AQUÉM E ALÉM DA MODERNIDADE: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA E GILBERTO FREYRE

por

Mozart Linhares da Silva*

Resumo: O artigo se propõe analisar os distanciamentos e aproximações entre o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre. O enfoque da análise situa-se na compreensão da modernidade no Brasil a partir dos desdobramentos do conceito de Homem Cordial, na reflexão de Buarque, bem como no de equilíbrio de antagonismos, na reflexão de Freyre. Com a articulação destes conceitos, o artigo procura as simetrias e assimetrias entre os dois intérpretes do Brasil.

Palavras-chave: Tradição e Modernidade; Sérgio Buarque de Holanda; Gilberto Freyre.

INTRODUÇÃO

Assim como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda formulou verdadeiros corolários acerca da formação da sociedade brasileira. Alguns deles permitem um reflexão pontuada acerca dos paradoxos da modernidade no Brasil, dos quais grande parte da historiografia pode ser considerada tributária. Nesse artigo, a pretensão é direcionada para aquele conceito de Sérgio Buarque do qual a historiografia manteve-se mais arredia, mais por inconformismo político, é verdade, do que pela pobreza conceitual. Trata-se do conceito de homem cordial, motivo de uma trágica postura refratária de muitos historiadores mais afeitos a uma história normativa que compreensiva. No entanto, o homem cordial de Buarque permite um leque de proposições interessantes, inclusive o debate com a obra de Gilberto Freyre. É a isso que este artigo visa: uma aproximação-distanciamento entre dois dos maiores intérpretes do Brasil. As enormes possibilidades analíticas que esta proposta comporta nos obriga a um recorte mais preciso. Este circunscreve a relação entre homem cordial (de Buarque) como a

* Doutor em História pela PUCRS, com extensão em Coimbra. Professor do Departamento de História e Geografia e do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (Mestrado e Doutorado) da UNISC.

idéia de equilíbrio de antagonismos (de Freyre). É certo, entretanto, que as posturas de Buarque divergem das de Freyre, nomeadamente no que se refere as últimas conseqüências das análises: enquanto o segundo aponta para uma postura quase que contemplativa do Brasil, o primeiro aponta para uma postura propositiva, e a beira do normativismo, que é do Brasil que deve ser. Noutras palavras, Buarque e Gilberto se encontram provisoriamente, na fresta conceitual, cujas conseqüências levam para outros horizontes, bem entendido, no primeiro caso para uma modernidade inacabada (da falta) e no segundo para além do apenas moderno do (excesso).

A procura de Ítaca e Ítaca em todo lugar: o não-lugar

Ulisses, na épica aventura de Homero, perseguiu um objetivo: Ítaca. Não importa o fato de tê-la encontrado, até porque no épico grego o encontro é a realização do destino. Importa, contudo, tê-la procurado a partir de uma predisposição, de um projeto, que cercado de aventuras, percalços e desventuras, acabou por consumar-se. Talvez possamos usar essa metáfora para entender Buarque. O Brasil, para situar-se no caminho civilizatório moderno, deverá enfrentar um gigante e vários heróicos inimigos. Essa é a condição para encontrar seu caminho à "Ítaca" (modernidade). Mas um gigante, identificado por Sérgio, que se coloca em uma posição bem definida: situado na tradição, que vem de fora, da matriz lusa mas que se torna o âmago da formação da dinâmica da sociedade brasileira. Um gigante pela provável, mas não provada, impossibilidade de ser vencido.

Tomando Ítaca como a modernidade, podemos considerá-la um grande projeto e, pela natureza semântica do termo projeto, um devir, algo a ser realizado. Nesse caso, temos que pensar o projeto como a concretização mais plena da própria modernidade, um projeto é sempre algo que depende do traçado, da projeção e da racionalização dos procedimentos, caso contrário é apenas uma falácia. E é justamente na falácia que a modernidade inacabada se estrutura, ou seja, a modernidade incompleta, desviante, que não percorre os mesmos trilhos da modernidade plena, ou se quiser, da modernidade enquanto projeto universal do ocidente, um projeto do individualismo além-Pirinéus, ou ainda nórdico, baseado num ascetismo refratário à tradição de uma <*oikoumenê*> típica do rebanho de cristo. Isso significa que a idéia de homem moderno deve se afastar da idéia de animal político de Aristóteles, ou mesmo, do escolasticismo tardio (a partir do século XVII). Nestes termos, o homem moderno se caracteriza pelo individualismo, pelo caráter formalizador das relações entre público e privado e pela idéia de dever, cujo corolário ético situa-se na responsabilidade, uma responsabilidade talhada num ascetismo que ritualiza a *politesse* civilizacional. Caracteriza-se também pela crença no reconhecimento pessoal através do mérito próprio, o que revela uma ética

