

TRADIÇÃO, MODERNIDADE E INDIVIDUALISMO NO BRASIL: OS DILEMAS DE UMA INTERPRETAÇÃO OFICIAL

*Fabrcio Barbosa Maciel**

RESUMO: Meu objetivo aqui é sublinhar os dilemas da interpretação culturalista de Gilberto Freyre e Roberto DaMatta acerca do Brasil, por serem dois autores que alcançaram grande influência em nosso imaginário nacional, respondendo como que oficialmente, em seus respectivos tempos, pelas questões acerca de nossa nacionalidade. Minha tese é que sua busca incessante pela definição de um caráter singular que conferisse uma identidade ao Brasil acaba por ignorar sua contextualização na realidade ocidental cosmopolita moderna. Suas teses acerca do tradicionalismo singular brasileiro distorcem a forma como as instituições modernas entram no Brasil, resultando em uma definição patológica acerca de nosso individualismo e omitindo nossa inserção na moralidade cosmopolita ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Caráter brasileiro; identidade nacional; individualismo; modernidade; cosmopolitismo; brasilidade; tradição.

A decisão de fazer uma releitura de algumas obras de Gilberto Freyre e Roberto DaMatta é um desafio extremamente espinhoso, considerando que se tratam de dois autores amplamente reconhecidos tanto dentro quanto fora dos círculos acadêmicos. Empreendi esta tarefa, no entanto, acreditando na importância de levantar algumas questões que considero fundamentais para uma discussão sadia que contextualize o Brasil no cenário cosmopolita ocidental moderno.

* Bacharel em Ciências Sociais pela UENF - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Mestrando em Políticas Sociais pela mesma. Membro da pesquisa “A construção social da subcidadania” coordenada pelo Prof. Jessé Souza. Membro do NETS – Núcleo de Estudos em Teoria Social, coordenado pela Prof^a. Adélia Mighevich.

Creio ser quase consenso o fato de Freyre ser nosso autor mais influente, considerando tanto a amplitude de sua obra bem como seu fôlego na tentativa de interpretação do Brasil. Durante sua fase madura, Freyre continuou sustentando suas teses acerca da singularidade brasileira já amplamente discutidas a partir de seu livro mais conhecido, *Casa Grande & Senzala* (1933). Devido a isto, sua influência enquanto explicador oficial do Brasil no exterior foi fundamental para a perpetuação de uma idéia de Brasil incompatível com qualquer realidade nacional moderna.

Atualmente, em menor proporção mas com problemas semelhantes, Roberto DaMatta tem respondido quase que como nosso explicador oficial às mesmas velhas questões. Trilhando o caminho culturalista aberto por Freyre, DaMatta vem salientando desde seu principal livro *Carnavais, malandros e heróis* (1978), alguns elementos de nossa cultura popular que parecem sobreviver magicamente a qualquer influência e estímulos de um mundo cosmopolita globalizado. Ambos convergem na idéia de um amálgama sintético brasileiro que incorpora o espírito moderno conseguindo prevalecer sobre este, algo inédito em qualquer outra parte do mundo ocidental. Para o desenvolvimento deste raciocínio, vejamos primeiro um pouco da história do pensamento freyreano.

CULTURA E DEPENDÊNCIA POLÍTICA: AS MAZELAS DO PENSAMENTO FREYREANO

A discussão em torno de *Casa-Grande & Senzala* já é demasiadamente extensa, como todos bem sabemos, e por isso não pretendo perpetuar seu debate acerca das mesmas velhas questões. Meu maior objetivo aqui não é a tomada de posição em torno de questões específicas como, por exemplo, se Gilberto Freyre superou ou não o paradigma da raça pelo da cultura, tema este amplamente debatido a partir de sua obra. Procurei destacar os pontos específicos dela, não me limitando apenas a *Casa-Grande & Senzala*, onde ele idealiza uma unidade nacional natural, totalizante e harmônica. Busquei ressaltar também quais são os principais argumentos e a forma sutil com que Freyre inventa a nação a partir da construção de uma cultura e de uma tradição, fornecendo ao brasileiro uma identidade

própria e singular, completamente descolada do imaginário cosmopolita ocidental.

Diferente de diversos críticos mais infundados do que cuidadosos, jamais ignorei as valiosíssimas contribuições informativas e analíticas da obra de Gilberto Freyre. Sua perspicácia em notar detalhes como, por exemplo, a sifilização na colônia e o papel do animismo e totemismo indígena em nossa formação cultural, são ímpares e peculiares de um grande observador. No entanto, pretendo mostrar como ele constrói a ideologia da unidade nacional e como ela tem refletido tanto no imaginário popular brasileiro quanto em sua organização e ação política efetiva.

A leitura de *Casa-Grande & Senzala* é envolvente, instigante, por vezes contraditória, marcante. E é exatamente por isso que consegue misturar realidade e mito, bem como explicação e confusão. O texto é longo e procura dar conta de toda a realidade brasileira, não desprezando sua dimensão econômica e política, porém primando principalmente pelos aspectos sócio-culturais enquanto vertente explicativa. Logo em seu prefácio, Freyre sintetiza os elementos fundamentais de nossa formação nacional em um sistema de “plástica contemporização” entre a experiência imperialista portuguesa e o nosso meio tropical, sendo a casa-grande o centro de coesão patriarcal e religiosa que sustentou a organização nacional (Freyre, 2004:35).

Podemos perceber logo de início que Freyre admite claramente um sincretismo cultural diferenciado, onde cada cultura entra com um tipo específico de contribuição, resultando em lugares sociais naturalmente diferenciados e coligados por duas instituições fundamentais: a família patriarcal e a religião. Estas duas instituições também estão intimamente ligadas, quase que fundidas, num contexto em que o conceito de família se estende a todas as dimensões sociais e psíquicas da vida brasileira, como é vislumbrado na famosa passagem em que santos e mortos, estes enterrados dentro de casa, compunham o espírito patriarcal de coesão familiar (Ibidem:38).

A grande sutileza da obra freyreana está exatamente em usar exemplos simples e aparentemente insignificantes da vida cotidiana para justificar suas intuições. Neste sentido, ele tenta revolucionar o enfoque teórico voltando-se para o espaço comum onde ocorre a rotina e a vida

privada brasileira, onde melhor repousa nosso caráter. Esta tese perpassou toda a sua vida intelectual e política, de modo que a sua atualização constante acarretou em implicações políticas profundas. É importante notar que Freyre não despreza a dimensão econômica da formação nacional quando coloca a família como seu principal elemento produtivo. Pelo contrário, ele percebe uma relação fundamental entre estas esferas, sendo a família a unidade produtiva central e conseqüentemente “a força social que se desdobra em política” (Ibidem:81).

Esta é uma frase seminal para minha discussão. Os reflexos das relações familiares no espaço público são o germe da tese do patrimonialismo brasileiro, e também auxiliam na explicação da complexa relação entre cultura e dependência política que pretendo destacar em Freyre, bem como sua incoerência com os estímulos das instituições modernas. Este papel da família para ele se cristaliza em oligarquismo e nepotismo, em que este absorvente órgão de nossa formação social concentra uma variedade de funções sociais e econômicas, principalmente a do mando político (Ibidem:85).

