

Modernidade *versus* tradição: um paradoxo brasileiro?

Autora: Marina Mazze Cerchiaro

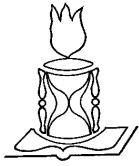
1º semestre 2012

Introdução

Neste artigo, procura-se demonstrar como a ideia de atraso brasileiro e modernização foram tratadas sociologicamente. Mais além, pretende-se refletir sobre como este debate, ao ser simplificado e descontextualizado, tornou-se o senso comum sobre como pensamos e vemos o Brasil, tendo também influenciado nossas políticas públicas e práticas institucionais.

O paradoxo “modernidade e atraso brasileiro” emerge a partir dos anos 20 e tem como inspiração as discussões do movimento modernista, que contou com a participação de artistas e literatos, como Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Carlos Drummond de Andrade e Manuel Bandeira. Os modernistas propunham um processo de modernização do país, que tinha a cultura europeia como modelo de civilização e que não romperia com a tradição, uma vez que esta poderia ser atualizada. Em 1924, surge outra corrente do modernismo com base no *Manifesto Pau-Brasil*, de Oswald de Andrade. Nele, o autor questionava o valor da cultura europeia: a tradição poderia se modernizar, mas, ao incorporar elementos europeus, subverteria o próprio modelo de civilização. Sugeriu a autenticidade da cultura brasileira e que esta experiência produziria uma alternativa à civilização.

É neste cenário de debates entre as diferentes correntes modernistas, a de Mário de Andrade, que vê como necessário educar a tradição, e a de Oswald de Andrade, em que a tradição basta-se em si mesma, que surgem duas obras sociológicas de grande relevância: *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, e *Sobrados e Mucambos*, de Gilberto Freyre, publicados no mesmo ano, 1936. Apesar de trazerem várias questões sobre a



modernidade e a tradição brasileira e serem contemporâneas, as obras se mostram muito distintas uma da outra, desde a forma como foram compostas – a primeira concisa e de linguagem mais científica; a segunda extensa e de linguagem literária – até a abordagem – uma de caráter mais historicista e outra mais etnográfica –, incluindo os argumentos e a visão – mais pessimista ou positiva e até saudosista – que têm desse dilema brasileiro. Ambas veem a tradição como resultado da colonização brasileira e a modernização como um processo posterior, oposto, que entra em conflito com as raízes do brasileiro.

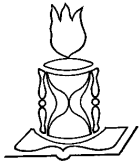
Inspirado nessas obras, Roberto DaMatta (1997) atualiza esse paradoxo. Usando diversas metáforas, como a *casa* e a *rua* ou romances de Jorge Amado, DaMatta constrói três categorias, opostas e complementares, que operam na sociedade brasileira em diferentes contextos de tempo e espaço.

Ao final, seguem as críticas e apontamentos do sociólogo Jessé Souza (2000) aos três pensadores anteriores, bem como sua reflexão sobre o paradoxo brasileiro tradição x modernidade. Inspirado na obra de Freyre, Souza mostra que a modernização não foi apenas superficial, “para inglês ver”, mas se deu de maneira efetiva no Brasil. Sob essa perspectiva, o atraso decorre do tipo de modernização que tivemos.

É preciso apresentar o que aqui chamamos de modernidade e tradição. Apesar de a concepção de cada categoria variar conforme o autor, em linhas gerais, a tradição é entendida como valores patriarcais, hierárquicos e personalistas, que dão maior importância a laços de afetividade. A modernidade, por sua vez, está relacionada a valores impessoais, universalistas e individualistas, nos quais o todo se sobrepõe à parte e em que todos são iguais e têm os mesmos deveres e direitos. Essas duas categorias são consideradas opostas – a primeira constituindo nossas raízes coloniais e a segunda um processo posterior, no qual se dá a instituição do mercado e do Estado. A tentativa de conciliá-las – bem ou mal, a critério de cada pensador – estaria no cerne de uma singularidade brasileira.

As raízes do atraso: a modernidade no país do “homem cordial”

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda procura responder “até onde temos podido representar aquelas formas de convívio, instituições e ideias de que somos herdeiros” (HOLANDA, 1995, p. 31). O autor indaga quais os fundamentos históricos do Brasil. É apenas depois da investigação de nossas raízes que poderemos debater até que ponto é possível alcançar bom êxito com o processo de modernização, ou seja, com a implantação da cultura europeia, da civilidade.



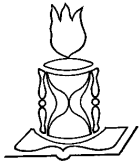
Para tanto, Sérgio Buarque retorna ao Brasil colonial e à herança ibérica. Espanha e Portugal teriam particularidades em relação à Europa, a eles faltaria uma racionalização da vida¹, necessária para o surgimento de princípios unificadores, como o governo. Nesses países, o governo seria mantido não por questões internas ao povo, mas por forças exteriores. Os ibéricos, diferentemente dos povos protestantes, repudiavam toda a moral fundada no culto ao trabalho; o ócio é que era valorizado. Essa carência da moral do trabalho, que consiste no esforço desinteressado, que estimula a solidariedade, resulta na reduzida capacidade de organização social dos ibéricos. Nessas sociedades, a obediência era a virtude suprema. Para demonstrar o espírito da colonização da América, Sérgio Buarque cria dois tipos ideais – o aventureiro e o trabalhador. O primeiro tem como característica o imediatismo: o ponto de chegada é fundamental, seus esforços pedem recompensas imediatas, acomoda-se ao provisório e deseja descobrir em vez de consolidar. O segundo tem como valores a segurança e o esforço: aceita compensações de longo prazo, antes de ver o resultado a ser alcançado; enxerga a dificuldade a ser vencida. Buarque aponta que a América foi colonizada pelo primeiro tipo, não dando muito espaço ao trabalhador (cabe lembrar que o autor inclui também os colonizadores ingleses na categoria de aventureiros).