do bastar-se a si mesmo. Ora, isso tudo falta ao Brasil na ótica de Buarque. A formação da sociedade brasileira, para o autor de *Raízes do Brasil*, estrutura-se sobre o triplo pilar da aventura, do desvalor do trabalho e do catolicismo conservador. A Aventura escapa ao regramento e a norma, fundamentais às ações racionais em relação a fins estabelecidos. O aventureiro é um errante, um sobrevivente do acaso e da sorte. O desvalor do trabalho é o resultado do trabalho compulsório do escravismo e levou à dinâmica de uma moral das senzalas, que não só atingia o cativo mas sobretudo o senhor, o proto-decisor político; uma "moral" "narcotizante de qualquer energia realmente produtiva", no dizer de Sérgio. Para ele, "a moral das senzalas veio a imperar na administração, na economia e nas crenças religiosas dos homens do tempo".[1] O Catolicismo negou a emancipação do sujeito histórico secular, ou seja o indivíduo responsável, condutor de sua historicidade. A sociedade brasileira, constituída sobre este tripé, revela antes de tudo o contraponto de uma civilização do devir, estruturou-se a partir de uma outra "lógica", menos afeita ao racionalismo homogeneizador ocidental. Sérgio coloca a seguinte questão:

> "O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época (refere-se a época colonial), uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente".[2]

Sérgio Buarque acabou por revelar uma civilização da errância, de repetidos vaivéns, de circularidades diagnosticadas como imobilizadoras da linearidade característica do projeto da modernidade. Para Sérgio,

> "toda a nossa conduta ordinária denuncia, com freqüência, um apego singular aos valores da personalidade configurada pelo recinto doméstico. Cada indivíduo, nesse caso, afirma-se ante os seus semelhantes indiferente à lei geral, onde esta lei contrarie suas afinidades emotivas, e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo".[3]

Poderíamos afirmar, pensando em Freyre, que o afetivo como matriz das relações sócio-políticas, acarreta na desordem-organizadora pois, se não temos no Brasil uma racionalização e uma formalização das relações, ou pelo menos elas se mostram amolecidas, o fato é que a sociedade possui matizes organizadores que lhe confere existência plena. Uma existência não edificante segundo os postulados modernos mas ainda assim uma existência, quer seja singular, quer seja desviante. É justamente esta

---

[1] HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983, p. 31.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 113.

existência titubeante que permite Buarque diagnosticar a desterritorialização do brasileiro no Brasil. "Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra".[4] Este não-lugar da existência plena, permite compreendê-la como estando do lado de fora da nação pois se as formas de convívio possuem singularidades que as afastam do padrão moderno ocidental, é ainda e justamente nessa modernidade que se busca a matriz de nossa organização. Daí as idéias fora do lugar, provocadoras de um sentimento *ad infinito* de *mazombismo*, como assinalou Vianna Moog.[5] Se as idéias são construídas de fora para dentro, fica evidente o descompasso entre ideação e realidade, uma a trair a outra incessantemente. Daí também a falácia do saber, sempre vinculado a uma realidade que escapa às vivências sociais e políticas. Esse desterro representa, na realidade, a alma fora do corpo, a disjunção entre ser e estar, ou nos termos da preocupação de Sérgio, na disjunção entre a política e a sociedade. Esta é a matriz de uma melancolia civilizatória, já consagrada no texto de Paulo Prado, mas que Sérgio não ratifica por inteiro, ao contrário; transcende numa positividade que permite pensar na mudança, ou melhor, na revolução.[6]

A melancolia civilizatória revela ainda outro traço importante: a vivência intensa de personagens sociais baseados em formas estéticas de existência, cujo conteúdo mostra-se frágil e incerto, conteúdos esparsos. Noutros termos, vislumbra-se uma sociedade cujos papéis sociais estão calcados num esforço constante de assimetria, de diferenciação e reconhecimento, num reconhecimento da superfície. Esses traços podem ser vislumbrados no bacharelismo, nos rituais de navegação social, nos títulos eméritos e doutorais como na retórica verborrágica e bizantina, segundo Buarque.

Ao se considerar esses fatores de existência, é preciso chamar a atenção para o fato de que uma existência hierárquica nesses moldes reclama sempre uma relação com a diferença distante daquela consagrada pelo individualismo moderno. Sendo assim, a construção do indivíduo no Brasil depende de uma relação de aproximação com o outro, mas uma aproximação que constrói abismos e pontes incessantemente. É a necessidade de intimidade que forja a construção do "indivíduo" no Brasil e não a formalização igualitária das relações. A cordialidade, como acentuou Sérgio Buarque, revela-se justamente nessa incapacidade de separação do público e do privado, na incapacidade de formalizar relações. Revela-se na necessidade de exteriorizar um fluxo contínuo de ligações afetivas, emocionais e até passionais. É condição *a priorística* para o homem cordial, estabelecer relações de intimidade, relações familiares. Sérgio

---

[4] *Ibid.*, p. 3.