Nesta perspectiva, a família patriarcal enquanto núcleo sócio-político de toda a vida colonial seria o início da cultura do mandonismo brasileiro. Isto significa um início pautado em relações pessoais que repercutiriam no espaço público. O impressionante é a continuidade deste tipo de interpretação no século XX pelo próprio Freyre (e por autores como Roberto DaMatta), uma vez que ele mesmo mostra em *Sobrados e Mucambos* a entrada do Estado burocrático e da sociedade de mercado com seus critérios de relações impessoais em detrimento dos potentados familiares locais, desde 1808 (Souza, 2003)¹.

Ademais, é importante destacar que a composição família-religião está no cerne do argumento de Freyre para justificar a ausência de preconceito étnico na cultura brasileira, ou seja, existe para ele um motivo cultural claro que justifica nossa democracia racial. Neste sentido, o papel da fé aparece com força inquestionável em todos os momentos do discurso da unidade nacional. Afinal é ela, enquanto elo mágico, que une

¹ O capítulo dedicado à ascensão do mulato na sociedade brasileira, já no século XIX, por exemplo, deixa claro como o conhecimento acadêmico atuou enquanto capital impessoal na esfera pública brasileira, em detrimento das relações pessoais.

território, culturas completamente antagônicas e interesses diversos em torno de um único Deus que está no centro de um cosmos natural-sobrenatural abençoando a todos. Além do mais, o elemento religioso assume, nesta perspectiva, uma significação concreta na unificação política e econômica do país:

Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o elemento da nossa unidade. (Op. cit.:91)

Uma vez construída a unidade política e cultural da nação, Freyre passou a utilizá-la para explicar todas as soluções autoritárias da política brasileira em seus principais momentos de crise. Isto é nítido em trabalhos mais recentes, alguns deles publicados primeiramente no exterior e recentemente reunidos na coletânea *Palavras Repatriadas* (2003). Nestes artigos Freyre apresenta uma postura muito semelhante à de José Bonifácio na época da independência (Bonifácio, 1964), mostrando para o mundo um Brasil-Ideal distante de sua realidade social, como que atendendo a uma necessidade de justificar e afirmar perante o mundo a modernização singular brasileira. Assim como Bonifácio, ele continuará sustentando que esta singularidade é positiva ainda na segunda metade do século XX. Este Brasil Ideal procura ao mesmo tempo e incoerentemente se assemelhar aos padrões modernos de nação e sustentar um caráter específico incompatível com a realidade ocidental moderna, como explicação de seus problemas internos.

Por exemplo, em um artigo intitulado *Democracia social e política na América*, publicado originalmente em Nova Iorque, em 1940, no período do Estado Novo, é bem nítida a sustentação de um atavismo cultural estático com repercussões objetivas na política. Depois de elogiar o realismo político de Vargas, Freyre comenta positivamente a constituição de 1934:

(...) Em muitos aspectos a atual Constituição brasileira é uma tentativa inteligente de ser genuinamente brasileira; um esforço para harmonizar um governo central forte com um mecanismo para atender às necessidades locais ou regionais, tão diversas num país tão vasto quanto o Brasil; um esforço, também, para harmonizar autoridade com liberdade (...) (Freyre, 2003b:51).

Aqui Freyre sustenta uma idéia profundamente arraigada em nosso senso comum: somente um governo forte pode atender a múltiplas necessidades divergentes sem que estas causem uma fragmentação nacional que resulte em anarquia. E assim, no Brasil, vai se harmonizando magicamente os extremos opostos entre autoridade e liberdade. Na verdade, Freyre vai defender o tempo todo que esta nossa capacidade singular, de síntese de opostos, é nossa maior virtude, diferenciando-nos positivamente de todas as democracias da América.

Neste sentido, ele insiste em tentar provar que o lugar mais importante da democracia é na própria cultura, e é por isso que no Brasil nenhum modelo político autoritário é capaz de destruí-la, chegando ao extremo de dizer que aqui ela jamais foi afetada:

(...) O fato de o Congresso ter sido abolido no Brasil não deve ser considerado como uma séria violação das tradições democráticas desse país, pois a mera representação política vagamente baseada numa geografia política perdeu o seu significado para os brasileiros mais esclarecidos. O que o Brasil precisa é de um novo tipo de representação baseada tanto nos aspectos de região quanto de atividade econômica; e esse novo tipo de representação pode ser estabelecido sob um regime político como o atual (...) (Ibidem:53)

Esta passagem, escrita em 1940, em pleno vigor do Estado Novo, está perfeitamente afinada com a tese defendida em *Casa Grande & Senzala* de que a cultura do masoquismo tenha se transformado em submissão política, como resultado do mandonismo naturalizado pelas relações senhor-escravo. Neste sentido, ele consegue enxergar uma democracia cultural que permite a ascensão sócio-econômica de qualquer indivíduo ao mesmo tempo em que na esfera política ocorre o contrário, uma vez

que a cultura sado-masoquista teria condicionado o povo a uma submissão perfeitamente combinada com governos autoritários. Esta mesma forma de interpretação é desenvolvida em um emblemático artigo intitulado *O caráter nacional brasileiro no século XX*, escrito em 1967:

O movimento revolucionário de 1964 colocou dramaticamente em foco este traço do caráter nacional brasileiro. Neste movimento exprime-se o que alguns líderes brasileiros tentam reestruturar no Brasil agindo segundo o que consideram estar em harmonia com o seu caráter nacional. Inclusive adaptam o seu idealismo político-democrático à realidade dos dias atuais ou às circunstâncias presentes – a realidade de um mundo que não está exatamente em paz. Sendo estas circunstâncias, não são poucos os brasileiros que têm o suficiente sentido da realidade para pensar que o seu país é demasiado vasto, física e socialmente, para ser deixado inteiramente livre ao jogo das competições partidárias, no setor político, e de outros grupos rivais – econômicos, regionais, etc. (Ibidem:377).

Neste sentido, o discurso do realismo, em pleno contexto mundial da guerra fria, combina-se com um suposto senso de responsabilidade política que estaria visando o bem estar e a preservação física e social da nação. Esta postura camufla-se em uma espécie de nacionalismo onde o que importa é a preservação da nação, independente do preço que a democracia política tenha que pagar por isto. Afinal de contas, ele já deixou claro anteriormente que o importante é a democracia social que permite a ascensão econômica a todas as camadas e etnias da população.

Desta forma, a aparente contradição freyreana entre democracia social e autoritarismo político é, na verdade, uma combinação perfeita, compreendendo-se que uma justifica e complementa a outra. Nesta perspectiva, o autoritarismo político acaba figurando como protetor da democracia social, uma vez que seu discurso é o de defensor da unidade e integridade física e social da nação.

Um ponto chave que fecha toda essa argumentação é o fato de que todo esse processo é desenvolvido espontaneamente, de acordo com o ritmo da cultura brasileira, numa perspectiva que parece naturalizar a história e desconsiderar a dinâmica das diversas forças e interesses sociais e políticos que escrevem o cotidiano de uma nação:

No entanto, esse movimento revolucionário está se desenvolvendo de uma forma suavemente brasileira, como se desenvolveram as revoluções da independência, do abolicionismo e da república, as quais acabaram realizando o que era essencial aos seus objetivos. Neste como em outros aspectos, o caráter nacional brasileiro no século XX mantém-se essencialmente o mesmo do século XIX, embora adaptando-se realisticamente, agora como então, a novas circunstâncias nacionais e internacionais, tecnológicas e políticas, econômicas sociais e religiosas (Idem).