Sérgio Buarque vê em nossos colonizadores portugueses uma busca por riqueza que dependia da ousadia, e não do trabalho. Eram homens que repetiam o que estava feito ou o que a rotina ensinara. Assim, adaptavam-se aos costumes indígenas e às necessidades do solo. Como veremos adiante, é desse legado português personalista – em que a relação pessoa-pessoa é fundamental, de estímulo ao afetivo, ao irracional e ao passional, oposto às qualidades disciplinadoras e racionais – que derivam as dificuldades brasileiras de organização política, essencial a uma sociedade que estava em vias de formação.

O autor mostra que os portugueses que aqui chegaram instalaram uma civilização de bases rurais e de valores patriarcais. Essa sociedade patriarcal foi liquidada com a abolição da escravatura, em 1888, que acabou com sua principal base – o trabalho escravo. Em paralelo ao declínio da sociedade patriarcal, foram surgindo as cidades.

Nos domínios rurais, a base de toda a organização era a família – que incluía escravos e agregados –, subordinada à autoridade patriarcal ilimitada. A entidade privada, fundada em laços de afeto, vinha antes da pública e marcava esta última. Com o declínio da

¹ O autor se refere à ideia de racionalidade weberiana, que tem como cerne a ascese protestante. Ver *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*, Max Weber (2004).

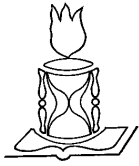


lavoura, a população se transfere para as cidades, então emergentes, levando consigo a mentalidade rural. Assim, “um dos efeitos da improvisação quase forçada de uma burguesia urbana no Brasil está em que certas atitudes peculiares, até então, ao patriarcado rural, logo se tornaram comuns a todas as classes como norma ideal de conduta” (HOLANDA, 1995, p. 87). Não existiu, portanto, uma burguesia urbana no Brasil independente. Os burgueses brasileiros são provenientes da mesma massa de senhores rurais e portadores do mesmo pensamento. Disso derivariam as dificuldades da vida política brasileira em ultrapassar essa herança da colonização.

Se os povos ibéricos se diferenciavam dos europeus pela falta de organização social e racionalidade ocidental, portugueses e espanhóis também possuíam suas singularidades, que ficam claras nas formas de colonização da América. Buarque propõe dois tipos ideais opostos: o ladrilhador e o semeador. Enquanto o colonizador espanhol, visto como ladrilhador, fez da construção das cidades um empreendimento racional, visando a dominação das terras conquistadas, o português, preso ao litoral, sem desbravar o interior, norteou-se pela política da feitoria e semeou cidades irregulares, sem planejamento. O adentramento pelo interior do país e a preocupação maior de ordenar a Colônia, só vieram com o descobrimento de pedras preciosas. Assim, o povo português é caracterizado por Buarque como realista: não segue nem a imaginação, nem as regras e só segue algo abstrato quando consolidado pela rotina. A expansão portuguesa é lida nessa chave, como prudente e sem arroubos.

Após recuperar esse espírito da colonização do Brasil, Buarque apresenta uma contradição entre o legado português e a tentativa de instituição do Estado. Esse não é uma ampliação da família nem o agrupamento de vontades particulares. É pela transgressão da ordem doméstica que o Estado surge, e ele tem como base a vitória do geral sobre o particular, do abstrato sobre o material. No entanto, no Brasil houve extrema dificuldade de abolir a lógica familiar – trazida pelas raízes portuguesas e que tão bem frutificou em nosso país – e implantar a lógica abstrata, necessária à consolidação do Estado. Assim, há sempre dificuldades de separar o privado do público.

O povo brasileiro é caracterizado por Sérgio Buarque como o “homem cordial”, aquele de hospitalidade e generosidade, influenciado por padrões rurais e patriarcais de convívio, no qual predomina a afetividade aparente – que é oposta à polidez. Essa “cordialidade” se opõe à impessoalidade, que decorre da posição e função do indivíduo, e não de seus laços familiares e de amizade. Assim, Buarque afirma que “a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido” (HOLANDA, 1995, p. 160). O autor vê a

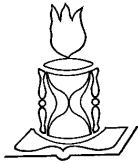


democracia e o liberalismo como valores importados do exterior, que foram implantados sem que se soubesse até que ponto se ajustariam ao contexto de nosso país e que mudanças as condições brasileiras lhes imporiam. Para o autor, a democracia jamais teria se naturalizado no país, uma vez que foi trazida por uma aristocracia rural que acomodou seus privilégios nesse novo sistema. O caudilhismo e o populismo são exemplos dos desvios da democracia latino-americana e brasileira ao incluir o personalismo.

O autor faz uma interessante crítica aos intelectuais do seu tempo, incluindo-os em seu conceito de “homem cordial”. Mostra que a ideia de talento de nascença tem a ver com a noção ainda conservadora e senhoril do conhecimento, que também fica explícita no alheamento voluntário do intelectual com o mundo. O desejo do “homem cordial” pelo saber relaciona-se com a capacidade do conhecimento de dar prestígio ao seu portador. No entanto, esse saber é apenas aparente, uma vez que se tem tendência a simplificar as coisas, já que um mundo complexo requer processos intelectuais trabalhosos.