[5] Ver a respeito: MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros*. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

[6] Ver: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. 8. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

chama atenção para o fato de que "no homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência".[7] Sérgio Buarque pinça uma passagem de Nietzsche, digna de reprodução: "Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativeiro".[8] A essa afirmação, soma-se a seguinte de Sérgio: "Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social (...)".[9] Se é correto afirmar que a condição da individualização é a relação com a diferença, com o outro, como referência da construção do eu, é correto afirmar ainda que, no caso brasileiro, a existência ocorre no "viver nos outros". É significativo que estas características do homem cordial, reveladas por Sérgio Buarque, se mostrem de forma estrutural na cultura brasileira. O autor chama atenção, nesse sentido, para "o nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos". Estes *inhos* diários, segundo o autor, "serve(m) para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relêvo". E ainda, "é a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los do coração".[10] Esta é uma idéia aceita por Freyre, quando também analisa os diminutivos. Mas considera que, "podemos acrescentar que sirva principalmente para familiarizar-nos com as pessoas – principalmente com as pessoas socialmente mais importantes: 'sinhôzinho', 'doutorzinho', capitãozinho' (...)".[11] Freyre chama a atenção ainda para a inversão da colocação dos pronomes no Brasil, como formas de estabelecer intimidade e reforçar hierarquias sub-repticamente. Segundo o autor de *Casa-Grande & Senzala*, "Temos no Brasil dois modos de colocar pronomes, enquanto o português só admite um – o 'modo duro e imperativo': *diga-me, faça-me, espere-me.* Sem desprezarmos o modo português, criamos um novo, inteiramente nosso, caracteristicamente brasileiro: *me diga, me faça, me espere.* Modo bom, doce, de pedido".[12]

Interessante observar que o uso desses pronomes corresponde à hierarquização social, ou, como diria DaMatta, ao modo de navegação social, conforme a exigência das situações. Freyre afirma, nesse sentido, que: "Servimo-nos dos dois (modos de colocar

---

[7] HOLANDA. *RB.* Op. 108. Machado de Assis, no conto *O Espelho*, nos transporta magnificamente a esta condição existencial do "indivíduo" no Brasil. Não é sem sentido que Jacobina, quando retirava a farda sumia na frente do espelho, como se deixasse de existir. Ao recolocar a farda seu espectro voltava nitidamente. Uma existência consumida pelo papel social que tomava as energias do indivíduo, em seu isolamento existencial. A angustia de Jacobina quando estava só na casa da tia Marcolina, revela também este pavor de apoiar-se em si mesmo.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] FREYRE, Gilberto. *Sobrados & mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano.* 3. ed., 2 t., Rio de Janeiro: José Olympio, 1961, p. 646.

[12] FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.* 29. ed., Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 334-335.

os pronomes). Ora, esses dois modos antagônicos de expressão, conforme necessidade de mando ou cerimônia, por um lado, e de intimidade ou de súplica, por outro, parecem-nos bem típicos das relações psicológicas que se desenvolveram através da nossa formação patriarcal entre os senhores e os escravos".[13] São estas relações psicológicas que caracterizam o homem cordial, contudo, Freyre as identifica na dinâmica do entre-lugar da Casa-grande e da Senzala enquanto Sérgio as identifica como resultado do iberismo afeito a *civitas dei*.

As relações sociais calcadas na intimidade nos distancia ainda dos requisitos da economia de mercado, da concorrência ou das diversas formas de competição. Como afirma Roberto DaMatta, jamais dizemos não a um amigo. Sérgio Buarque já colocava esta questão de forma contundente ao afirmar que essa maneira de ser não desaparece sequer nos "tipos de atividades que devem alimentar-se normalmente da concorrência". E cita um negociante da Filadélfia que se espantava ao verificar no Brasil, como na Argentina, que para um comerciante conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo.[14]

A intimidade como traço marcante da formação social do Brasil é apresentada ainda em vários episódios do cotidiano, vale ainda registrar os referentes ao tratamento com os santos. A intimidade no tratamento, quase desrespeitosa, no dizer de Sérgio, suprime as distâncias, estabelece ligações espontâneas que contornam os rituais verdadeiramente religiosos. Freyre também havia apontado este modo de religiosidade no Brasil, onde os santos pareciam membros da família.

