalismo de Faoro (1958) permite relacioná-lo diretamente com as explicações do Brasil que celebram o exercício democrático das formas de autonomia política como o catalisador da constituição de uma consciência crítica que seja capaz de se desenvolver e de resultar na articulação de um povo politicamente atuante e economicamente produtivo. Inserido num contexto em que se fazia notar a herança de um Estado inflado e intervencionista – período pós-Vargas –, o autor

apresenta uma dura crítica ao modelo vigente, identificando ter havido no Brasil a transformação do Estado patrimonial aristocrático em sua versão meramente atualizada de Estado patrimonial burocrático. Investido das armas do interesse, ele aponta para o patrimonialismo e descarrega contra a incapacidade desse Estado em incorporar os caracteres de impessoalidade e universalidade que lhe possibilitariam manter uma ordem jurídica capaz de propiciar aos agentes econômicos o livre desenvolvimento de suas potencialidades. Ao contrário disso, ele percebe o Estado como franco interventor e dirigente da economia, agindo exclusivamente para salvaguardar os interesses particulares do grupo que o controlava – o estamento.

Ele parte da tradição absolutista portuguesa para justificar a centralização política que, no período colonial, pretendeu agrupar as gentes dispersas pela vastidão do território e conter o surgimento dos interesses locais. Levava-se, dessa forma, “a autoridade e o fisco ao profundo dos sertões, para reprimir a privatização dos interesses, com a substituição pela justiça real da força doméstica.” (FAORO, 1958, p. 74). Se a colonização havia se dado pelo centrifugismo das donatarias, cuja tendência de escapar à autoridade real, com núcleos populacionais distantes, isolados e sem comunicação, resultara na impossibilidade de formação de um organismo social unificado e na germinação das futuras oligarquias locais, a reação do governo português veio abafar essa sociedade que se constituía difusamente e liquidar o autonomismo que vira surgir. Assim, a centralização se fez energicamente na pacificação dos sertões e na repressão dos potentados e caudilhos, eliminando-os ou incorporando-os à máquina administrativa. A caudilhagem, antes estimulada nas bandeiras, com o escopo de povoar o interior, escravizar índios, descobrir minas e aumentar o território, passou a ser, num momento posterior, apenas suportada nos seus arroubos de autoridade e afronta ao poder real, em virtude da necessidade de ações conjuntas com a coroa como nos conflitos emboabas e holandeses. No início do séc. XVIII, por obra da ação centralizadora, a nobreza rural já se encontrava, enfim, destituída de grande parte de seu poder e sufocada pela metrópole, desde então nutrindo e desempenhando um oposicionismo difuso, inerte e amedrontado.

A idéia fora dividir o poder para enfraquecê-lo. Desarticular os núcleos fortes de autoridade local, pela instalação do estamento burocrático na colônia e pela delegação da autoridade, fazendo a justiça e os agentes fiscais agirem sob sua rígida jurisdição, consistira no grande objetivo da metrópole. Assim, com a distribuição de cargos como prêmio por serviços prestados ao rei, a burocracia

fixara-se dentro da organização patrimonialista, para depois vir a se estruturar profissionalmente, em oposição à ascendência dos chefes territoriais.

Unidade do governo, confundida com a própria unidade nacional, assentada sobre uma camada social estereotipada, de um lado, contra a vocação regional e autonomista das forças locais – serão as duas pontas do dilema que marcará o ritmo da atividade da Independência, do Império e da República. (op. cit., p.96)

Foi nesse contexto de tensão entre Estado e forças locais que se deu o amplo movimento governamental de atuação tributária. A estrutura patrimonialista da administração inspirava a necessidade de acumulação vigorosa. Para satisfazê-la, instituíra-se um regime de tributação excessiva, efetivado por um estamento burocrático que, muitas vezes, abusava da sua condição de representante da coroa e acabava por exercer arbitrariamente o poder. A situação era de sufocamento da economia particular e de profunda insatisfação das classes produtoras. Apesar do inconformismo geral e de eventuais agitações, a vigilância severa não permitia sedições mais abrangentes, garantindo, dessa forma, que a rapinagem fazendária do fiscalismo operasse a estabilização da economia (op. cit.). O autor reforça que a política brasileira fora atravessada, ao longo de sua história

pelo choque de duas ideologias opostas: liberalismo e centralismo, ou federalismo e unitarismo, ou democracia e monarquia, ou autonomismo e centralismo. O princípio autonomista nasceu com as capitânicas hereditárias, o governo-geral centralizou o poder. A expansão pelo hinterland, estimulada pelo rei português, na caça ao índio e na busca das minas, fê-lo renascer, para que a reação de 1700, de novo, impusesse a autoridade e a paz no interior. A Independência despertou o movimento liberal, que ganhou corpo e justificação política com o Código de Processo Criminal e o Ato Adicional, para recolher-se, vencido na arrancada do regresso monárquico. (op. cit., p. 178)

Após a Independência, duas sociedades distintas mediam forças no país: de um lado, o estamento burocrático, monárquico, sob a influência direta da coroa portuguesa e da sociedade européia; e de outro, a sociedade colonial composta pela classe proprietária dos senhores territoriais, pelos caudilhos, seus expoentes militarizados, e pelos bandidos, incorporados aos seus grupos de influência. Dera-se, portanto, uma clivagem social sob a forma estamental, em lugar da organização de uma sociedade de classes. O aspecto da agregação de interesses econômicos, característico desta, ficara situada numa posição de subsidiariedade aos requisitos sociais e políticos necessários à estratificação por estamentos, cujos critérios de organização baseavam-se no particularismo e na consideração acerca das relações

de proximidade com as funções de Estado. A coexistência das duas estratificações sociais situara em trincheiras opostas os defensores do movimento centralizador da coroa e os partidários dos ideais do liberalismo, do autonomismo político e do emancipacionismo. A necessidade de construção de uma unidade política baseada na reconstituição do Estado, com a reforma e a consolidação do estamento burocrático e o fortalecimento do poder central, tornara-se, assim, imperiosa. Da separação entre essas duas sociedades, advinha a urgência de se construir a realidade a “golpes de leis” e se antecipar a vida social pelas reformas legislativas. Era a expressão da “arte da construção no vácuo”, onde a base eram “as teses e não os fatos; o material, idéias e não homens; a situação, o mundo, e não o país; os habitantes, as gerações futuras e não as atuais” (NABUCO apud FAORO, 1958, p. 269). Ocorria, nas tramas desses movimentos, a frustração do aparecimento da cultura brasileira. Nos termos do autor:

A civilização brasileira, como a personagem de Machado de Assis, chama-se Veleidade, sombra coada entre sombras, ser e não ser, ir e não ir, a indefinição das formas e da vontade criadora. É uma ‘monstruosidade social’, engendrada por instituições anacrônicas – comandadas pelo estamento burocrático – as quais haurem sua longevidade do veneno, que as alimenta e corrompe o vinho novo, incapaz de assim fermentar. (op. cit., p. 271)

A organização estamental, despótica e absoluta do aparato político-administrativo do império implicou o enorme poder pessoal do monarca, que comandava austeramente a burocracia. Não havia, nesse contexto de amplo controle central, espaço para a manifestação política da vontade do povo nem para a representação nacional; a nação não havia ajudado a constituir o império nem se constituído junto com ele. “A natureza da situação política era assim, repitamos, não pela vocação ditatorial do monarca, senão pela ausência da vontade popular e da verdade eleitoral.” (op. cit., p. 199-200). Tornara-se, pois, preocupação do Segundo Reinado apurar as técnicas de manifestação do povo. Contudo, as políticas adotadas resultaram no governismo, no oficialismo eleitoral e na excessiva dependência dos cargos públicos. Por obra da profunda inserção da população na ordem estatal, as manifestações da opinião pública passaram a expressar apenas o posicionamento oficial do estamento burocrático; das urnas, saía a opinião nacional moldada pelo governo. A partir da concepção de que o Brasil era “o único caso histórico de uma nacionalidade feita por uma teoria política” (CUNHA apud FAORO, 1958, p. 143), Faoro constrói o raciocínio segundo o qual o grande problema

daquela sociedade não seria tanto a falta de canais de comunicação, mas a falta de conteúdo das manifestações; não a impossibilidade, mas a incapacidade da população de se manifestar. Segundo ele, o longo histórico de governos centralizadores, que se impuseram de cima para baixo, não permitiu uma experiência político-administrativa realmente autônoma, em que tivesse sido facultado ao povo brasileiro o direito de pensar e debater sobre os problemas que o afligiam.

Esse governo que tudo sabe, administra e provê, gera nos súditos um perigoso complexo psicológico, que há muitos séculos inibe o povo brasileiro. Habitua-se a tudo esperar do governo, com a solução das dificuldades grandes e pequenas, confiando que ele fará milagres nas horas de agonia extrema. (op. cit., p. 194)

Numa realidade onde o Estado era tudo e a nação quase nada, a solução seria, portanto, “criar para o cidadão as condições econômicas e sociais capazes de fundamentar-lhe a autonomia política” (op. cit., p. 187). Se o patrimonialismo era, sob todos os aspectos, o grande atravancador do desenvolvimento da capacidade produtiva da população a ele submetida, sem recursos para haver-se como sujeito de direitos e interesses, a saída para isso seria permitir, no íntimo do homem, o desenvolvimento de uma consciência crítica que lhe forjasse o sentimento de cidadania capaz de viabilizar a concretização de sua autonomia econômica e política como base de um regime democrático, onde o povo pudesse dominar, fiscalizar e, então, nacionalizar o governo, tirando-o das mãos do estamento burocrático. Assim, a nacionalização das instituições e do pessoal político só se cumpriria com a participação consciente do povo nos negócios públicos e nos mecanismos do governo. A democracia tornar-se-ia expressão de sua soberania, na medida em que a representação nacional, com eleições livres, sem controle e influência do governo, se desse com a emancipação civil e econômica do eleitor.

A real concretização dos ideais liberais, pelo exercício democrático das prerrogativas políticas do cidadão, seria a única forma de se resolver o problema do sufocamento imposto pela dominação patrimonial dos grandes senhores e do conseqüente “aniquilamento” da força constitutiva do povo. Para o autor, a estratificação estamental, comum às sociedades atrasadas e pré-capitalistas – em que o mercado ainda não é capaz de reger a economia – implicava o predomínio dos aspectos políticos e sociais sobre os atributos econômicos do indivíduo; sendo, no entanto, imperioso às sociedades modernas e capitalistas, fazer o econômico

sobrepujar e definir tanto o político quanto o social. Vemos, portanto, que o tema do interesse está bem vivo em Faoro, porquanto existe uma percepção acerca das liberdades públicas segundo a qual estas funcionariam como fiadoras das liberdades econômicas dos indivíduos. Parece claro o seu entendimento de que a estruturação de uma sociedade de classes viabilizaria o domínio pleno da economia pelo sistema de livre mercado, criando as possibilidades para a construção de um Estado liberal-democrático. Assim, o interesse bem compreendido, nas formulações de Faoro, se realizaria pela instrumentalização dos direitos políticos eminentemente pautados pela razão, no sentido da consecução dos interesses individuais dos homens e da constituição de uma sociedade de indivíduos.

#### 4.2.2 Homens livres e “irracionalizados”

A percorrer caminhos similares aos de Sérgio Buarque, no sentido de se nortear pela idéia do completo rompimento com a tradição na condução da sociedade brasileira rumo à modernidade, Maria Sylvia de Carvalho Franco percebe que a solução para os problemas identificados seria o surgimento e o desenvolvimento da sociedade moderna de classes, depois plasmada em povo. Inserida, portanto, nesse grande movimento da razão, Franco procura, nos entremeios da sociedade escravocrata, a parcela da população que, no exercício de sua liberdade, poderia exercer a função de motor das transformações necessárias à constituição e ao desenvolvimento de um organismo nacional moderno. Tendo a lavoura do café do séc. XIX por referencial, a autora categoriza o escravo como elemento puramente econômico integrado à sociedade colonial, o que faz da escravidão o suporte da produção vinculada ao sistema capitalista. A grande propriedade, por sua vocação mercantil efetivada por escravos e a partir do cultivo extensivo das terras, teria gerado, reflexamente, a existência de homens destituídos da propriedade dos meios de produção, que, pelo fato de apenas manterem a posse de tais meios, praticavam a subsistência, mas não chegavam a participar dos processos essenciais à sociedade. Os homens livres e expropriados, que não estavam integrados à produção mercantil, não conheceram o trabalho forçado nem se proletarizaram: formaram o que ela chama de “ralé” (FRANCO, 1997. p. 14).

Na verdade, as condições de existência das camadas inferiores da população rural livre, no Brasil, não favoreceram essa forma de

cristalização das relações de trabalho. Deve-se considerar que o povoamento do interior fez-se pela disseminação de pequenos grupos esparsos em um amplo território e que a grande disponibilidade de terras férteis e a riqueza das fontes naturais de suprimento, aliadas à pobreza das técnicas de produção, definiram um modo de vida seminômade, baseado numa agricultura itinerante cujos produtos eram suplementados pela caça, pesca e coleta. Pode-se dizer que, ao longo de sua história, esses grupos só tiveram reforçada essa grande instabilidade. (op. cit., p.32)

A sociedade da época tinha na tensão e nas formas de ruptura os elementos constitutivos das relações comunitárias, nas quais a violência atravessava toda a organização social e permeava todos os setores da vida, seja nos fenômenos derivados da vizinhança, da cooperação para o trabalho ou do parentesco. A violência era uma forma rotineira de ajustamento nas relações de vizinhança, um modo costumeiro de acerto. Em virtude da mobilidade que não permitia o aprofundamento dos laços de cooperação entre os elementos dos grupos e de uma economia que não se baseava na divisão do trabalho e que não sustentava, portanto, formas de especialização e estratificação social, a tensão e a ruptura, conjugadas às formas de solidariedade, tornavam-se elementos constitutivos da dinâmica das situações de trabalho, servindo o desafio de técnica de controle dessas relações. A violência havia se institucionalizado nessa organização frouxa dos grupos de trabalho que se viam em situação de marginalidade em relação às atividades produtivas e à vida social da época. Já nas relações familiares a violência era conduta necessária. Enquanto as famílias da alta sociedade eram organizadas para a realização de suas funções sociais e constituídas obedecendo-se a considerações racionais de interesse, com vistas na manutenção do poder, as famílias da camada livre e sem posses não se organizavam a partir dos mesmos fundamentos. Estas, no entanto, incorporavam os aspectos patriarcais daquelas e apresentavam uma integração de seus pequenos grupos fundada nas bases da tradição. Quando os controles tradicionais falhavam, surgiam da instabilidade das relações os antagonismos que resultavam em atos violentos (op. cit.).