Assim, no caso brasileiro, a democracia, o liberalismo e o próprio conhecimento se formaram de fora para dentro, e o importante é receber a aprovação dos outros. Buarque, após essa constatação, procura apontar alguns caminhos pelos quais seria possível superar esse dilema de uma cultura personalista com uma implantação de um Estado de fachada. Primeiramente, mostra que o Estado não precisa ser despótico, mas precisa ser sólido – vale lembrar o caráter dessa afirmação uma vez que, pouco depois da publicação do livro, em 1937, ascende a ditadura do Estado Novo varguista. A simples substituição dos detentores de poder não basta se não houver transformações estruturais na vida social. A lei, por mais rígida que seja, não pode influenciar os rumos de um povo nem uma boa ordem social. Para Buarque, para implantar uma democracia no Brasil seria necessário superar a antítese liberalismo-caudilhismo, o que só ocorrerá uma vez que conseguirmos liquidar os fundamentos personalistas – vistos sob essa perspectiva como aristocráticos – de nossa sociedade, por meio de um processo revolucionário.

No entanto, segundo o autor, não se deve reafirmar uma incompatibilidade do Brasil com o sistema democrático. Há nesse caráter personalista algumas características congruentes com a democracia: repulsa por hierarquias que tirem a autonomia do indivíduo; a boa aceitação de novas influências, como o cosmopolitismo e a vida urbana, que são aliadas da democracia e do liberalismo; e a relativa inconsistência dos preconceitos de raça, que em outras nações segregam e excluem indivíduos. Também a bondade natural, que está no ideário da Revolução Francesa, combina com o “cordialismo” brasileiro. Essas características mostram que seria possível articular os sentimentos do “homem cordial” com



os valores democráticos. Todavia, a simples cordialidade, que possui coincidências mais aparentes do que reais com a democracia e o liberalismo, não cria bons princípios, sendo necessários elementos normativos sólidos.

Assim, Buarque apresenta caminhos para uma possível solução do dilema, que não são conclusivos, mas muito complexos. No entanto, deixa claro que:

As formas superiores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas. Há, porém, um demônio pífido e pretensioso, que se ocupa a obscurecer aos olhos essas verdades singelas. Inspirados por ele, os homens se veem diversos do que são e criam novas preferências e repugnâncias. É raro que sejam das boas. (HOLANDA, 1995, p.188)

É nesse parágrafo, que é também o último do livro, que Buarque sintetiza seu argumento e responde ao problema colocado no início. É necessário conhecer a própria sociedade e suas necessidades antes de implantar “formas superiores”, tais como o Estado, o mercado, o próprio conhecimento. Essas instituições só podem surgir da própria sociedade; implantadas de cima para baixo e vindas de fora, elas não serão genuínas, serão apenas para “inglês ver”. É dessa modernização de fachada que, para o autor, resultaria o atraso brasileiro.

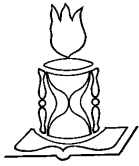
Se para Sérgio Buarque nossas raízes e nosso modo de ser personalista se contrapõem a valores fundamentais para o bom estabelecimento de um Estado e mercado, que aqui só se implantaram de fachada, para Gilberto Freyre a modernização parece realmente ter ocorrido e ter tido reflexos bastante profundos na sociedade brasileira.

A “reeuropeização” do Brasil: do patriarcalismo oriental ao Ocidente moderno

Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre aborda a transição entre o sistema patriarcal rural em declínio e o surgimento de uma sociedade burguesa e urbana no Brasil. O autor trata dessa mudança por meio da análise dos costumes, das relações sociais, da arquitetura das casas, dos modos de educar, da alimentação e das condições de higiene, que tem como marco a vinda da família real para o Brasil².

Para Freyre, a sociedade patriarcal baseava-se na oposição casa-grande e senzala. Derivada da política colonial portuguesa, que tinha dado a proprietários particulares o controle das terras conquistadas, os engenhos eram lugares sagrados, dos quais só se

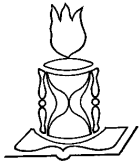
² Para reconstituir o argumento de Freyre, nos baseamos tanto na leitura de *Sobrados e Mucambos* (FREYRE, 2004), quanto no artigo de Jessé Souza (2000): *Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira*.



aproximava para pedir algo. O senhor tinha total autoridade sobre sua fazenda e sobre as pessoas que lá viviam. A Justiça não entrava em suas terras e a Igreja tinha de certa forma, de se subordinar às regras do patriarca. Nesse sistema, o escravo era a base da riqueza e do prestígio do senhor; quanto mais escravos, mais poderoso o senhor. No entanto, com o declínio do poder patriarcal, o filho, a mulher, o escravo e a rua vão tendo maior autonomia diante do pai, do marido, do senhor e do sobrado. Esse declínio é marcado pelo processo que Freyre denomina de “reeuropeização” dos costumes. Apontaremos, tal como o autor, as mudanças em cada uma dessas relações e suas implicações políticas, sociais, econômicas e ideológicas.

A mudança na relação pai e filho é uma das mais cruciais e brilhantemente abordadas por Freyre. No sistema patriarcal, havia uma imensa distância entre homem e menino. Este último – depois do escravo – era o que mais sofria castigos corporais. O pai tinha poder extremo sobre os filhos, assim como sobre os negros, tendo direito de mandar matá-los. No entanto, com o declínio desse sistema, a Igreja passa a tentar subordinar a ela os elementos passivos da casa-grande – a mulher, os filhos, o escravo – e a exercer duas funções fundamentais, a de educar e a religiosa, diminuindo os poderes do patriarca como pai e marido.