Deste modo, Freyre sustenta um caráter brasileiro – nossa brasilidade – que apenas se adapta ao novo momento histórico sem perder sua essencialidade. Este argumento naturalizante possui uma surpreendente eficácia contra qualquer questionamento em relação ao autoritarismo e à dissociação da esfera política nacional em relação à nação. Aqui as coisas se encaixam perfeitamente.

Outra importante sutileza freyreana perfeitamente sintonizada com estas questões é mostrar que, devido a estas nossas peculiaridades, nossa vida política e social como um todo foi melhor do que a de qualquer outra nação americana que tenha optado pela democracia política. No artigo *O Brasil moderno como uma nova sociedade hispano-tropical*, ele reforça a singularidade política brasileira, que vai além da cultural: *Como um império, o Brasil foi um país cuja estabilidade e paz contrastaram com a vida política turbulenta da maioria das repúblicas latino-americanas (...)* (Ibidem:469).

Sendo assim, a cultura nacional compreendida por Gilberto Freyre justifica os regimes ditatoriais como soluções que, além do que meramente melhores, são as mais aceitáveis ao povo brasileiro, uma vez que para ele o sadomasoquismo excedeu as esferas sexual e doméstica alcançando o campo sócio-político. De modo que nossa formação política, camuflada por uma tradição revolucionária liberal demagógica, no fundo se resume a um gosto por regimes ditatoriais (Freyre, 2004:114).

Estas afirmações possibilitam o desenvolvimento e a combinação de explicações engessadas como, por exemplo, “cultura política” e “caráter nacional” para justificar o êxito do autoritarismo político brasileiro,

apesar de se admitir em Freyre uma sociedade culturalmente democrática. O que se parece poder concluir é que temos uma democracia no sentido de ascensão sócio-econômica e convívio harmonioso enquanto que este mesmo código social não funciona na dimensão política.

Estas aparentes contradições freyreanas na verdade se combinam num contexto onde a aproximação racial possui dois lados: ao mesmo tempo em que condiciona sádicos e masoquistas em seus respectivos papéis de senhores e escravos, a miscigenação abre margem para a ascensão sócio-econômica dos oprimidos, o que acabaria amenizando e quase que anulando o lado ruim da situação, numa mobilidade social peculiar ao Brasil, capaz de amortecer e harmonizar nossos antagonismos contudentes (Freyre, 2004:117).

Nesse contexto, nossa peculiaridade religiosa também se enquadra como reflexo da miscigenação. Falando de toda a contribuição da cultura indígena para a nossa formação, Freyre encontra nela o elemento fundamental de nosso misticismo, que somado ao catolicismo familiar constitui a cola perfeita para nossa unidade nacional, de modo que nosso imaginário espiritual também reflete a capacidade de síntese peculiar de nosso caráter (Ibidem:212). Um equívoco do singularismo freyreano aqui é atribuir ao caráter brasileiro certas peculiaridades que na verdade são traços culturais universais, como é o caso da crença no sobrenatural.

Nossa superioridade democrática continuará sendo sustentada por Freyre durante toda a sua obra madura, como vimos em parte acima. É central para meu raciocínio compreender a forma como ele percebe nossa fé diferenciada enquanto pano de fundo moral estruturante desta democracia. Ela teria suprido nossa “lassidão de nexo político” (Ibidem:271) como ideologia unificadora superior a qualquer ideologia política ou de raça. Este critério foi fundamental na unificação da nação em torno do ideal de um país “abençoado por Deus”, desde a geração da independência com José Bonifácio. O ponto em questão é que o Brasil aparece como o lugar que reuniu todas as bênçãos possíveis da providência, diferente de qualquer outra nação do mundo. E a origem deste cenário está na formação heterogênea da religiosidade portuguesa, mar-

cada por sobrevivências pagãs de origem moura que diluíram seu ascetismo e ortodoxia (Ibidem:330).

Assim, a flexibilidade portuguesa que é transferida para a cultura brasileira está presente principalmente na fé, composta por elementos heterogêneos da Europa e da África, bem como a própria cultura portuguesa. Toda a argumentação de Gilberto Freyre consiste em tentar provar que nossa singularidade significa uma miscigenação em todos os sentidos, desde a raça, até a fé, passando pela cultura. Isto seria benéfico no sentido de proporcionar a esse povo adaptabilidade em qualquer circunstância da vida. No entanto, este esquema aparentemente perfeito possui uma lacuna imperdoável: Freyre desconsidera completamente, ainda na segunda metade do século XX, os impactos causados pelos estímulos de uma mentalidade cosmopolita e universalizante inerentes às sociedades permeadas pelas instituições do capitalismo moderno.

Deste modo, é fundamental em sua argumentação a valorização do papel do negro no processo de civilização brasileira, na tentativa de diminuir ideologicamente a distância social entre as raças, atribuindo a cada uma delas um papel especial, único e indispensável na vida da nação, desempenhando junto aos portugueses uma “função civilizadora” (Ibidem:390).

Assim, Freyre confere aos negros um papel digno em nossa história, amenizando obviamente sua condição humilhante em nossa estrutura social. É importante lembrar que esta postura de Freyre em relação aos negros perpassou grande parte de toda a sua obra, buscando por vezes comparações principalmente com os Estados Unidos para amenizar o preconceito brasileiro. Nesta perspectiva, a culpa pelos males sociais não é de ninguém. E então não é sem explicação que ele fala claramente na ação de forças naturais sobre as questões sociais:

Nada, entretanto, de desviar-se para o fator clima a massa enorme de responsabilidades que, bem apuradas, tocam a forças sociais e econômicas dentro das quais se têm articulado culturas, organizações, tipos de sociedade. É certo que, muitas vezes, em uma como aliança secreta com as forças naturais. Outras vezes, porém, quase independentes delas (Ibidem:404).

Este detalhe das forças naturais é central para confirmar a espontaneidade com que todos os fenômenos sociais ocorrem no histórico da nação. Isto se encaixa perfeitamente com o realismo e naturalismo evocado por ele para justificar as intervenções autoritárias em nosso itinerário político. E então ele acrescenta à tese do equilíbrio de opostos o fato de que isto não gera prejuízos para nenhum lado, mas pelo contrário, proporciona um aprendizado fraterno (Ibidem:417). Isto sugere uma combinação mágica, como uma espécie de dialética sem conflito, onde cada qual contribui com uma especificidade natural sem se prejudicar por isso. Assim, a nação brasileira seria o feliz resultado de uma combinação natural de elementos heterogêneos e complementares que compõem uma hibridez singular positiva, cimentada pela religião igualmente miscibilizada, o que não deveria ser para nós senão motivo de muito orgulho.