A situação marginal em relação ao sistema sócio-econômico e o acesso aos recursos naturais amplamente disponíveis – terra farta e rica – implicavam tanto a impossibilidade quanto a desnecessidade de trabalho, uma vez que não havia o desenvolvimento de “formas próprias de regulamentação da vida social”; resultavam também na mobilidade dos elementos, o que gerava uma enorme dificuldade de se criarem obrigações fundadas na tradição dentro dos grupos de trabalho e das

famílias. A extrema penúria e a desorganização social em que se viam afundados; a irrealização de seus atributos humanos; o vazio de coisas e de regulamentação que tragava a vida dessa gente; tudo levava os homens a estabelecerem como referência de sua autopercepção apenas a própria pessoa, a apreenderem sua dimensão humana a partir da própria subjetividade. Franco sustenta que, nessa sociedade pobre e individualizada, a moralidade se construía a partir da violência, como um imperativo legítimo que se integrava “à cultura no nível de regulamentação normativa da conduta” (op. cit., p. 55) e que “a capacidade de preservar a própria pessoa contra qualquer violação” se apresentara ao homem pobre da época como a única maneira de ser (op. cit., p. 62).

O fato é que os serviços residuais do sistema voltado para a produção mercantil ofereceram as únicas oportunidades a que o trabalhador livre teve acesso. O pouco trabalho livre que havia era ainda profundamente atrelado aos grandes latifúndios que polarizavam e absorviam todo o movimento humano à sua volta. Os tropeiros que eram negociantes ou condutores de tropas de animais responsáveis por transportar os produtos da fazenda aos centros comerciais, em razão de não terem propriedade sobre qualquer pedaço de terra e, por conseguinte, não serem capazes de exercer sua plena liberdade nas relações mercantis, submetiam-se aos termos e às vontades dos altos fazendeiros. Os vínculos, ainda que temporários, tornavam-se necessários e sua subsistência passava a supor a existência do senhor de terras. Os vendeiros, situados nos pontos de intersecção entre os grupos componentes do sistema social e, no plano econômico, entre a produção mercantil e a subsistência, mantinham, com os estratos superiores e as camadas inferiores, relações fundadas nos esquemas de dominação. Tanto estes quanto aqueles buscavam o enriquecimento e a ascensão social. Em similar situação de dependência, os sitiados tributavam ao fazendeiro pontual fidelidade no âmbito da política. Lealdade tamanha que redundava na impossibilidade de aliciamento dos eleitores, todos já profundamente comprometidos com os chefes territoriais a eles ascendentes; esse engessamento do potencial de influência política levava às manobras e distorções do processamento eleitoral. O sistema de graças recebidas por serviços prestados, em virtude do aspecto de permanência e continuidade das relações, consolidava-se no tempo e seus desdobramentos na vida política dessa sociedade apresentavam-se sob as formas do clientelismo e da alienação. Fenômenos políticos, como as revoluções de independência, eram muito distantes

da população rural e não significavam grandes mudanças para suas realidades: o Estado estava diretamente associado à pessoa do príncipe e o governo, a seus atos e decisões. Não havia, pois, uma identificação entre essa gente e o Estado, entre o homem e o governo.

A falta de consciência política era resultado da dominação pessoal fundada numa consciência da “indiferenciação”, da propalada semelhança das camadas superiores e inferiores, pela qual era essencial a admissão do dependente como pessoa, para sua integração a uma ordem social que aniquilava seus predicados de ser humano (op. cit., p. 94). As tensões estavam, dessa forma, ocultas e não podiam emergir. Nesse contexto, não havia luta nem conflito e a liberdade formal desse universo constricto, onde o processo de sujeição era natural e espontâneo, maquiava o esquema de dominação que terminava por anular a autoconsciência do indivíduo. Todo esse sistema de ajustamento das condutas baseado na cordialidade eliminava do íntimo do agregado estabelecido nos termos de dependência em que se fiavam as relações, todas com caráter pessoal, a vontade e a capacidade de tomar decisões autônomas. Franco conclui que o homem livre e pobre trilhara o caminho da submissão e lograra alcançar apenas sua inexistência como ser social. Ele desenvolvera uma consciência do mundo que se condicionava ao movimento reflexivo sobre a sua subjetividade, isto é, sobre si mesmo e em direção ao seu semelhante. Por tudo isso, os empreendimentos de mudança que ele intentava eram extravasados contingentemente pela valentia e pela violência. Aqueles a quem se poderia confiar a vocação para os movimentos de construção da nacionalidade, baseada no sentimento de solidariedade e na consciência dos interesses comuns, viam-se completamente destituídos da autopercepção que os permitiria identificarem-se uns com os outros, no contexto de uma unidade nacional. O povo não poderia se formar também pelas mãos desses homens livres.

Nos mesmos moldes de Hollanda, a presente autora propõe que a modernização estrutural da sociedade seria capaz de incorporar essa “ralé” – esses homens livres “irracionalizados” – e de lhe fazer surgir a consciência de seus interesses, agora já não como povo, mas como classe social. A idéia de povo, tida como vaga e pouco representativa, desaparece, aqui, em favor da idéia de uma classe operária como resultado de todo o processo modernizador e capaz, inclusive, de se posicionar em relação aos interesses de outros elementos dos setores subalternos. Há, aqui, junto do desenvolvimento da idéia de classes e do conflito

inerente a ela, também a emergência da consciência de classe, que consistiria no pressuposto racional autorizativo dessas hipóteses ou expectativas de evolução da sociedade brasileira. A razão normativa, consubstanciada em exercício crítico da realidade, operacionalizaria todo o movimento dessa sociedade rumo a uma modernidade em nada similar com seu contexto tradicional, resgatando-a da dissolução e produzindo, através de reformas estruturais objetivas, novos homens investidos de uma consciência crítica capaz de lhes pautarem as atitudes e decisões.

#### 4.2.3 A Roma de Darcy

Vimos até aqui que parte dos teóricos sociais brasileiros optou por trilhar os caminhos ladrilhados pelas linguagens do interesse e da razão. Enquanto isso, um outro grupo, composto principalmente por Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro, preferiu dedicar-se a veredas alternativas que desembocassem em campos menos constrictos e, por isso, com maiores possibilidades epistemológicas: aproximaram-se dos afetos. Os passos de Freyre foram seguidos, ainda que com reservas e numa toada própria, pelo firme caminhar de Darcy Ribeiro rumo a um projeto definido de Brasil.

Ribeiro (2006) afirma que o principal produto da obra colonial de Portugal não foram o ouro extraído ou as mercadorias produzidas e exportadas ou sequer aquilo que, a partir dessas riquezas, foi possível construir na Europa; mas sim um povoação, plasmado fundamentalmente pela mestiçagem e vocacionado para multiplicar-se em um constante movimento de afirmação da sua humanidade. Através da utilização de uma estratégia eminentemente barroca, pela qual se deram tanto a mescla das diferenças quanto a assimilação das oposições, constituiu-se uma etnia nacional diferenciada culturalmente, mestiçada e singularizada; um novo gênero humano, organizado sob um novo tipo de conformação sócio-econômica e apto a viver sob novos paradoxos, equilibrando-se entre a alegria e o sofrimento, entre a opulência e a miséria, entre o passado e o futuro.

Nessa confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um povo novo, num novo modelo de organização societária (RIBEIRO, 2006. p. 17)

Todo esse processo de interpenetração de tradições teve seu início fomentado pelo costume indígena de oferecer uma esposa ao estranho, possibilitando-lhe estabelecer laços de parentesco com todos os membros do grupo. O cunhadismo foi, então, institucionalizado, atendendo-se à necessidade dos europeus de realizar um amplo recrutamento de mão-de-obra, para concretizarem seu intento colonizatório. Ribeiro não vacila ao dizer que fora o cunhadismo a prática consuetudinária responsável por fazer surgir “a numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil” (op. cit., p. 75). Ele percebe que colonizadores portugueses e franceses, servindo-se de suas ascendências cunhadais sobre os índios, fundavam núcleos populacionais sólidos e centrados essencialmente em torno de suas pessoas, com o intuito de, através desses “criatórios de gente”, viabilizar a execução das obras de povoamento e exploração das novas terras. Os chamados brasilíndios – filhos de portugueses com índias – tiveram uma atuação ambivalente: enquanto foram os principais protagonistas do esforço de desbravamento do território, robustecendo as entradas e bandeiras com o emprego de muitas das habilidades herdadas dos nativos; por outro lado, viveram o drama interno de terem de enfrentar uma dupla rejeição: uma, do pai europeu que, vendo-o como um filho impuro, utilizava-o tão somente para o trabalho pesado, outra, do genitor materno, uma vez que, para os índios, o filho que nascia era do pai, sendo a mãe mero receptáculo para sua semente. Assim, os brasilíndios, talvez os primeiros brasileiros conscientes de si, surgiam já com essa marca da auto-negação inscrita na alma, sem serem reconhecidos nem poderem reconhecer-se como homens. Apesar disso, funcionaram como agentes da civilização, não apenas porque bem adaptados ao ambiente, mas também em razão de terem desenvolvido uma língua própria e possuírem uma própria visão do mundo;

passaram a constituir o cerne mesmo da nação e, somando uns 14 milhões, juntamente com os negros abrasileirados, puderam suportar a invasão gringa mantendo sua cara e sua identidade (op. cit., p. 99)

Para Ribeiro, deu-se, aqui, pelo acolhimento e pelo envolvimento de uma gente variada, a construção de uma “nova etnia operativa”: a brasileira. O surgimento dessa etnia dependeu da anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, bem como da indiferenciação entre as várias formas mestiças como a dos mulatos (negros com brancos), a dos cablocos (brancos com índios) ou a dos curibocas (negros com índios). A identidade brasileira foi criada por um

movimento de rejeição àquela característica de não-índios, não-negros e não-europeus, isto é, pela rejeição àquela condição de “ninguendade”. Pela inelutável oposição às demais gentes, a gente brasileira pôde se identificar como uma coisa só, reconhecendo-se como igual em algo tão substancial que podia anular suas diferenças intrínsecas. Dentro desse novo agrupamento singularizado, cada pessoa era inconfundível e, no entanto, conseguia se entender como pertencente a uma identidade coletiva. Surgia ali o “brasileiro, construído por si mesmo, já plenamente ciente de que era uma gente nova e única, se não hostil pelo menos desconfiada de todas as outras” (op. cit., p. 126). Do embate havido entre, de um lado, o racionalismo burocrático, que queria executar um projeto oficial nas novas terras, e, de outro, o espontaneísmo que ia conferindo um caráter de improvisação à sua formação, resultou o povo brasileiro. Ribeiro assinala claramente que o embrião de povo já se havia formado poucas décadas depois da invasão e aponta que a “brasilidade” já era traço marcante daquela gente que não apenas habitava as novas terras, mas que, principalmente, pensava o novo organismo social que via surgindo. Exemplo emblemático foi dado com a menção ao frei Vicente do Salvador, cronista seiscentista natural da Bahia, que fora “capaz de olhar nosso mundo e os mundos dos outros com olhos nossos, solidário com nossa gente, sem dúvidas sobre nossa identidade, e até com a ponta de orgulho que corresponde a uma consciência crítica” (op. cit., p. 122). Já em 1627, teria ele antecipado, com o seu testemunho acerca do ambiente, das personalidades e da sociedade da época, o sentimento de brasilidade que só iria amadurecer, segundo Ribeiro, mais tarde, pelo discurso dos inconfidentes.

Em outra oportunidade, quando da análise da real produtividade dos primeiros três séculos de colonização e dos projetos de viabilização econômica do país, Ribeiro registra que, já nas primeiras décadas do 1800, era perfeitamente distinguível o principal produto de todo esse processo: “a formação do povo brasileiro e sua incorporação a uma realidade étnica e economicamente integrada.” (op. cit., p. 144). Não lhe parece sujeita a questionamentos a convicção de que a “protocélula étnica neobrasileira”, constituída tão logo se inaugurara a colonização, foi responsável pelo caráter uniforme e contínuo do processo de “gestação étnica”, cujo fruto era a unidade sociocultural básica dos brasileiros; um longo processo de adaptação e diferenciação, capaz de preservar uma unidade essencial a essa nova identidade que “se explica tanto pela precocidade da constituição dessa matriz

básica da nossa cultura tradicional, como por seu vigor e flexibilidade” (op. cit., p. 246). Com efeito, o autor explica a questão cultural, procedendo a uma análise econômica dos fatos, de maneira a conseguir realmente compreender a situação do povo marginalizado. Mais do que atribuir um viés economicista a suas observações, ele pretende demonstrar como um sistema econômico fundamentalmente ligado a interesses externos pôde produzir um contingente de excluídos que, em virtude da própria condição, conseguiu criar estratégias para tentar se inserir no mundo. Ribeiro assinala, no entanto, que a movimentação dessa massa marginal, no sentido de superar a exclusão a que fora submetida, veio a produzir, em razão da desorganização e da irracional mobilização dos recursos a ela disponíveis, tão somente a exacerbação de uma religiosidade popular que se manifestava através do fanatismo religioso e que se desdobrava em movimentos e rebeliões populares de caráter messiânico. A religiosidade era o norte e o elemento-chave da organização social dessa gente que, ao invés de buscar a realização de seus interesses ou de dedicar-se à conquista de seus direitos, expressava, tão peculiarmente, seu senso de solidariedade pelas festas e cultos religiosos.