Todos estes exemplos de relações afetivas, assimétricas e sobretudo pessoalizadas, distanciam o Brasil do chamado "caminho" da modernidade. É a partir de uma dinâmica da falta que nos construímos. E esta dinâmica revelou, no olhar de Buarque, uma nação do não-lugar, ou de lugares imaginários, que situa-se para além de uma concepção de tempo moderno; uma sociedade construída na errância, no acidente, na fresta situada entre dois mundos. Buarque não apenas diagnosticou, propôs um projeto, um corretivo ao desvio, um projeto para chegar a Ítaca: a ruptura com a tradição, a construção de uma estratégia do devir e ainda uma revolução da existência como condição exegética de olhar o passado para distancia-se dele, mas sem negá-lo como queriam os modernistas. No capítulo, *A nossa Revolução*, fica claro este projeto. É na superação da lógica da falta que o Brasil deve encontrar um caminho que se revela como potencializador da modernidade. É como se Sérgio tentasse disciplinar um Ulisses que vagueava incerto e apontasse para isso o lugar de Penélope. Flávio Aguiar, ao comentar *Raízes do Brasil* chama a atenção que "há uma espécie de pedagogia do crescimen-

---

[13] *Ibid.*, p. 335. Sobre o modo de navegação social em DaMatta, ver: DAMATTA, Roberto. *Carnavais malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

[14] HOLANDA. *RB*. Op. cit., 109.

to no livro, que busca a construção de subjetividades capazes de aceitar os limites e contradições de sua e de nossa auto-imagem, para então poder aceitar uma transformação de nosso mundo pela base".[15]

Se o Brasil começa na modernidade, desviou-se dela; é necessário a busca deste tempo perdido, deste *locus* redentor. Trata-se de um diagnóstico do passado não para revelar um futuro mas uma busca do passado como correção do rumo. Flávio Aguiar coloca que, "não é, pois, uma revelação do futuro, que deve ser desconhecido, porque melhor; é na verdade uma revelação do passado, o que é condição para que, de fato, o futuro seja alforriado. Sem essa revelação ele será conhecido até demais, pois repetirá o que já houve".[16] Buarque focaliza, nesta direção, o esforço de construir uma história que permitisse, a partir da análise das circularidades temporais na história colonial brasileira, romper com esta circularidade do tempo, como libertação das amarras da tradição. É em Giambattista Vico, que escreveu *Scienza Nuova*, em 1744, que ele busca esta contingência do *corsi* e *ricorsi* do processo histórico. Segundo Maria Odila Leite da Silva Dias, "certas frases de Sérgio Buarque de Holanda evocam a maneira de Vico expor a volta repetitiva de certos padrões que explicavam a recaída, o retrocesso, as sobrevivências arcaicas do passado, que insistiam em reaparecer nos costumes de um povo".[17] O homem cordial seria, seguindo o raciocínio de Maria Odila, a metáfora destas sobrevivências arcaicas, que, no caso, impedem que a forma familiar seja transcendida pela forma abstrata do indivíduo, do cidadão ou do Estado.

Se em Buarque, o Brasil é pensado a partir da lógica da falta, caracterizada, como vimos, pela falta de ascetismo, pela ausência do indivíduo moderno, pela incapacidade de transformar a tradição em referencial de distanciamento, para Gilberto Freyre, ao contrário, foi justamente o excesso que propiciou a realização da civilização brasileira como única e acabada. Gilberto não propõe um Ulisses disciplinado, mas o contempla na errância, no excesso da aventura e da incerteza. Gilberto vê Ítaca em todo lugar. Estes múltiplos espaços, estes múltiplos tempos imbricados na cultura brasileira, constituem a base sobre a qual Gilberto pensou um país para além do apenas moderno. Onde Buarque viu a errância e a aventura como elementos constituidores da falta, Gilberto viu a capacidade de lidar com a adversidade de forma criativa, como elementos que potencializaram a civilização. Onde Buarque percebeu a incapacidade racional na urbanização, Gilberto percebeu uma forma adaptativa, quase ecológica, de lidar com o meio sem impor grandes resistências.

---

[15] AGUIAR, Flávio. Leitura de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, para o encontro: "Leituras cruzadas", do Grupo de Estocolmo, em Poitiers, França, em junho de 1996. In: *Sérgio Buarque de Holanda 100 anos*. UNICAMPhttp://www.unicamp.br/siarq/sbh/produdos_pesquisa.html, p. 22.

[16] *Ibid.*.

[17] DIAS, Maria Odila Leite da Silva. "Texto introdutório à Raízes do Brasil" In: *Intérpretes do Brasil*. Coordenação, seleção de livros e prefácios por Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, v. 3, p. 913.