É nesse período que surgem os colégios de padre. A Igreja fazia com que as famílias confiassem a ela a educação de seus filhos. Uma vez levados para os colégios jesuíticos, os meninos eram educados de modo a serem homens passivos diante de Deus, mas não diante do pai e da mãe. Os padres esforçavam-se por transformar meninos em homens o mais rápido possível e, para isso, utilizavam métodos patriarcais, como os castigos corporais. Ao fim de sua educação, esses meninos desenvolviam, em vez de um espírito patriarcal, um espírito de ordem e disciplina, de conformidade e universalidade. Tornavam-se elementos urbanos, bacharéis e médicos. Muitos deles eram educados na Europa e, ao retornar, opunham-se aos patriarcas. Eram esses filhos bacharéis, padres e médicos que serviam ao Estado, à Igreja e à ciência, contra os senhores rurais, que imporiam o poder da cidade sobre o campo. Muitos nunca retornavam ao lar de origem e, se o faziam, acabavam contestando os mandos e desmandos do pai, no caso dos bacharéis, ou desprestigiando a medicina caseira, principal fonte de autoridade da mãe, no caso dos médicos. O próprio imperador D. Pedro II era o símbolo dessa mudança – moço, criado por valores e costumes europeus, trajava-se como europeu e temia mais o olhar estrangeiro do que os senhores de engenho – e também a promoveu, dando cargos políticos aos jovens que tinham estudado na Europa ou em colégios de padre, seus aliados na urbanização e centralização da ordem



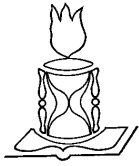
e da Justiça. Passam a ser frequentes as atitudes de independência e revolta dos moços com os velhos. Essa mudança de poder é acompanhada pela transição dos valores patriarcais para os valores individualistas e meritocráticos.

Com o declínio do sistema casa-grande e senzala emerge outro, o dos sobrados e mucambos. Com a vinda da família real para o Brasil e o surgimento das minas, a política colonial passa a favorecer o comércio em detrimento da lavoura. Os escravos, com a perseguição inglesa, passam a custar caro, e muitos senhores acabam endividados. Dívida essa que não é mais perdoada pelo Estado e pela Justiça e é passível de ser cobrada. São os bacharéis e os credores que vão constituindo uma classe urbana. Se de início o sobrado era um prolongamento da autoridade do senhor, uma simples transição da mentalidade rural para a cidade (como mostra Freyre, dejetos eram jogados da casa para a rua e via-se com clareza o desprezo da casa pela rua), aos poucos, as leis foram impedindo que o privado fizesse do público o que bem entendesse. A rua foi deixando de ser o lixo da casa, o perigo, o lugar da escuridão e ausência.

A relação entre a mulher e a rua também tem a ver com esse declínio dos valores patriarcais. A mulher vivia presa dentro das casas, como ocorria nos engenhos; só saía para ir a missas e algumas festas do ano, assim mesmo dentro de *palanquins* e, mais tarde, em carruagens fechadas. As compras eram feitas dentro da casa, por meio dos mascates, que traziam artigos de luxo, e das negras, que vendiam quitutes – estas também faziam circular informações sobre o que ocorria nas ruas e nas outras casas. No início, a mulher só via as ruas pelas frestas da janela, principalmente nas cidades, onde havia grande medo de rapto de moças. Posteriormente, a mulher vai conseguindo se aproximar das ruas por meio da varanda e do palanque (estrutura mais alta colocada no jardim das casas mais nobres, de onde era possível ver o movimento da rua). A conquista do direito das mulheres de andar nas ruas demorou muito tempo e representou um grande golpe para esses valores “orientalistas” do patriarcado, como os denomina o autor. Aos poucos, um novo mundo vai se abrindo para as mulheres – teatro, bailes de máscaras, novas modas de vestir, romances literários -, e a Igreja vai perdendo importância para elas.

Com a vinda da família real e o fim da escravidão, ocorre um processo que Freyre denomina de “reeuropeização”, no qual se embatem valores orientais e ocidentais. O Ocidente era:

(...) o burguês, industrial, carbonífero, com cujos estilos de cultura, modos de vida, composições de paisagem chocavam-se as nossas, particularmente impregnadas de sobrevivências do Oriente. Penetrado ou desvirginado por Portugal, o Oriente como que se vingara do ousado

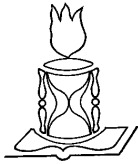


conquistador semiocidental avivando nele empalidecidos traços orientais de cultura e até de sangue; e acrescentando a antigos característicos africanos e asiáticos dos portugueses, vários novos. Desses traços, muitos foram transmitidos ao Brasil desde os primeiros anos de colonização... (FREYRE, 2004, p.554)

Essa “reeuropeização” do país acontece de cima para baixo e se dá principalmente pela implantação do mercado e do Estado. Nesse processo, o referencial europeu é o da França, Alemanha, Inglaterra e Itália e traz valores burgueses e individualistas, que irão formar o núcleo do que chamamos aqui de “modernidade”. Tudo o que era português ou oriental passa a ser de mau gosto e atrasado. Assim, essa modernidade europeia torna-se ideologicamente hegemônica e modifica os hábitos, a arquitetura, os modos de vestir, de comer, as cores – que se tornam mais pálidas e menos coloridas. Para Freyre, muitos desses novos costumes são mal adaptados ao clima dos trópicos, como os grossos tecidos das roupas manufaturadas inglesas. Nessa busca por modernizar, comprou-se muita coisa falsificada, como mostra o autor ao constatar que “francês” na linguagem do período virara sinônimo de coisa falsa.