Neste contexto, Freyre enxerga apenas um tímido individualismo com tendências privatistas na casa-grande (Ibidem:438), mas que é logo adocicado e cooptado pela flexível formação de um catolicismo heterodoxo. Em termos simples, a tradição venceu o individualismo moderno no Brasil, como que cortando o 'mal' pela raiz. Considerando a força tradicional desde os primórdios da família brasileira, ela teria sobrevivido a tudo o que veio depois, fazendo com que este caráter brasileiro tenha permanecido intacto até o século XX, como vimos em sua obra madura.

Também no que tange às relações raciais, a compreensão freyreana não é diferente, pois sua diferenciação social seria devida ao espírito do sistema enquanto um deus poderoso (Ibidem:462), significando isto que sua ação estaria acima da possibilidade humana de questionamento e mudança. É deste deus poderoso que surge o sadismo e conseqüentemente o autoritarismo político brasileiro, que nossa democracia social se encarregaria de compensar.

Sabemos que a discussão despertada por Gilberto Freyre é ampla. Por exemplo, Costa Lima acha que Freyre não superou o paradigma da raça pelo da cultura como propõe no prefácio de CG. Ademais, Ricardo Benzaquém acusa Freyre de adquirir traços neo-lamarckianos em sua construção mesológica da tropicologia (Souza, 2000:214-215). Não me

aprofundarei nestas discussões, pois minha prioridade é compreender a construção freyreana da totalidade nacional, através de um holismo harmonizante, bem como seu estranho distanciamento do cosmopolitismo inerente ao mundo capitalista moderno, em que o caráter flexível brasileiro neutraliza o desenvolvimento do individualismo moderno apesar de estarmos completamente inseridos na sociedade de mercado cosmopolita global.

No entanto, alguns críticos se fazem pertinentes em minha perspectiva. Para José Carlos Reis, por exemplo, Freyre quis demonstrar que houve uma solução brasileira para um acordo entre diferentes tipos de vivência e padrões culturais. Nesta perspectiva CG é neovarnhageniana, é um reologio à colonização, uma justificação da conquista portuguesa. Ele enfatiza a continuação da colônia na nação. Sua obra renovou a visão do Brasil das elites em crise e confirmou o elogio e legitimação de Varnhagem. Para Reis, Freyre até mesmo supera Varnhagem no reologio. Seu reologio do passado é uma exaltação, uma idealização. Ressalta ainda que Freyre é revolucionário por sua verdade poliédrica tudo integrar esvaziando contradições. Para ele, CG talvez seja mais importante pelo debate que provocou do que por suas afirmações e elogios. O Brasil ganha um passado, uma identidade consolidada com Freyre (Reis, 2000:52-62).

Outro severo comentador de Gilberto Freyre é Dante Moreira Leite. Uma de suas principais críticas é a ausência de provas empíricas para as intuições do autor (Leite, 1969:279). Por isso, ele teria exprimido anedoticamente explicações de seu próprio ponto de vista pessoal e de classe revelando os preconceitos mais profundos da classe dominante brasileira, que demonstrava ternura apenas pelo negro submisso que conhecia sua posição social (Ibidem:281).

No mesmo sentido, o da omissão do conflito, se encontra a crítica de Carlos Guilherme Mota, chamando a atenção para os efeitos negativos de uma sociologia dos extremos que transita entre “fórmulas regionalistas estreitas” e “universais demasiado genéricas”, facilitando assim a perpetuação ideológica da noção de cultura brasileira (Mota, 1985:58). Sendo assim, Mota se posiciona como crítico da idéia de uma cultura brasileira enquanto explicação única e esvaziadora da complexidade só-

cio-econômica nacional. Estas observações são interessantes para ressaltar a forma imprecisa e indefinida com que Freyre interpreta o Brasil, o que no fundo só reforça a idéia de singularidade brasileira, onde modernidade e tradição se combinam magicamente, de uma forma inédita na história.

Mais recentemente (2003), Jessé Souza percebeu uma importante aproximação entre o idealismo freyreano e a administração política de sua época, o que resultou em impactos diretos no pensamento e na vida cotidiana, tanto privada quanto pública, da nação. Souza sublinha neste contexto uma sutil articulação entre duas ideologias no imaginário brasileiro. A primeira, sistematizada principalmente por Freyre, é a ideologia explícita da “brasilidade”. A segunda, implícita no imaginário meritocrático capitalista, é denominada por ele como “ideologia espontânea do capitalismo”, devido ao seu caráter opaco e intransparente (Souza, 2003:186). Ambas estão naturalmente combinadas em nosso imaginário, num processo confuso em que nossa autopercepção positiva de brasilidade faz com que ignoremos nosso individualismo constitutivo. Isto significa que superficialmente não acreditamos no individualismo, mas o tempo todo sentimos na pele sua presença, quando os critérios específicos de uma sociedade altamente competitiva são exigidos de nós pelo mercado.

Esta combinação ideológica percebida por Souza influi diretamente na produção de um duplo padrão de cidadania em nossa sociedade periférica, onde a brasilidade assume o papel de velador da complexidade sócio-econômica brasileira, processo este intimamente relacionado ao fato de não percebermos o quanto somos individualistas. Souza procurou, ademais, compreender a eficácia social deste fenômeno ideológico situando-o como substituto do liberalismo do século XIX ao lado do imaginário corporativo que sempre predominou em nosso ideário político (Ibidem:187). Deste modo, o que Freyre definiu como elemento constitutivo de nosso caráter não passa de uma eficaz ideologia que impede aos brasileiros a tematização de sua realidade individualista e cosmopolita, contextualizada na sociedade de mercado moderna.

De fato, a partir de 1930 a brasilidade, enquanto ideologia sedimentada no imaginário da nação, como seu próprio espírito, passa a to-

mar dimensões e efeitos objetivos sem precedentes. Além das repercussões diretas na política, como já vimos nos artigos mais recentes de Freyre, ela apresenta surpreendente fertilidade na produção intelectual que surge em seqüência, com destaque para a obra de Sérgio Buarque de Holanda (Holanda, 1999), que a partir da noção de “plasticidade” desenvolve toda a tese do personalismo e do patrimonialismo, conferindo assim ao caráter brasileiro os últimos detalhes para uma explicação completa de todos os nossos dilemas.

O grande equívoco gerado por todo este processo ideológico é que ele esconde as origens modernas de nossas questões sociais, ignorando a contextualização do Brasil na modernidade ocidental em favor de um culturalismo intacto, indiferente ao tempo. Podemos lembrar que os artigos da fase madura de Freyre, conforme vimos, demonstram como ele continuou a se posicionar enquanto principal ideólogo da unidade nacional num discurso que justificou qualquer atitude autoritária em nome dela, não importando o preço democrático a ser pago por isto. Neste sentido, seus artigos publicados no exterior apresentam um Brasil-Nação ideal que anula os conflitos e contradições de uma sociedade de mercado globalizada. Alguns podem argumentar que esta postura contribuiu para a manutenção da unidade nacional em momentos de crise, como fez Freyre. No entanto, o perigo que há derivado da fé inquestionável exercida por todos nós nesta ideologia é não enxergarmos as origens modernas de nossos problemas sociais, por acreditar que ainda somos pré-modernos. Esta interpretação equivocada acerca de nossa condição nacional influenciou projetos políticos e políticas públicas igualmente equivocadas durante todo o século XX.