É interessante notar que muitos dos elementos destacados por Sérgio também o foram por Gilberto. Mas eles olharam o Brasil com lentes diferentes, olharam de lugares diferente. Buarque opera retrospectivamente, visando o presente. Parece ter sido a influência da sociologia alemã, quando de seu tempo de estudos na Alemanha, entre 1929 e 1931, quando entrou em contato com Simmel e Weber, entre outros, que marcou sua estratégia do distanciamento. Este distanciamento, como afirma Gabriel Cohn, "naquilo que ele mesmo entendia como uma experiência decisiva de distanciamento crítico em relação às suas próprias raízes".[18] Freyre procura situar-se no tempo do objeto e nessa orientação apresenta um exercício antropológico de co-participação, num tempo tríbio. Cria uma perspectiva existencial que une sujeito e objeto. Freyre se encontra no processo que analisa. Este recurso reforça as distâncias entre Buarque e Freyre, mas vale a pena o esforço de estabelecer algumas aproximações, que segundo Antônio Cândido, são temerosas, sobretudo tomando a questão do método como estrutura do olhar.

O Homem Cordial em equilíbrio de antagonismos

Se nas extremidades Buarque e Freyre se distanciam, ainda assim apresentam uma aproximação que considero basilar nas interpretações do Brasil, e ela consiste na percepção de uma sociedade híbrida para além das misturas "raciais" mas nomeadamente nas misturas de códigos que informam a constituição do homem e da sociedade brasileira, dando um caráter singular à matriz sociocultural. Buarque percebeu isto no homem cordial e Freyre na elaboração do método e na assertiva de uma sociedade que conjuga o equilíbrio e o antagonismo, rompendo o cartesianismo purista das formas de organização social.

Se o homem cordial representa, de certa forma, nosso não-lugar na modernidade, ele constitui ainda um híbrido entre a tradição e a modernidade. Seus rompantes modernos, apesar de sufocados pelos traços tradicionais são latentes, o que evidencia um sujeito singular, criatura nacional. É sem dúvida este olhar compreensivo de Buarque que permite, mesmo em sua tendência propositiva ou normativa, evidenciar uma civilização específica, ainda que esta esteja a procura de seu caminho, desterritorializada.

Em Gilberto Freyre não há procura de um *locus* ou ainda a negação da territorialização do "espírito" brasileiro, ao contrário, ela situa-se no mestiço. Num certo sentido é o mestiço que funda as bases da sociedade brasileira, ele representa o elo de

[18] COHN, Gabriel. "O pensador do desterro". In: http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs2306200207.htm

ligação entre as duas metades conflitantes: o senhor e o escravo, ou melhor seria o branco e o não branco. Longe de constituir a fusão harmônica e pacífica destes antagonismos, Freyre desdobra essa relação num método que permite dar positividade ao próprio conflito. Positividade, entenda-se, como potência criadora, que produz. Mas essa positividade não está nem no antagonismo nem no equilíbrio. Está justamente no que ele conceituou como equilíbrio de antagonismos, recurso pelo qual pode-se pensar toda a dinâmica social brasileira. Assim Freyre define o conceito:

> "Considerada de modo geral, a civilização brasileira tem sido, na verdade, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo".[19]

A miscigenação representa para Freyre, não um fenômeno cromático, uma fusão que resultaria na anulação das diferenças. Ricardo Benzaquen de Araújo aponta que a miscigenação permitiu a Freyre pensar um equilíbrio de antagonismos que, "embora equilibrados, recusam-se terminantemente a se desfazer e a se reunir em uma entidade separada, original e indivisível".[20] É essa polifonia que vai fornecer a Freyre também a possibilidade de vislumbrar uma sociedade formada por uma multitemporalidade, o que resulta da mesma forma numa sociedade que equilibra e conjuga a tradição e a modernidade. Não é a recusa da tradição que apontaria ao Brasil o caminho da modernidade, ao contrário; a modernidade em Freyre se apresenta como contingencial. Daí a capacidade de pensar uma modernidade específica, situada na fronteira móvel da tradição-modernidade. Daí a capacidade de pensar uma modernidade específica, situada na fronteira móvel da tradição-modernidade, no interstício das diferenças ou no entre-lugar conforme o insight de Homi Bhabha.[21]

O brasileiro, formado e formador desta dinâmica social (não podemos esquecer que o mestiço não vem de fora, é tipicamente brasileiro) não podia, nesta ótica, ser pensado a partir do conceito clássico do indivíduo moderno. E é justamente na entrecombinação das diferenças que se constitui esse indivíduo. Portanto, é também impossível a este indivíduo se constituir num ascetismo, capaz de auto-bastar-se no isolamento. O homem cordial de Buarque parece encontrar aqui a idéia de viver nos outros.

---

[19] FREYRE. Casa-Grande & Senzala. Op. cit., p. 53.

[20] ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 44.

[21] Ver: BHABHA, Homi. K. *O Local da Cultura*. Belho Horizonte: UFMG, 1998.

Essa recusa ao isolamento constitui a condição de manter o sincretismo de códigos que forma a civilização brasileira.