Outra mudança que esse processo de “reeuropeização” trouxe foi em relação ao conhecimento e à valorização do talento individual. A introdução da máquina afetou a relação-base da sociedade patriarcal – escravo e senhor. Ela diminuiu tanto a autoridade do senhor quanto o papel produtivo do escravo. Ao mesmo tempo, valorizou o intermediário dessa relação, que era o mulato. Para o autor, esse tipo adquire papel fundamental nessas transformações. A categoria mulato é uma construção social que surge nesse contexto de mudança, e a ela é destinada a possibilidade de ascensão social de modo individual.

Enquanto as antigas oposições senhor e escravo perdem valor, o mulato, com habilidades e disposição de aprender novos ofícios mecânicos, quase sempre com mestres artesãos europeus, vai se tornando um elemento tipicamente burguês. Assim, é o conhecimento e a perícia técnica que passam a ser os elementos fundamentais na definição da hierarquia social. Surgem o mulato artesão, resultado da modernização realizada de baixo para cima, e o mulato bacharel, proveniente da modernização realizada de cima para baixo. Freyre mostra que diversos costumes do sistema patriarcal deram condições para a ascensão do mulato a essa categoria média: o caráter poligâmico da família patriarcal, no qual o senhor mantinha relações sexuais e, por vezes, de afeto não só com a esposa branca, mas também com mucamas, chegando com frequência a registrar esses filhos mestiços e bastardos; o afeto entre filhos do senhor de engenho e suas amas de leite, que criavam os meninos; os escravos fugidos que iam para a cidade procurando passar por



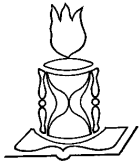
alforriados e que, em alguns casos, conseguiam se estabelecer como artesãos; e mulatas fugidas que vinham para a cidade, passando também por alforriadas, conseguiam casar com imigrantes portugueses e os ajudavam em seus negócios preparando quitutes.

Ao mesmo tempo em que o mestiço era incorporado à nova sociedade, o negro e o pária dos mucambos sofreram um processo de proletarização e inferiorização. Todos, sobretudo o mulato, queriam se distinguir deles. Tornava-se necessário externalizar a diferença por meio de vestimentas, por exemplo. As humilhações públicas a que eram submetidos os negros de casaca mostravam o acirramento da competição entre negros e brancos, que agora não mais tinham sua posição segura na hierarquia social. Se, por um lado, a “reeuropeização” era democrática, pois possibilitava maior mobilidade social, por outro, era agregada a componentes segregadores e despóticos relacionados à hierarquia pré-existente. É com base nessa mobilidade social do mestiço que se opõe a democracia racial brasileira à democracia política norte-americana. Enquanto no Brasil havia possibilidade individual de “embranquecer”, de ascender socialmente, nos Estados Unidos isso era impossível, uma vez que a segregação é da raça, independentemente de características individuais, processo que remete à guerra civil norte-americana.

Portanto, para Freyre, a modernização chega de navio e põe de ponta-cabeça o sistema então existente. Se muitas mudanças foram para “inglês ver”, várias realmente foram implantadas e modificaram a sociedade brasileira. Esses novos valores europeus eram estranhos a todas as camadas sociais e, por isso, todos aqueles que contribuíam para a implantação da modernidade eram premiados e poderiam obter ascensão social. Nesse sentido, branco é aquele que é útil à obra da modernização. Assim, nesse novo sistema, a oposição-base não era mais o senhor *versus* o escravo, mas valores europeus *versus* pobres africanos e índios. Diferentemente de Sérgio Buarque, para Freyre a modernização provocou transformações não apenas superficiais, mas profundas na mentalidade e na sociedade brasileira.

Um Brasil relacional: a casa, a rua e a opção pelos dois amores

Roberto DaMatta (1997), por sua vez, atualiza o debate avançando-o em alguns aspectos. Baseando-se nas oposições freyrianas casa-grande e senzala e sobrados e mucambos, mas também nos contrastes que Freyre descreve entre a casa e a rua, DaMatta propõe entender o Brasil pela dialética *casa* e *rua*, oposição à qual acrescenta posteriormente a categoria *outro mundo*. Muitas são as proximidades entre Freyre e

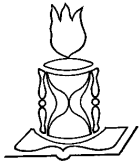


DaMatta: ambos possuem uma abordagem mais antropológica e culturalista, trabalham com categorias de oposição duplas e triplas, procuram mostrar uma visão positiva do Brasil apontando o que ele é e não o que gostaríamos que fosse e apresentam a modernidade brasileira em sua singularidade.

DaMatta constrói três categorias relacionais pelas quais a sociedade brasileira pensa a si mesma: a *casa*, a *rua* e o *outro mundo*. A *casa* é onde a emoção confunde-se com o espaço social, lugar da naturalização das relações pessoais e afetivas, no qual sempre é possível dar um jeito, onde nos sentimos acolhidos e confortáveis. A *rua*, em oposição, é o lugar das relações impessoais, onde todos são iguais e devem responder às leis, um mundo opressor no qual não há pessoas, apenas indivíduos, classes e entidades; é o espaço de discursos rígidos e instauradores de novos processos sociais. O *outro mundo*, por sua vez, é uma síntese das outras duas categorias, é relativizador e inclusivo, opera pela renúncia ritualizada deste mundo com seus sofrimentos, contradições e lutas. É um sistema social onde a diferenciação é inclusiva, onde se relacionam a igualdade de todos perante um ser superior com um esqueleto hierárquico, se une o caráter igualitário da *rua* com o elemento hierárquico da *casa*.