O fato ressaltado por Ribeiro é o de ter o povo brasileiro se construído como tábua rasa ou como algo mais receptivo às inovações do progresso. Isso, em razão, primeiro, da deculturação sofrida por índios e negros, aos quais se impunham os valores e as normas culturais dos dominadores, em detrimento de seus próprios caracteres culturais; depois, da aculturação de todas as suas matrizes formadoras (índios, negros e europeus), com a absorção de umas pelas outras e a conseqüente formação de uma etnia embrionária, constituída pela união de outras tradições culturais. O amadurecimento desse embrião ou o crescente reconhecimento dos mesmos valores culturais por parte desse novo grupo de pessoas resultou na formação de uma nova matriz: a “matriz ativa da civilização neolatina”; a “nova Roma”; o novo gênero humano, diferente de tudo quanto mais havia, que se constituía pela crueldade e à custa do sofrimento de diferentes raças. Seria, portanto, o brasileiro a conjugação bipolar de duas realidades: a da dor sentida na face do escravo, negro ou índio, diuturnamente supliciado e violentado; e a da dor infligida pela mão do senhor, dono da brutalidade que se abatia sobre homens, mulheres e crianças. Esse conflito interno, conforme Ribeiro, seria responsável por abrasar o espírito do povo e, ao mesmo tempo, internalizar em seus hábitos um racismo assimilacionista que sempre estampou uma imagem de sociabilidade,

dissimulando a realidade de pobreza e violência sobre o negro, de maneira a furtar-lhe as armas para lutar contra isso.

Ele parece mesmo dialogar com Couty, quando afirma que “nunca houve aqui um conceito de povo, englobando todos os trabalhadores e atribuindo-lhes direitos” (op. cit., p. 404). Porém, é capaz de divisar com agudeza os contornos de seu objeto, afirmando que a massa de mulatos e caboclos aqui forjada, ao constituir-se em etnia brasileira, fora capaz de organizar-se sob a forma de um Estado-Nação e integrar-se como povo. Para ele, um povo tão maduro que, à época do largo incentivo à imigração, quando, em razão disso, ingressaram fartamente europeus e orientais no Brasil, já estava apto a assimilar a todos como brasileiros genéricos, ao invés de simplesmente conformar-se segundo as tradições e os costumes adventícios. Houve, segundo ele, uma interação em que se dera tanto a troca de experiências quanto a incorporação de certas características. No entanto, prevaleceram os caracteres brasileiros e o seu profundo sentido de assimilação, porquanto não se identificaram contingentes com “consistência suficiente para se apresentar como uma etnia disputante ao domínio da sociedade global, ou pretendentes a uma autonomia de destino” (op. cit., p. 406). Ao mesmo tempo, ainda em franca interlocução com autores passados – e como auto-declarado homem de partido – Ribeiro levanta a bandeira dos oprimidos, insistindo no fato de que “nunca houve, aqui um povo livre, regendo seu destino na busca de sua própria prosperidade” (op. cit., p. 408); mas que, ao contrário, existia uma massa de trabalhadores esmagada pela opressão exercida por uma minoria dominante, “um povo em ser, impedido de sê-lo” (op. cit., p. 410). Seu projeto, ele deixa claro: “reinventar o humano, criando um novo gênero de gentes diferentes de quantas haja” (op. cit., p. 409); construir uma nova romanidade, mestiça e tropical, que, embora inconsciente de si por muito tempo e afundada na ninguentude, possa ser capaz de se definir como uma nova identidade étnico-nacional. O autor procede a uma operação bastante lógica ao enquadrar abrangentemente, todos os movimentos evolutivos do Brasil – seja de colônia à nação independente, seja de monarquia à república – numa “estrutura autoperpetuante de opressão” do poderio do patronato fazendeiro. Como solução para o desfazimento dessa estrutura, ele projeta o surgimento e a expansão do movimento operário. Somente pelas mãos do operariado organizado e atuante, seria possível alcançar o amadurecimento das instituições políticas e o real funcionamento da república.

Parece-nos clara a intenção de Ribeiro. Primeiro, ele confirma a existência de uma formação social bem delimitada, com caracteres próprios e um desenvolvido senso de auto-pertencimento de seus elementos. Ele identifica um povo sedimentado sobre uma identidade própria, diversa de todas as demais, inclusive daquelas que o constituíram, e capaz de erigir-se sobre fundamentos também próprios, diversos de todos os alicerces sobre os quais se fundaram as demais civilizações modernas. Ele distingue, então, uma “nova etnia operativa” capaz de manter a unidade essencial dessa nova identidade, caracterizando, dessa forma, a potencialidade constitutiva de um povo vivo. Depois, no entanto, ele aponta a limitação dessa potência ou a razão da sua não-realização: a opressão. Ela é quem impede esse povo vivo de verdadeiramente viver, ou melhor, de agir por si mesmo e haver para si os recursos que o mundo lhe oferece. Por causa dela, o povo não apenas deixa de operar as grandes revoluções de sua história, como também não percebe que está impedido de fazê-lo. A solução que ele avança tem por base a organização dessa massa de excluídos em movimentos efetivos de afirmação dos interesses e direitos dos trabalhadores, cuja atuação seria a expressão da participação política desses oprimidos. Seriam essa organização operária e a sua força emancipatória os catalizadores de todo o processo de inclusão social e de aperfeiçoamento das instituições.

Ainda sob sua perspectiva não podemos dizer que o povo tivesse sido compreendido em sua plenitude produtiva. O que aqui existe, entretanto, é uma vontade de se implementar um projeto de constituição desse povo; um povo bem delimitado e sujeito de aptidões que, embora irrealizadas, informam sua compleição psico-social; um povo que, contudo, está impedido de reconhecer-se como tal e de, como tal, agir. Pretende-se uma Roma, erguida das “ruínas” dos setores subalternos e disposta a fazer-se ouvir e respeitar por seus atributos humanos; uma Roma, construída apesar daquelas reformas estruturais ou daquelas liberdades individuais, buscadas sob o império da razão ou do interesse; uma Roma que, contudo, encontrar-se-á inviabilizada, até que se abra, verdadeiramente, sua potencialidade constitutiva. Nesse sentido, é preciso ver que a linguagem dos afetos é mais do que apenas sentimentos. Ela se origina da premissa de cada homem como nó de um conjunto de relações sociais em expansão, do homem como sujeito e resultado dessas relações. Isso torna mais interessante tanto esta análise de Ribeiro quanto aquela de Freyre, na medida em que um e outro conferem significativa relevância à

criação e à expansão das relações sociais de aproximação entre os homens, apesar da existência da escravidão, do latifúndio, do patrimonialismo e de tudo que deles decorre.

## 5 LINGUAGENS À BRASILEIRA

A partir da independência, o que vemos de esforço sociológico aplicado nas constantes tentativas de reconstrução do Brasil tem como pano de fundo as construções das linguagens do interesse e da razão. As versões bem compreendidas dessas linguagens foram tomadas como modelos para a modernização do país, implicando, necessariamente, na desvalorização e no afastamento das fontes tradicionais de sociabilidade até então testadas. Para todos os efeitos, a "tradição" – baseada na escravidão, no latifúndio e no patrimonialismo – constituída ao longo de três séculos de vida colonial deveria ser substituída, progressivamente, pela gramática dessas duas linguagens, especialmente pela incorporação de instituições políticas derivadas de países como Inglaterra, Estados Unidos ou França. No entanto, podemos ver que a incorporação progressiva das linguagens do interesse e da razão, numa revolução de longo curso, não permitiu que elas adquirissem uma condição de plenitude entre nós, jamais apresentando os contornos de suas versões bem compreendidas. Ao contrário, foram utilizadas como estratégias de manutenção da ordem e conservação do domínio sobre as massas subalternas da população, num movimento de franco desvirtuamento de seus programas.

A ausência de um povo brasileiro atuante, capaz não apenas de utilizar móveis naturais e materiais, mas também e principalmente de mobilizar a si mesmo, no sentido da constituição de sua própria realidade e da apropriação dos recursos do mundo que a ele se apresenta – essa idéia tão arraigada em nosso pensamento social – é a grande lacuna deixada pelo emprego das formas canônicas de interpretação das sociedades. Por conta disso, o diagnóstico feito pelo médico francês, no fim do séc. XIX, acerca da dita patologia que acometia o organismo social brasileiro foi aceito e corroborado por muitos dos estudiosos que se sucederam nas análises da nossa formação social. E não apenas isso: a partir dele, aventaram-se as mais diversas hipóteses de tratamento para a moléstia então descrita. Quando, no segundo capítulo do presente estudo, apresentamos a célebre negação de Couty, era nossa pretensão problematizá-la à luz das novas linguagens da modernidade. Se o próprio autor não havia sido capaz de identificar, na gente do Brasil imperial, nem traços de indivíduos nem contornos de cidadãos, era porque

estava ele obcecado por fazer imperar sobre a sociedade brasileira os modelos concebidos pela linguagem do interesse e pela linguagem da razão. “Em nenhuma parte se encontrarão estas massas fortemente organizadas de produtores livres e agrícolas ou industriais, que, em nossos povos civilizados são a base de toda riqueza”. Parece-nos evidente que Couty se referia àquele homem forjado na têmpera do desejo materializado em interesse e condicionado pela ascese protestante a se devotar ao trabalho. Ele procurava o indivíduo típico dos capitalismo europeu e americano no “confuso” desenho da realidade brasileira. Um desenho que, inclusive, se esboçou com o auxílio das ferramentas da linguagem do interesse, torna-se, em razão de suas inúmeras particularidades, ainda menos receptivo ao modelo ideal de indivíduo imaginado segundo essa inspiração.

As análises oferecidas por essa linguagem nos mostram que a estrutura econômica do Brasil fora baseada no latifúndio e na agricultura para exportação, tendo por corolário social a escravidão. A colonização portuguesa se dera pelo seu ímpeto de conquistar e obter o máximo de riquezas das novas terras. Nesse processo, não apenas os colonizadores sugaram recursos materiais e humanos, como também introduziram aqui muitos costumes e tradições que traziam arraigados. Hollanda destaca as associações de solidariedade e ordenação social carentes de uma moral fundada no trabalho; a ausência do esforço de cooperação nos ofícios urbanos, caracterizados pela infixidez; a aversão à racionalização e à despersonalização das relações; o patrimonialismo; todos, como atributos dos povos ibéricos que foram assimilados pela colônia. Aliado a isso, Couty identifica o sistema econômico baseado no trabalho forçado e servil dos negros importados à força e direcionado à exploração extensiva do solo como responsável pelo desenvolvimento de um comércio rudimentar e de uma indústria precária, constituída por meio de tarifas protecionistas. Assim como ele, Torres salienta que, mesmo com todas as condições físico-químicas favoráveis e com uma capacidade produtiva abundante, somente poucos tinham garantia de lucro, de forma extremamente dependente do comércio exterior. Toda a organização da vida econômica do Brasil fora, portanto, dirigida ao fim de se esgotarem as riquezas, com o uso predatório das terras férteis e sem bases produtivas sólidas. Embora, em termos gerais, tivesse sido gerada, por conta desse cenário, uma grave improdutividade e a carência de uma organização econômica nacional, os latifúndios, particularmente, lograram um amplo desenvolvimento, porquanto foram capazes de produzir e gerar recursos suficientes

ao seu auto-sustento. Torres e Hollanda destacam que cada propriedade, com seus respectivos ofícios e seus diversos núcleos familiares subordinados ao patriarca, bastava-se economicamente. Essa autonomia levava ao distanciamento e à desnecessidade de se estabelecerem relações de interação entre eles. Viana percebe que, na organização patriarcal dessa sociedade rural, o espírito de facção fora o grande móvel de interação dos homens, razão pela qual se forjaram as estruturas dos clãs territoriais, aos quais se submeteram tanto política quanto economicamente. Seus serviços não eram remunerados como nas relações mercantis típicas, mas vinculados a benesses e favores que recebiam dos grandes senhores a título de paga. O sentimento de gratidão e de fidelidade não lhes permitira o desejo de se desligarem das terras aonde se viam presos nem a vontade de procurar outros meios de vida mais lucrativos.

Ainda pautado pelo interesse, Hollanda nota o predomínio do ruralismo em detrimento dos meios urbanos como resultado tanto do esforço dos colonizadores quanto de uma sucessão de eventos que vieram afirmar a entidade privada em situação de precedência em relação à entidade pública. A abolição da escravidão e o avanço da urbanização, ainda que tivessem representado um marco na evolução nacional, possibilitando a superação da herança rural e colonial da produção de riqueza baseada no trabalho escravo e no cultivo extensivo das terras, não conseguiram extirpar o patriarcalismo das estruturas organizacionais da sociedade. Dera-se, conforme a abordagem de Faoro, a mera transformação do Estado patrimonial aristocrático em sua versão mais atualizada de Estado patrimonial burocrático, incapaz de incorporar os caracteres de impessoalidade e universalidade que lhe possibilitariam propiciar aos agentes econômicos o livre desenvolvimento de suas potencialidades. A ocupação do Estado por um estamento incapaz de orientar a constituição de um mercado resulta no fiscalismo e no particularismo, ambos garantidos através da centralização política. Faoro também destaca esse Estado como responsável por realizar um grande movimento de atuação tributária, instituindo um regime de tributação excessiva que sufocara a economia particular e desarticulava as classes produtoras.