É no contorno às fronteiras que o indivíduo no Brasil é forjado, no deslocamento identitário de um EU para um NÓS ou ainda de um "OU" para um "E" que a dinâmica relacional da sociedade brasileira é situada. Entretanto, alargando a visão de Freyre, podemos considerar que o que era considerado um arranjo de sobrevivência do homem cordial, é a essência da própria matriz social nacional. Se as idéias estavam fora lugar numa perspectiva moderna para Buarque, para Freyre elas estão justamente nesta "lógica" porosa do sincretismo. Ao romper o dualismo idéia/realidade Freyre estabelece um interstício onde pode atuar seu pensamento e, é a partir desta banda que pôde admitir um "terceiro excluído" que contorna a lógica binária. Assim posto, idéia/ /realidade estão em equilíbrio de antagonismos.

É importante colocar ainda, que o homem cordial para Sérgio Buarque de Holanda é, sobretudo, de uma "genética" das elites coloniais, reforçado, nas entranhas do Estado patrimonial, pelo ruralismo daquela burguesia enobrecida com a vinda da corte em 1808 (*corsi e ricorsi*). É o *ethos* rural que invadindo a *polis* conferiu às relações sociais o caráter comunitário impedindo a transcendência para as relações formais, típicas da *civitas* moderna. Para Freyre, estas relações moldadas no afetivo, ao contrário, são o resultado de um equilíbrio de antagonismos que evoca a fronteira móvel entre a Casa-grande e a Senzala, constituindo a dinâmica da sociedade como um todo. Não foi o imperativo kantiano que triunfou nos trópicos, nesta lógica, mas o "imperativo" do "viver nos outros".

Na perspectiva de Buarque, a modernidade brasileira se encaminhava lentamente conforme estas amarras cíclicas do homem cordial fossem desfeitas. Fato que observava desde a segunda metade do século XIX, mas não sem receio. De qualquer forma, o *modus vivendi* urbano modernizador, tomado como antídoto às forças da tradição, apontava o caminho viável. A imposição das relações formais, *típicas* da vida urbana, levaria a um contínuo desgaste das relações *típicas* da vida rural. E Buarque aponta um fenômeno interessante que se anunciava como elementos potenciais desta mudança, identificado ainda nos tempos imperiais. Baseado nas observações de Joaquim Nabuco, evidencia no órfão, não raro mulato, um tipo de indivíduo cujas relações familiares não forcejaram a constituição moral caraterística do patriarcalismo. Cita a seguinte passagem de Nabuco: "em nossa política e em nossa sociedade (...), são os órfãos, os abandonados, que vencem a luta, sobem e governam".[22] Em menor grau, mas ainda assim em condições diferenciadas, os estudantes dos cursos de Olinda e São Paulo constituíram outro exemplo deste distanciamento familiar saudável. Buarque coloca que,

---

[22] HOLANDA. *RB.* Op. cit., p. 104.

> "E não haveria grande exagero em dizer-se que, se os estabelecimentos de ensino superior, sobretudo os cursos jurídicos, fundados desde 1827 em São Paulo e Olinda, contribuíram largamente para a formação de homens públicos capazes, devemo-lo às possibilidades que, com isso, adquiriram numerosos adolescentes arrancados aos seus meios provinciais e rurais, de 'viver por si', libertando-se progressivamente dos velhos laços caseiros, quase tanto como aos conhecimentos que ministravam as faculdades".[23]

Freyre chama a atenção, nesse sentido, que a partir dos anos 1830 mudara a paisagem social brasileira, tomada por essas hordas de jovens bacharéis que gradativamente afastavam os "homens bons de outrora". Segundo Freyre, "começava, vagamente, a vitória dos moços, que se acentuaria em traços nítidos com o governo do Senhor D. Pedro II".[24] Era o início do fim do arraigado patriarcalismo nacional, para Freyre.

Tanto Freyre como Buarque identificam estas forças que atuavam ainda no segundo reinado no sentido de uma transformação do patriarcado em uma sociedade individualista. Contudo, para Buarque este patriarcalismo era, de certo modo, uma construção histórica resistente à mudanças e rupturas efetivas. A idéia *Viquiana* de *corsi e ricorsi* reaparece como a possibilidade de retrocessos, que o próprio Sérgio visualizava nos traços rurais da vida urbana do século XX. Luis Guilherme Piva, coloca sobre esta questão que Sérgio "vê em curso processos que autorizam certo otimismo. Mas, cauteloso, temendo o peso de estruturas arraigadas, alerta para possíveis dificuldades e barreiras capazes de impedir que 'nossa revolução' se realiza".[25] Era portanto uma força mobilizadora que exigia uma transformação profunda que passasse por uma verdadeira revolução da existência do homem brasileiro. Já para Gilberto Freyre, a decadência do patriarcado revelava uma natural transformação como se uma missão histórica houvesse se cumprido. Este patriarcado, na realidade, fora responsável pela organização e estabilidade da sociedade brasileira, carregado, portanto, de positividade, no sentido que aludimos acima.