Essas oposições operam simultaneamente em diferentes espaços e tempos. Assim, quando estamos entre amigos, operamos pela lógica da *casa*; na *rua*, pelo pensamento impessoal; e, no centro religioso, pela lógica do *outro mundo*. Essa oposição também está ligada a classes sociais; a fala da *casa* é geralmente a dos dominados e a da *rua* dos dominantes. No entanto, essas categorias possuem dinâmica e movimento, podendo uma englobar a outra. Por exemplo: a sociedade brasileira pode ser vista como uma grande família ou como o lugar da *rua*, das leis impessoais. São éticas diferenciadas, usadas para conviver em uma mesma sociedade, mas, ao mesmo tempo, complementares e não exclusivas ou paralelas. Apesar de qualquer evento poder ser lido a partir de cada uma delas, na prática, um dos códigos pode adquirir hegemonia sobre os outros.

Para DaMatta, a *casa* e a *rua* se organizam em espaços e temporalidades. O tempo e o espaço são construídos pela sociedade e a constroem. Assim, no Brasil, temos o fim de semana que é mais interno à *casa*, à família e aos amigos. Já, os dias da semana são ligados a ambientes mais externos, marcados pelo trabalho. Também temos contrastes de tempo e espaço: as rotinas diárias *versus* situações extraordinárias, nas quais há modificação na forma de medir o tempo e o espaço, que passa a ser percebido por meio de unidades de medida emocionais e sociais mutáveis.

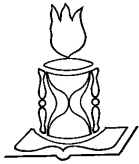


O autor aponta que as categorias *casa* e *rua* são móveis, mas, ao mesmo tempo, têm espaços e temporalidades marcadas. Assim, não se pode misturar o espaço da *rua* com o da *casa* sem gerar algum tipo de conflito. São necessários rituais específicos e regras para transformar uma na outra. Para demonstrar esse argumento, DaMatta se vale de expressões difundidas na sociedade brasileira, como “ficou na rua da amargura”, “foi para o olho da rua”, que são modos de anular a singularidade, a pessoalidade do indivíduo, em oposição a expressões como “sinta-se em casa”, “a casa é sua”, “estar em casa”, que apontam para relações harmoniosas, de acolhimento. Assim, “ser posto para fora de casa” ou “sair de casa”, por exemplo, indicam rupturas violentas. O objetivo de DaMatta é compreender o que liga essas categorias. As expressões apontadas acima e os ritos públicos são algumas das formas de ligação e de transformação de uma na outra.

Outra questão abordada pelo autor que perpassa nosso debate sobre tradição e modernidade é a cidadania. DaMatta (1997) mostra que a cidadania é socialmente construída e é uma categoria relacional. Se nos Estados Unidos, por exemplo, cidadania é uma identidade social de caráter nivelador e igualitário – o cidadão só se atribui direitos iguais aos dos outros homens –, diante de um estrangeiro, a cidadania pode ser usada para diferir e não aniquilar privilégios. No entanto, para o autor, no Brasil, a noção de cidadania sofre um desvio, para baixo ou para cima, que a impede de assumir integralmente seu significado político universalista e igualitário. Isso se dá devido à hierarquia ser fundamental para a definição do papel das instituições e dos indivíduos. Assim, há reações contra as leis individualizantes, buscando abrir espaço social e político para manifestações de sujeitos e de locais. De forma oposta, o individualismo norte-americano cria leis que procuram salvar totalidades maiores, como a nacional. DaMatta define a sociedade brasileira como uma comunidade heterogênea, complementar e hierarquizada, baseada em relações pessoais entre famílias, grupos de parentes e amigos, que aliou a essa concepção uma outra, puritana e individualista, o que resulta em um sistema social no qual convivem diferentes concepções de sociedade, de política, de economia e de cidadania.

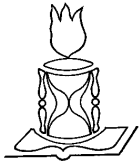
Ao chegar à definição acima exposta de sociedade brasileira, DaMatta atualiza e reconstitui o paradoxo tratado por Sérgio Buarque e Freyre. Em suas palavras, temos:

Uma nação brasileira que opera fundada nos seus cidadãos, e uma sociedade brasileira que funciona calcada nas mediações tradicionais. A revolução ocidental moderna eliminou essas estruturas de segmentação, mas elas continuam operando social e politicamente, sendo também parte de seu sistema social. (DAMATTA, 1997, p.93)



Como superar o paradoxo modernidade *versus* tradição? A resposta, para DaMatta, estaria na criação de posições intermediárias, que ligassem ambos os lados. O autor mostra isso brilhantemente ao analisar o romance de Jorge Amado, *Dona Flor e Seus Dois Maridos*. O pensamento brasileiro está alicerçado em trinômios, é caracterizado não pelo conflito, mas pela formação de elos. Dona Flor, na visão do antropólogo, é o elemento que une dois homens guiados por lógicas e modos de viver opostos, assemelhados ao que chamamos de tradicionais e modernos. Antes de introduzir o romance, cabe dizer que o próprio Jorge Amado, em sua primeira fase, marcada pelo marxismo, operou em seus romances com forte dualidade moral determinada pelos conflitos trabalho e capital. Posteriormente, a partir do romance *Gabriela Cravo e Canela*, o escritor passa a fazer mediações entre personagens e entre leitor e personagens. Para DaMatta, nessa segunda fase, até por meio do estilo literário, Amado opta pela relação. É nessa fase que se insere o romance *Dona Flor*.