Todo esse quadro pintado com as tintas fornecidas pelo interesse não pode senão servir de paisagem para o surgimento de homens destituídos de sentido econômico: capazes de praticarem a subsistência, mas impossibilitados de participarem dos processos essenciais à sociedade, posto que não integrados à

produção nacional, bem como pouco familiarizados com o trabalho verdadeiramente livre ou seus necessários laços de cooperação. Franco mostra que esses homens foram apenas testemunhas de uma economia que não se baseara na moderna divisão do trabalho e que não sustentara, portanto, formas de especialização e estratificação social. Sua situação marginal em relação ao sistema sócio-econômico e o acesso aos recursos naturais amplamente disponíveis implicaram tanto a impossibilidade quanto a desnecessidade de trabalho e resultaram também na sua mobilidade, o que gerara uma enorme dificuldade de se pautarem por obrigações sedimentadas nos grupos de trabalho e nas famílias. A probabilidade de homens como esses desenvolverem a consciência da necessidade de acumulação de riquezas para seu próprio desfrute, em virtude do ânimo que se veio conformar dentro deles, era remota. O interesse particular responsável por movimentar o indivíduo, direcionando-lhe para a busca constante de sua realização pelo trabalho e pela cooperação mútua e produtiva entre os homens, não esteve senão desvirtuada e superficialmente presente na conformação desse brasileiro que, nascido na Colônia, experimentara o início de seu amadurecimento no Império.

O fato é que a existência de uma estrutura produtiva baseada no latifúndio, responsável por produzir os efeitos de isolamento referidos especialmente por Holanda e Viana, impede o surgimento de uma massa de indivíduos que se movimenta em busca de seus interesses materiais. Por outro lado, a inexistência desse indivíduo marcado pela ascese protestante, como salienta Holanda, impede ainda a constituição de uma ética do trabalho, fundamental para a constituição de um interesse bem compreendido. No fundo, o que aqui se lamenta é que, pela escravidão e pelo latifúndio – e, obviamente, pela especialização em poucos produtos de exportação – não se tenha constituído um mercado na verdadeira acepção da palavra, conforme antecipado pelo Visconde do Uruguai. As potencialidades de progresso e estabilidade trazidas pelo interesse são feridas pelo recurso permanente à violência, o que conspurca o horizonte utópico dessa linguagem. Ou seja, o uso sistemático da violência desloca o fundamento da estrutura social para o mundo da política e faz com que os senhores se mantenham atentos ao controle de todas as fontes disponíveis de violência. O patriarcalismo seria, na sua versão predatória, a fórmula encontrada para a preservação de uma estrutura hierárquica de poder, inibindo a potência do interesse. O exclusivo agrário, por outro lado, na medida que permanece atrelado à produção de poucos produtos

para a Europa, repõe-se sempre como uma peça subordinada numa ampla divisão internacional do trabalho, cortando as possibilidades de um mercado consumidor dinâmico entre nós.

Em suma, os aspectos civilizatórios do interesse não conseguem se impor e, durante o período colonial, a linguagem do interesse adquire vida através de uma versão “mal compreendida” e, mesmo, perversa. Assim, a subjetividade moderna baseada no desejo de apropriação do mundo e de suas riquezas não se fez notar aqui com a força necessária para fundar um “mundo da vida” comunicável entre todas as pessoas. Nesse Brasil assim enfocado, não se poderia encontrar o indivíduo norte-americano, sujeito de interesses motivados e bem compreendidos; dotado de uma moral do trabalho e de liberdades negativas; dedicado a produzir riquezas e a acumular segundo sua produção; inserido numa relação de cooperação social e pautado pelos parâmetros econômicos impostos por uma sociedade de mercado distributivo de justiça. Ao revolver essas terras em busca do modelo descrito acima, a linguagem do interesse fez somente criar sulcos impreenchíveis com a matéria aqui disponível, deixando campo aberto para o trabalho da outra grande linguagem universalizante da modernidade – a da razão.

Conforme diversas vezes adiantado, também não foi possível a Couty descobrir aqui “massas de eleitores sabendo pensar e votar e capazes de impor ao governo uma direção definida”. Numa clara mobilização da razão normativa e totalizante que conformaria um homem dotado de direitos positivos e liberdades públicas, o autor não pôde identificar o cidadão francês no movimentado Brasil do séc. XIX. O panorama oferecido por essa linguagem evidencia que, aqui, não se despertara uma consciência crítica nem se constituíra uma força politicamente autônoma capaz de desvincular a antiga colônia da metrópole que o governara durante um longo período de tempo. Holanda nos mostra que a colonização portuguesa, em virtude de sua natureza exploratória e extrativista, funcionara como um obstáculo à formação de um corpo social em que os laços de solidariedade e identidade entre os homens pudessem gerar o embrião de uma sociedade política. Faoro aponta que as donatarias materializaram um centrifugismo, cuja vocação para a constituição de núcleos populacionais distantes, isolados e sem comunicação, impossibilitara a formação de um organismo social unificado. Em função disso, Torres verifica o surgimento de amontoados de gentes que não souberam desenvolver um sentimento de solidariedade social, mas que, por outro lado, se

submeteram aos já referidos clãs territoriais. Viana, na esteira do pensamento inaugurado pelo Visconde do Uruguai, demonstra como a dinâmica desses domínios atraía a população rural para o seu interior, organizando-a, não segundo uma afinidade de tradições ou de interesses, mas com base na sua necessidade de defesa contra os aparelhos estatais corrompidos, influenciados e dominados por esses próprios senhores. Assim, as instituições administrativas não poderiam amparar as classes inferiores, que também não tiveram nas instituições sociais qualquer tipo de apoio ou proteção: a única forma de solidariedade social apta a se constituir fora aquela baseada no patriarcalismo, no privatismo e nas relações pessoais de dominação. Não houvera a oportunidade de nascer, nesses homens, a confiança em quaisquer instituições superiores nem de desenvolverem uma crença sólida nas próprias capacidades internas de agir autonomamente. Nesse mundo sem Direito ou Estado, fora o chefe do clã quem se investira da qualidade de substituto da autoridade, ditando regras e controlando sua obediência.

Essa perspectiva marcada pela linguagem da razão mostra que, diante da situação descrita e para conter os avanços de um claro movimento autonomista dos interesses locais, a Coroa pretendeu impor a ordem: a ação absoluta sobre as autoridades judiciárias e policiais das províncias, bem como a imposição do Direito como garantidor da unidade e das liberdades políticas, foram as medidas tomadas para o enfraquecimento dos senhores e para a construção do Estado. A centralização defendida tanto por Uruguai quanto por Viana fora necessária aos propósitos de pacificação dos sertões e de repressão aos potentados e caudilhos, antes estimulados nos esforços de povoamento e expansão territorial. Foram desarticulados os núcleos de autoridade local, pela delegação do poder aos agentes fiscais que agiam sob a rígida jurisdição do Estado e, ao mesmo tempo, foram distribuídos cargos como prêmio por serviços prestados ao rei, o que permitiu à burocracia fixar-se dentro da organização patrimonialista. O sufocamento da nobreza rural realizado pelo governo central dera-se, assim, tanto pela sua sumária eliminação quanto pela incorporação de seus elementos à máquina administrativa. Obviamente, com o declínio da velha lavoura e a emergência da atividade política e burocrática das profissões liberais, os senhores e seus descendentes passaram também a ocupar as posições chamadas urbanas, de maneira a instalar na vida pública o modelo patriarcal privatista, naquela já referida atualização do Estado patrimonial aristocrático em Estado patrimonial burocrático. Faoro registra que,

nesse contexto de amplo controle central, o espaço reservado à manifestação política da vontade do povo e à representação nacional fora exíguo. Também Franco aponta para o problema do homem despossuído ter tributado uma rigorosa fidelidade política ao seu provedor: o que, por um lado, impediu seu aliciamento por outros chefes territoriais, por outro, cristalizou o potencial da influência política, ocasionando manobras e distorções eleitorais. Os votos eram dados em função da gratidão e da expectativa de futuras retribuições, consolidando um sistema marcado pela alienação política e pelo clientelismo. Não existira, pois, uma identificação entre essa gente e o Estado, entre o homem e o governo. De fato, a nação, se não havia ajudado a constituir o império, também não se constituíra junto com ele.

Sob o manto da razão, Torres e Viana ressaltam que a vida social brasileira tornara-se completamente alheia à política, esta sendo concebida a partir da importação de idéias, convenções e formas estranhas à realidade que pretendiam adequar. A difusão das teorias estrangeiras e a insistência na adoção de modelos prontos não permitiram, segundo Faoro, um exercício intelectual abstrato que viesse a fortalecer, no povo, o hábito da reflexão filosófica e política, furtando-lhe a capacidade de desenvolver uma consciência crítica. Hollanda percebe que a pequena parcela de homens livres que podiam pensar, votar e consumir, ao invés de se dedicarem à verdadeira participação política, dedicaram-se à conquista de cargos e empregos públicos, buscando as profissões liberais como mera tradução do seu apego aos valores da personalidade. Os homens bem colocados, empregados pelo Estado, não se aproximaram da massa da população pela produção de idéias ou pela construção de uma realidade palpável, mas, ao contrário, distanciaram-se dela pela atuação arbitrária e voltada aos próprios interesses. Ao povo tinha restado uma possibilidade parca de se manifestar ou de se fazer representar, uma vez que os mecanismos democráticos foram viciados por um oficialismo que impedia a expressão de suas opiniões; estas, por sua vez, também dirigidas. Faoro aponta: não fora o caso de não haver canais de comunicação, mas sim de havê-los corrompidos; não fora problema a falta de manifestação em si, mas a falta de conteúdo que as caracterizava. Não se desenvolvera, portanto, uma experiência político-administrativa autônoma nos homens, desacostumados de pensar e debater sobre seus próprios problemas. Além disso, é Franco quem destaca a estratégia da chamada “indiferenciação” a implicar a falta de consciência política dos setores subalternos, pois fora resultado da dominação pessoal fundada numa dita

semelhança entre estes e as camadas superiores. Num processo de sujeição natural e espontâneo, os dependentes foram admitidos como pessoas apenas com o intuito de serem integrados a uma ordem social que lhes furtava os atributos de sua própria humanidade, anulando sua autoconsciência. Todo esse sistema de ajustamento eliminara do seu íntimo a vontade e a capacidade de tomar decisões autônomas. Tudo isso implicou o fato de os movimentos reformadores da sociedade brasileira consistirem em iniciativas alheias à vontade e à participação do povo; todos fenômenos políticos de relevo que vieram se dar apartados dos setores subalternos e que, por isso, não significaram grandes mudanças para suas realidades.

Também o quadro pintado com as tintas da razão não é simpático ao homem brasileiro, porquanto permite apenas flagrá-lo sem uma conformação politicamente definida. Expressões incipientes de cidadania são quase indistinguíveis nas condutas desses homens; a eles não fora dada oportunidade de celebração de um pacto racional através do qual se viesse a constituir um Estado e um Direito, ao mesmo tempo, reguladores e libertadores; a eles também não fora possível desenvolver a racionalidade como fonte de uma moral interna, capaz de pautar suas ações e justificar sua vontade; enfim, a razão como elemento original de uma subjetividade constitutiva do povo não lhes poderia ser tangível. Nesse contexto assim delimitado, não é possível descobrir o cidadão francês, sujeito de direitos e deveres bem delimitados, consciente da importância de sua participação positiva na vida política da comunidade e efetivamente atuante na sua constituição e organização; nem o homem racional, detentor de uma moralidade interna capaz de reger sua vontade e constituir-se em fonte de um Direito que venha regular a comunidade e a dirigir ao progresso. Para muitos, a partir da independência e especialmente depois do exílio da oposição liberal, o Brasil não nasce como fruto de um contrato social racional, mas como resultado da vontade do rei, dispensada a idéia de soberania popular. Em outros termos, o início do Brasil autônomo não corresponde a um pacto social, nem à maneira de Rousseau nem à de Kant, mas, ao contrário, apresenta um vício de origem que não permite o desenvolvimento do direito como expressão da vontade soberana e racional do povo nem da vontade geral da nação, então apropriada pelo imperador. A participação política é relegada a um sufrágio corrompido pela heteronomia dos habitantes do país, sem condições de participar de uma discussão pública a respeito do seu destino. As eleições, votações e escolhas deixam de ser uma reafirmação de um pacto originário e

racional, transformando-se em estratégias de preservação do poder e de manutenção das hierarquias e desigualdades. Nesse sentido, todas as outras “revoluções” e mudanças que se sucederam no tempo teriam ocorrido da mesma forma, impedindo que o Brasil se tornasse uma comunidade moral, racional e autônoma. A escavação procedida pela linguagem da razão atrás desse paradigma acabado de homem não encontra, em solo nacional, um correlato que lhe faça as vezes. Apenas vem fender nossa realidade, sem, necessariamente, ocupar a lacuna deixada com um projeto profícuo de construção de uma subjetividade peculiarmente brasileira.