Já temos base para entender que o nacionalismo freyreano é um discurso que soa de muito bom tom, uma vez que surge como defensor da nação acima de tudo. O problema é que a nação se transforma assim num ente abstrato que também acaba se colocando acima de todos. Desta forma, a perspectiva holista de Freyre acaba inventando uma nação que não existe, e por isso sua defesa é inútil do ponto de vista da vida comum do povo, ao qual ele enfaticamente afirmou estar se remetendo em sua análise.

Também é importante destacar que, além de atuar como ideólogo da unidade nacional durante os principais momentos de convulsão política do século XX, bem como inventor oficial da tradição luso-brasileira, Freyre trabalhou diretamente na construção física desta tradição junto à SPHAN (Superintendência do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, hoje IPHAN) criada pelo Estado Novo em 1937, com a missão de selecionar o acervo histórico que constituiria o passado nacional. Neste sentido, tanto Gilberto Freyre como Sérgio Buarque de Hollanda foram correspondentes diretos de seus respectivos estados (Rubino, 1996:1).

Sendo assim, Freyre tornou-se o principal ideólogo brasileiro do século XX, travestido de um nacionalismo heróico atribuído a quem muitas vezes foi considerado em várias partes do mundo o maior conhecedor do Brasil e do tema da miscigenação. Acredito que Freyre tenha mais confundido do que explicado nossa realidade social, tornando-se assim nosso maior encobridor oficial. O maior problema de sua interpretação foi isolar a realidade nacional de uma realidade cosmopolita maior, através da tese de nosso amálgama singular, resultando na afirmação de que a tradição nacional aqui prevaleceu à modernização ocidental. Vejamos a seguir como Roberto DaMatta, outro intelectual de profundo reconhecimento público, atualiza e perpetua algumas das principais teses de Gilberto Freyre acerca do Brasil-nação, bem como alguns de seus principais equívocos.

O INDIVIDUALISMO PATOLÓGICO DE ROBERTO DAMATTA

A obra do antropólogo Roberto DaMatta ocupa um papel central em minha perspectiva não meramente pelo fato de ele ser um dos intelectuais mais famosos das ciências sociais brasileiras na atualidade, detentor de grande número de vendas de livros e de um canal aberto na grande mídia nacional. Trata-se de um autor contemporâneo que, devido a sua autoridade acadêmica e pública, tem respondido quase que como explicador oficial do Brasil acerca de questões sobre a cultura brasileira.

Sua obra mais conhecida é sem dúvida *Carnavais, Malandros e Heróis* (1978). No entanto, é em *O que faz o Brasil, Brasil?* (1984) que ele pretende

responder ao grande público, num trabalho de divulgação, qual é a identidade do brasileiro. Por isso me detive principalmente nele. Na verdade, nesta obra ele resume numa linguagem bem simples suas principais teses defendidas no livro anterior.

Os escritos de DaMatta são quase poéticos, transmitindo ao leitor brasileiro uma sensação de bem-estar e conforto espiritual quando parece estar descobrindo qual é a essência de sua cultura e nacionalidade. Esta é a primeira de inúmeras semelhanças que podemos identificar com Gilberto Freyre, autor que parece ter sido seu grande influenciador, tanto no estilo, quanto em diversas interpretações acerca do Brasil. Na verdade, algumas teses damattianas como, por exemplo, o catolicismo flexível e a dicotomia entre espaço público e privado não apresentam nenhuma novidade em relação a Freyre.

De modo geral, DaMatta pretende explicar a complexidade de um Brasil com B maiúsculo, saudável, bonito, porém ofuscado pelo Brasil Oficial difundido pelas instituições do governo, ou seja o Brasil do jeitinho malandro que soma a lei com a pessoa (DaMatta, 1984:12). Ele deixa claro desde o início que enxerga a existência de dois *brasís*, um oficial e outro cotidiano, que convivem juntos num contexto nacional complexo e fortemente contraditório. A contradição aparece exatamente nos opostos comportamentos sociais sintetizados na personalidade já apresentada como portadora do jeitinho malandro, onde realidades antagônicas compõem um mesmo todo social, num processo relativizador de todos os valores.

DaMatta compreende indivíduo e pessoa como expressões sociais diferenciadas e antagônicas, situadas em um contexto nacional ambíguo e contraditório, gerenciado por um código duplo onde cada uma destas faces brasileiras pode prevalecer de acordo com as circunstâncias e os agentes envolvidos. Este dualismo seria o que constitui a gramática profunda brasileira. Estas duas formas sociais seriam o reflexo destes dois lados do Brasil em torno da noção de pátria, composta por um lado pelas “possibilidades humanas” e por outro por uma “combinação especial dessas possibilidades universais” (DaMatta, 1984:14).

Aqui ele já lança a semente para toda uma argumentação acerca da singularidade brasileira, quando fala de nossa combinação especial de ele-

mentos supostamente universais. Não discordo da perspectiva antropológica de que cada nação desenvolva de modo diferenciado uma série de traços gerais do comportamento humano. No entanto, o que procuro ponderar aqui é em que medida esta singularidade pode prevalecer em relação a traços gerais de comportamento social que são instituídos através de processos históricos supranacionais como, por exemplo, o advento do individualismo moral enquanto fenômeno generalizado em todo o ocidente.

Para tanto, é preciso compreender bem os elementos utilizados por DaMatta em sua definição do Brasil. E nisto ele é muito claro, quando presume fornecer a chave analítica central para o entendimento de nossa nação, concebendo-a como uma chave dupla composta por modernidade e tradição que resulta num composto cultural intermediário:

É típica de nosso sistema essa capacidade de misturar e acasalar as coisas que tenho discutido no meu trabalho como uma atividade relacional, de ligar e descobrir um ponto central. Conhecemos e convivemos com suas manifestações políticas (a negociação e a conciliação) e econômicas (uma economia que é estatizante e ao mesmo tempo segue as linhas mestras do capitalismo clássico), mas de certo modo não discutimos as suas implicações sociológicas mais profundas. E, para mim, essas implicações se escondem nesta ligação – ou capacidade relacional – do antigo com o moderno, que tipifica e singulariza a sociedade brasileira. (...) o que faz o Brasil, Brasil é uma imensa, uma inesgotável criatividade acasaladora (...) (DaMatta, 1984:19).

Este é o cerne do argumento damattiano. A capacidade acasaladora brasileira é o que melhor nos define e nos diferencia de qualquer outra nação, ressaltando assim uma facilidade natural em aproximar extremos e encontrar sempre uma terceira via, um terceiro caminho, alternativo e acima do bem e do mal, do certo e do errado. Esta saída que sempre trazemos na manga é o jeitinho de que fala DaMatta, eficaz até mesmo para denunciar nossa hierarquia velada, como no ritual cotidiano do “você sabe com quem está falando”.

No entanto, isto não é nenhuma novidade. A atividade relacional ou criatividade acasaladora de Roberto DaMatta nada mais é do que a

capacidade de síntese incansavelmente desenvolvida e sustentada por Gilberto Freyre ao logo de toda a sua vida, como vimos acima. O perigo do impacto desta interpretação na política – semelhante ao que fez Freyre – é a naturalização de todas as *maracutaia*s brasileiras como singulares, sem considerar que problemas modernos como a corrupção, por exemplo, é algo inerente ao capitalismo, o que está mais do que comprovado através de inúmeros escândalos envolvendo fraudes na política de vários países desenvolvidos.

Por outro lado, na dimensão econômica, ele acaba interpretando nosso processo de modernização autoritária (compreendida aqui no sentido indutivo, onde nossos governos centralizaram o processo) como simples fruto da síntese acasaladora. Não discordo de que o Brasil teve uma modernização autoritária, diferente dos países de tradição liberal. No entanto, é importante lembrar que este foi um fenômeno característico de grande parte das economias periféricas, estando muito longe de ser peculiaridade brasileira decorrente de uma suposta singularidade cultural. Neste sentido, Jessé Souza mostra em seu *Modernização Seletiva* que apenas os Estados Unidos, dentre as sociedades modernas do ocidente, não tiveram o Estado como principal agente modernizador (Souza, 2000).²

Neste contexto, a compreensão de DaMatta sobre o significado do trabalho para o brasileiro é fundamental para a eficácia da tese do jeitinho, uma vez que este sempre aparece como uma alternativa que facilita o alcance dos objetivos do brasileiro:

(...) Entre a casa (onde não deve haver trabalho e, curiosa e erroneamente, não tomamos o trabalho doméstico como tal, mas como “serviço” ou até mesmo prazer ou favor...) e a rua, o trabalho duro é visto no Brasil como algo bíblico. Muito diferente da concepção anglo-saxã que equaciona trabalho (work) com agir e fazer, de acordo com sua concepção original. Entre nós porém, perdura a tradição católica romana e não a tradição reformadora de Calvino, que transformou o trabalho como castigo numa ação destinada à salvação. Mas nós, brasileiros, que não nos formamos nessa tradição calvinista, achamos que o trabalho é um horror (...) (DaMatta, 1984:31).

² Ver especialmente o capítulo dedicado à singularidade da formação social norte-americana.

Assim ele sustenta a velha tese da tradição católica, amplamente usada para justificar o atraso do Brasil, argumento este que cai como uma luva quando se compara o Brasil com os Estados Unidos, de formação protestante. Esta interpretação ignora completamente a nítida dimensão do desenvolvimento econômico brasileiro no século XX, que seria impossível sem uma concepção do trabalho tal como ele é exigido pelos critérios do mercado. Além do mais, ela reforça a idéia tão presente em nosso senso comum de que o brasileiro não gosta de trabalhar, o que toma formas de uma explicação natural e muito eficaz para a miséria e desigualdade social de nossa nação.

Esta tese se combina perfeitamente com a da herança da escravidão, que para DaMatta assume um cunho cultural, ainda mais profundo e complexo do que aquele pautado meramente em sua dimensão econômica. A ausência de uma relação moral com o trabalho, predominante na colônia, sobrevive para ele a todas as exigências de uma sociedade cosmopolita competitiva (DaMatta, 1984:32).

Neste ponto, quero insistir na tese do capitalismo no Brasil no século XX. Este foi o século em que o Brasil sofreu transformações mais profundas, em todos os sentidos, alterando-se mais em sua estrutura sócio-econômica do que a soma de todos os séculos anteriores. Este processo começa já em 1808 como mostra o próprio Freyre, no fenômeno de “reeuropeização”, em *Sobrados e Mucambos* (2003). No século XX este fenômeno alcança proporções sem precedentes, conforme tão bem descreve Florestan Fernandes em seu *Revolução Burguesa no Brasil* (1987). De modo que acreditar que a essência escravocrata sobreviveu à entrada de um sistema que exige toda uma mentalidade estimulada por Estado e mercado é sintoma de um essencialismo cultural profundamente equivocado e apartado do processo de globalização sistematizado no século XX.

No que diz respeito às relações raciais, assim como Freyre, Roberto DaMatta comete o erro avesso às teses racistas do século XIX, quando enxerga positivamente a miscigenação. O que vai determinar o futuro de um povo não é sua composição genética ou cultural. Eles saem de um extremo ao outro e continuam tentando prever o futuro do Brasil, agora positivamente, a partir do resultado da miscigenação e desconside-

rando o impacto que o individualismo moral moderno exerce em sociedades de mercado como a nossa. Em certo sentido, não se afasta das categorias de pensamento racialistas na medida em que continua explicando uma sociedade através das combinações entre as raças e etnias. Apesar disso, DaMatta parece querer superar o mito da democracia racial:

(...) Na nossa ideologia nacional, temos um mito de três raças formadoras. Não se pode negar o mito. Mas o que se pode indicar é que o mito é precisamente isso: uma forma sutil de esconder uma sociedade que ainda não se sabe hierarquizada e dividida entre múltiplas possibilidades de classificação. Assim, o “racismo à brasileira”, paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável, e a diferença, uma questão de tempo e amor. Eis, numa cápsula, o segredo da fábula das três raças... (Ibidem, p. 47)

Sua postura se torna assim profundamente confusa e contraditória, uma vez que procura criticar a tese da democracia racial, ao mesmo tempo em que enxerga uma sociedade autoritária pautada em relações de favoritismo, que podem prevalecer a qualquer momento, cristalizando-se na idéia de pessoa em detrimento do indivíduo. A contradição está no fato de que este personalismo tem origem exatamente na idéia de proximidade física e social que origina ao mesmo tempo o mandonismo e a democracia racial na obra de Gilberto Freyre.

Outra dimensão da contradição damattiana está no fato de aludir claramente à combinação relacional em nossa cultura, chegando a enxergá-la nos mínimos detalhes de nossa vida cotidiana, logo depois de admitir que a tese das três raças, originadora desta mesma lógica relacional, não passa de uma ideologia. Ele afirma claramente, tomando como exemplo nossa comida, que temos uma “culinária relacional” que expressa uma “sociedade igualmente relacional” (DaMatta, 1984:63).

Desta forma, DaMatta não consegue superar a tese da síntese singular brasileira, que não passa de reflexo da democracia racial proveniente de nossa singular miscigenação, a partir do momento em que recorre aos mesmos argumentos de que aqui conseguimos arrumar e sintetizar todas as incompatibilidades sociais que em outros países seria impossível. A lógica conceitual da culinária relacional é exatamente a mesma que permite a

compreensão da plena proximidade entre as raças. E assim fortalece o contexto para fortalecer a tese tradicionalista do personalismo, que remete a uma realidade possível apenas em uma nação que desconheça completamente o capitalismo, chegando a afirmar que aqui as pessoas jamais conseguem mudar de lugar pelo próprio desempenho e que o concurso público e a competição é algo anormal entre nós (DaMatta, 1984:77). Neste sentido, não existe individualismo moral no Brasil, em plena década de 80.

É importante notar que com a questão do jeitinho, por outro lado, DaMatta levanta a problemática da dissociação entre as leis e a realidade social brasileira, ou seja, entre o Brasil legal e o Brasil real. O jeitinho malandro é a maior cristalização da tese da síntese (entre o pessoal e o impessoal) e sua necessidade surge exatamente da distância entre esses dois brasis, o da casa e o da rua, percebidos por Roberto DaMatta (DaMatta, 1984:104)

Podemos perceber uma conotação sentimental na prática do jeitinho, como se este fosse uma tentativa de amenizar o mundo frio da impessoalidade. Isto por si já aponta para a contradição damattiana em não perceber que esta suposta frieza do individualismo só é possível em uma sociedade plenamente permeada pelos estímulos morais das instituições impessoais modernas, o que independe de estarmos no espaço público ou no privado.

Ademais, DaMatta percebe também a linguagem religiosa brasileira enquanto reflexo de nossa capacidade relacional, permitindo ao brasileiro uma comunicação com o sobrenatural em suprimento da carência de diálogo com seus representantes (DaMatta, 1984:117). Esta tese da dissociação entre povo e governo sugere sutilmente que só resta como alternativa então as relações de favores que assim caracterizam o Estado brasileiro como patrimonialista, alimentando deste modo a famosa tese de Raymundo Faoro (1987). Neste tom, DaMatta sintetiza sua opinião acerca da identidade brasileira:

(...) Minha resposta indica que o Brasil é uma sociedade interessante. Ela é moderna e tradicional. Combinou, no seu curso histórico e social, o indivíduo e a pessoa, a família e a classe social, a religião e as formas econômicas mais modernas. Tudo isso faz surgir um sistema com espaços internos muito bem divididos e que, por isso mesmo,

não permitem qualquer código hegemônico ou dominante (...). (DaMatta, 1984:120)

É exatamente a partir desta última afirmativa que pretendo retomar a crítica elaborada por Jessé Souza a Roberto DaMatta. A dualidade damattiana que não admite a existência de um código hegemônico será central para compreender por que Jessé situa DaMatta num panteão de autores que defendem as teses do tradicionalismo brasileiro.

Ele define, nesta perspectiva, Sérgio Buarque de Holanda como a versão iberista de nossa *sociologia da inautenticidade*, enquanto Raymundo Faoro é percebido como a versão institucionalista da mesma tese. Cabe a Roberto DaMatta a versão culturalista desta que se transformou em nossa interpretação oficial. Essa *inautenticidade* pressupõe uma modernização meramente epidérmica, que esconde em sua profundidade um país ainda atrasado em todas as suas dimensões sociológicas, de modo que nós seríamos o outro inautêntico da modernidade (Souza, 2000).³

Neste sentido, Souza enfatiza que os brasileiros estariam então se comportando de um modo completamente inverso aos estímulos das instituições sociais fundamentais da modernidade como o Estado e o mercado (Souza, 2000:189). Para fundamentar esta tese ele lembra como é que Gilberto Freyre mostra explicitamente em *Sobrados e Mucambos* a entrada dessas instituições modernas no Brasil desde o início do século XIX, mostrando assim que seria impossível a permanência de teses tradicionalistas enquanto explicação para o Brasil depois de tanto tempo de atuação dessas instituições (Souza, 2000).⁴

Sendo assim, o código dual damattiano que prevê a predominância do personalismo em nossa sociedade é fortemente questionado por Souza em sua própria fundamentação teórica, quando ele indaga qual é o conjunto de regras ou normas que explica a articulação entre os dois mundos à primeira vista bem arrumados do esquema damattiano (Ibidem:191).

Ele fala aqui dos mundos da casa e da rua, onde predominam respectivamente, para DaMatta, a pessoa e o indivíduo, podendo a pessoa fa-

³ SOUZA. *A Modernização Seletiva*. Para maior esclarecimento ver todo o capítulo 7 intitulado “O caso brasileiro como visto pela nossa sociologia da inautenticidade”.

⁴ Para tanto, ver o capítulo 8 intitulado “Uma interpretação alternativa do dilema brasileiro”.

zer a diferença na rua quando se tem uma espécie de capital pessoal em determinada situação. Para o esclarecimento deste ponto obscuro, Jessé vai longe a fim de buscar uma fundamentação teórica realmente convincente:

A idéia de uma gramática social profunda só tem sentido se for possível determinar a hierarquia valorativa que preside a institucionalização de estímulos seletivos para a conduta dos indivíduos que a compõem. (...) para clássicos da sociologia que lidaram com a questão da institucionalização diferencial de valores e concepções de mundo como Max Weber e Norbert Elias, a questão de se determinar a hierarquia de valores que logra comandar uma sociedade específica exige a articulação da relação entre valores e estratificação social (...) (Idem).

De fato, DaMatta jamais tematiza a forma como essa dualidade valorativa dos brasileiros se desenvolve e institucionaliza em nossa nação. A única origem para tudo nele aparece como sendo o tradicionalismo personalista que sobrevive misteriosamente ao tempo e a todas as transformações sócio-econômicas pelas quais passou a sociedade brasileira desde o século XIX. Ele também não faz nenhuma relação entre valores e classes sociais. Sendo assim, os valores para o antropólogo Roberto DaMatta aparecem como algo vago e inexplicável.

Para Souza, a não tematização do processo valorativo e institucional constitutivo dos significados dos espaços sociais diferenciados impede DaMatta de acessar à verdadeira gramática moral da sociedade brasileira como ele almejou. Sem a explicação de por que determinados valores e não outros se institucionalizaram em nossa sociedade, esta temática permanece indeterminada, numa lógica em que os valores são concebidos como algo independente de seus processos institucionais, agindo misteriosamente sobre indivíduos e espaços sociais diferenciados (Ibidem:192).

A dicotomia espacial damattiana torna-se ainda mais frágil quando pensamos na articulação dos valores em sua relação direta com os indivíduos. Neste aspecto Souza afirma que os poderes impessoais de mercado e Estado não exercem seus efeitos em áreas circunscritas. Eles penetram na consciência de cada um de nós. Desta forma, o vínculo funda-

mental entre eficácia institucional e predisposição valorativa individual passa despercebido no esquema damattiano (Ibidem:195).

Diante disso podemos compreender que os espaços sociais diferenciados, por mais que exerçam influência em nosso comportamento cotidiano, não podem chegar ao limite sugerido por DaMatta de construir códigos valorativos antagônicos ao ponto de constituírem uma dualidade singular no Brasil. Isso desconsideraria completamente a forma complexa como os valores ocidentais modernos se desenvolveram historicamente, bem como sua entrada gradual no Brasil enquanto economia crescente de mercado.

Sendo assim, Souza compreende a sociologia relacional de Roberto DaMatta mais como sistematização da imagem ideológica do senso comum do brasileiro sobre si próprio do que como explicação real e convincente de nossa formação nacional em seu sentido mais profundo (Ibidem:198). E este é um dos fatores que explica a ampla aceitação de sua obra. Ademais, o argumento damattiano torna-se ainda mais complexo quando pensamos na própria noção de indivíduo moderno que ele usa o tempo todo de forma indiscriminada:

(...) O ponto essencial aqui é que o elemento expressivo e afetivo da personalidade individual é levado em conta como componente constitutivo da noção de indivíduo moderno. A alternativa entre indivíduo e pessoa refere-se, na realidade, a dimensões distintas do mesmo conceito de indivíduo, o qual só encontra condições de desenvolvimento precisamente em sociedades modernas e complexas (Ibidem:200). (grifos originais)

Neste ponto podemos identificar a maior contradição e imprecisão damattiana: ele fala em indivíduo indefinidamente numa sociedade que algumas vezes é moderna e em outras não, onde não há nenhum critério lógico e confiável para definir de que forma essa transição ocorre. Isto incorre numa definição ambígua de um Brasil corrupto e de relações de favores que mais parece retratar a própria auto-imagem desvalorizada do brasileiro, conforme dramatizada por DaMatta, do que explicar a formação deste código duplo (Ibidem:202).

No que tange à dissociação entre o povo e a política enquanto singularidade brasileira, Souza também foi buscar exemplos externos para desmistificar a questão. Remetendo-se a uma grande pesquisa realizada por Robert Bellah nos Estados Unidos ele chama a atenção para o fato de que também lá a legitimidade da política apresenta um *déficit* em relação à da economia, por exemplo. ‘Não seria este um dado estrutural em todos os países modernos?’, questiona então (Idem). A partir disso podemos ver que características estruturais como corrupção e distanciamento político, usados por DaMatta para comprovar um lado nosso que ainda estaria atrasado, na verdade são questões predominantemente modernas, o que acaba por desmentir suas teses.

Ademais, Souza questiona se esta sensação de fortaleza e refúgio que sentimos em casa (ou deveríamos sentir, o que em muitos lares não acontece) não é especificidade da própria modernidade de países industrializados, onde a meritocracia e o individualismo são cada vez mais exacerbados, fazendo assim com que sintamos a necessidade de uma tranquilidade somente encontrada na vida íntima do lar (Ibidem:203). Neste ponto, DaMatta parece se referir a um lar de classe média alta, onde a privação material e moral, causadora de tantos distúrbios familiares, é uma realidade distante. (Isto sem esquecer que a classe média tem outros problemas e por vezes os mesmos das classes baixas).

Por fim, Souza chama a atenção para os implicativos teóricos e ideológicos da forma deslocada como o individualismo aparece na teoria damattiana, ressaltando que ele não determina a articulação entre individualismo e holismo e muito menos a forma como o suposto elemento terciário brasileiro ganha forma neste contexto, o que acaba por retornar à paixão pelo hibridismo (Ibidem:204).

Desta forma, podemos compreender que Roberto DaMatta não situa a realidade do indivíduo brasileiro nem mesmo em sua própria formação histórica, como pretendeu fazer. E então ele dá origem ao elemento terciário enquanto síntese que o brasileiro seria capaz de produzir em qualquer dificuldade de sua vida, sendo perceptível até mesmo nos detalhes do cotidiano. Isto só reflete mesmo uma paixão pelo hibridismo, que não passa de uma ideologia em nosso imaginário, não

possuindo assim nenhuma fundamentação teórica convincente e confiável.

É importante estabelecer aqui algumas semelhanças e diferenças básicas entre Roberto DaMatta e Gilberto Freyre, considerando que alguns traços críticos gerais não devem omitir suas especificidades. Uma das principais semelhanças é que ambos pretenderam ser críticos ao substituir a história oficial pela história do cotidiano de nosso povo. No entanto, diante das reflexões que tentei fazer aqui, parece que a história cultural que criaram acabou cometendo o mesmo erro da história oficial das instituições, que é encobrir mais do que explicar a realidade sócio-política brasileira, só que de um outro ponto de vista.

Por outro lado, é importante destacar que DaMatta pretende ser mais crítico do que Freyre, quando tenta superar o mito da democracia racial. Este fato faz com que seus escritos sejam ainda mais eficazes do que os anteriores em seu encobrimento do Brasil, uma vez que é uma pseudo-crítica às bases do mito das três raças que na verdade são exatamente as mesmas que fundamentam todo o seu culturalismo.

Por fim, quero enfatizar que esta releitura crítica em torno da obra de Roberto DaMatta é indispensável devido a sua persistência em sustentar em pleno final do século XX as principais teses tradicionalistas que não podem explicar a formação de uma nação cuja trajetória foi permeada por instituições modernas desde o século XIX. Na verdade, o seu personalismo e hibridismo culturalista só atualiza uma noção perene de brasilidade, enquanto cerne da identidade nacional, sistematizada principalmente a partir de José Bonifácio e aperfeiçoada por Gilberto Freyre. Como venho enfatizando, esta perspectiva só omite a complexidade sócio-política e econômica da sociedade brasileira. Deste modo, parece que ‘o que faz o Brasil, Brasil’ para estes autores, na verdade só faz do Brasil uma ideologia.

PALAVRAS FINAIS

Quero finalizar ressaltando que esta explicação culturalista, que alcançou plena aceitação tanto fora como dentro da academia, devido ao

seu apelo à sensibilidade do senso comum, gera conseqüências profundas em nossa história social. Levando em conta a força que as idéias possuem no processo de construção histórica, devemos nos perguntar quais são os impactos reais que este nosso imaginário positivo causou e ainda causa no cotidiano de nossa nação. Minha tese neste sentido é que a brasilidade assume o primeiro lugar como explicação de nossa realidade naturalizando nossa ausência de aprendizado moral, civil e cidadão.

O desenho do Brasil realizado por esta que se tornou quase que uma sociologia oficial acabou por deslocá-lo do mundo cosmopolita ocidental, resultando em uma definição híbrida de nossa nação. Em Freyre esta singularização é minuciosa a ponto de distinguir-nos também de nossos vizinhos americanos. De modo que este nacionalismo pré-moderno só cria uma ilusão de tamanha força que acaba por roubar a cena de nossa desigualdade estrutural. E assim continuamos sem tematizar os reais problemas modernos inerentes a nossa sociedade cosmopolita de mercado.

ABSTRACT: My objective here is underlining the quandaries of the culturalist interpretation of Gilberto Freyre and Roberto DaMatta about Brazil, for being two authors who had reached great influence in our national imaginary, answering as that officially, in their respective times, for the questions concerning our nationality. My thesis is that their incessant search for the definition of a singular character that conferred an identity to Brazil finishes for ignoring its contextualization in the modern cosmopolitan occidental reality. Their thesis concerning the brazilian singular traditionalism distort the form as the modern institutions come to Brazil, resulting in a pathological definition concerning our individualism and omitting our insertion in the occidental cosmopolitan morality.

KEY-WORDS: Brazilian character; national identity; individualism; modernity, cosmopolitanism; brazilianess; tradition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CADERNOS DE HISTÓRIA 7. José Bonifácio de Andrada e Silva. *Essays Políticos*. São Paulo: Editora Obelisco, 1964.

- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2004.
- _____. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- _____. *Palavras repatriadas*. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial SP, 2003.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. São Paulo: Editora Ática, 1985.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagem a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- RUBINO, Silvana. *O mapa do Brasil passado*. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 24, 1996.
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- _____. *A modernização seletiva*. Brasília: UnB, 2000.

BIBLIOGRAFIA:

- CHAUI, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1984.
- MACIEL, Fabrício. *O Brasil-nação como ideologia: a construção retórica e sócio-política da identidade nacional*. 2005. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes.
- MOOG, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros*. Rio de Janeiro: Globo, 1956.
- NABUCO, Joaquim. *A Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

- _____. *O Abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.