DaMatta divide o romance em quatro momentos. O primeiro é marcado pela morte de Vadinho, primeiro marido de Flor, em pleno Carnaval. Vadinho era malandro, caloteiro, vadio e irresponsável, e, ao mesmo tempo, amigo, solidário, modelo de liberdade e de movimento. Em seu enterro, vão amigos tanto do lado da ordem quanto da desordem. O segundo momento é o da viuvez de Flor, situação liminar que agrega tanto as desvantagens de solteira quanto as de casada. É um período de individualização pela perda do marido, de fechamento na casa e de interiorização. O fim desse período é a saída do luto e a volta à rua. O terceiro consiste no casamento de Dona Flor com Teodoro Madureira, um farmacêutico metódico e sério, homem de bem. A contraposição entre o primeiro e o segundo marido é clara: Vadinho trazia a felicidade pela desordem, pelo movimento, pela ambiguidade; enquanto Teodoro o fazia pela cura científica e racional proporcionada pelos remédios. A união com Vadinho, na qual tudo era misturado e ambíguo, e em que Flor e o marido eram opostos complementares – ele *rua*, provedor de emoções, ligado ao jogo, incerteza e a malandragem; ela *casa*, provedora de recursos materiais, relacionada ao trabalho, à certeza e à lealdade –, se opõe ao casamento com Teodoro, estável e igualitário, em que não havia uma relação de complementaridade nem universo relacional e as mediações se realizavam por meio de leis impessoais às quais ambos se submetiam. O quarto momento inicia-se com o novo isolamento de Dona Flor, que está infeliz com o segundo casamento. Ela relembra de Vadinho e o deseja de volta. Assim, Flor se depara com um paradoxo, que na análise de DaMatta é o brasileiro. A pergunta da heroína, então, é: “Por que o coração tem sentimentos controversos em dois opostos? Por que optar se deseja-se as duas coisas?” A essa dúvida quem responde é o fantasma de Vadinho – o



malandro, que conhece a vida e a morte, as relações pessoais e impessoais: “Quando era só eu, tinhas meu amor e te faltava tudo, como sofrias! Quando foi só dele, tinhas de um tudo, nada te faltava, sofrias mais ainda! Agora sim, és Dona Flor, inteira como deves ser”. (AMADO *apud* DAMATTA, 1997, p.134)

Assim, Flor opta por não escolher e ficar com os dois maridos – o malandro e o “caxias” – e o dilema é resolvido. Para o autor, é nesse triângulo perfeito, uma vez que a categoria *outro mundo* também está presente – já que um dos elementos é um morto – que reside o cerne da sociedade brasileira. O elemento ambíguo adquire caráter positivo, pois constrói uma relação completa, independente de moralismos. DaMatta conclui que o Brasil não é o país do Carnaval nem do “homem cordial”, nem da violência nem do feudalismo. O Brasil, para o autor, é a junção de todos esses polos. Não há uma identidade ou raízes brasileiras, mas sim

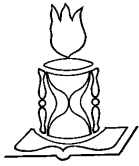
(...) uma configuração específica, historicamente dada, em que se combinou legalismo formalista e centralizador com relações pessoais instrumentalizadas e imperativas. Parece-me muito claro que, nesse caso, quanto mais se implementa um desses polos, mais o outro é ativado... (DAMATTA, 1997, p. 136)

DaMatta deixa-nos então uma questão que nos faz repensar o paradoxo tradição e modernidade: por que não tentar conciliar a personalidade e a impessoalidade em nossos projetos políticos sem precisar optar por um ou por outro? Nas palavras do autor:

Depois, é preciso pensar – agora como Dona Flor e talvez com sua coragem – se realmente vale a pena enfrentar o desafio de tornar o sonho realidade. Quero dizer: fazer com que o espírito de Vadinho, malandro, generoso, alegre, criativo – que é o do povo, do carnaval, das festas, dos santos e dos orixás – possa ser trazido à luz do dia na construção de um projeto político. Seria possível fazer isso? E assim fazendo, realizar uma síntese positiva das leis com os amigos? E não temer mais os amigos por causa das leis e nem descumprir as leis obedecendo à vontade imperiosa dos amigos? Essa talvez seja a mensagem de Dona Flor, mulher e povo que conseguiu finalmente casar-se tão bem com a ordem e o progresso. (DAMATTA, 1997, p.141)

Somos modernos! A modernização e a assimilação escrava

Jessé Souza (1998) faz uma revisão do debate atraso *versus* modernização e traz críticas contemporâneas. O autor constata que todas as abordagens sobre o tema – de Sérgio Buarque, Raymond Faoro e DaMatta – tendem a apelar para a permanência de um personalismo na cultura brasileira (o autor faz exceção apenas a Freyre, que é uma de suas referências). Jessé Souza (2011) faz uma crítica a DaMatta, afirmando que o autor não

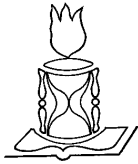


consegue superar a oposição personalismo e impessoalidade, reafirmando a ideia de modernidade para “inglês ver”. Souza traz uma questão fundamental para o debate: a noção de uma raiz personalista formou a interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos. São as teorias sociológicas sobre a temática atraso *versus* modernização³ que, de maneira simplificada e enviesada, se transformaram no senso comum sobre nosso cotidiano e em projetos políticos que influenciaram nossa realidade e práticas institucionais. Para esse senso comum, o Brasil é o desvio da modernidade, a modernização aqui seria apenas de fachada e da sua não implantação decorreria o atraso social e político brasileiro.