Na verdade, a teoria social nacional dedicou-se, durante um longo período, a fazer imperar sobre a sociedade brasileira ora o modelo concebido pela linguagem do interesse ora o modelo imaginado pela razão. Foram essas construções teóricas que, tanto entre as elites políticas como na maior parte de nosso pensamento social, sustentaram o “diagnóstico” permanente da realidade nacional e permaneceram como horizonte possível para sua eventual evolução. A nosso ver, a limitação dessas linguagens em não poderem enquadrar plenamente a realidade brasileira e não conseguirem, por isso, distinguir de maneira inequívoca o povo em meio à “confusão original” aqui instalada, explica-se pela sua insistência em tomar por fundamento um homem “puro”, essencial, destacado de seu meio, anterior às suas relações com os demais homens ou posterior a elas. O descompasso com nosso mundo se origina no seu assento sobre uma aceção unitária de homem e na sua busca por um paradigma ideal de coletividade: ora o indivíduo primevo, orientado para a realização de seus próprios interesses, através de uma cooperação social produtiva; ora o cidadão racionalmente constituído, conformado pelo Direito ou pela razão pura, a dirigir-se para a realização de uma comunidade política.

Essas concepções, quando aplicadas sobre a sociedade brasileira, conseguiram apenas tecer uma severa crítica aos modos de organização social aqui implementados e desenvolver projetos de ordenação e construção de uma nação sobre a enorme lacuna de sentido e de estrutura que fizeram questão de evidenciar. De fato, o estoque de experiências conformadoras da nossa sociabilidade original, presente nos três primeiros séculos, foi tratado como herança maldita e desconsiderado como fundamento das formas produtivas de pensar a democratização e a modernização material do país. O efeito disso é que, durante os duzentos anos iniciais de nossa vida autônoma, tivemos um enorme distanciamento

entre as instituições e o cotidiano da população, não sendo possível a esta ver-se ou entender-se por meio daquelas. Tanto em função da implantação efetiva de modelos de organização política e social recolhidos de experiências européias, quanto em razão das tentativas de explicação da realidade brasileira a partir de categorias também aproveitadas das ciências sociais alhures desenvolvidas, as instituições não conseguiam operar com eficácia e universalidade, de modo a preencher e dar sentido à vida da população: havia um imenso "vazio" entre ambas. Conforme tivemos oportunidade de mostrar, não apenas Alberto Torres e Oliveira Vianna perceberam esse distanciamento, mas também Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro conseguiram abarcar a complexidade de uma vida social alheia às instituições a ela impostas.

Ocorre que, para grande parte de nossa teoria social, somente a radicalização da modernização em termos do interesse ou da razão poderia acabar produtivamente com essa distância entre povo e instituições, transformando as idéias de indivíduo e cidadão em elementos incrustados em nosso "mundo da vida". Interesse e razão, no entanto, muito embora presentes de forma incontestável nos esforços de construção e explicação do Brasil, não foram capazes de conceber a organização e a constituição do povo. Na disputa por esse "mundo da vida", isto é, na tentativa de justificarem e fundarem modos de ser e de viver que dessem conta de pautar as atitudes, as idéias e as perspectivas das pessoas, essas linguagens não conseguiram fazer penetrar seus pressupostos e projetos na sociedade brasileira. Isto porque foram introduzidas em nosso contexto social de maneira desvirtuada, oferecendo soluções de sociabilidade distantes de suas versões bem compreendidas. Mercado e Estado foram instituídos sem a contrapartida harmonizadora dos direitos negativos e positivos correspondentes a cada um, estabelecendo-se como mecanismos reprodutores de desigualdade. O "fechamento" necessário<sup>4</sup>, ato contínuo ao processo de "abertura" realizado pela modernidade frente à tradição, dera-se, nesse específico momento de experiência autônoma do Brasil, sem observância às premissas de validade internas à normatividade que tanto o interesse quanto a razão procuravam fazer imperar na nova realidade inaugurada.

---

<sup>4</sup> Em seu artigo *Conceptions of modernity*, Habermas (2001) aponta a necessidade de auto-determinação e auto-realização da modernidade, como um movimento de "fechamento" subsequente à "abertura" crítica promovida em relação à tradição. Ele evidencia que o conteúdo normativo do moderno nada mais é do que uma evidência dos seus esforços de auto-reflexão e auto-compreensão, fundados na razão.

Em muitos dos autores que estudamos, ora identificamos o privilégio à inexistência do mercado e do liberalismo – para assinalar nossa inconclusa conversão em indivíduos –, ora percebemos o privilégio ao acompanhamento de macro-estruturas que conduzem a uma crescente racionalização da vida – mas cuja plenitude nunca alcançamos –, que podem ser também "racionalmente" percebidas e tratadas. O fato é que a partir desses modelos, a idéia de povo também se torna "fragmentada" ou em grandes grupos – como nas classes sociais – ou, mais recentemente, em grupos menores, como no caso da utilização das concepções do multiculturalismo para a análise acerca da sociedade brasileira. Assim, na tentativa de compreensão das classes sociais, esses autores nunca conseguiram encontrar réplicas dos modelos construídos pela sociologia marxista ou estruturalista. Enquanto o esforço para entender a composição das elites e dos setores dominantes foi especial, resultando em propostas como a de “reforma por cima” ou “de fora para dentro” de Tavares Bastos, nada parecido foi produzido para entender o que ocorria com os setores subalternos da sociedade. A parte “de baixo” desse mundo sempre permaneceu como um problema insolucionável pelo tipo de reflexão nascido no interior daquelas duas linguagens que, conquanto "intelectualmente hegemônicas”, jamais possuíram raízes profundas o suficiente em nossa sociedade. De fato, para a maioria dos autores, o povo aparece como massa amorfa, heterogênea e heterônoma, sob uma espécie de perspectiva que vicia, inclusive, o tipo de reforma proposto e, mesmo, o seu alcance.

O problema é que a utilização dos dispositivos das linguagens do interesse e da razão sempre obscurece a dos afetos – como linguagem fundada na idéia de cada um como nó de uma trama de relações sociais – e as suas possibilidades. Na verdade, também essa linguagem encontra-se, aqui, danificada. Ao contrário de ser experimentada em toda sua potencialidade ontologicamente constitutiva ou em toda a sua capacidade de abertura às inúmeras possibilidades aventadas pela modernidade, ela se depara, no contexto brasileiro, com limitações impostas pelo desvirtuamento das outras duas e pelos limites que a própria sublinguagem ibérica e barroca carrega dentro de si. Ora, o barroco ibérico tenta um “fechamento” diante da incerteza provocada pela crise da tradição e pelo tortuoso e complexo jogo inaugurado pelo moderno. De algum modo, esse horizonte é realmente importante para a nossa história, ainda que o barroco aqui experimentado tenha se prestado a um movimento “democrático” de invenção e assimilação, não sendo idêntico ao

ibérico. No entanto, embora nos sejam evidentes os limites dados pelo latifúndio, pela escravidão e pela pobreza, também nos é possível perceber uma linguagem “original” de expressão da sociedade brasileira, ou melhor, uma linguagem cujos atributos gramaticais e vocabulares encontram-se mais profundamente enraizados em nosso processo de formação social. De fato, a linguagem dos afetos, se é tenaz o suficiente para se colocar como o norte a guiar os passos do novo país, também é bastante plástica aos modos de caminhar oferecidos pelas outras duas. Por isso, quando os afetos recebem aqui elementos do interesse e da razão, não deixam de reagir à grande influência exercida por eles.

Na ocasião do pós-independência, em que as três linguagens são postas a entabularem um diálogo propositivo de construção da nação, não ocorre a articulação harmônica de seus caracteres, muito em razão da ausência dos elementos aglutinadores internos às duas linguagens “alienígenas”: os direitos negativos do interesse e os positivos da razão. São tanto os direitos individuais quanto os políticos que funcionam de sustentáculo para a efetiva realização dos modelos bem compreendidos dessas linguagens; sobre eles se apóiam as construções do mercado distribuidor de justiça e do Estado racional soberano; é deles, pois, que a mistura lingüística experimentada no Brasil prescinde, sem conseguir descobrir outro fator de coesão tão eficiente. Mais tarde, com a criação dos chamados direitos sociais, o Estado Novo getulista se dedicará ao esforço de aproximar as instituições do povo, na tentativa de substituição dos direitos individuais e políticos, ausentes do contexto social brasileiro. Nessa experiência, o interesse bem compreendido será dado pelo Estado e não pelo funcionamento normal do mercado; a cooperação para o trabalho e a justiça social serão garantidas pelo direito e não pelas ações individuais dos homens. Torres e Viana terão contribuído decisivamente para essa solução, com suas formulações que, orientadas pelos programas do interesse e da razão, jamais se olvidaram do papel fundamental a ser exercido pelos afetos na construção da nação.

O mosaico imaginado por esses autores verifica-se, na realidade, pela combinação das formas “mal compreendidas” dessas três grandes linguagens da modernidade. Em função da malsinada introdução do interesse e da razão na vida social brasileira, sem seus respectivos mecanismos de validação e controle, reafirmando uma lógica de dominação das elites sobre as massas subalternas, os afetos passaram a ser vividos quase como instintos, de forma inconsciente e

irreflexiva, a viabilizarem uma alternativa de sociabilidade aos modelos implantados. Talvez seja esse o pano de fundo sobre o qual se destaquem as visões de Freyre e Ribeiro, ao favorecerem as relações humanas como o cerne de todo o processo de formação social do Brasil. Toda a irrealização do homem, medida em certo sentido pela limitação das possibilidades oferecidas pelas linguagens do interesse e da razão, encontra uma válvula de escape nas suas mediações pessoais. Destituído de sentido econômico e político, o homem passa a se entender e se realizar por suas expressões culturais. A análise desses autores é, portanto, menos desenganada, porque menos preocupada com o problema do distanciamento entre as circunstâncias de conformação do homem brasileiro e os paradigmas de sociedade e instituições clássicos. Dispensam tratamento generoso a uma gente formada apesar dessa distância, constituída pelas inúmeras possibilidades das relações humanas e capaz de entender-se nelas e por causa delas, independentemente do exercício intelectual de amoldamento a padrões consagrados de organização social. Para ambos, estaríamos dando corpo a uma vertente do mundo moderno, a uma civilização especial.

Por essa visão, os setores subalternos ganham protagonismo analítico, em virtude de sua aptidão para produzir a realidade a partir da utilização dos recursos ao seu alcance, não sofrendo a comparação – sempre negativa – com os modelos bem acabados do interesse e da razão, inatingíveis porquanto construídos sobre fundamentos diversos dos de nosso corpo social. As duas linguagens, ao pretenderem a superação das bases tradicionais de nossa formação, logram apenas reforçar aquele vazio a que já nos referimos, um grande hiato entre a vida do povo e as instituições produzidas para dar sentido a ela. Sua perspectiva é responsável por fazer surgir uma lacuna ainda maior e mais profunda, que se vai escavando, à medida que inspira apenas indagações a respeito dos diversos "nãos" que, a princípio, marcam a construção do país e de seu povo. Essa reflexão feita recorrentemente pelos teóricos e pela gente do Brasil logrou arraigar, na tradição do pensamento nacional, uma propensão para a "definição por negação" de sua realidade e sua vocação. Não se sabe quem ou o que somos nem para onde vamos, mas tem-se absoluta certeza do que não conseguimos ser ou fazer. E é exatamente essa constatação que a aplicação sem mediações das linguagens do interesse e da razão, para entender a dinâmica do nosso processo de formação social, vem reafirmar. Ela diz o que não somos e o que não fomos capazes de fazer, deixando

escapar um movimento de constituição de formas próprias de vida, nascidas e desenvolvidas a partir da articulação de uma gramática e um vocabulário particulares ao nosso povo.

O desafio é tentar extrair o que de realmente “positivo” foi alcançado em termos de construção de uma identidade nacional e, bem assim, de constituição de um povo. É isso que desejamos propor. Se perscrutarmos a história do Brasil com as lentes das linguagens do interesse e da razão, as respostas àquelas perguntas poderão dizer apenas o que não houve, ou seja, que o homem brasileiro não foi capaz de se vestir com as roupas do indivíduo ou do cidadão, que ele não conseguiu incorporar atributos do capitalismo europeu nem o espírito republicano autonomista. No entanto, se nos valermos da linguagem dos afetos, poderemos chegar mais perto do que efetivamente aconteceu. Estaremos aptos a enxergar o movimento de uma sociedade entregue a determinados valores e expectativas próprias de uma tradição que se recusa a ceder lugar às outras. Perceberemos a dinâmica de uma gramática própria que resiste às figuras impostas pelas outras linguagens e se reinventa a partir do próprio contato com elas, oferecendo modos alternativos de vida e pensamento. Através da linguagem dos afetos, na sua versão barroca ibero-americana, podemos identificar os elementos de constituição de uma reunião consciente de índios, negros, mulatos e brancos. Para tanto, é necessário que entendamos o povo, na acepção dessa linguagem, como uma associação aberta de pessoas que, em virtude das relações sociais que constroem, exercitam sua potência e realizam sua obra constitutiva. Não estamos mais a falar das figuras clássicas de uma sociedade de indivíduos ou de uma comunidade de cidadãos. Não procuramos mais os fundamentos de cooperação econômica nem as bases racionais da participação política. Estamos interessados na obra aberta que é esse povo emergente.

Não há dúvida de que a tradição insiste em sobreviver nas inúmeras manifestações e criações derivadas da experiência original do povo com a linguagem dos afetos. Os atributos tradicionais da sociedade não se encontram presos a um passado remoto, que deve ser esquecido e superado. Porém fazem-se vivos e produtivos nos constantes “presentes” que se sucedem e que vão construindo o Brasil. Em função da distância imposta tanto pela geografia quanto pelas contingências do período imperial, esse país se encontrava em situação de franco isolamento em relação à Europa e a seus modos de vida. Por isso, as

tradições para cá transplantadas e aqui reinventadas foram resguardadas do risco de sofrerem influências decisivas por outras formas de pensamento. Em virtude disso, o barroquismo ibérico por nós incorporado foi capaz de preservar caracteres-chave da linguagem dos afetos, no seu trabalho de constituição de uma sociedade. A preservação dos atributos dos afetos – semelhante à preservação de um português mais próximo do arcaico do que aquele falado em Portugal, influenciado pelas outras línguas européias – não se traduziu, contudo, na exploração das possibilidades mais democráticas dessa linguagem. Ou seja, a teatralização e o verismo do Barroco não conseguiram promover uma efetiva transformação das estruturas econômicas, sociais e políticas da tradição ibérica. Desse modo, se houve um real processo de constituição de um povo, existiram também os limites ao exercício altamente bem compreendido das possibilidades da linguagem dos afetos.