Mas não podemos radicalizar na obra de Buarque o elogio ao racionalismo triunfante como condição do sucesso civilizatório nos trópicos. Ao contrário, ainda na linha de Vico, Buarque nega o racionalismo purista e o universalismo incauto. Opera sua análise nas especificidades e suas relações com o universal sem perder de vista as imprevisibilidades que caracterizam o involuntarismo do historismo. É nesse sentido que afirmava que "Muitas vezes características importantes do processo de colonização não provinham

---

[23] *Ibid.*

[24] FREYRE. *Sobrados & mucambos*. Op. cit., p. 86.

[25] PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrilhadores e semeadores: A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1910-1940)*. São Paulo: Ed. 34, p. 2000, p. 182.

da vontade dos portugueses nem de forças criadoras e sim de elementos adventícios, um tanto arbitrários".[26] Pode-se considerar que entre estes elementos está a fraqueza portuguesa, sua inadimplência com a racionalização colonizadora que não impôs uma obra ao meio mas se adequou a ele. Buarque, ao comparar a tentativa frustrada de fixação dos Holandeses no Brasil, aponta justamente para a malograda imposição de um sistema produtivo pouco afeito a natureza local. Nas suas palavras, "Não há dúvida, porém, que o zelo animador dos holandeses na sua notável empresa colonial, só muito dificilmente transpunha os muros das cidades e não podia implantar-se na vida rural de nosso nordeste, sem desnaturá-la e perverter-se".[27] No caso do sucesso português, o elogio vem da desrazão, do despretensioso desleixo que acabou por aproveitar o ritmo natural do meio. Para Sérgio, "sua fraqueza (a dos portugueses), foi sua força".[28] Buarque coloca ainda, no texto *Panlusismo*, onde estabelece um profícuo diálogo com Freyre, que "o triunfo do português como povo colonizador vem precisamente das generosas qualidades que teriam provocado seu relativo insucesso como povo europeu".[29] Esta "fraqueza" do colonizador, na concepção de Sérgio, é vista por Freyre como força latente, que irrompe em heroísmos surpreendentes em situações limites, característica essa notada por Euclídes da Cunha no homem do sertão. Freyre coloca em Casa-grande & Senzala que:

> "O caráter português é como um rio que vai correndo muito calmo e de repente precipita em quedas de água: daí passar do 'fatalismo' a 'rompantes de esforço heróico'; da 'apatia' a 'explosões de energia na vida particular e a revoluções na vida pública'; da 'docilidade' a 'ímpetos de arrogância e crueldade'; da 'indiferença' a 'fugitivos entusiasmos', 'amor ao progresso', 'dinamismo'.[30]

A adaptabilidade ao ritmo do meio para Gilberto Freyre não provém de uma fraqueza mas de uma capacidade singular de abertura e porosidade da cultura portuguesa. Essa foi a condição que levou, ainda na visão de Freyre, o sucesso civilizatório nos trópicos.

A dualidade razão/aventura como modo interpretativo da história, não alcança em Sérgio um fechamento metodológico, justamente por esta abertura ao particular como elemento *sine qua non*, ao estilo de Vico, para entender os processos sem submetê-los ao universalismo.[31] Já para Freyre, esta tensão não existe pois a partir da dinâmica do equilíbrio de antagonismos, o que era tido como ambigüidades ou ainda

---

[26] Apud. DIAS. Op. cit., p. 909.

[27] HOLANDA. *RB*. Op. cit., p. 33.

[28] *Ibid.*, p. 34. Sobre esta discussão ver: PIVA. Op. cit., pp. 175-176.

[29] HOLANDA, Sérgio Buarque. *Cobra Verde*. São Paulo: Perspectiva, 1978, (Panlusismo), p. 79.

[30] FREYRE. *Casa-grande & Senzala*. Op. cit., p. 22.

[31] Segundo Maria Odila Dias, para Vico, "o trabalho de interpretação do historiador seria, justamente, o delinear nas culturas dos diferentes povos peculiaridades, que somente a urdidura de inter-relações das partes com o todo chegavam a revelar". Ver: DIAS: Op. cit., p. 909.

imprevisibilidades na análise de Sérgio, pode ser percebido como a lógica da dinâmica social brasileira. É essa capacidade de vivenciar a um só tempo a ordem&desordem, a continuidade&ruptura, a violência&amabilidade ou ainda o trabalho&aventura que constitui a matriz cultural que possibilitou a obra civilizatória brasileira.