Jessé Souza propõe uma visão alternativa. Para ele, a modernização realmente se efetivou em nosso país e nosso atraso está ligado à seletividade desse processo modernizador. Para balizar seu argumento, Souza faz uma reinterpretação da obra de Freyre, *Sobrados e Mucambos*, mas em uma chave de leitura completamente diferente da de DaMatta. O autor junta dois argumentos freyrianos: o da sociedade brasileira como sadomasoquista, noção que Freyre constrói no livro *Casa-Grande & Senzala*, e o da constituição da modernidade brasileira como “reeuropeização”, processo que realmente transforma a sociedade. O primeiro diz respeito à escravidão brasileira, que é muito semelhante à mulçumana, uma vez que a “mestiçagem” é possível e que um mestiço nascido da relação senhor e escrava pode ascender em termos de status, se assumir a religião e os “valores” do pai. Era isso que permitia a existência de fatores negros e mulatos que exerciam funções de controle e vigilância dos escravos, geralmente realizadas por brancos. Se por um lado essa forma de dominação implicava na subordinação e na reprodução social da baixa autoestima dos grupos dominados, ela abria a possibilidade real de diferenciação e de mobilidade social. Assim, o conceito de sadomasoquismo vem da “assimilação da vontade externa como se fosse própria, assimilação essa que mata no nascedouro a própria autorrepresentação do dominado como um ser independente e autônomo” (SOUZA, 2000, p. 61).

A “reeuropeização”, como já dissemos anteriormente, é a modificação cultural e estrutural baseada no individualismo burguês da França, Alemanha e Inglaterra, que chega de navio com a vinda da família real ao Brasil e que se opõe aos valores orientais de nosso patriarcado. Segundo a interpretação de Souza sobre a obra de Freyre, o personalismo patriarcal é ferido de morte com a “reeuropeização”, pois ela introduz o mercado e o Estado. Aqui se juntam os dois argumentos. Em vez do sadomasoquismo mestiço, o que se tem é o

³ Jessé Souza inclui também em suas críticas Raymond Faoro, que também trata do tema atraso X modernização, mas não foi abordado neste artigo.

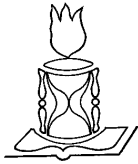


sadomasoquismo brasileiro, no qual quanto mais se incorporam elementos dessa cultura europeia dominante, maior é a possibilidade de ascensão na hierarquia social. Assim, o Brasil moderno não é criado por um Estado autoritário em 1930, mas é gestado no século anterior. Ao contrário de outros autores, Souza vê uma absorção tão completa dos valores da modernidade que não existiria espaço para um projeto cultural original a partir dela. No limite, ela impede que nos reconheçamos como modernos.

Quando, no século XIX, a sociedade escravista termina, ela deixa à própria sorte uma camada social de escravos que não recuperam a função produtiva na nova ordem, lembrando que o novo sistema é burguês e que o valor principal é o trabalho. Nessa sociedade moderna, a ideologia dominante é a do trabalho e do mérito, que se opõe a ordem antiga em que o valor central era o ócio. Para Souza: “É aí que se cria uma classe de párias urbanos e rurais que valem, não só para uma *elite má*, mas, objetivamente para toda a sociedade, inclusive para as próprias vítimas, *menos do que outros*” (SOUZA, 2011, p. 65). Assim, segundo o autor, nós nos modernizamos, mas o fizemos pela lógica do escravo, tornando a modernidade valor supremo na diferenciação de hierarquias sociais.

Para Jessé Souza, a teoria do personalismo está impregnada em nós mesmos, como uma segunda pele, e em nosso projeto político hegemônico, seja o dos ocupantes do poder ou o da oposição. Para o primeiro, deve-se racionalizar o Estado estimulando a competição e a eficiência do mercado; para o segundo, faz-se a crítica à corrupção – que para o autor é dado estrutural de qualquer governo –, que no personalismo do senso comum torna-se singularidade brasileira. Ambas as teorias pressupõem que a política é interna ao Estado e colocam de lado questões fundamentais, como a importância da esfera pública e do debate público que pudesse situar e abrir soluções para pensarmos nossas verdadeiras misérias e atrasos. É deixando de lado essas questões que seguiríamos sistematizando nossos “autoenganos”⁴.

⁴ Referência ao título do artigo de Jessé Souza (2011): *A sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?*.



Referências:

DA MATTA, Roberto. (1997). *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Rocco.

FREYRE, Gilberto. (2004). *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. 15ª edição. São Paulo: Global.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1995). *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, Jessé. (1998) A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n°. 38, Oct. 1998 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 mar. 2012.

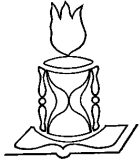
_____. (2011). A sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol.16, n°.45, fev. 2001. Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 mar. 2012 .

_____. (2000). Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Tempo Social*, São Paulo, vol.12, n°.1, maio 2000 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702000000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 10 mar.2012.

WEBER, Max. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. 6ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.

Leitura complementar

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. (2009). Chuvas de verão. "Antagonismos em equilíbrio" em Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre. In: SCHWARCZ E BOTELHO (orgs). *Um*



Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH
Departamento de Sociologia
Laboratório Didático - USP ensina Sociologia

enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 198-211.

WEGNER, Robert. Caminhos de Sérgio Buarque de Holanda. In: SCHWARCZ E BOTELHO (orgs). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 212-225