Aqui, tornamos a nos remeter ao seguinte ponto: o privilégio ao modo próprio de organização de uma rede de relações sociais e de instituições específicas é o que destaca tanto Freyre quanto Ribeiro como expoentes de uma forma arejada de olhar para o Brasil. O que eles perseguem é, precisamente, um processo em ato, sempre reaberto, contudo cercado dos limites já referidos. Daí sua estratégia especial para capturar a dinâmica peculiar do nosso povo: a atenção às relações sociais mais do que à existência de “estruturas” que deveriam existir ou que existiriam. Assim, mesmo reconhecendo o latifúndio e a escravidão como limitações ao processo de formação social brasileiro, deslocam sua perspectiva para as relações que, apesar de tudo, nascem ou escapam das determinações dessa “estrutura” produtiva. Por isso, dão tanta atenção ao cotidiano e às práticas que permitem a organização de redes de relações sociais onde, de algum modo, se reconhece a potência da multidão em formação: as relações diretas e pessoais entre grupos e pessoas, as festas, as práticas religiosas, a sexualidade, a miscigenação, a comida, as roupas, a habitação, os costumes e assim por diante. Ou seja, o que eles desejam capturar é precisamente o *ethos* de uma sociedade não regulada pela razão ou pelo interesse. Daí a valorização dessa dinâmica original como fundadora ora de um povo novo ora de uma civilização original. Eles não apenas olham e descrevem nossa sociedade, como também encontram na linguagem dos afetos a base para a constituição de uma experiência positiva e original dentro do Ocidente.

É do ponto de vista das possibilidades da multidão e de sua potência que os autores identificam os obstáculos à plenitude possível de uma nova sociedade ou de

um novo povo: se os havia no período colonial, eles se tornam ainda maiores com o advento da autonomia política, que traz como modelos competitivos aqueles das linguagens da razão e do interesse. Desse modo, para eles, os últimos duzentos anos de vida brasileira podem ser entendidos como essa capacidade de organizar uma experiência original de sociedade, dentro da modernidade, em luta contra a “domesticação” da potência do povo pelos modelos do liberalismo ou mesmo do socialismo numa chave racionalista. Isso significa que autores como Ribeiro e Freyre mobilizam uma “teoria do conhecimento” ou uma “epistemologia” adequada à investigação de um processo visto com especificidade: a autocriação de um povo novo ou de uma civilização própria. Neles, o povo é perseguido em suas manifestações mais concretas e cotidianas, aceitando apenas mediatamente o que outros encaram como determinações absolutamente impositivas – o latifúndio ou a escravidão. De todo seu esforço, pode ser evidenciado o barroquismo com que abordam seu objeto e que, conseqüentemente, lhes permite perceber a produtividade ontológica desse povo, em lugar do vazio possivelmente deixado por aquelas “estruturas limitadoras”. Talvez seja esse aspecto – o do barroquismo de sua perspectiva – o grande viabilizador dos “acertos” cometidos por suas análises, ou melhor, da maior naturalidade e generosidade com que foram capazes de tratar seu objeto.

É inegável a influência exercida pelo Barroco sobre a formação ibero-americana e, especialmente, a brasileira. Por isso, enfoques realizados sob a mesma inspiração têm maiores condições de abarcar as peculiaridades e limitações dos processos constitutivos dessas sociedades. Se pudermos, então, traçar um breve histórico acerca do nascimento e do desenvolvimento do Barroco europeu, conseguiremos ter uma noção mais acurada do grau de ascendência exercido por ele sobre a conformação os povos americanos. De fato, o séc. XVII veio romper com os modelos de valorização do homem da Antiguidade e com as tradições medievais de imaginação de um universo acolhedor, domicílio construído por Deus para o homem. O novo protagonismo da razão no esforço de explicação do mundo situara a matemática como fornecedora de sentido e fixadora das leis que governavam o mundo natural. Com a Revolução Científica do seiscentos vieram a destruição do Cosmos e a geometrização do espaço, presos à idéia de um universo infinito e regido por leis uniformes – contra a concepção de universo finito e hierárquico de Aristóteles – e à noção do espaço abstrato – contra a noção objetiva de espaço

como “conjunto de lugares”. A fonte de conhecimento sobre o mundo físico passou a ser, portanto, a subjetividade humana, responsável por construir uma visão mecânica do universo a partir do realismo matemático. Essa nova visão matematizante e geometrizarante do espaço e do tempo, porém, não conseguiu superar plenamente a ontologia e a metafísica tradicionais, porquanto sempre viu-se compelida a recorrer à idéia de Deus para resolver os grandes problemas que fundamentalmente não podia superar. Expressão de uma incapacidade de ruptura absoluta e radical com uma concepção objetiva do universo, essa nova visão não pôde substituir vigorosamente as antigas cosmologias e teodicéias, encontrando, numa Ibéria resolutamente fechada aos seus novos preceitos, um grande ponto de resistência, especialmente com relação ao movimento de cisão com a ontologia e a metafísica tradicionais (Barboza Filho, 2000).

O neotomismo ibérico não aceitava a destruição do universo aristotélico nem a subversão da hierarquia das ciências – a nova preponderância da filosofia sobre a teologia. Pela utilização do probabilismo, procurava modernizar a cosmologia tradicional, de maneira a afirmar o mundo como uma cascata de seres iniciada e sustentada em Deus, numa patente forma de negociação com as novas ciências, viabilizada pela “moral relaxada” então denunciada por Pascal como afronta aos mandamentos de Deus, à pureza da religião e à autarquia da razão. O Barroco nada mais era do que o registro da condição de solidão e desamparo do homem frente à infinitude do universo e à amplidão do novo *orbis terrarum*; uma expressão desesperada da dissolução dos sentidos metafísicos para a vida e da compreensão de que o homem não era mais o centro do universo nem o filho predileto de um Deus generoso. Ao mesmo tempo, o Barroco era um movimento de renovação do sentido religioso da vida e do mundo, na medida em que reconhecia a fratura entre o sagrado e o temporal, sem, no entanto, deixar de querer superá-la. Entregava-se ao desengano, sem, contudo, desfazer-se da intenção de construir o verismo dos dogmas e das noções do cristianismo mediterrâneo, apresentando-se como gnose, isto é, como forma de conhecimento superior e interno, espiritual e intuitivo a dar sentido à vida humana e a torná-la plena de significado pela dramatização do profundo anseio pela religação entre o imanente e o transcendente. “O Barroco é certificação, é verismo e voluntarismo produzido por uma subjetividade em dúvida e em solidão. É confirmação pelo *pathos*, certeza reafirmada pela gnose, mistério que se consolida na arte” (op. cit., p. 327). Em franca oposição à solidão luterana, suas

expressões estéticas tinham o objetivo de aproximar o sagrado da realidade dos homens, na constante busca por uma sincronização do místico com a subjetividade através da revalorização do tema do amor. Pelo amor, o homem seria capaz de viver em comunhão com Deus, de apreendê-lo em sua essência e de aprisioná-lo dentro de si. A iniciativa de aproximação seria obra da própria subjetividade humana, pela mobilização do *eros* através da arte. No Barroco, a arte também se constitui como gnose e verismo da concepção arquitetônica e hierárquica do mundo, promovendo a aproximação entre o transcendente e o temporal pela intermediação da Virgem, dos santos e dos anjos, elos de ligação que preenchem o vazio entre os dois universos.

A Companhia de Jesus é responsável por desenvolver o que Camacho (2009) chama de uma teologia dos afetos. Baseada em exercícios espirituais que, através de experiências sensoriais – como o olhar, o ouvir, o tocar, o perceber, o imaginar –, levam o homem até Deus, fazendo do divino algo palpável e tangível pela fé, a teologia dos afetos promove uma aproximação física entre esses mundos, alcançável por uma economia corporal que se orienta pela própria sensação do calvário, pela “transportação imaginativa” do sujeito ao lugar do Cristo crucificado. Ao mesmo tempo em que Deus se torna visível, o homem torna-se “invisível na qualidade de carnal”. Daí a compreensão do uso de uma educação estética que lança mão de pedagogias físicas e metafísicas para disciplinar as paixões e dirigi-las a um bom fim. “É uma progressão visual, auditiva e especulativa, condição da identificação do homem com Deus”<sup>5</sup> (op. cit., p. 196). O método contemplativo é empregado para um melhor e mais apurado proveito da música, da poesia, da pintura e da arquitetura, que passam a reverberar e transmitir, com clareza, os ensinamentos jesuítas inspirados nos textos clássicos e elaborados segundo a nova concepção de *scientia conditionata*. Promovem-se uma correspondência e uma franca comunicação entre os “labirintos da alma, a educação dos sentidos, a liberdade e a graça divina, a arte e a mística”, vindo o Barroco reclamar todo esse movimento aflito de identificação entre o profano e o sagrado. Apesar de produto da subjetividade moderna, seu foco recai sobre a memória de um universo ordenado e inteligível. O homem barroco, então, crê na religião, mas percebe o rompimento com o sagrado; ele crê em Deus, mas se vê decaído e distante da divindade. O Barroco é a proclamação violenta e agônica de sua fé; é expressão da dor sentida pelo

---

<sup>5</sup> Tradução livre.

afastamento de Deus. “O homem se descobre e se enfrenta como pura imanência e anela por um retorno ao paraíso perdido, por um sentido soteriológico, numa atmosfera de pessimismo e melancolia” (Barboza Filho, 2000, p. 328).

Essa aceitação torturada da imanência é, também, uma forma de celebração da vida. Por isso, “tudo é teatro e espetáculo” (op. cit., p.329). A artificialização dos dramas e da dor, ou seja, a teatralização da vida é a grande maneira de conter a catástrofe anunciada e a dissolução dos sentidos. O próprio ardor do desengano é arrefecido pela dramatização de suas dores. O Barroco “é gesticulação para o infinito, movimento sempre à procura de mais um plano, evitando o fechamento do círculo e a terminalidade da obra. É sempre movimentação da subjetividade, artificialização e teatralização” (idem). Tomando a vida como dissolução dos sentidos e, ao mesmo tempo, enxergando uma possibilidade de salvação, o Barroco realiza um constante diálogo entre valores antitéticos como glória e autodomínio, misticismo e estoicismo, ascese e libertinagem, adotando como estratégia de autocontrole o artifício interno da hipocrisia. A partir de todo esse panorama, desenvolve-se seu programa político: o príncipe, ou o poder absoluto, é o responsável por devolver à sociedade sua estabilidade perdida; é ele quem pode pacificá-la e desenvolvê-la. Apenas o poder absoluto do soberano pode redimir a sociedade de seu estado de incerteza. No absolutismo francês, o poder é representação e a representação é poder; o corpo do rei é o símbolo do poder absoluto e o poder absoluto é a substância do rei; há um corpo vivo e visível para um poder invisível e infinito, como concentração simbólica e efetiva do poder e do estado no corpo do rei. Já no absolutismo ibérico, o compromisso com a visão aristotélica de mundo impede a correlação e a coextensividade do poder temporal com o absoluto. Assim, vem o rei preencher o enorme espaço vazio entre o homem e Deus, sem, no entanto, se confundir com a vontade divina. Ele é o responsável pelo equilíbrio e a harmonia da sociedade; é ele que pode superar os particularismos e recriar um “público” vinculado ao bem do todo social. Enquanto no modelo francês o corpo semiótico do rei representa um poder absoluto e infinito; no ibérico, o corpo do rei representa a vontade da sociedade (op. cit.).

O barroco político espanhol merece de Barboza Filho um destaque especial. O autor começa pela análise acerca das formulações de Maravall, segundo as quais o séc. XVII inaugurara uma nova consciência crítica acerca dos processos sociais e econômicos que se desenrolavam, sendo que os problemas deixaram de ser tidos

como desígnio de Deus e passaram a ser enfrentados pelo homem operativo, capaz de debelar as causas humanas dos dramas sociais. A sociedade vivia um momento de descontentamento e pessimismo, de mal-estar social e espiritual, por conta do enfrentamento das incertezas advindas do mundo moderno. Então, a coroa espanhola veio estreitar os laços com a aristocracia e instituir um programa de incorporação das massas, para preservar seu poder absoluto e a ordem social hierárquica: o Barroco foi usado “para conservar a ordem absolutista e a admissão seletiva, direcionada e controlada do novo” (op. cit., p. 337). A premissa desse movimento fora a racionalização do comportamento humano através da artificialização da subjetividade, tanto pela disciplina – como uma *áskesis* do tipo inaciano –, quanto por meios simbólicos. O novo fora, assim, incorporado pelo Barroco, de modo a mitigar suas possíveis conseqüências dissolutivas da ordem social hierárquica e do absolutismo. Aqui, Barboza Filho estabelece um marco crítico: a “análise de Maravall parece fixar o Barroco como uma enorme artimanha maquiaveliana de conservação, através da incorporação cuidadosa do novo destituído de seus poderes de mudança.” (op. cit., p. 338). E o caso, para ele, não é bem esse. O significado do Barroco não pode ser o do simples desejo de conservação de uma ordem, para controlar o novo.