A par destas considerações cabe voltar a questão da cordialidade, enfatizando a tradição Ibérica e seus desdobramentos no Brasil. Tanto Buarque como Freyre perscrutaram a tradição num sentido compreensivo, em que pese os deslocamentos do olhar, como já colocamos. Buarque coloca esta questão de forma precisa, ao comentar Gilberto: "os valores tradicionais só lhe interessaram verdadeiramente como força viva e estimulante, não como programa",[32]

Para Sérgio Buarque, é no Iberismo que devemos nos ater para entender a constituição do homem cordial, seu espírito comunitário em oposição às abstratas formas de organização social e política. É no escolasticismo que se atém, sobretudo a maneira lusitana de se relacionar com a hierarquia ordenadora da cosmologia aristotélico-tomista. Segundo Sérgio,

> "os anjos que compõem as três ordens da primeira hierarquia, os Querubins, os Serafins e os Tronos, são equiparados aos homens que formam o *entourage* imediato de um monarca medieval: assistem o soberano no que ele realiza por si mesmo, são os seus ministros e conselheiros. Os da segunda hierarquia, as Dominações, as potências e as Virtudes são, em relação a Deus aquilo que para um rei são os governadores por ele incumbidos da administração das diferentes províncias do reino. Finalmente, os da terceira hierarquia correspondem, na cidade temporal, aos agentes do poder, os funcionários subalternos".[33]

Esta hierarquização aristotélico-tomista teria afastado os homens das coisas da terra. "Não há, nessa sociedade, lugar para as criaturas que procuram a paz terrestre nos bens e vantagens deste mundo. A comunidade dos justos é estrangeira na terra, ela viaja e vive da fé no exílio e na mortalidade".[34] É o que Louis Dumont chama de "indivíduo fora do mundo".[35] Sérgio acrescenta ainda que: "por um paradoxo singular, o princípio formador da sociedade era, em sua expressão mais nítida, uma força inimiga do mundo e da vida".[36]

Mas Sérgio não entende esta hierarquia de forma universal, cuja influência na mentalidade lusa fosse simétrica. Ao contrário, atento ao caráter particular dos processos históricos, aponta para um certo relaxamento desta cosmologia em Portugal e prin-

---

[32] HOLANDA. *Cobra Verde*. Op. cit., p. 83.

[33] HOLANDA. *RB*. Op. cit., p. 5-6.

[34] *Ibid.*, p. 6.

[35] Sobre a questão ver: DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

[36] HOLANDA. *RB*. Op. cit., p. 6.

cipalmente no Brasil, mesmo reconhecendo seus pontos perenes. O autor coloca que,

> "no fundo, o próprio princípio de hierarquia nunca chegou a importar de modo cabal entre nós. Toda hierarquia funda-se necessariamente em privilégios. E a verdade é que, bem antes de triunfarem no mundo as chamadas idéias revolucionárias, portugueses e espanhóis parecem ter sentido vivamente a irracionalidade específica, a injustiça social de certos privilégios, sobretudo dos privilégios hereditários. O prestígio pessoal, independente do nome herdado, manteve-se continuamente nas épocas mais gloriosas da história das nações Ibéricas".[37]

É nesta precária hierarquia, que transportada ao Brasil, e aqui mais amolecida, para usar a linguagem freyriana, que se situa a dinâmica pragmática do homem brasileiro. Mais afeito às glórias pessoais e pouco sensível às idéias abstratas; nem mesmo a hierarquia da nobreza de tradição medieval fornecia as bases de uma coesão social regida por normas externas a vontade pessoal. Essa é a matriz do aventureiro.

Se para Freyre foi justamente a matriz ibérica que forneceu as características necessárias para inventar um "novo" português nos trópicos, ou ainda criar um mundo novo, para Sérgio este fato acabou por criar falsas condições civilizatórias. O que se criou nos trópicos foi uma civilização incapaz, por força da tradição, de articular a idéia de futuro, de progresso e devir como ocorrera nos países "modernos". Essa era também, na visão de Sérgio, o germe de nossa incapacidade revolucionária, nosso medo às mudanças profundas e estruturais. É o oposto do que acorrera nos EUA, onde se travou guerras por princípios abstratos e universais. O novo mundo da parte sul da América, principalmente o Brasil, carecia da crença nos valores universais. É contra esta tradição lastimosa que Sérgio investe ao apontar um caminho para a Revolução: assumir a temporalidade moderna, crer na linearidade e no devir. O Brasil não deveria negar a tradição mas conhecê-la tão profundamente o quanto necessário para poder aprender com seus erros. Pretendia nesse sentido, conjugar duas forças transformadoras: uma de ideal universal, moderna, e outra puramente nacional, baseada numa consciência da existência de suas raízes. O Brasil de Sérgio deveria colocar sua criatividade a serviço da razão, como Ulisses, e assim contornar as forças que o desviavam de Ítaca. Para Freyre, Ítaca fora apenas um dos destinos possíveis.

---

[37] *Ibid.*, p. 7.