“A sua natureza gnóstica, sua teatralidade e sua ambição de artificialização da vida revelam a consciência de um doloroso processo social – reconhecido por Maravall – e um programa de refundação do poder e das instituições sociais existentes. O que ele traz à luz é a percepção de que a velha sociedade de corte medieval existente na Espanha já não mais se reproduzia ‘naturalmente’. Em outros termos: a sociedade ‘natural’ da Idade Média e de Vitória, nascida da vontade divina presente na lei natural, na lei divina revelada, no direito positivo e no próprio rei como *Iustum Animatum*, exaurira suas possibilidades de reprodução autônoma. O barroco ibérico é esta consciência de que não existe o ‘natural’, o ‘objetivo’, e que tudo é engano e desengano, xadrez indecifrável de aparências que joga para o rei a responsabilidade de sustentar e reanimar uma sociedade encanecida, sem os encantos e hormônios de sua antiga ‘naturalidade’.” (op. cit., p. 339)

O autor salienta que, de acordo com Morse, ocorrem a invenção e a invasão da subjetividade humana que, através da gnose, é moldada para aderir à ordem hierárquica sustentada pelo rei e confirmada pelo verismo barroco. Na Espanha, o programa político do Barroco realiza a refundação da sociedade, fazendo-a parecer a mesma de antes sendo outra. Sua busca é “a transformação do velho em novo, pagando o preço de fazer o novo parecer o velho” (op. cit., p. 341). Não se trata de

pura conservação da sociabilidade da tradição medieval, mas de artificialização do modelo tradicional, que não mais se funda nas fontes de sustentação do medievo – na lei divina ou na lei natural. Esse modelo é transformado em “objeto de eleição” da nova sociedade pela gnose e por estratégias simbólicas e meios extra-rationais. O velho mundo adquire fundamentos dados pelos novos tempos. As formas tradicionais são oferecidas a partir “das estratégias de convencimento próprias da gnose, da movimentação simbólica ‘de cima’, de uma construção artificial da subjetividade dirigida para buscar ‘de baixo’ e desesperadamente uma ordem e um centro organizador da vida” (op. cit., p. 341). O novo não é mero instrumento de conservação da velha ordem. Em lugar disso, o que ocorre é um “encontro medularmente trágico entre um mundo ‘objetivo’ em evanescência e uma subjetividade nascente” (op. cit., p. 342). O velho modelo passa a não ter mais um conteúdo objetivo, não é mais um dado; mas é forma escolhida pelas subjetividades modernas, dentro das quais cabe e se justifica pelo desejo de ordem. Essa operação se realiza pelo artifício, pela alegoria, pela metáfora, pela hipérbole e pelo teatro. O rei torna-se o centro político que oferece significado e em que se sustenta a sociedade.

Noutro giro, Barboza Filho se detém sobre Portugal, mostrando que, em 1640, dá-se o movimento de Restauração – a libertação do reino português do domínio espanhol. Nessa oportunidade, o Barroco fornece as armas para a busca da autonomia, da reconstrução e da preservação do novo reino. A insistência do padre Vieira em sublinhar as virtudes do homem operativo, capaz de enfrentar e superar as dificuldades com vontade e razão, funciona como esteio às mudanças pretendidas. Portugal em restauração é construção da vontade. Segundo o autor, “Portugal autônomo é um artifício barroco em busca de naturalização, é realidade a ser construída de baixo para cima, a partir de subjetividades que decidem se livrar do domínio castelhano” (op. cit., p. 350); é reinvenção do modelo tradicional de sociedade, numa operação ligeiramente diferente da realizada pela Espanha: esta executa um movimento sobre si mesma, Portugal movimenta-se em busca de si, através do verismo barroco. Em Vieira, os sermões são artifícios barrocos, são expressões de um processo de reflexão produtor de suas próprias premissas, métodos e conclusões, fundamental à refundação de Portugal. Não há uma busca pelo passado ou pela interpretação da ordem objetiva tradicional, mas a tentativa de estabelecer novos motivos para o futuro, através de uma vinculação profunda entre

o destino de Portugal e a vontade de Deus. Esse regime de dependência e obrigação mútuas entre ambos funciona como “artifício supremo de convencimento dos portugueses a respeito de seu destino” (op. cit., p. 353). Por ele, o rei assume uma posição de soberania sobre seu próprio reino e sobre o mundo, como o futuro regente do 5º império: “Deus, Portugal, o rei e o futuro estão todos mútua e absolutamente obrigados. O rei é a consciência encarnada, o portador de um programa universal para o reino que se reinventava, e sua vontade a expressão deste projeto histórico, de futuro.” (op. cit., p. 354). Portugal renascido é metáfora e alegoria de si mesmo, é artifício barroco empregado na naturalização de sua nova realidade.

Parece-nos inequívoca a transmissão dessa tradição às novas sociedades que se estabeleciam na América. Herança desse longo processo de superação e reconstrução de realidades, o barroquismo ibérico torna-se, aqui, especialmente a partir do momento de definição da autonomia política do Brasil, o principal instrumento de refundação da sociedade, funcionando como a grande estratégia a ser empregada na tentativa de superação dos princípios da antiga ordem colonial. Não mais o latifúndio, a escravidão e o patrimonialismo se sustentam como as únicas estruturas fundantes do novo corpo social que se vai formando. Não mais as relações humanas se originam exclusivamente dos laços econômicos constituídos sobre aquelas bases produtivas. A “ordem pré-moderna”, reinante sobre este mundo, deixa de justificar, sozinha, as ações dos homens, não mais sendo capaz de conferir total sentido à vida das pessoas. Passa a existir um crescente vazio entre as estruturas tradicionais – ou as instituições construídas a partir delas – e os novos modos de existência humana – surgidos do próprio movimento de autonomização política do país. É necessário ressaltar, no entanto, que não há a pretensão de desvalorizarmos, com essa formulação, a eficácia das “estruturas” e enveredarmos pelas sendas do culturalismo, mas sim de propormos a substituição do tópico tradicional da sociologia – estrutura x superestrutura – pela imaginação de formas de vida comandadas por linguagens apriorísticas e “transcendentais”<sup>6</sup>. Na verdade, toda a disposição de espírito desse povo precisa ser reamoldada segundo um novo estado de coisas que se inaugura com a vida independente da nação. O novo homem necessita de novos parâmetros a que se

---

<sup>6</sup> Aqui, no sentido de antecederem a experiência dos homens com o mundo e mudarem ao longo do tempo através dessa mesma experiência.

apegar na empresa de constituir sua própria subjetividade e construir seu mundo. Assim, um Barroco à brasileira é *confitado* nesse caldeirão de tradições e inovações que se misturam, recombina-se em uma profusão de crenças, culturas e formas de arte. Ocorre a apropriação não dos dramas europeus experimentados pelo Barroco, mas sim da sua linguagem interna.

Ainda que não haja, no caso brasileiro, a necessidade de religação entre o divino e a subjetividade humana ou a busca desesperada por uma reaproximação com o sagrado – porquanto aqui não se experimentara toda a veemência do rompimento original da modernidade, nos moldes daquele vivenciado pela Europa – existe, por outro lado, o desejo de utilização de um vasto rol de expressões estéticas na constante busca pela revalorização do amor que, conseqüentemente, reflete na sincronização do transcendente com o imanente. Essa iniciativa de mobilização do *eros* pela arte aprofunda os laços afetivos entre o sagrado e o homem, despertando neste último um profundo sentimento de religiosidade. Porém, não de uma religiosidade que se apresenta sob a forma agônica e desengana dos ibéricos, mas uma religiosidade “mediadora” que, por um lado, promove a aproximação da realidade dos homens com as instituições políticas inovadas – a exemplo do que fez com a figura do imperador no momento da independência – e, por outro, preenche o vazio de sentido que os assombra com o consolo da redenção espiritual. A teatralização tomada junto aos ibéricos não mais diz respeito à dor do afastamento de Deus ou à tortura causada pela constatação da imanência do homem. Se o Barroco é “movimentação da subjetividade, artificialização e teatralização”, sua versão brasileira ganha cores ainda mais quentes com o espetáculo protagonizado pelo povo. A distância havida entre este e as instituições se aprofunda quando são instituídos entre nós um Estado que se pretende racional-legal e um mercado pouco inclusivo. A atividade “popular” vem tentar redimir essa falha, promovendo a organização do mundo da vida, com a invenção de suas próprias instituições e a teatralização de sua própria existência. Nesse palco, os ritos religiosos e as festas populares interrompem o processo de alienação e estranhamento das pessoas, atribuindo sentido ao seu movimento aparentemente errático e dando substância ao seu viver. Todas as liturgias – sejam elas religiosas, políticas ou civis – vêm confirmar esse movimento, teatralizando, não uma reafirmação do passado, mas a vontade de construção de uma nova ordem, aberta às possibilidades do futuro.

É interessante perceber que, aqui, a carga dramática do Barroco é sensivelmente aliviada. Toda a dor, todo o sofrimento, todo desespero e agonia expressados por essa subjetividade que se constrói a partir do movimento de inquietação da modernidade e vividos, no continente europeu, em tons extremamente sombrios, perdem muito de sua pungência quando transportados para o ambiente mais leve do Novo Mundo. Mais leve não apenas pela ausência do peso histórico que a Europa já vinha carregando e que só lhe seria incorporado com o tempo, em razão do acúmulo de experiências culturais, mas também pela conformação natural de suas paisagens. Averini (1997) aborda o tropicalismo do Barroco, registrando que seu ímpeto colonial como estilo artístico não deixa, em nada, a desejar quanto à força de suas expressões européias, muito em função da espontaneidade e autenticidade do sentimento empregado na sua realização. Contudo, evidencia que toda a exuberância da arquitetura e da decoração barrocas não é capaz de exceder a profusão da vegetação tropical que lhe serve de pano de fundo aos traços estilísticos. Ao contrário, sua produção adapta-se a essa natureza impetuosa e desordenada, existindo como um “menos” não um “mais” em relação ao conjunto de possibilidades por ela oferecida. É por essa razão que, em “cidades como Salvador e Ouro Preto, passar do exterior ao interior, do campo à cidade, da praça para dentro da nave duma igreja é reduzir a gama de cores, é diminuir e atenuar o sentido das projeções e escorços” (op. cit., p. 28). O olhar acostumado à desordem natural da paisagem, habituado às “convulsões da floresta tropical” – insiste Averini – “sabe perceber imediatamente a regra distributiva e pacificante da estrutura” (idem), entende como a forma de arte descende da natureza e a procura imitar. Trata-se de um olhar, portanto, que não se deslumbra facilmente com as criações de uma imaginação excitada e exorbitante, dedicada a produzir ampliações fantásticas da realidade, a fim de estimular sensorialmente o paciente. Este já recebe estímulos suficientes do próprio meio e já se mostra “curtido” pela constante provocação de seus sentidos, não sendo tão susceptível ao incitamento artificial do Barroco. Talvez por isso, no Brasil – assim como em outros lugares da América –, essa experiência tenha perdido um pouco de sua intensidade e veemência. Talvez por isso tenham sido incorporados, seletivamente, atributos mais familiares ou menos conflitantes com a disposição de caráter do novo povo. Talvez por isso tenha sido herdado menos o aspecto trágico do que o ânimo conciliador de todo esse movimento.

Do Barroco peninsular, a sociedade brasileira incorpora o construtivismo e a potência integradora que orientam a constituição de uma organização social nova e particular. Não se apresentam, nesse novo palanque de celebração de subjetividades, verdades dadas ou preexistentes, carentes de convalidação; mas, ao contrário, estréiam verdades novas, produzidas ainda sobre ele e por causa dele, num movimento constante de reinvenção e criação de sua própria eficácia e profundidade. É o Barroco que possibilita isso. Principalmente no Brasil, ele se oferece como estratégia para se superarem as desigualdades econômicas e sociais, viabilizando, às pessoas, novos e amplos exercícios de identidade e negociação. Aqui, as necessidades de sobrevivência e de organização social – sem o enquadramento a este ou àquele modelo de vida –, bem como a violência, a exploração do homem e dos recursos da natureza, são o chão sobre o qual se ergue uma ordem social peculiar. E essa reinvenção só se torna possível porque o Barroco – e a sua linguagem interna – ganha outro direcionamento: não mais suportar o antigo em fundamentos novos, mas criar uma nova sociedade sem passado, um povo novo, como quer Ribeiro, ou um movimento civilizatório dotado de características próprias. Nesse sentido, a atenção deve se dirigir à potência interna do Barroco, ou seja, à sua capacidade de teatralização criadora. Por isso mesmo, o Barroco brasileiro se dirige também para o que antes a sociologia entendia como “superestrutura”, ou seja, para a arte e a religião. No entanto, através da perspectiva das linguagens, hoje podemos entender que o que se criava, pela associação de elementos díspares de civilizações distintas, era uma realidade específica com sua linguagem própria e original. Através do Barroco, a linguagem dos afetos, com sua vocação construtiva mediada pela arte, disponibiliza seu repertório de soluções para o enfrentamento das dificuldades.

São os afetos que presidem os tempos iniciais do Brasil, formando um mundo da vida que, no momento da independência e da instituição do império, é obrigado a se confrontar com as outras duas linguagens, prontas a corroer as certezas desse mundo e substituí-las por outros tipos de valores, crenças e expectativas. A espécie de ruptura com os três séculos iniciais corresponde a esse movimento de negação de uma realidade e a tentativa de reformar, no tempo, a linguagem “original” da sociedade, submetendo-a progressivamente à dinâmica das duas linguagens hegemônicas. No entanto, exatamente pelo caráter passivo dessa revolução de longo curso, as duas linguagens – do interesse e da razão – são obrigadas a

negociar com aquela que fora criada na América – a dos afetos. A própria presença do imperador, ainda que num regime dito constitucional, é capaz de estabelecer a solidariedade entre o povo e definir o projeto de criação da nova nação, oferecendo sentido à sociedade e preservando sua unidade territorial, como na velha tradição ibérica aqui reinventada. Do ponto de vista das duas linguagens, nas suas versões sociológicas, o que vamos encontrar é uma articulação entre o atraso e o moderno, mas sempre com primazia do último. Sem dúvida, o movimento de modernização, nas suas características materiais e institucionais, tenderá a favorecer as linguagens hegemônicas. Entretanto, essa hipótese da articulação entre o atraso e o moderno, correta do ponto de vista do interesse e da razão, não consegue capturar a natureza moderna do que aqui se criava pelo povo, nem entende as possibilidades democráticas e de solidariedade social gestadas pela linguagem dos afetos, na sua versão brasileira.

Essa obra de autopreservação dos afetos será sempre desconhecida e, de certo modo, relegada a uma importância secundária diante das possibilidades presentes nas outras linguagens. Após a experiência da primeira república, o que faz Vargas é precisamente recuperar essa idéia de comunidade fundada nas premissas da linguagem “original” dos afetos, submetendo a forma do capitalismo brasileiro ao comando dessa ambição de criação da nação enquanto comunidade de homens que se reconhecem como nós de relações sociais. Em outros termos, o movimento mais decisivo de modernização do Brasil – a criação material do mundo urbano e industrial a partir dos anos 30 – se dá precisamente pela predominância das premissas que encontraram amparo e legitimidade no próprio modo de autoconcepção do povo brasileiro. A virada radical para o mundo industrial é presidida por pressupostos que não podem ser explicados pelas duas linguagens do interesse e da razão. Sempre orientado por idéias próprias da linguagem dos afetos, Vargas coloca-se como centro de um vasto processo de mudança material, num primeiro momento, sob a forma autoritária, seguida por um processo efetivo de democratização que será interrompido pelo golpe de 1964. A articulação entre o atraso e o moderno, fundamento da idéia de modernização ao longo do tempo, supõe a necessidade de diminuir a dimensão do suposto atraso – caracterizado pelo patrimonialismo, pelo privatismo, pelo nepotismo, etc. – e privilegiar as formas trazidas pelo moderno. Contudo, a operação desconsidera que esses vícios foram recriados pela incorporação de atributos como o avanço do capitalismo e que a

linguagem dos afetos sempre guardou seu potencial democrático, que deveria ser despertado para envolver a todos. Assim, na perspectiva das linguagens, a hipótese da articulação entre o atraso e o moderno pode levar a outra conclusão: em nossa história independente, o atraso – e com ele a dominação – derivou mais da importação das linguagens da razão e do interesse, sem os direitos e as expectativas democráticas dessas linguagens, do que da presença desse mundo da vida formado antes e no embate com o que sempre foi considerado o moderno.

A perspectiva das linguagens permite, portanto, recuperar o protagonismo do povo na construção de um mundo da vida, com seus valores e objetivos, suas inspirações e projetos. Isto porque essa perspectiva não é meramente “culturalista”, no sentido antigo e pejorativo, mas faz de todas as manifestações da vida a materialização – em mudança – dos termos, premissas e expectativas das linguagens. E, nesse sentido, torna-se capaz de reconhecer o exercício da potência criadora do povo, bem como dos limites que ela encontra na história. A teoria das linguagens não recusa os ganhos das formas tradicionais, mas os envolve com uma percepção mais clara dos elementos que acabam organizando: tanto o mundo da vida quanto as instituições políticas e o mercado. E, assim, se há necessidade de uma análise acurada acerca das elites e do esforço que fizeram para a modernização desse nosso mundo, ela também torna patente a necessidade de reconhecer a dinâmica mais espontânea da sociedade, ou melhor, os momentos em que as instituições e essa dinâmica se encontram para sustentar as mudanças globais da sociedade. É, pois, a perspectiva das linguagens que nos abre a possibilidade de enxergar o surgimento de uma sociedade dotada dessa potência construtiva e integradora e, bem assim, nos fornece os subsídios para a elaboração de uma teoria social mais sensível às suas peculiaridades. Não por acaso, uma análise baseada nas linguagens da modernidade e especialmente tendente a incorporar elementos dos afetos é capaz de ver surgir, no Brasil, um povo vivo e pleno de significado e de traçar, com naturalidade, um panorama menos sombrio de suas possibilidades e realizações. Assim, podemos nós, num desprendido e cuidadoso esforço analítico, identificar os claros sinais da existência de uma potência constitutiva que, em constante abertura, move e faz mover o país. Assim, podemos perceber os movimentos característicos e inconfundíveis de uma gente que, contra todas as evidências, resiste às intempéries, persiste em seu caminhar e insiste, existindo como povo brasileiro.

## 6 CONCLUSÃO

Vimos que a modernidade inaugurou uma forma de compreensão do mundo, realizada a partir de um enorme esforço de rompimento com o princípio teológico, objetivista e tradicionalista da era medieval, procedendo a um movimento de subjetivização da vida, no sentido de construir uma nova normatividade que pudesse dar conta de sustentar as profundas mudanças havidas nas formas de pensamento e de organização social. As linguagens do interesse, da razão e dos afetos procuraram ordenar os novos campos morais que surgiram com esse processo, tentando explicar e controlar o desejo, tido como o cerne desse universo e como o móvel constitutivo da subjetividade humana e do mundo. O interesse, partindo do indivíduo orientado pelo desejo e pautado pela ascese do trabalho a viver em cooperação social, a partir da utilização do Direito e do Estado como instrumentos para sua preservação e realização, bem como da religião como forma de controle de suas paixões. A razão, tentando controlar o desejo humano pela imposição de uma normatividade tanto externa, dada pelo Direito e pelo Estado, ambos focados na construção do cidadão dotado de liberdades públicas e sentimentos cívicos; quanto interna ao homem, a partir da constituição de uma moralidade racional que, pela sua constante atualização, seria capaz de desdobrar-se em preceitos compartilháveis por uma comunidade política e direcioná-la ao progresso. Os afetos, tomando o homem, ao mesmo tempo, como sujeito e resultado de suas próprias relações, e instrumentalizando as duas outras linguagens na justificação do desejo de apropriação do mundo e na crítica aos modos de organização social, de maneira a viabilizar a busca constante pela abertura da potência constitutiva dos homens, realizável apenas através de suas associações e mediações.

Abordamos os diversos intérpretes do Brasil, tomados arbitrariamente segundo os períodos históricos nos quais se inseriam, procurando perceber, em cada um deles, mais do que sua simples filiação às tradicionais correntes do pensamento ocidental. Tentamos evidenciar a influência que esses pensadores sociais sofreram das grandes linguagens da modernidade, analisando suas perspectivas sobre a sociedade brasileira e seus projetos de construção de uma possível nação. Acompanhamos seus raciocínios que partiam, de um modo geral, da constatação de um profundo rasgo talhado no seio de nosso corpo social, este sempre visto como portador de deficiências oriundas da colonização ou como

pervertido por vícios adquiridos de seu tumultuado processo de formação. Pudemos notar que a percepção partilhada por muitos desses autores sobre uma realidade atrasada, problemática e subdesenvolvida era devida a uma incessante busca, ainda que inconsciente, por modelos construídos a partir de experiências estranhas ao meio brasileiro, isto é, por concepções de sociedade que não podiam identificar plenamente o tipo peculiar de conformação social realizada no Brasil. Quando, no corpo do presente trabalho, nos referimos às formas canônicas de ver o mundo e de olhar para nossa própria sociedade, estávamos nos remetendo aos padrões ditados pelas linguagens do interesse e da razão, que insistiam nos clássicos modelos do indivíduo e do cidadão e que foram incorporados por grande parte dos teóricos sociais brasileiros. Quisemos demonstrar que apenas aqueles que procuraram aqui, em meio à originalidade e à dinamicidade de nosso processo de constituição social, os tipos ideais do indivíduo “interessado” e do cidadão “racional”, não foram capazes de achar, no Brasil, um povo.

Por outro lado, percebemos um grupo diferente de pensadores a empreender um esforço que se mostrou mais frutífero, porquanto mais generoso no tratamento dispensado a todo o processo de formação do Brasil. Aqueles que focaram outros aspectos que não a desarticulação econômica ou a desorganização política de nossa realidade, puderam distinguir um povo, ainda que em seus meros rudimentos ou em sua incipiente delimitação. Atentos à produtividade ontológica das relações sociais aqui constituídas e levando em conta seus problemas, suas particularidades e idiossincrasias, foram capazes de descobrir se não ainda um corpo social plenamente formado, ao menos um organismo em fermentação, cuja potência se achava em estado de franca abertura, em busca de sua realização. Procuramos, dessa forma, com o uso da perspectiva das linguagens da modernidade, revelar os muitos aspectos dessa potência já identificada como elemento fundamental à sociedade brasileira, evidenciando sua força constitutiva a capacidade de integração e cooperação social entre gentes diferentes, oriundas de matrizes culturais diversas e com expectativas as mais variadas sobre o mundo. Quisemos demonstrar como uma análise procedida segundo os programas oferecidos pelas linguagens pode identificar uma associação produtiva de pessoas, a princípio, incompatíveis que, em constantes movimentos de afirmação e reafirmação de sua subjetividade, é capaz de desenvolver o sentimento de pertencimento e identidade compartilhável por todos

do grupo, de maneira a reivindicar para si uma potencialidade ontologicamente constitutiva e permanentemente atualizável como obra aberta.

Tratamos, pois, de responder à grande questão que colocamos no início desta empreitada. Reinterpretamos as possíveis respostas fornecidas pela nossa teoria social, tentando entender os motivos de suas negativas tão graves e os fundamentos de suas proposições mais otimistas. Com uma convicção bastante estabelecida, retrucamos que nossa opção será sempre pensar nosso país e sua gente não como simples impossibilidades ou como aquilo que eles jamais poderão ser, mas, ao contrário, como complexas realidades ou como tudo aquilo que eles, de fato, são. Somos capazes de enxergar, portanto, uma potência ativa no âmago desse país e, por tudo que apresentamos, sentimo-nos animados a dizer que sim, existe um povo no Brasil.

## 7 REFERÊNCIAS

AMARAL, Azevedo (1981). **O estado autoritário e a realidade nacional**. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

BARBOZA FILHO, Rubem (2000). **Tradição e artifício**: iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.

\_\_\_\_\_ (2003). **Sentimento de democracia**. Lua Nova, no.59, p.05-49.

\_\_\_\_\_ (2008). **As linguagens da democracia**. Rev. bras. Ci. Soc., vol.23, no.67, p.15-37.

\_\_\_\_\_ (2009). **Inclusão social e democracia**. No prelo.

CARVALHO, José Murilo de (org.) (2002). **Paulino José Soares de Souza, Visconde do Uruguai**. São Paulo: Editora 34.

COUTY, Louis (1881). **L'Esclavage au Brésil**. Paris: Librairie de Guillaumin et Cie..

\_\_\_\_\_ (1984). **O Brasil em 1884**: esboços sociológicos. Trad. Lígia Vassalo. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: Senado Federal.

DESCARTES, Renée (1983). **Discurso sobre o método**. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores)

DUMONT, Louis (1985). **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco.

ESPINOSA, Baruch de (1983). **Tratado político**. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Tratado teológico-político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

FAORO, Raymundo (1958). **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre: Globo.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (1997). **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Fundação Editora UNESP.

FREYRE, Gilberto (2006). **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global.

\_\_\_\_\_ (1961). **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.

\_\_\_\_\_ (2003). **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global.

\_\_\_\_\_ (1974). **Ordem e progresso**: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil[...]. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL.

HABERMAS, Jürgen. (2001). **The postnational constellation**. Political essays. Trad. Max Pensky. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, p. 130-156.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de (1995). **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.

KANT, Immanuel (1974). **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural.

MACPHERSON, C.B. (1979). **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke**. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MAQUIAVEL, Nicolau (1979). **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_ (2007). **O príncipe**. Trad. Antonio Caruccio Caporale. Porto Alegre: LP&M.

MARX, K. (1974). **A ideologia alemã**. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editora Presença; São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_ (1977). **O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte**. In: K. Marx e F. Engels, textos. São Paulo: Edições Sociais.

MELLO, Evaldo Cabral de (1997). **Rubro veio**: o imaginário da restauração pernambucana. Rio de Janeiro: Topbooks.

NEGRI, Antonio (2002). **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A..

RIBEIRO, Darcy (2006). **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

ROUSSEAU, J.J. (2007). **O contrato social**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM.

SKINNER, Quentin (1985). **Los fundamentos Del pensamiento político moderno**. El renacimiento. Trad. Ivan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1986). **Los fundamentos Del pensamiento político moderno**. La reforma. Trad. Ivan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.

TELES FILHO, Eliardo França; HORBACH, Carlos Bastide (2006). **O informante**: a função administrativa no 'Ensaio' do Visconde do Uruguai. Prismas: Direito, Políticas Públicas e Mundialização, v. 3 - 2, p. 484-503.

TORRES, Alberto (1982a). **O problema nacional brasileiro**: introdução a um programa de organização nacional. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_ (1982b). **A organização nacional**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo (1999). **François Guizot e a sua influência no Brasil**. In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 45, no. 536 (novembro): p. 41-60.

\_\_\_\_\_ (2004). **Paulino Soares de Sousa – Visconde do Uruguai**: o homem e sua obra. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/soares/introd.htm>. Acessado em 27.07.09.

VIANA, Oliveira (2000). Populações meridionais do Brasil. In SANTIAGO, Silvano. **Intérpretes do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

WEBER, Max (1974). **Ensaio de sociologia**. Trad. Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

WERNECK VIANNA, L. (1997). **A revolução passiva**: iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan.