

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

PAULO NICCOLI RAMIREZ

DIALÉTICA DA CORDIALIDADE:

***AFINIDADES ELETIVAS BENJAMINIANAS NO PENSAMENTO POLÍTICO E
SOCIAL DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA***

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais (área de concentração: Sociologia), sob orientação da Profa. Dra. Ana Amélia da Silva.

PUC - São Paulo
2007

Banca examinadora:

À memória de meu tio Rodrigo.

Agradecimentos

Aos meus pais Alberto e Rebeca, meus carinhosos apoiadores desde a infância, sem os quais jamais teria dado passo algum adiante, pelas minhas *raízes* intelectuais e *origens* culturais.

Minha irmã Bruna, pelo seu interesse no trabalho, pela saliva gasta ao me ditar longas citações, por me escutar e debater idéias e também à minha irmã Karen, pelos toques finais no trabalho.

À amiga Ana Amélia da Silva, professora que enriqueceu o trabalho e guiou-me por orientações claras, seguras e precisas.

Aos Professores. Miguel Chaia e Cibele Saliba Rizek pelas valiosas sugestões, críticas e atentas observações por ocasião do Exame de Qualificação.

Mariza Werneck, pelo *bricoleur*, pelas *afinidades* intelectuais e pela sua orientação ao meu TCC e discussões teóricas que são sempre muito valiosas. À professora Carmen Junqueira, pela amizade e interesse no trabalho.

Ao carinho, interesse, paciência e atenção da Gy. À luz que dá vida ao girassol.

Um especial agradecimento ao meu amigo Martin Arangurí, pelas suas intervenções intelectuais, revisões de texto, traduções, *afinidades* e discordâncias intelectuais. Também à Carolina Nussbaum, pelas traduções e correções de pronúncia ao idioma alemão.

À Josefina, pela sua fidelidade e companheirismo felino em minhas noites de estudo e por revelar a qualidade de um “salto tigrino”.

Aos meus amigos Eduardo Azevedo, Léa Ciocler, Maitê Fanchini, André Vasconcelos, Christine Munhoz, Maitê Fanchini, Lilia Monteiro, Octávio, Ricardo Zanchetta, Rafaela Saraiva e Rodrigo pela preocupação em relação ao andamento do projeto e às idéias desenvolvidas neste trabalho. À Luciana Longobardi pela companhia quando do acesso a alguns documentos de

Sérgio Buarque de Holanda. Marcela Bauer e Andréa Laplane por terem me emprestado, respectivamente, o DVD sobre a vida de Sérgio Buarque e teses a respeito do estado de exceção.

Aos professores. José Raymundo Novaes Chiappin e Sérgio Buarque de Holanda Filho, pelas contribuições e, em especial, ao segundo por revelar traços da vida de seu pai. Ao professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e professora Jeanne-Marie Gagnebin pelo interesse e conversas informais sobre o meu trabalho. Ao professor Leon Kossovitch, pelo questionamento da noção de *influência* transmitido no curso de Estética na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da USP

Aos colegas membros do NEAMP (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP), pelo interesse e curiosidade sobre a minha pesquisa. Ao SIARQ e à Biblioteca Central da Unicamp, pelo valioso material colocado à disposição.

Aos colegas da FUNDAP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), pela “tinta da impressora”, fugas permitidas ou não do trabalho que contribuíram para as minhas reflexões.

À CAPES pela bolsa concedida, que possibilitou tempo e auxílio financeiro para a realização da dissertação de mestrado.

Resumo

Esta dissertação tem como objetivo principal investigar e reconstruir algumas das principais reflexões de Sérgio Buarque de Holanda e Walter Benjamin, buscando *afinidades eletivas* (sinônimo de transversalidades ou convergências teóricas), que encontram sua correspondência maior no tema da *cordialidade*.

Como hipótese central para o estudo da dialética da *cordialidade*, consideramos que o emprego de alegorias, metáforas e imagens dialéticas, dentre outras matrizes importantes presentes em vários escritos de Walter Benjamin convergem para questões presentes em *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso* de Sérgio Buarque de Holanda, permitindo detectar *afinidades eletivas* importantes entre esses os dois autores. Essas vão desde um estilo narrativo e fragmentário e alcançam a crítica e necessidade de superação das versões históricas difundidas pelas classes dominantes como meio de estabelecer a sua hegemonia sobre os oprimidos.

Quando tomada em seu sentido dialético, a *cordialidade* pode ser lida como uma poderosa alegoria presente no pensamento de SBH, pois aponta para a compreensão das especificidades políticas e culturais da configuração societária brasileira.

Palavras-Chave: Sérgio Buarque de Holanda, Walter Benjamin, *cordialidade*, afinidades eletivas, alegoria.

Abstract

The present dissertation targets the investigation and reconstruction of some of Sérgio Buarque de Holanda's and Walter Benjamin's main concerns, seeking the *elective affinities*, or convergences, which find their most striking correspondence in the *cordiality* topic.

As the central hypothesis for studying the dialectics of *cordiality*, we find that the use of allegories, metaphors, and dialectical images, among other important matrixes which are present in several Walter Benjamin's writings, convenes for existing issues in Sérgio Buarque de Holanda's *Raízes do Brasil* and *Visão do Paraíso*, allowing it to detect major *elective affinities* between both authors. Those go from a narrative, fragmentary style to the criticism and overcoming necessity both of historical versions and domination forms and practices present in the Brazilian social and political trajectory.

When taken in its dialectical sense, *cordiality* may be read as an existing powerful allegory in SBH's thinking, once it points out the understanding of the Brazilian societal configuration's political and cultural features.

Keywords: Sérgio Buarque de Holanda, Walter Benjamin, allegories, dialectics, cordiality, Raízes do Brasil.

Sumário

<u>Introdução</u>	1
Capítulo 1 – Aventuras <i>buarqueanas</i>	20
1.1 Sérgio Buarque de Holanda, leitor de Walter Benjamin?	20
1.2 Os termos do debate em torno das interpretações da obra de Sérgio Buarque de Holanda	28
Capítulo 2 - Alegorias das <i>origens e raízes</i>	61
2.1 Da <i>acedia</i> ao homem cordial – alegorias e imagens da visão de mundo portuguesa.....	61
<u>2.2 Flânerie e Aventura</u>	112
<u>2.3 Ursprung</u> – a temporalidade das <i>raízes</i>	155
Capítulo 3 - <u>A dialética da cordialidade</u>	171
3.1 "Variações sobre o "homem cordial"	171
<u>3.2 Crepúsculo da cordialidade?</u>	193
Considerações finais	225
Referências bibliográficas	230

Introdução

Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não sursuruparei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os.
(Walter Benjamin. *Passagens*).

Macunaíma ia seguindo e topou com árvore Volomã bem alta. Num galho estava um pitiguari que nem bem enxergou o herói, se desgoleou cantando – “Olha no caminho quem vem! Olha no caminho quem vem!” Macunaíma olhou para cima com intenção de agradecer mas Valomã estava cheia de fruta. O herói vinha dando horas de tanta fome e a barriga dele empacou espirando aquelas sapotas sapotilhas sapotis bacuris abricós mucajás miritis quabijus melancias arituncs, todas essas frutas.

- Valomã, me dá uma fruta. Macunaíma pediu.

O pau não quis dar. Então o herói gritou duas vezes:

- Boiôô, boiôô! quizama quizu!

Caíram todas as frutas e ele comeu bem [...].

(Mário de Andrade. Macunaíma)

O trabalho *Dialética da Cordialidade: afinidades eletivas benjaminianas no pensamento político e social de Sérgio Buarque de Holanda* pretende a tarefa interpretativa das afinidades entre as reflexões de Walter Benjamin e Sérgio Buarque de Holanda, tendo como eixo central as duas principais obras deste último autor, *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso*. Tratamos de temas que não se limitam apenas às questões de ordem sociológica, pois estão articulados também a problemas da crítica literária, da filosofia, antropologia e ciência política.

Da mesma forma, buscamos apresentar a experiência de investigação e pesquisa advindas do contato com o arquivo de Sérgio Buarque de Holanda abrigado no SIARQ¹ da Unicamp que forneceu elementos fundamentais em torno do que, ainda na fase do projeto, eram apenas

¹ Arquivo Central do Sistema de Arquivos (SIARQ). Foram realizadas em julho de 2006 e março de 2007 viagens à cidade de Campinas com o objetivo de levantar dados sobre a vida e obra de SBH.

intuições ou aproximações vagas a uma série de temas que procuravam pela convergência entre o pensamento de Walter Benjamin e Sérgio Buarque de Holanda em torno da dimensão mais ampla representada pela *dialética da cordialidade*.

Talvez seja importante introduzir, de imediato, a perspectiva central que norteou nosso olhar sobre estes dois pensadores. Walter Benjamin, tendo as suas principais obras situadas no período da primeira à segunda guerra mundial, foi crítico das ideologias do progresso que dominaram o cenário político europeu, difundidas pelos governos fascistas e também pela social democracia alemã. Observava nelas formas de cooptação das massas e violentas práticas contra os seus opositores, sendo o próprio filósofo um fugitivo do regime nazista alemão. O pensamento de SBH,² por sua vez, exerce a crítica no Brasil à importação de modelos teóricos, principalmente os que vislumbram concepções evolucionistas e de progresso das sociedades. A alegoria do “homem cordial”, isto é, das relações sociais e políticas nacionais, representaria a incorporação destas referidas teorias por parte de nossas elites e seu legado histórico de subjugação do povo como formas de mascarar práticas e ações violentas.

Nesse sentido, buscamos tratar de correspondências ou transversalidades entre dois autores que lembram aquilo que Goethe designa como *afinidades eletivas*³ (*Wahlverwandtschaften* em alemão). Segundo Michael Löwy,⁴ a noção goetheana introduzida às ciências sociais afasta-se

² Utilizaremos a partir de agora a abreviatura SBH para o nome de Sérgio Buarque de Holanda. Contudo, manteremos o nome do autor nas citações e nos títulos dos livros mencionados.

³ A noção de *afinidades eletivas* de Goethe remonta às ciências naturais. Foi difundida inicialmente pelas investigações químicas do século XVIII com a expressão latina *attractio electiva*, tendo a conotação de combinação entre elementos. Segundo Antônio Flávio Pierucci, “Goethe inspirou-se nesses fenômenos do mundo natural descritos por Bergman e, vendo neles manifestações de irresistível inclinação, atração mútua e recombinação seletiva: sua novela intitulada *Die Wahlverwandtschaften* {*As afinidades eletivas*} acabou por divulgar na Alemanha não só a terminologia como também o seu modo de usá-la em sentido figurado, inspiração seguida mais tarde por Weber em mais de um contexto de sua sociologia [...]”. (Antônio Flávio Pierucci. “Glossário” [verbete *afinidades eletivas*]. in: Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, pp. 277-8).

⁴ Michael Löwy. *Redenção e utopia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 19.

dos esquemas interpretativos de origem positivista. Ao invés de estudar as obras à luz de um determinismo mecânico, a noção de *afinidade eletiva* “nos permite justificar processos de interação que não dependem nem da causalidade direta, nem da relação ‘expressiva’ entre forma e conteúdo [...]. Sem querer substituir-se aos outros paradigmas analíticos, explicativos e compreensivos, ele pode constituir um ângulo de abordagem novo, até aqui pouco explorado, no campo da sociologia cultural”.⁵

Tomamos como hipótese central para o estudo da dialética da *cordialidade*, a de que as alegorias, as metáforas e as imagens dialéticas, dentre outras matrizes importantes presentes em vários escritos de Walter Benjamin podem ser lidas em *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso* permitindo detectar *afinidades eletivas* importantes entre esses dois autores. Essas vão desde um estilo de escrita que toma o ensaio como forma que, segundo Theodor Adorno,⁶ ultrapassa os limites impostos pelo conhecimento científico (ou seja, afasta-se da redução do pensamento à sistematização e da busca de verdades absolutas) - o que recorda também a concepção de “tratado” em Benjamin -, alcançando a crítica às versões históricas difundidas pelas classes dominantes como meio de estabelecer a sua hegemonia sobre os oprimidos. Isto permite apontar para a dialética da *cordialidade*, elemento importante na obra de SBH e, também, para a compreensão das especificidades sociais, políticas e culturais da configuração societária brasileira.

O objetivo do trabalho é, portanto, o de realizar uma leitura interpretativa e reconstrução das reflexões *benjaminianas* e *buarqueanas*, buscando pelas *afinidades eletivas* entre elas, que encontram sua convergência maior na questão da *cordialidade*. Ela pode ser vista como uma

⁵ *Idem*, p. 18.

⁶ Theodor Adorno. *O ensaio como forma*. in: Gabriel Cohn (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo, Ática, 1986.

poderosa alegoria que atravessa todo o pensamento de SBH quando tomada no seu sentido dialético (*aufhebeng* em alemão), isto é, de construção (segundo a forma de colonização melancólica e desencantada portuguesa no Brasil), destruição (que diz respeito à necessidade de ruptura com a tradição lusa) e superação (que representa a “elevação das massas” na esfera política).

Para viabilizar o trabalho uma vasta bibliografia foi utilizada, o que tornou viável a ampliação e identificação das *afinidades*, possíveis leituras e reflexões que aproximam Walter Benjamin às interpretações sociológicas, políticas e também filosóficas de SBH, além do importantíssimo material encontrado no SIARQ e no IEB⁷ que permitiram o acesso a centenas de documentos, novas fontes bibliográficas, enfim, ao aprofundamento das questões propostas. Estas *afinidades* e possíveis leituras que parecem ser afirmações simples e vagas, são para a teoria romântica alemã, a qual o próprio Benjamin encontra um de seus referenciais e inspiração, uma arte de interpretação, libertação e autonomia intelectual. Nas palavras de Márcio O. Seligmann Silva: “O leitor é, antes de tudo, ‘um autopensador’ [...] A leitura é uma operação livre. O leitor coloca arbitrariamente o acento – ele faz de uma obra, de fato, o que ele quiser [...]. Ler significa libertar o espírito preso, portanto, um ato mágico. Esse ato é também eminentemente criativo”.⁸

Sérgio Buarque de Holanda: historiador, profundo conhecedor das teorias sociológica, antropológica e política, autodidata, crítico literário. É considerado um dos maiores intelectuais brasileiros. Suas obras se abrem para um grande número de *afinidades* teóricas, entre as quais

⁷ Instituto de Estudos Brasileiros da USP.

⁸ Márcio O. Seligmann Silva. *Ler o livro do mundo Walter Benjamin – Romantismo e crítica poética*. São Paulo, s.n, 1991, p. 67.

são destacadas, notadamente, as de Simmel e Weber, constituindo o que Antonio Candido designou como “metodologia dos contrários”, percebendo aí, mais do que uma formação bipolar, uma “dialética dos contrários”.

Muitos de seus comentadores ressaltam o ecletismo do autor e destacam o seu caráter inovador no que diz respeito à abordagem das *raízes* ou *origens* das especificidades brasileiras, por meio da análise de detalhes aparentemente imperceptíveis da cultura, mas fundamentais no entendimento dos hábitos e costumes presentes na realidade do país.

Há certa dificuldade em classificar SBH apenas como um historiador, sociólogo ou em qualquer outro ramo do conhecimento tomado isoladamente, posto que este brilhante autor não limitou-se a uma corrente de pensamento, mas ao contrário, foi capaz de dialogar, articular e reelaborar inúmeras delas. O pensamento social e político de SBH volta-se à investigação dos traços históricos herdados de nossos colonizadores, os quais apresentam-se de maneira intrínseca à constituição atual da realidade nacional.

O seu respaldo teórico prendia-se à nova história social dos franceses, à sociologia da cultura dos alemães, a certos elementos de teoria sociológica e etnológica também inéditos entre nós. No tom geral, uma parcimoniosa elegância, um rigor de composição escondido pelo ritmo despreocupado e às vezes sutilmente digressivo, que faz lembrar Simmel e nos parecia um corretivo à abundância nacional.⁹

Cabe destacar que as *afinidades* teóricas alemãs no pensamento de SBH direcionam-se muito além das teorias de Weber, Simmel e do próprio Marx. A descrição dos detalhes imperceptíveis da cultura, a crítica ao evolucionismo e à história tomada linearmente, assim como a experiência transformadora da urbanização - vivenciada pelo autor em 1929 durante sua

estadia na Alemanha -, indicam também convergências com o pensamento de Nietzsche, Ranke, Dilthey, Thomaz Davatz, Theodor Adorno, Siegfried Krakauer, Walter Benjamin, entre outros.

Se SBH não foi rigorosamente contemporâneo a todos estes autores, ao menos compartilhou sentimentos recíprocos de uma mesma época, um período de intensa transição que “diluía os resquícios rurais e mais rústicos” por toda a Europa. A assim designada por Simmel “tragédia da cultura” difundia o crescimento e definitivo apogeu da vida urbana e industrial. Estes fatores poderiam justificar as aproximações do pensamento do autor brasileiro com muitas constelações de reflexões e temas no que tange ao crescimento vertiginoso de contradições sociais. SBH e Benjamin, por exemplo, não somente presenciaram com o horror o crescimento de movimentos totalitários que buscavam organizar estas novas formas de sociabilidade, como na Alemanha do final da década de 1920, mas também realizaram críticas e temiam a sua expansão para o resto do mundo.

Benjamin e SBH foram intelectuais nômades. Vagaram e lançaram-se ao mundo com o sentimento de desterro. Caminharam por inúmeros países, culturas distintas que potencializaram seus olhares teóricos. No percurso intelectual de Benjamin há ensaios sobre a Moscou revolucionária, Nápoles, a Berlim de sua infância, a Paris do século XIX, fugas do Nazismo que o levaram à casa de Brecht na Dinamarca. SBH, por sua vez, viveu sua juventude entre São Paulo e Rio de Janeiro, refugiou-se numa pequena cidade do Espírito Santo em 1926, livrando-se das brigas intelectuais do movimento modernista e das críticas dirigidas a sua pessoa; viajou em seguida à Alemanha e conheceu a Polônia e Nápoles; em 1954 leciona em Roma; em 1963 leciona em Santiago na Universidad de Chile; em 1965, 1966 e 1967, com breves retornos ao

⁹ Antonio Candido. “O significado de Raízes do Brasil”. in: Holanda, Sérgio Buarque de *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 10.

Brasil, passa meses nos Estados Unidos e faz conferências nas universidades de Columbia, Harvard e Los Angeles, leciona em Indiana e Nova Iorque; e nos últimos dez anos de sua vida percorreu a Grécia, Turquia, Hungria, Áustria, Holanda, Inglaterra, França, a antiga Tchecoslováquia, México entre outros países.¹⁰

Uma característica marcante das obras de SBH, como é o caso de *Raízes do Brasil*, cuja primeira edição remonta ao ano de 1936, é o tom ensaísta do autor, rico em alegorias e metáforas, típicas da linguagem literária, traduzidas em “imagens dialéticas” que aprofundam ainda mais a riqueza de detalhes transmitidos aos leitores, o que o torna mais próximo do pensamento de Walter Benjamin. Segundo Maria Odila Leite da Silva Dias:

Em 1929, durante sua estada em Berlim, pôde usufruir da leitura, por exemplo, dos artigos de Krakauer nos jornais de Frankfurt. Ou dos escritos de Theodor Adorno e Walter Benjamin, cuja interpretação do processo social aderiu ao microcosmos, aos eventos imperceptíveis, às unidades de sentido provisórias, que procuravam captar no seu vir a ser no tempo, desvinculadas do enquadramento prefixado em etapas cronológicas, seja as que pudessem levar o historiador a um exagerado fascínio pelo conceito, que considerava falacioso do espírito de uma época ou a deixar-se fixar no estudo de supostas etapas de consolidação do Estado Nacional.¹¹

Tratando-se de um trajeto intelectual tão vasto e rico e tendo em vista a sua pluralidade teórica (embora raramente explicitada pelo autor), sobretudo presente em *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso* - obras que receberam maior destaque neste trabalho -, tem-se o interesse de aproximar e realizar uma investigação a partir das *afinidades eletivas* entre Walter Benjamin e SBH, talvez uma de suas leituras mais marcantes, porém pouco estudadas.

¹⁰ Sobre vida e obra de SBH, ver: Maria Amélia Buarque de Holanda. “Apontamentos para a cronologia de Sérgio Buarque”. in: *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Ed. Comemorativa dos 70 anos de *Raízes do Brasil*, pp. 397-446.

¹¹ Maria Odila Leite da Silva Dias. “Política e sociedade na obra de Sérgio Buarque de Holanda”. in: Candido, Antonio (org.). *Sérgio Buarque e o Brasil*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 18.

Nosso estudo enfatiza as obras *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso*, pois o seu autor considerava-as como as mais importantes de seu percurso intelectual, conforme apontam os relatos de intelectuais próximos, amigos e familiares no recente documentário de Nelson Pereira dos Santos.¹² Outro aspecto fundamental é o fato de *Raízes do Brasil* ser um marco na historiografia nacional. Representou na década de 1930 uma drástica ruptura com as interpretações sobre o Brasil de cunho evolucionista, positivista, de defesa de relações patrimoniais (por exemplo, Gilberto Freyre), e reacionárias (na defesa de um governo autoritário, caso de Oliveira Vianna), que tendem a tomar a história como um *continuum*, o que gradativamente conduziria a Nação ao progresso e desenvolvimento. SBH, ao contrário, buscou uma interpretação a partir das especificidades e ritmos próprios presentes no Brasil. Recusou-se com veemência à aplicação de métodos e concepções teóricas demasiadamente abstratas e distantes de nossa realidade.

Visão do Paraíso é considerada pela maioria de seus comentadores uma das obras mais importantes da historiografia mundial do último século. Isto se deve à capacidade de SBH em articular uma série de temas que dizem respeito às imagens e crenças paradisíacas das terras recém-descobertas trazidas por espanhóis e portugueses, incorporadas e mescladas à visão dos nativos. Ao lado disso, destacam-se a sensibilidade ímpar do autor no tratamento, no debate de diversas correntes e concepções teóricas, as ressignificações que faz delas, a erudição, a originalidade e a argúcia interpretativa em relação aos documentos a que teve acesso. Inclusive, *Visão do Paraíso*, apresentada em 1958 como tese de doutoramento pela USP e pouco depois publicada, é tida pelo próprio SBH como a sua obra de maior importância.

¹² *Raízes do Brasil, uma cinebiografia de Sérgio Buarque de Holanda* - Nelson Pereira dos Santos, 2004 em DVD.

Investigamos as últimas versões ou edições de *Raízes do Brasil* (quarta edição de 1967) e *Visão do Paraíso* (terceira edição de 1977) realizadas pelo seu autor. Isto pode representar além das *afinidades eletivas*, a própria leitura de escritos póstumos de Benjamin, caso do livro das *Passagens* e *As Teses sobre o conceito de História*. Em *Raízes do Brasil*, por exemplo, as grandes transformações operadas da primeira à última versão são expressas pela construção e separação de dois novos capítulos. Os atuais terceiro capítulo, “Herança Colonial”, e o quarto, “Ladrilhador e o Semeador” não pertenceram à primeira edição.¹³ Além disso, pequenas alterações de palavras, como o acréscimo de “vagabundagem e instabilidade” para a descrição do “aventureiro”, e até mesmo a retirada do termo “espírito de aventura” para “gosto de aventura”, são pequenas modificações que o aproximam da *flânerie benjaminiana*, conforme pretendemos indicar.

Nesse sentido, *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso* foram cuidadosamente lidas e pesquisadas, a fim de investigar as transversalidades, que podem ser encontradas a partir da comparação de textos e também por indícios de leituras das obras do filósofo alemão feitas pelo autor brasileiro.

Podemos apontar, de início, o fato de que ambos são responsáveis pela crítica à visão evolucionista e linear do desenvolvimento das sociedades, elemento este de caráter positivista e etnocêntrico que opõe “civilização *versus* barbárie”. No Brasil predominavam visões racistas, deterministas e darwinistas que vão desde o determinismo biológico de Nina Rodrigues até a visão elitista de um Oliveira Vianna, informando as concepções da história se dando sob a égide da noção de progresso. Na Alemanha a concepção linear e mecanicista da história era difundida pelas ideologias social-democrata e fascista, o que geraria em pouco tempo o regime de horror

¹³ Estes dois capítulos aparecem na segunda edição de 1947.

nazista. Destas práticas que têm como pano de fundo a concepção de progresso, Benjamin será um crítico contundente e SBH uma testemunha crítica,¹⁴ quando de sua estadia em Berlim em 1929. Nos dois autores há a necessidade de reelaboração da visão histórica.

Para estudar o passado de um povo, de uma instituição, de uma classe, não basta aceitar ao pé da letra tudo quanto nos deixou a simples tradição escrita. É preciso fazer falar a multidão imensa dos figurantes mudos que enchem o panorama da História e são muitas vezes mais interessantes e mais importantes do que os outros, os que apenas escrevem a História.¹⁵

Tanto em Walter Benjamin como em SBH emerge a necessidade de escrever a história a "contrapelo" (conforme é apresentada na VII tese sobre *o conceito de História* do filósofo alemão), isto é, elucidar a história dos vencidos, de modo a promover uma ruptura com a história oficial vigente e, portanto, promover leituras possíveis da própria história, agora afastada de preconceitos ou visões deterministas do devir: *"Por isso, o materialista histórico se afasta o máximo possível da tradição. Ele considera como tarefa sua pentear a história a contrapelo"*.¹⁶

A tarefa do historiador, segundo Walter Benjamin, é a de promover o choque, sinônimo de ruptura, redenção e/ou salvação dos oprimidos, isto é, a possibilidade de um novo sentido à própria história. Eis que se torna necessária a utilização de alegorias e metáforas, as quais são expressas por imagens ou orações que passam por tradução sensível de algum conceito ou fato

¹⁴ Sobre o testemunho e crítica de SBH à expansão do nazismo, destacamos os seus artigos escritos na Alemanha e quando de sua volta ao Brasil, enviados a *O Jornal* do Rio de Janeiro. Ver: Sérgio Buarque de Holanda. "Nacionalismo e Monarquia na Alemanha". in: Francisco de Assis Barbosa (org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro, Rocco, 1988, pp. 236-261. (série publicada originalmente no *O Jornal* nos dias 28/02, 26/03, 02/04 e 12/04 de 1930); e Sérgio Buarque de Holanda. "O Estado Totalitário". in: Francisco de Assis Barbosa (org.). *op. cit.*, pp. 298-301 (originalmente publicado em *O Jornal* no dia 18/06/1935).

¹⁵ Sérgio Buarque de Holanda. "Da escravidão ao trabalho livre". in: Maria Odila Leite da Silva Dias (org.) *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo, Ática, 1995, pp. 173 - 174.

¹⁶ Walter Benjamin. "Teses sobre a filosofia da História" in: Koethe, Flávio R. (org.) *Walter Benjamin*. São Paulo, Editora Ática, 1991, p. 157 - grifos nossos.

histórico. Benjamin concebe as “imagens dialéticas” enquanto percepção do movimento contraditório e choque de forças das relações sociais:

Ao pensamento pertencem tanto o movimento quanto a imobilização dos pensamentos. Onde ele se imobiliza numa constelação saturada de tensões, aparece a imagem dialética. Ela é a cesura no movimento do pensamento. Naturalmente, seu lugar não é arbitrário. Em uma palavra, ela deve ser procurada onde a tensão entre os opostos dialéticos é a maior possível. Assim, o objeto construído na apresentação materialista da história é ele mesmo uma imagem dialética. Ela é idêntica ao objeto histórico e justifica o seu arrancamento do *continuum* da história.¹⁷

As alegorias “falam de alguma coisa que não de si mesmas”, operam de maneira dialética causando choque aos homens e remontam por outros meios à história, como por exemplo, através da rememoração e de imagens ou sons impactantes. Não por acaso Benjamin refere-se à vinda do "Messias" como uma alegoria ou metáfora capaz de libertar os homens de seu "exílio" (leia-se exploração).

[...] a alegoria insiste na sua não-identidade essencial, porque a linguagem sempre diz outra coisa (*allo - agorein*) que aquilo visava, porque ela nasce e renasce somente dessa fuga perpétua de um sentido último. A linguagem alegórica extrai sua profusão de duas fontes que se juntam num mesmo rio de imagens: da tristeza, do luto provocado pela ausência de um referente último, da liberdade lúdica, do jogo que tal ausência acarreta para quem ousar inventar novas leis transitórias e novos sentidos efêmeros.¹⁸

Hannah Arendt descreve a metáfora como o ato de tornar possível a união entre uma forma de pensamento invisível, ou seja, que não se apresenta fora do próprio pensamento, e a experiência sensível da vida prática. Em outras palavras, a metáfora torna viável o trânsito do que é invisível, que pode ser dito, porém não pode ser visto; "através da metáfora, retorna ao mundo das visibilidades para iluminar e elaborar melhor aquilo que não pode ser visto, mas que

¹⁷ Walter Benjamin. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo, Editora UFMG – Imprensa Oficial, 2006, p. 518.

pode ser dito [...]; há finalmente a irreversibilidade da relação expressa na metáfora; ela indicia, à sua maneira, a absoluta primazia do mundo das aparências, fornecendo assim, mais uma evidência dessa extraordinária qualidade que o pensamento tem de estar sempre fora da ordem".¹⁹

Por isto, a metáfora, assim como a alegoria²⁰ e a imagem dialética, conduzem à transmissão recíproca de uma infinidade de sentidos em relação a uma idéia e apresentam-se como ato crítico por excelência. Cada alegoria abre um vasto leque de significados segundo a sua especificidade. Este é o motivo pelo qual a alegoria é capaz de causar o choque, a ruptura com um sentido único e absoluto. No caso de Benjamin - e de SBH, conforme veremos mais adiante - , a alegoria não só rompe com a historiografia (linear e evolucionista) vigente, mas também proporciona a perspectiva da possível superação ou redenção dos oprimidos, ou seja, a "salvação".

Segundo Leandro Konder, a noção de imagem dialética empregada por Walter Benjamin remete à aproximação entre o conceito e a imagem, ou seja, à percepção e à cristalização de contradições sociais que não mais nos escapam. A imagem dialética, ao relacionar detalhes aparentemente imperceptíveis da vida dos indivíduos (microcosmo) com uma visão mais ampla (macrocosmo) da sociedade, é, portanto, libertadora, posto que causa o choque, rompe com a ideologia vigente, a qual aprisiona e cega a consciência dos homens. Em outras palavras, o

¹⁸ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Perspectiva, 1999, p. 44.

¹⁹ Hannah Arendt. "Linguagem e metáfora". in: *A vida do espírito*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, pp. 83-4.

²⁰ Não há uma rigorosa diferença entre a metáfora e a alegoria. A primeira corresponde ao emprego mais pontual, uma palavra exata para referir-se a uma outra idéia. A alegoria corresponde a uma seqüência ou sistema de metáforas, e geralmente remete a um contexto para além do que as palavras remetem, ou seja, a uma história mais ampla, como uma lenda, uma lição de moral ou um mito. Metáfora e alegoria não se anulam, mas se complementam. A pequena diferença diz respeito à pontualidade da metáfora. Vide verbetes "metáfora" e "alegoria": Antônio Houaiss; Mauro de Salles Villar. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001, p. 146 (alegoria) e 1907 (metáfora).

conceito e a imagem unidas sob a noção de imagem dialética, assim como as metáforas e as alegorias, permitem a compreensão do real ao romperem com uma ordem social falseada. A imagem dialética promove, por fim, uma descontinuidade na "história dos vencedores", e em seu lugar promove uma “iluminação profana” que vislumbra “a história escrita a contrapelo”:

[...] Para Benjamin, o conceito precisa se aproximar da imagem. E, de certo modo, a *imagem dialética* - que cristaliza o movimento de uma contradição, extraindo-a do fluxo em que pode se dissolver e nos escapar - promove o encontro necessário entre o conceito e a imagem.[...].
O trabalho do conhecimento nem sempre pode ser equilibrado e sereno: ele depende de aventuras espirituais e apaixonadas, capazes de proporcionar "iluminações profanas" capazes de romper a carapaça da ideologia, que de algum modo aprisiona a consciência [...].²¹

Nesse mesmo sentido, Olgária Matos observa que a ruptura com a ideologia dominante (o "salto tigrino" mencionado na XIV Tese *Sobre o conceito da História*²²) infere ao pensamento dialético de Benjamin a sua tarefa revolucionária. O "salto tigrino" direciona-se à eclosão de um profundo aniquilamento da continuidade histórica, isto é, à explosão da tradição, manipulação e violência da classe dominante. Esta situação, o *spleen*,²³ revela o momento mágico e redentor - dialético por excelência. Emerge a possibilidade messiânica de novas experiências de vida e consciência dos homens, que se opõem à violência das classes dominantes, detentoras das instituições políticas e jurídicas.²⁴

[...] Sob o olhar da violência que se prolonga no direito e na justiça, a não-violência só pode ser messiânica e nada mais: as leis da história procedem de uma legalidade que o pensamento dialético deve infligir dando o salto de tigre para fora desta legalidade, "no

²¹ Leandro Konder. *A questão da Ideologia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 96.

²² Walter Benjamin. “Teses sobre a filosofia da História”. *op. cit.*, p. 161.

²³ *Spleen*, de acordo com Walter Benjamin, designa dialeticamente o sentimento melancólico e o tédio diante da catástrofe permanente, mas é ao mesmo tempo a inquietação que promove o choque e interrompe o curso e a linearidade do tempo, composta de ruínas da civilização. É a possibilidade do novo, da redenção dos homens, um tempo fora da história.

²⁴ É o tema da reflexão de Benjamin intitulada “Crítica da violência – crítica do poder”, in: Walter Benjamin (Wille Bolle org.). *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo, Cultrix /Universidade de São Paulo, 1986, pp. 160-175.

céu livre da história". As tarefas revolucionárias benjaminianas exigem, portanto, "um salto tigrino", exigem a explosão da continuidade e não seu embelezamento. A Revolução é pensada "como uma teleologia sem meta final". É o estado de emergência (*Ausnahmezustand*). A história não se funda na observação e na indução, mas no instante mágico de uma "imagem dialética", uma memória de súbita redenção que emerge completa no instante de perigo. Isto quer dizer que a própria experiência (*Erfahrung*) deve ser alterada.²⁵

SBH, por sua vez, ao utilizar estes elementos da linguagem (a alegoria, a metáfora e de acordo com nossa interpretação, as imagens dialéticas), parece abordá-los com a mesma finalidade de Walter Benjamin. Na realidade, *Raízes do Brasil* emprega uma série de alegorias, metáforas e imagens dialéticas que visam, na esfera interpretativa, apontar para um possível projeto de cisão com a tradição colonial luso-brasileira, em nome do “advento do povo” no plano de política. Não por acaso, o “homem cordial”, pode ser lido como uma alegoria, uma imagem dialética do poder e da preservação de interesses particulares mantidos ao longo de nossa trajetória histórica pelas elites nacionais, por meio de conchavos conciliatórios, mas que camuflam relações de violência, suprimindo as reivindicações das camadas populares. Contudo, como veremos, o “homem cordial” pode ser superado pela via revolucionária.

Julgamos a *cordialidade* um núcleo fundamental das reflexões de SBH, sendo necessário avaliar os temas *benjaminianos* que parecem acompanhá-lo, desde a formação colonial até a análise da possibilidade de sua dissolução. Por isto, é a alegoria mais importante do pensamento *buarqueano* e merece assim ser investigada à luz de *afinidades eletivas* com o pensamento *benjaminiano*.

²⁵ Olgária Matos. *Os arcanos do inteiramente outro. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1989, p. 45.

Além disso, outras transversalidades *benjaminianas* parecem também compor um projeto de nação do autor brasileiro, visto como o resultado de uma profunda cisão em relação à tradicional dominação das oligarquias e da noção de progresso linear-determinista de seu tempo.

Nas palavras de Antonio Candido:

[...] Sérgio Buarque encaminha as conclusões no sentido de uma crítica ao liberalismo, rejeitando tanto a solução fascista, então na moda com o integralismo, quanto a solução comunista. As suas anotações a respeito são rápidas mas bastam para o leitor perceber que sugerem uma solução de cunho democrático-popular, que lhe parece possível e está ligada a certos traços, dos quais destaco dois: 1- o fim da tradição colonial luso-brasileira (ou seja, a nossa fórmula originária) e 2 – o advento das massas populares.²⁶

Tendo em vista as questões sumariamente apontadas acima, os capítulos dessa dissertação foram organizados de modo a investigar dimensões interpretativas em torno da *cordialidade* que elucidam convergências teóricas entre Benjamin e SBH.

O primeiro capítulo, “Aventuras *buarqueanas*”, trata, inicialmente, de um relato sobre a “aventura” que significou para este investigador a tarefa de adentrar os arquivos pessoais, acervo de livros e documentos de SBH encontrados no SIARQ e na Biblioteca Central²⁷ da UNICAMP. Desta forma, a descoberta e a experiência da investigação que acabam por expressar os procedimentos metodológicos utilizados, devem muito ao modo como se estabeleceu o contato com o riquíssimo material e o intenso volume de livros, documentos e registros da obra de SBH.

A tarefa metodológica de abordagem das transversalidades entre as reflexões de SBH e Benjamin adveio deste contato que procurou responder à questão de como ler e como identificar tais correspondências, tendo em vista dificuldades várias, entre as quais se sobressai o fato de

²⁶ Antonio Candido (org). “A visão política de Sérgio Buarque de Holanda”. in: *Sérgio Buarque e o Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 84.

que, raramente, SBH se preocupou em citar fontes teóricas e interpretativas. Em decorrência disso, tratou-se não apenas do relato da descoberta do amplo e variado acervo *buarqueano*, mas, principalmente, dos termos do debate e principais interpretações sobre o pensamento de SBH, de modo a ilustrar a multiplicidade leituras possíveis acerca das reflexões contidas em *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso*. Assim, este primeiro capítulo procura explicitar o esforço de reconstrução do pensamento de SBH e suas *afinidades* com as interpretações de Walter Benjamin, levando-se em conta não só o estilo narrativo e fragmentário de ambos os autores, mas abrindo o caminho para entender-se os “desdobramentos” e os novos significados possíveis abertos pelas interpretações de SBH na explicitação de “nossas *raízes*”.

Cabe destacar que esta forma de escrita fragmentária de SBH fez com que realizássemos um grande esforço de reconstrução das idéias presentes nos livros *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso*. Embora este intento tenha sido perseguido constantemente, muitas vezes houve a necessidade de também realizar o estilo de escrita “aos saltos”, pois os temas propostos articulam-se de maneira íntima e são indissociáveis entre si. Isto fez com que muitos aspectos fossem retomados sob novos prismas, de modo que muitas vezes a nossa exposição lembra a composição de um mosaico, tal como havia proposto Walter Benjamin na *Origem do drama barroco alemão*.

O segundo capítulo, “Alegorias das *origens* e *raízes*”, tem como ponto de partida uma análise teórica contida em obras fundamentais de Walter Benjamin em que se ressalta a alegoria enquanto uma forma “astuciosa” de reanimar o universo que está sob os efeitos da visão melancólica que “desencanta o mundo”. Este capítulo dedica-se ao estudo das alegorias, metáforas e imagens *buarqueanas* que, para além de algumas *afinidades* ou transversalidades

²⁷ O acervo está localizado no 3º piso da biblioteca.

com imagens e alegorias em Walter Benjamin, levam a detectar sua potência tanto para os novos significados estabelecidos para o contexto luso-brasileiro, suas *origens*, a compreensão da *Modernidade* e a formação do “homem cordial”.

Diante da visão alegórica e melancólica descritas por SBH e Benjamin, podemos questionar a partir da avaliação da obra *Visão do Paraíso* e em pequenos fragmentos do livro *Raízes do Brasil*, se o realismo português que floresceu com as navegações do século XV não somente teria sido mais intenso e radical, como também antecedido ao “desencantamento do mundo” protestante dos séculos XVI e XVII e Iluminista do século XVIII. Isto representaria também uma distinção elementar das reflexões *buarqueanas* se comparadas ao pensamento de Weber e Benjamin. Emerge a questão se devemos aos lusos a primazia sobre a *Modernidade*. Em decorrência disso, é fundamental o recurso ao significado que SBH atribui à noção de *experiência* para o estudo dos traços culturais que marcaram a colonização no Brasil.

Assim, podemos nos perguntar se o “desencantamento” português não se limita à originalidade da expurgação de interpretações de cunho mítico-supersticiosas sobre a natureza, mas também revela, conforme parece indicar SBH, a aversão às abstrações, à polidez e às formalidades demasiadamente artificiais e distantes da realidade, traços típicos que favorecem o desenvolvimento da *cordialidade* entre nós. Portanto, o capítulo reconstrói o percurso *buarqueano* que dá *origem* à noção de “homem cordial”.

Nesta direção, a alegoria da *flânerie* de Benjamin pode ser tomada como uma rica fonte para a reflexão e entendimento sobre o gosto pela “aventura” entre os portugueses no Brasil avaliado pelo autor brasileiro. O desleixo, a vagabundagem, o ócio, a forma sensível de se misturar à paisagem, todos estes aspectos podem abrir a perspectiva para a compreensão da

forma pela qual as cidades portuguesas foram constituídas no Brasil e são (até hoje) o palco principal por onde adentra a poderosa alegoria da *cordialidade*.

Além disso, as alegorias empregadas pelos dois autores que giram em torno da concepção de temporalidade histórica serão investigadas. Podemos nos indagar se a noção de *raízes* apresentada por SBH pode ser aproximada à noção de *origem* (*Ursprung*) *benjaminiana*, em que o processo histórico se dá como “salto dialético”, o que abriria margens às interrupções no *continuum* histórico assumido pelas teorias evolucionista e do progresso. O tema é essencial porque pode demonstrar convergências teóricas entre SBH e Benjamin que incidem quanto à questão de formação, desenvolvimento e extinção da *cordialidade*, isto é, de nossas *raízes* arcaicas e retrógradas. Isto pode significar que, ao vislumbrar o possível declínio do “homem cordial”, a obra *buarqueana* aponta para uma necessária politização por meio da oposição a estas formas de dominação realizadas pelas elites.

O terceiro capítulo, “A dialética da *cordialidade*”, apresenta primeiramente os significados atribuídos ao “homem cordial”. Enquanto uma alegoria aberta a muitas interpretações, esta foi avaliada muitas vezes sob o olhar ideológico como bondade ou altruísmo (como, por exemplo, Cassiano Ricardo e Oswald de Andrade). SBH buscou a sua superação mostrando que a palavra *cordialidade* em sua etimologia remete ao “coração” e, portanto, pode abrigar em seu interior a própria violência. A *cordialidade* é analisada neste capítulo como um traço tipicamente brasileiro que pode mascarar as contradições sociais, o que permite a invasão da esfera pública pela privada, além de contribuir para a naturalização das práticas de violência e exploração social. A partir disso, buscamos verificar qual a relação da alegoria da *cordialidade* com a organização social e política brasileira na ótica de SBH, nos termos em que interfere nas formas institucionais e nas dimensões públicas invadidas por interesses privados.

Este capítulo também procura destacar alguns aspectos que permitem examinar o último fragmento de *Raízes do Brasil*. Há nele a imagem de um “demônio” que, de acordo com o livro *Origem do drama barroco alemão* de Benjamin, expressa dialeticamente a marcha catastrófica da humanidade, ao mesmo tempo em que é a representação da possibilidade da vinda do “Messias”. As alegorias do “demônio” e do “Messias” remetem à necessidade de uma redenção, ou seja, de uma suspensão das formas legítimas de dominação das elites e também da realização de uma “revolução vertical” promovida pelas camadas populares no Brasil. Nesse sentido, este capítulo permite a indagação da forma como a *cordialidade* possui *afinidades* com outros temas *benjaminianos*, entre eles, a redenção e o “estado de exceção”.

O que SBH concebe como a “Nossa Revolução”, considerada “lenta, gradual” e, sobretudo, organizada pelas elites de modo “cordial”, pode ser lida como um exame de como modelos políticos, ideologias e princípios de “exceção” em voga na Europa nas décadas de 1930 e 1940, podem ser incapazes de neutralizar e se tornam inexequíveis diante da plasticidade do “homem cordial”. Ou seja, nossa aptidão para as relações mais espontâneas e íntimas enfraquece as instituições e cargos públicos em que deveria prevalecer a impessoalidade. Em decorrência disso, podemos nos questionar se a imagem do “demônio” no último fragmento de *Raízes do Brasil* não expressaria ao mesmo tempo uma crítica e necessidade de superação das relações sociais brasileiras, que são reduzidas aos mandos e desejos de particulares, ou seja, à *cordialidade*.

Encerraremos a nossa leitura das *afinidades eletivas* entre Benjamin e SBH com nossas “Considerações finais”, destinadas a expor algumas breves e pontuais argumentações acerca dos resultados alcançados por nosso estudo.

Capítulo 1 - Aventuras *buarqueanas*

1.1. Sérgio Buarque de Holanda, leitor de Walter Benjamin?

[...] Bem aventurado o colecionador! Bem aventurado o homem privado! De ninguém se esperou menos do que dele, e ninguém sentiu mais bem estar do que aquele que pôde prosseguir sua existência desacreditada sob a máscara do spitzweguiana. Pois dentro dele se domiciliaram espíritos ou geniozinhos que fazem com que para o colecionador – e me refiro aqui ao colecionador autêntico, como deve ser – a posse seja a mais íntima relação que se pode ter com as coisas: não que elas estejam vivas dentro dele; é ele que vive dentro delas. E, assim, erigi diante de

vocês uma de suas moradas, que tem livros como tijolos, e agora, como convém, ele vai desaparecer dentro dela.
(Walter Benjamin. *Desempacotando a minha biblioteca.*)

Vagar pela biblioteca de SBH,²⁸ ou pelo menos parte do que sobrou dela, posto que em vida doou ou transmitiu a amigos muitos dos seus exemplares,²⁹ pode ser traduzido na mais pura forma da “aventura”. É por excelência a experiência do *flâneur* transposto da grande cidade para o labirinto dos livros.

A “multidão” de historiadores, filósofos, sociólogos, cronistas, antropólogos, enfim, os ramos das Ciências Humanas que se encontram nas prateleiras parecem esbarrar naquele que se encontra no meio delas. O “aventureiro” segue o caminho de uma vasta “floresta” e, de repente, é possuído por uma embriaguez de reminiscências que trazem à tona as fontes históricas e as raras menções das *afinidades* teóricas que assume o autor em suas obras. Os corredores de livros conduzem o “flanador”, que caminha orientado pelo rumo do apaixonado curioso, às origens que permitiram a SBH “desdobrar” as reflexões de seus mais variados estudos que dizem respeito à brasilidade.

É neste mesmo sentido que devemos aproximar a imagem do corredor de livros à imagem que Walter Benjamin faz da rua percorrida pelo “flanador”: “A rua conduz o flanador a um tempo desaparecido. Para ele, todas são íngremes. Conduzem para baixo, se não para as mães,

²⁸ Nos referimos ao acervo encontrado na Biblioteca Central da Unicamp.

²⁹ A descrição da distribuição de livros feita por SBH está presente no relato de Antonio Candido no citado documentário de Nelson Pereira dos Santos.

para um passado que não pode ser tanto mais enfeitiçante na medida em que não é o seu próprio, o particular”.³⁰

A biblioteca de SBH encaminha o curioso a aventurar-se diante das leituras que realizou. Cada livro, quando aberto, inevitavelmente, leva o curioso à busca das marcas deixadas por SBH, por mais pequenas e insignificantes que possam parecer. SBH foi um exímio leitor, não apenas pela sua riquíssima erudição e pela quantidade incalculável de livros que leu, mas também pelos traços, grifos e indicações que deixou neles. Certamente seria louvável, porém árduo, realizar um estudo que pudesse percorrer todos os livros da biblioteca, cada grifo e, logo em seguida, avaliar possíveis “desdobramentos escondidos” que estes exercem nas suas obras.



(Fotos de alguns livros do acervo de SBH na Biblioteca Central da Unicamp. Fonte: Paulo Niccoli Ramirez)

Limitamo-nos, contudo, à investigação dos livros de Benjamin que lá se encontram.³¹ O material pesquisado só fez aumentar nossas indagações acerca da leitura das obras do filósofo realizadas por SBH.

³⁰ Walter Benjamin. “O Flâneur”. in: *Obras Escolhidas III*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1994, p. 185. No trecho

Com a *flânerie*, nos diz Benjamin, “as distâncias dos países e dos tempos irrompem na paisagem e no momento”.³² Algo similar parece ocorrer na referida biblioteca, uma vez que toda aquela “multidão de autores” parece diluir-se, isto é, são incorporados por SBH e as distâncias temporais e físicas entre eles condensam-se no pensamento do autor. Seus livros dialogam entre si, é a impressão que o “aventureiro” tem diante de seus olhos.

As reminiscências que as obras trazem ao curioso e as reflexões dos possíveis “desdobramentos” realizados na obra de SBH remetem a um sentimento próximo ao que Benjamin descreve como a “dialética da *flânerie*”. Nela o homem se sente olhado pela “multidão”, ao mesmo tempo em que está diante do que, de alguma forma, se apresenta escondido e é insondável: “Dialética da *flânerie*: por um lado, o homem que se sente olhado por tudo e por todos, simplesmente o suspeito; por outro, o totalmente insondável, o escondido. Provavelmente é essa a dialética que *O homem no meio da multidão* desenvolve”.³³

A superação da dialética da *flânerie*, ao menos na biblioteca, dá-se por meio da investigação dos livros que lá se encontram e do estudo de transversalidades ou das transformações que SBH faz delas.

Foram encontradas versões inglesas e alemãs de obras de Walter Benjamin: *Angelus Novus*,³⁴ *Iluminations*³⁵ com prefácio de Hannah Arendt, *Über Walter Benjamin*³⁶ que inclui

Benjamin nos fala das “mães” referindo-se a uma *origem*.

³¹ Mas como ato de curiosidade, característico do “aventureiro”, livros de Simmel, Vico, Weber, Dilthey, Marx, Foucault, Lévi-Strauss, Oswald de Andrade, Bloch, Ranke, entre tantos outros, não deixaram de ser ao menos abertos.

³² Walter Benjamin. “O Flâneur”. *op. cit.*, p. 189.

³³ *Idem*, p. 190.

³⁴ Trata-se do livro *Angelus Novus*, Frankfurt, Ausgewählte Schriften 1966.

³⁵ Walter Benjamin. *Iluminations*. Nova York, Harcourt, Brace and World, 1968. No livro encontram-se as *Teses sobre o Conceito de História* e *O narrador*, com grifos de Sérgio Buarque.

³⁶ Walter Benjamin. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

cartas de Benjamin a Adorno e Scholem, *Einbahnstraße* ³⁷ (*Rua de mão única*) e seis tomos das *Gesammelte Schriften* ³⁸ (*Coletânea de Escritos*) organizadas por Rolf Tiedemann. Para além do que consideramos como *afinidades eletivas*, estas obras revelam indícios concretos de que SBH foi um leitor de Benjamin, o que reforça a nossa hipótese da possibilidade de convergências teóricas entre os dois autores..

Conforme indicam as datas de publicação das obras de Walter Benjamin encontradas, estas foram adquiridas no final da década de 1960 e durante a década de 1970. No entanto, não poderíamos supor que durante a sua estadia na Alemanha entre 1929 e 1930, SBH já tenha lido e adquirido obras do filósofo? Isto porque é provável que tenha doado a amigos os seus livros mais antigos ou com títulos repetidos (tendo em vista, por exemplo, que em 1975 ³⁹ adquiriu a *Coletânea de Escritos*), entre os quais poderiam estar outras edições de Walter Benjamin. Soma-se a isto o fato de os grifos de SBH estarem concentrados em poucos escritos do filósofo alemão, sobretudo nos textos *A modernidade* e *O Flâneur* da *Coletânea de Escritos*, o que pode indicar que os demais textos presentes na coletânea já tenham sido lidos em outras versões mais antigas.

³⁷ Walter Benjamin. *Einbahnstraße*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969.

³⁸ Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*, Tomos I-1, I-2, III e IV-1, IV-2. Frankfurt, Suhrkamp, 1974. Há grifos de SBH nos textos de Benjamin sobre a *Modernidade* e *O Flâneur* (Tomo I-1)

³⁹ Suponho que o ano de aquisição da *Coletânea de Escritos* (que contém praticamente toda a obra de Benjamin) seja o ano de 1975, embora a publicação das mesmas tenha se iniciado em 1974, porque na primeira folha de boa parte de seus livros, ao que parece, consta a inscrição das datas nas quais os livros chegaram às suas mãos.



(Fotos dos livros de Walter Benjamin presentes na Biblioteca central da Unicamp que pertenceram a SBH. Fonte: Paulo Niccoli Ramirez)

Difícil é imaginar que a aquisição da *Coletânea de Escritos* e os demais livros de Benjamin sejam meros caprichos de um simples colecionador, mas ao contrário, um ato de um assíduo leitor/colecionador, que mais por falta de espaço em sua biblioteca do que por altruísmo em relação aos amigos, teria doado ⁴⁰ e renovado seus livros. ^{41 42}

⁴⁰ É importante destacar que sua esposa, Maria Amélia Buarque de Holanda, seguidamente não só “proibia” SBH de comprar livros, mas também o obrigava a livrar-se de tantos outros por falta de espaço, desordem ou escassos recursos financeiros do marido. Antonio Candido lembra que foram mais de 40.000 livros, sendo presenteado com cerca de 400: “[...] Neste campo chegou a formar um excelente acervo bibliográfico, que mais tarde me doou e eu repassei na maior parte à Biblioteca de Letras da Universidade de São Paulo”. (Antonio Candido. “Inéditos sobre literatura colonial”. in: *3º Colóquio UERJ Sérgio Buarque de Holanda. op. cit.*, p.95).

Candido afirma também que SBH seguidamente renovou a sua biblioteca, tendo restado no final de sua vida 10.000 livros (ver documentário de Nelson Pereira dos Santos). Creio que na Unicamp não deve haver mais de 2000 a 4000 livros, pelo menos o catálogo lá presente não é dos maiores.

⁴¹ Sobre a arte de colecionar livros antigos e adquirir novos Benjamin nos diz: “[...] E não estou exagerando: para o colecionador autêntico a aquisição de um livro velho representa o seu renascimento. E justamente neste ponto se acha o elemento pueril que, no colecionador, se interpenetra com o elemento senil. Crianças decretam a renovação da existência por meio de uma prática centuplicada e jamais complicada. Para elas colecionar é apenas um processo de renovação; outros seguiriam a pintura de objetos, o recorte de figuras e ainda a decalcariam e assim toda a gama de modos de apropriação infantil, desde o tocar até o dar nome às coisas. Renovar o mundo velho – eis o impulso mais enraizado no colecionador ao adquirir algo novo, e por isso o colecionador de livros velhos está mais próximo da fonte do colecionador que o interessado em novas edições luxuosas”. (Walter Benjamin. “Desempacotando a minha biblioteca”. In: *Obras escolhidas II*. São Paulo. Brasiliense, 1995, p. 298).

⁴² No dia 23 de junho de 2007, conversei com um dos filhos de Sérgio Buarque: o prof. Dr. Sérgio Buarque de Holanda Filho do departamento de economia da FEA-USP. Disse-me que na década de 1950, quando seu pai foi

Maria Odila Leite da Silva Dias, historiadora e orientanda de SBH,⁴³ íntima amiga e freqüentadora de sua casa, afirma ser Benjamin um autor por ele muito admirado: “[...] admirava as obras de Theodor Adorno, Horheimer e Walter Benjamin [...]”.⁴⁴ Mais que isto, SBH apreciava as obras de Benjamin num período em que o filósofo era pouco conhecido entre nós brasileiros. E muito provavelmente, ainda na Alemanha, pode ter sido o primeiro brasileiro a lê-lo, assim como foi o primeiro a citar Max Weber.

Não seria presumível supor que Benjamin fosse considerado uma das “figuras literárias de vanguarda”, conforme afirma em sua última entrevista concedida em maio de 1981 a Richard Graham? Quando perguntado sobre a importância de pensadores alemães em sua obra, responde:

(SBH) - Em Berlim, assisti, muito assistematicamente, às conferências de Frederick Meinecke. Elas sugeriram novos caminhos. Li Ernest Kantorowicz, sobre Frederico II, e então Sombart e, através dele, cheguei a Weber. Ainda tenho aqui nas minhas estantes obras de Weber que comprei naquela época.

(Graham) - Estas leituras deixaram alguma marca em sua obra?

(SBH) - Sim; posso ter sido o primeiro brasileiro a citar Weber com letra de forma. Mas sacudi logo o efeito principal: filosofia mística e irracionalismo. Minhas melhores recordações são ainda da euforia boêmia mundana daqueles derradeiros dias de República de Weimar. Lembro também de Thomas Mann e outras figuras de vanguarda literária.⁴⁵ (grifos nossos).

convidado a lecionar na Itália, teria deixado o seu acervo pessoal de livros na biblioteca do Museu Paulista, no bairro do Ipiranga em São Paulo. Anos depois, ao retornar à cidade, percebera que muitos de seus livros haviam sido roubados. Não podemos descartar a hipótese de que alguns desses livros desaparecidos poderiam ser de Walter Benjamin.

⁴³ Maria Odila Leite da Silva Dias. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1984.

⁴⁴ Maria Odila Leite da Silva Dias. *Sérgio Buarque de Holanda, historiador. op. cit.*, p.19. Sugiro também a releitura do seguinte trecho, citado na página 12, na qual Dias nos diz que SBH leu Benjamin na Alemanha entre 1929 e 1930: “Em 1929, durante sua estada em Berlim, pôde usufruir da leitura, por exemplo, dos artigos de Krakauer nos Jornais de Frankfurt. Ou dos escritos de Theodor Adorno e Walter Benjamin, cuja interpretação do processo social aderiu ao microcosmos, aos eventos imperceptíveis, às unidades de sentido provisórias, que procuravam captar no seu vir a ser no tempo, desvinculadas do enquadramento prefixado em etapas cronológicas, seja as que pudessem levar o historiador a um exagerado fascínio pelo conceito, que considerava falacioso do espírito de uma época ou a deixar-se fixar no estudo de supostas etapas de consolidação do Estado Nacional”. (ver indicação na 2ª nota de rodapé desta “Introdução”).

⁴⁵ Richard Graham. “An Interview with Sérgio Buarque de Holanda”. in: *Hispanic American Historical Review*, n.º 62, fev. de 1982. pp. 3 – 17.

A poucos metros da Biblioteca Central está o SIARQ. No arquivo encontramos correspondências, manuscritos, fotografias, entre outros documentos da vida pessoal de SBH.⁴⁶ O arquivo foi cuidadosamente catalogado por seus responsáveis, o que permite a busca por temas, palavras-chave e nomes de autores. Cabe destacar que não há, pelo menos nesses documentos, nenhuma referência explícita e direta a Walter Benjamin.⁴⁷

Entretanto, há uma carta com uma passagem que chama a atenção. SBH apresenta uma crítica aos principais membros da Escola de Frankfurt, considerando-os da ala hegeliana do marxismo e comparando-os ao subjetivismo do positivismo, criticado pelos próprios frankfurtianos. Curiosamente não cita o nome de Walter Benjamin, mesmo porque tal crítica não corresponderia ao seu pensamento. Seria este um aspecto que demonstra o apreço *buarqueano* pela obra de Benjamin?

Naturalmente, em muitas ciências o fruto da intuição precisa ser acuradamente verificado por métodos tais como o da experiência e erro [...]. E ao menos disso, o que é bom para o cientista é bom para o historiador. Se não for assim, o risco de cair na imaginação especulativa andará sempre à vista. Mas é mister saber primeiro o que se entende por “especulação” e “especulativo”, expressões tão reincidentes nestas páginas de G.M.⁴⁸ Na famosa querela do positivismo (*Positivismusstreit*) que na sua forma atual começou em Tübingen o ano de 1961 e ainda não deu mostra de querer acabar (as peças estão em volume impresso em abril de 1972), chamou-se atenção para o engano dos que

⁴⁶ À primeira vista parece estranho o fato do acervo de SBH estar no SIARQ na Unicamp e não no IEB (Instituto de Estudos Brasileiros) da USP, planejado, formalizado e dirigido pelo próprio SBH. No IEB da USP encontram-se “doações” do acervo de autores importantes, caso de Mário de Andrade (1968), Guimarães Rosa (1973) e Graciliano Ramos (1980 e 1994), entre outros documentos históricos de suma valia. SBH sempre orgulhou-se de seu projeto. Contudo, conforme pude apurar no próprio SIARQ, foi-me dito que o acervo de SBH foi adquirido por meio de “compra”, mediante oferta realizada pela sua família. Sobre a relação entre SBH e o IEB, ver: Marta Rosseti Batista. “Sérgio Buarque de Holanda e o Instituto de Estudos Brasileiros”. in: João Ricardo de Castro (org.). *Perfis Buarqueanos. op. cit.*, pp. 49 – 55.

⁴⁷ A busca de material nos arquivos pretendeu dar ênfase aos documentos, cartas, anotações e jornais que dizem respeito à estadia alemã de SBH (de 1929 até 1930), visto que foi exatamente neste período que o autor em questão muito provavelmente tomou contato com obras de Walter Benjamin, assim como de outras referências que constituem-se nitidamente como *afinidades* teóricas. Contudo, sobre o material referente a este período, encontramos apenas seus artigos escritos como enviado na Alemanha d’O *Jornal* do Rio de Janeiro, além de correspondências a amigos, que pouco revelam sobre as suas leituras e seu percurso intelectual.

⁴⁸ Conforme mencionaremos no subtítulo a seguir de nosso trabalho (“Os termos do debate em torno das interpretações da obra de Sérgio Buarque de Holanda”), G.M refere-se às iniciais de [Carlos] Guilherme Mota e Giselda Mota, protagonistas de um intenso debate com SBH, pois criticaram o emprego da escrita próxima da literatura e o acusaram de uma “leitura burguesa” de nossas relações sociais.

equiparam especulação a explanações subjetivas e palavrosas, isentas de auto-crítica, estranhas a toda lógica e a toda confrontação com o real. A noção verdadeira do especulativo nada tem com essas calhordices, e ainda aparece claramente em Hegel, mas se prende, isso sim, à reflexão crítica e auto-crítica, ciente dos seus limites naturais. Foi o que lembrou Theodor Adorno, participante do Colóquio de Tübingen. O qual notou como a posição positivista encerra também um pathos, mormente onde pretende à objetividade, o que é, por sua vez, uma pretensão altamente subjetivista. Não teria pensado nisso a patética G.M? É certo que Adorno representava a posição dialética, no marxismo de vertente hegeliana, que partilha com todos os companheiros da Escola de Frankforte (Ernest Bloch, Horkheimer, Hebert Marcuse, Habermas, etc) mas é de notar como os do outro lado, do lado de Popper, mostraram-se, então, de acordo sobre esse ponto com seus opositores [...].⁴⁹ (grifos de SBH).

É possível que SBH não considerasse Benjamin um porta-voz da Escola de Frankfurt, e de fato não o era. Marginalizado principalmente por Adorno, que o considerava “anticientífico” devido ao excessivo uso da linguagem alegórica e de fragmentos,⁵⁰ Benjamin desenvolveu trabalhos isolados que foram tardiamente e postumamente valorizados pela referida escola. Talvez seja por isso que SBH não cite o seu nome na passagem acima, além de a dialética *benjaminiana* se expressar muito mais como um sentimento mundano do que propriamente um método eminentemente científico ou aliado ao que se cunhou como idealismo alemão.

Buscamos, portanto, com estes documentos e acervo de livros traçar alguns indícios de leituras *buarqueanas* sobre a obra de Benjamin, de modo a intensificar a especulação sobre as convergências teóricas entre ambos.

⁴⁹ SIARQ- fundo privado SBH Cp.349 (página 14 da numeração de SBH). A grafia de SBH foi aqui mantida.

1.2 Os termos do debate em torno das interpretações da obra de Sérgio Buarque de Holanda

[...] O botão se “desdobra” na flor, mas o papel “dobrado” em forma de barco, na brincadeira infantil, pode ser desdobrado, transformando-se de novo em papel liso [...], e o prazer do leitor é fazer dela uma coisa lisa, cuja significação caiba na palma da mão.

(Walter Benjamin. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte).

Tal como a distinção entre a imagem do desdobramento de um barquinho de papel, que torna-se uma folha lisa - na qual lhe é permitida a cuidadosa avaliação da formação de seus traços, a sua reconstrução e, finalmente, a elaboração de outras formas diversas -, e a de um botão, que torna-se inevitavelmente uma flor, as concepções teóricas de Walter Benjamin e SBH diferenciam-se dos procedimentos de observação, modelos e abordagens científicas tradicionais.

Isto porque as formas tradicionais e corriqueiras de observação científica capturam e não transformam em algo próprio ao pesquisador os seus referenciais teóricos a serem aplicados no estudo de um determinado “objeto” ou fenômeno social. Ou seja, permanecem como que intactos, sua aplicação é funcional, não são teoricamente ressignificados, tampouco expandidos e, por isso, correspondem a uma forma de “desdobramento” irreversível, sendo estes impossibilitados do acréscimo de novas formas. Não há intervenção e reinterpretação teóricas criativas e autônomas do pesquisador sobre eles.

⁵⁰ Ver: Theodor Adorno. “Sobre Franz Kafka. Com ocasión del décimo aniversario de su muerte – Berlim 17/12/1934”. Madrid, Catedra Teorema, 2001, pp. 110 -111.

Este modo de abordagem dos referenciais, que os mantém idênticos em relação ao que concebem determinadas correntes do conhecimento, remete à segunda forma de "desdobramento" destacada, a do botão que necessariamente torna-se flor. Portanto, nesse caso, não ocorre a possibilidade de conceder novos significados a eles, de sorte que permanecem inalterados e um número considerável de pesquisas acadêmicas se nutre desse procedimento.

Em contrapartida, Walter Benjamin e SBH são autores que não tomam as suas recepções teóricas com o objetivo de apenas reproduzi-las. Seus referenciais são transformados, de modo que as terminologias de autores clássicos, bem como as de seus contemporâneos - de correntes sociológicas, antropológicas e filosóficas distintas – são incorporadas e remodeladas, “dobradas”, ao mesmo tempo em que adquirem conteúdos novos repletos de sentido e capazes de abordar temas variados, o que não apenas remete à noção de *afinidade eletiva*, mas também lembra um exercício de bricolagem teórica. Esta abordagem remete à forma de “desdobramento” semelhante ao de um barquinho de papel, de sorte que a sua significação “caiba na palma da mão”.

Assim como ocorre com o barquinho, em que todas as dobraduras possuem o mesmo grau de importância, sem as quais não seria possível compor a sua totalidade, o mesmo ocorre com o pensamento de Benjamin e SBH, pois os seus referenciais teóricos incorporados e transformados parecem dialogar, dissolvendo-se dialeticamente uns nos outros, o que não os impede de realizar oposições e críticas a eles. Ou seja, há tensões e pontos de distanciamento.

Compõem, como um caleidoscópio, novas imagens e reflexões que formam um emaranhado de significados revestido pelo tecido da linguagem narrativa e alegórica. Conexões e diálogos entre os próprios referenciais florescem a partir de seu tecido, cuja originalidade

alimenta-se exatamente da primorosa capacidade de seus leitores/teóricos na operação de transformações e articulações, tendo em vista que não realizam, na maioria das vezes, citações explícitas ou alongados discursos que revelem os seus referenciais e muito menos os seus procedimentos metodológicos.

Maria Odila Leite da Silva Dias assim descreve SBH em um de seus comentários:

A busca constante da objetividade e da precisão impeliu-o a criar um método próprio de reconstituição de diferentes ritmos do tempo no processo de devir, no qual as sutilezas do estilo narrativo fazem as vezes de modelos teóricos e conceitos intelectualistas. Como historiador, caracterizou-se pelo estilo narrativo aprimorado e por uma elaborada reconstituição do espírito da época e do linguajar das fontes históricas. Trabalhava a sensibilidade e a imaginação, adaptava o estilo narrativo ao linguajar dos documentos, cuidava de adequar os conceitos ao espírito da época e ao nível da consciência dos indivíduos que então viviam. Cada um de seus trabalhos culminava numa busca de síntese, trabalhosa e complexa: o historiador se esforçava por ser metucioso sem jamais perder de vista o universal, as tendências globais, que cultivava com os seus amplos conhecimentos sociológicos, antropológicos, filosóficos.⁵¹

E em outra passagem do mesmo comentário, a historiadora reforça a idéia de que, com sua grandiosa erudição, SBH foi capaz de adequar e ressignificar a seu modo conceitos de correntes sociológicas, filosóficas e antropológicas das mais variadas:

Homem dotado de prodigiosa memória e de uma imensa erudição, pois convivia fartamente em sua biblioteca com as mais variadas obras – sociológicas, antropológicas, voltava a sua criatividade para a adequação dos conceitos das ciências humanas e dos métodos ao fluir do tempo, aos momentos de transição, ao vir-a-ser. Para ele a História nada mais era que o conteúdo de todas as ciências humanas em sua temporalidade.⁵²

O mesmo ocorre com Walter Benjamin, pensador que não apenas procurou apropriar-se e transformar em algo seu os conceitos filosóficos clássicos e de seu tempo, mas também, assim

⁵¹Maria Odila Leite da Silva Dias. “Sérgio Buarque de Holanda, historiador”. in: *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo. Ed. Ática, 1985, p. 9.

como SBH, buscou a conciliação entre os saberes em suas análises, em oposição a aspectos “cientificistas” que tendem a tomar cada ramo do conhecimento isoladamente. No comentário que faz sobre o seu ensaio *As Afinidades Eletivas* de Goethe, Benjamin revela que a “[...] sua intenção programática comum é promover o processo de integração da ciência, que derruba cada vez mais as rígidas paredes divisórias entre as disciplinas, características do conceito de ciência do século passado, mediante uma análise da obra da arte que reconhece nela uma expressão integral [...] das tendências de uma época [...]”.⁵² Diálogo e comunhão entre os saberes são constantes nas reflexões de Walter Benjamin e SBH.

Tampouco há nos dois pensadores uma postura e procedimentos teóricos rigorosamente idênticos e aplicados em plena conformidade com os autores que apreciam, de forma que todas as suas análises são um exercício de adequação, conforme afirma Maria Odila Leite Dias, ou mais precisamente o que acima designamos como uma bricolagem teórica, isto é, apropriação e ressignificação de conteúdos. A “dobradura” realizada por estes autores, portanto, não significa plena concordância com os referenciais ou *afinidades* teóricas, uma vez que os transformam em algo próprio ao investigador. É partir disso que podemos encontrar não somente *afinidades*, mas também diferenças e tensões essenciais entre Benjamin e SBH.

É o caso das leituras e a transformações que Walter Benjamin faz do fragmentário estilo do Romantismo e das alegorias do drama barroco alemão, sua leitura ímpar do marxismo, da teologia da cabala judaica, da superação que faz em relação ao que Carl Schmitt compreende como *estado de exceção*, das obras de Baudelaire, Kafka, Proust, Balzac, Edgar Allan Poe, Goethe, entre outros, e que são aplicadas à sua vasta gama de temas abordados. Tarefa similar é

⁵² *Idem*, p. 24.

⁵³ Walter Benjamin. *Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona. Editorial Gedisa, 2000, p. 103. (tradução nossa).

realizada por SBH em seus estudos de literatura (de obras clássicas da literatura universal e nacional), documentos históricos dos períodos Colonial e Imperial, além dos pensadores que nitidamente compõem o seu pensamento, embora muitas vezes não sejam explicitamente citados, como por exemplo a sociologia de Max Weber, Adorno e Simmel, e a filosofia de Vico, Marx, Nietzsche, Walter Benjamin, entre outros.

Suas reflexões são, por isso, permeadas e circulam por um vasto arcabouço documental e também teórico.⁵⁴ A oposição que realizamos entre as distintas imagens que dizem respeito ao “desdobramento” permite-nos a investigação das transformações operadas pelo pensamento de SBH, evitando assim a segunda espécie de “desdobramento” (do botão à flor), pois não tomamos de maneira presunçosa e reducionista a superioridade de uma ou mais de suas *afinidades* teóricas de modo a menosprezar as demais. É preciso capturar e de certa forma isolar de maneira abstrata o referencial específico que buscamos (Walter Benjamin, no caso de nossa investigação), sem deixar de realizar paralelos e diálogos com os demais autores. Todos eles, quando verificados e investigados isoladamente, não determinam de forma alguma a postura intelectual assumida por SBH, que esteve sempre muito distante de posições metodológicas ortodoxas e dogmáticas.

Portanto, a tarefa aqui a ser realizada é expressa por uma outra espécie de “desdobramento” teórico, uma experiência intelectual íntima às reflexões de SBH, muito

⁵⁴ Sobre a incorporação do estilo de escrita que SBH faz dos documentos a que teve acesso destacamos o comentário de Francisco Iglesias, que constata: “[...] Há em *Visão do Paraíso* também, uma coisa que impressiona muito, que é o fato de Sérgio usar na sua exposição muito do estilo dos documentos de pesquisa que faz. Ele passa, não a usar a linguagem quinhentista ou seiscentista, mas a parafraseá-las, incorporando-a a um próprio estilo. Faz verdadeiras transcrições do grande cronista português que foi Fernão Lopes, por exemplo. Sérgio aproveita muito isso dos textos que lê. Curiosamente, essa observação eu vi pela primeira vez feita no estudo de Maria Odila, que antecede a antologia publicada na coleção de Florestan Fernandes. Depois vi que a observação havia sido feita por Manuel Bandeira numa crônica, pequenina mas deliciosa, como tudo o que Manuel Bandeira fez: ‘Sérgio Buarque, o antifageste’. Então ele disse assim: ‘O Sérgio aproveitou os cronistas e as Atas da Câmara de São Paulo e incorporou aquilo ao estilo dele’, o que é rigorosamente verdade. É um lado rico do historiador [...]”. (comentário da exposição: Fernando Iglesias. “Sérgio Buarque de Holanda, historiador”. in: *Sérgio Buarque de Holanda*. 3º Colóquio UFRJ, Rio de Janeiro, Imago, 1992, pp.50-1).

próxima da imagem que nos traz o barquinho de papel ao ser desdobrado e que nos recorda também a típica imagem do narrador descrita por Benjamin: “[...] Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo [...]”⁵⁵, não apenas contá-las, mas retransmiti-las com os vestígios e marcas deixadas pelo seu narrador:

[...] Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. Os narradores gostam de começar a sua história com a descrição das circunstâncias em que foram informados os fatos que vão contar a seguir, a menos que prefiram atribuir essa história a uma experiência autobiográfica [...]. Assim, seus vestígios estão presentes de muitas maneiras nas coisas narradas, seja na qualidade de quem as viveu, seja na qualidade de quem as relata.⁵⁶

Dessa forma, abandonamos a noção de “influência” como ferramenta epistemológica empregada pelas reflexões de SBH e Walter Benjamin. Sua etimologia⁵⁷ traz consigo a irreversibilidade do fluxo, o escorrer do pensamento. Carregada em conformidade com a direção das águas, simplesmente flui e, assim como o botão que se converte em flor, o seu movimento não abarca outra possibilidade, isto é, não permite que se navegue contra o fluxo das águas, não concebe a reconstrução do pensamento que é utilizado como referencial. Walter Benjamin e SBH não aderem aos seus referenciais pura e simplesmente, ao contrário, atuam como *interpretação*.⁵⁸ Tomam para si os seus referenciais e ampliam o seu campo de visão. Neste ato, o leitor transforma-se em “interpretante”,⁵⁹ capaz de capturar e conduzir a uma nova realidade o

⁵⁵ Walter Benjamin. “O Narrador”. in: *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, 1996, p. 205.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Ver verbete: “Influência -> Fluir.”; “Fluir vb. ‘correr, escorrer (como os líquidos)’ ‘manar, proceder, derivar’ XVIII. [...]” (Antonio Geraldo da Cunha. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 1986, p 362). Termos como “aplicar” ou a designação de uma “filiação” a uma determinada corrente teórica parecem seguir esta mesma concepção de “influência”.

⁵⁸ Ver verbete: “Interpretar vb. ‘traduzir, ajuizar da intenção, do sentido, representar como ator, exprimir o pensamento’ [...] Do lat. *Interpretatio*. [...]” (Antonio Geraldo da Cunha. *op. cit.*, p. 442).

⁵⁹ O termo “interpretante” surgiu a partir de uma conversa com o professor de Estética da USP, Leon Kossovitch (departamento de Filosofia - FFLCH). Devemos a ele o uso desta palavra. Optamos por este termo e não, por

texto que lê, este entendido como o “interpretado”. Os dois autores não são regidos por “influências”, na realidade interpretam a seu modo o texto “interpretado”, e como “interpretantes” atuam sobre ele deslocando e potencializando o seu sentido. A “dobradura” ganha novos contornos.

Se a etimologia da palavra “interpretar” tem como correlata o sentido da “tradução”, compreende-se que há a passagem de um significado de um idioma ao outro e, mais que isto, é transmitido e transformado de uma realidade histórica à outra. Walter Benjamin em *A tarefa do tradutor* considera que a “tradução” autoriza o texto original a alcançar a sua expansão e a sua renovação constante. A “tradução” almeja uma linguagem pura e verdadeira, capaz de ser compreendida universalmente (que possa ser reconhecida do mesmo modo nos diferentes idiomas), mas ao buscar este sentido puro, irônica e paradoxalmente, afasta-se de seu intento, posto que as palavras que cria e encontra para formular um sentido próximo ao original, a “intenção do entendido”, amplia, dá vida nova e dinamiza a linguagem. O original é recriado ao ser traduzido, concedendo assim a ampliação do idioma. Tanto o original quanto o traduzido tornam-se fontes que incessantemente se expandem, dando origem a novas palavras e sentidos com a finalidade de alcançar um significado único, o que, em última análise, jamais é possível.

exemplo “intérprete”, porque o “interpretante” carrega a significação do agente que interpreta ou traduz, conforme expomos. Já o “intérprete” pode soar um tanto vago e remissivo à repetição do que já está estabelecido e, portanto, como se não produzisse algo novo. No entanto, através da professora Cibeles Saliva Rizek, que esteve presente na banca de qualificação desse trabalho, foi dito que o termo “interpretante” é empregado também por Pierce. Podemos verificar que a acepção do termo se aproxima às nossas investigações. Pierce, contudo, atribui o termo “interpretante” muito mais ao signo interpretado propriamente dito, o qual pode adquirir muitos significados, enquanto nós atribuímos o mesmo termo a partir de uma reciprocidade e simultaneidade entre o agente que interpreta, o ato (criativo e inovador) de interpretar e o signo interpretado, rompendo com as fronteiras entre sujeito e objeto, significante e significado, tornando-os um mesmo e único elemento. De qualquer maneira, esta pequena diferença não representa uma drástica oposição, de modo que as intenções parecem ser similares, ou seja, a de apresentar a constante interpretação do signo. Segundo Pierce: “Signo ou *Representamen* é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino interpretante do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu objeto. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com

[...] A tradução serve pois para pôr em relevo a íntima relação que guardam os idiomas entre si. Não pode revelar nem criar por si mesma esta relação íntima, mas sim pode representá-la, realizando-a em uma forma embrionária e intensiva. E precisamente esta representação de um feito indicado mediante à ponderação, que é o germe de sua criação, constitui uma forma de representação muito particular que apenas aparece fora do âmbito da vida idiomática, pois esta encontra nas analogias e nos signos outros meios de expressão distintos do intensivo, ou seja, a realização prévia e alusiva. Mas este vínculo imaginado e íntimo entre as línguas é o que traz consigo uma convergência particular. Funda-se o feito de que as línguas não são estranhas entre si, senão *a priori*, e precedendo de todas as relações históricas, mantêm certa semelhança na forma de dizer o que se propõem. [...].

[...] Pois assim como o tom e significação das grandes obras literárias se modificam por completo com o passo dos séculos, também evolui a língua materna do tradutor. É mais: enquanto a palavra do escritor sobrevive no seu idioma, a melhor tradução está destinada a diluir-se uma e outra vez no desenvolvimento de sua própria língua e a perecer como consequência desta evolução [...].⁶⁰

É preciso ampliar esta questão ao considerar não apenas a escrita do texto original como fonte a ser traduzida, mas também os elementos teóricos nele presentes. Quando lido, o texto pode ser teoricamente ressignificado pelo “interpretante” e, portanto, torna-se um *palimpsesto*⁶¹ nas palavras de Sandra Pesavento.⁶² Os elementos teóricos do original são capturados e transformados em algo próprio ao leitor, ao mesmo tempo em que iluminam e são iluminados pela realidade em que vive. Eles adquirem novo corpo, articulam-se e dialogam com outros referenciais, culminando finalmente em novas visões para a observação dos fenômenos humanos. *Interpretção* - e não a “influência” - é o que corresponde à “galinha dos ovos de ouro” da originalidade e criatividade de pensadores como Benjamin e SBH, os quais foram

referência a um tipo de idéia que eu, por vezes, denominei fundamento do *representâmen*”. (Charles Sanders Pierce. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo, Cultrix, 1972. p. 46).

⁶⁰ Walter Benjamin. “La tarea del traductor”. in: *Angelus Novus*. Barcelona, Edhasa, 1971, pp.131-3. (tradução nossa).

⁶¹ O sentido do palimpsesto refere-se a uma antiga técnica, na qual o texto era raspado do papiro ou pergaminho com a finalidade de ser utilizado novamente para outra escrita.

⁶² Sandra Jabaty Pesavento. “Cartografias do Tempo: palimpsestos na escrita da história”. in: *Um historiador nas Fronteiras. O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005, pp. 17- 79.

demasiadamente considerados como introdutores de novos marcos teóricos e de reflexão inovadora, isto é, expressam a “história a contrapelo”.⁶³

Entretanto, os comentadores que tratam como “influências” as *afinidades* que incidem sobre o pensamento de SBH, tendem muitas vezes à afirmação categórica de que há uma “influência” muito mais importante e preponderante se comparada com as demais ou realizam suaves atenuações quanto à primazia de uma determinada convergência teórica, com o objetivo de sempre demonstrar a sua superioridade. É freqüente também apontarem um uso indiscriminado de procedimentos metodológicos, como se estes fossem empregados pelo autor sem que ele introduzisse adequações ou realizasse profundas ressignificações a partir de sua característica criatividade como estudioso das ciências humanas.

Sabemos, entretanto, que SBH recusou-se à mera aplicação de referenciais teóricos em seus estudos. Na realidade, buscou dialogar com eles introduzindo idéias próprias, caracterizou-se por interpretar ou “traduzir”, ou seja, ressignificá-los de acordo com as peculiaridades que envolvem os fenômenos sociais brasileiros.

O célebre comentário de Antonio Candido incorporado à edição de 1967 de *Raízes do Brasil* – no prefácio intitulado “O significado de Raízes do Brasil” -, deu origem ao intenso debate acerca das “influências” sobre o pensamento de SBH, ainda que o comentador não aplique o referido termo “influência”. A partir de seu comentário, considerado por muitos inseparável da obra, é originada a mais recorrente e difundida versão interpretativa do livro, primeiramente devido à exposição que faz do estilo teórico digressivo, parcimonioso e despreocupado que lembra Georg Simmel; segundo porque associa o seu pensamento à

⁶³ Walter Benjamin. “Teses sobre a filosofia da História” (VII tese). *op. cit.*, p. 157

utilização de tipos ideais weberianos com a dialética ao modo hegeliano, o que ficou conhecido como “dialética dos contrários”. De acordo com as interpretações que são feitas de seus comentários sobre SBH, Candido teria também aproximado SBH da filosofia “compreensiva” alemã, conforme veremos nas próximas páginas.

Raízes do Brasil é construído sobre uma admirável metodologia dos contrários, que alarga e aprofunda a velha dicotomia da reflexão latino-americana. Em vários níveis e tipos do real, nós vemos o pensamento do autor se construir pela exploração de conceitos polares. O esclarecimento não decorre da opção prática ou teórica por um deles, como em Sarmiento ou Euclides da Cunha; mas pelo jogo dialético entre ambos. A visão de um determinado aspecto da realidade histórica é *obtida*, no sentido forte do termo, pelo enfoque simultâneo dos dois; um suscita o outro, ambos se interpenetram e o resultado possui uma grande força de esclarecimento. Nesse processo, Sérgio Buarque de Holanda aproveita o critério tipológico de Max Weber; mas modificando-o, na medida em que focaliza pares, não pluralidades de tipos, o que lhe permite deixar de lado o modo descritivo, para tratá-los de maneira dinâmica, ressaltando principalmente a sua interação no processo histórico. O que haveria de esquemático na proposição de pares mutuamente exclusivos se tempera, dessa forma, por uma visão mais compreensiva, tomada em parte a posições de tipo hegeliano [e recorre a SBH em sua citação]: “[...] a história jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação – negação essa que se faz, necessariamente, dentro do mesmo ambito”.⁶⁴ (grifos de Antonio Candido).

A partir de seu comentário, as demais reflexões que estudam o que consideram como “influências” teóricas de SBH procuram, freqüentemente, ou aprofundar as indicações do próprio Antonio Candido ou criticá-las. Weber e Simmel são os autores mais enfatizados nas análises existentes, ora são combinados ora são opostos um ao outro para a demonstração de qual seria a “influência” mais importante. Não cabe aqui detalhar minuciosamente todas as teses ou exposições das reflexões sobre o referido debate, nem mesmo citar as reflexões que simplesmente se baseiam e não expandem as exposições de Antonio Candido. Destacamos os textos que, de maneira original, aprofundaram o diálogo teórico *buarqueano*, no que diz respeito

⁶⁴ Antonio Candido. “O significado de *Raízes do Brasil*”. in: *Raízes do Brasil op. cit.*, pp. 12-3

às possíveis convergências teóricas, mas que foram consideradas na maioria das vezes como “influências” pelos demais comentadores.

A exposição e a autoridade de Antonio Candido, respeitado e considerado um dos grandes intelectuais brasileiros, “influencia”, por exemplo, as importantes dissertações de mestrado de Pedro Meira Monteiro ⁶⁵ e Marcus Vinicius Corrêa Carvalho, ⁶⁶ que aprofundam a questão na obra de SBH, merecendo assim destaque.

Pedro Meira Monteiro ressalta e amplia a versão de Antonio Candido ao tomar os termos “aventura” e “cordialidade” de SBH como uma aplicação do método weberiano, fundamentado por meio de tipos ideais. ⁶⁷ Os tipos, segundo a sociologia de Weber, não existem de forma pura na realidade, são uma abstração diante de fenômenos sociais. Nesse sentido, o comentador avalia a “aventura” como a expressão de uma conduta de vida de ganho fácil e pouco esforço, considerada pelo sociólogo alemão como uma ação irracional, pois não há planejamento e finalidades racionalmente estabelecidas.

Esta conduta se opõe ao espírito do capitalismo moderno, ou seja, à ética dedicada ao trabalho árduo e ao alto teor de racionalização das ações, conforme a conduta de vida difundida pelos luteranos. Além disso, Pedro Monteiro associa o pensamento de SBH à sociologia de cunho “compreensiva”, ou seja, de compreensão da atitude e mentalidade dos indivíduos, cuja ação é dotada de sentido: “A despeito da recusa em declarar-se filiado, irrestritamente, a uma ou outra corrente teórica, é possível detectar, em *Raízes do Brasil*, uma forte marca do pensamento

⁶⁵ Pedro Meira Monteiro. *A queda do aventureiro*. Campinas, Editora da Unicamp, 1999.

⁶⁶ Marcus Vinicius Corrêa Carvalho. *Raízes do Brasil, 1936. Tradição, cultura e vida*. Campinas, [s.n.], 1997.

⁶⁷ Sobre a “influência” e outras variantes da exposição de Candido sobre Max Weber no pensamento *buarqueano*, ver também: Jessé Souza (org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília, Editora UNB, 1999; Brasil Pinheiro Machado. “Raízes do Brasil: uma releitura”. in: *Estudos Brasileiros*.

alemão, em especial uma marca weberiana. Este texto pretende justamente deter-se sobre o ensaio e situá-lo em relação àquela que, segundo cremos, é sua fonte mais significativa”.⁶⁸

Sua reflexão considera em menor medida a presença de outras “influências”,⁶⁹ inclusive da dialética hegeliana, contudo, oscila durante a sua exposição, ora declarando claramente ora atenuando a primazia de Weber sobre o pensamento de SBH, tendo este operado algumas adaptações no emprego dos termos sociológicos através de sua criatividade.

No tocante a Sérgio Buarque, [...] categorias como “aventura” e “trabalho” melhor se deixam compreender se tivermos em vista a natureza ordenadora e problematizadora dos conceitos, à maneira de Weber. Mas não se trata de confundir os dois autores, como já alertamos. Os problemas que se lhes põem à frente são diversos, como diversos são os elementos que mobilizam suas imaginações.

Se há, como queremos crer, construções típico-ideais em *Raízes do Brasil*, devemos recordar que o labor científico guarda caracteristicamente um espaço para a criatividade [...].

Se Sérgio Buarque não se utiliza cabalmente da metodologia weberiana em *Raízes do Brasil*, nem por isso deve ser evitada uma análise, por assim dizer, weberiana de sua obra. Vale notar: o historiador não terá sido um “weberiano” puro [...].

[...] Sua natureza compósita guarda, afinal, uma riqueza singular, em que Weber, como veremos, é um autor importante, mas não o único.⁷⁰

Segundo a exposição de Marcos Vinicius Corrêa Carvalho, o pensamento de Dilthey teria inaugurado no século XIX a investigação das mentalidades e a psicologia – o modo de ser – dos indivíduos. Trata-se de um método “compreensivo” em que a noção de “vida”, caracterizado pela sua fluidez, plasticidade e sentido no tempo, teria sido aplicado por SBH em *Raízes do*

Curitiba, n. 2, pp.169-193, dez. 1976; e George Avelino Filho. “Cordialidade em *Raízes do Brasil*”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 5, n. 12, pp. 5-14, fev. 1990.

⁶⁸ Pedro Monteiro Meira. *op. cit.*, p. 21.

⁶⁹ Pedro Monteiro apresenta também a “influência” do pensamento de Pareto na mesma dissertação, porém não o vê com a mesma importância de Weber. Destaca que os tipos humanos elaborados pelo pensador italiano, como o *speculatori* e *rentieri*, correspondem, respectivamente, à ética do aventureiro e à ética do trabalho, opondo-se em certo sentido às concepções weberianas. Avalia também a presença da *Teoria dos quatro desejos fundamentais*, impulsos e instintos arraigados no homem, de Thomas e Znaniecki como “influências” ocultas, mas também consideradas menos importantes em relação ao pensamento de Max Weber. Ver: Pedro Meira Monteiro. *op.cit.* pp. 102-134. De maneira similar, Jacques Leenhardt apresenta as influências de Pareto e Thomas no pensamento de SBH (ver: Jacques Leenhardt. “Frente ao presente do passado: as raízes portuguesas do Brasil”, in: Sandra Jatahy Pesavento (org.) *Um historiador nas fronteiras. op. cit.*, pp. 101-2).

Brasil quando emprega as noções de “tradição” e “cultura” que pelo próprio “fluxo da vida”, pode manter ou diluir certos traços de nosso passado luso-colonial. Portanto, a adoção do método “compreensivo” daria ao pensamento objetividade necessária para o estudo de fenômenos sociais.

Carvalho toma Dilthey como uma “influência” possível na obra, “uma das mais importantes”, porém indireta, pois suspeita que SBH, durante a sua estadia na Alemanha em 1929, tenha tomado Dilthey por meio de leituras de terceiros, entre os quais inclui-se o próprio Weber, além de Ranke e Sombart, entre outros.

Conforme indica o comentador, somente anos depois SBH teria lido a obra de Dilthey. Sua hipótese é baseada a partir de citações, grifos e datas de publicação de livros do pensador alemão que pertenceram a SBH, todos eles encontrados no SIARQ e na Biblioteca Central da Unicamp.

Mas o que mais chama a atenção no trabalho de Carvalho é o fato de sua investigação partir de esparsos comentários de Antonio Candido que revelariam a presença de um tom “compreensivo”, o da sociologia alemã, no pensamento de SBH (principalmente em *Raízes do Brasil*), além de pequenas referências de Maria Odila Leite Dias em seus vários escritos sobre o autor. Pretendeu com isto expandir a leitura de Dilthey enquanto uma “influência” essencial incorporada por SBH, uma vez que o próprio Max Weber alimentou-se de seu pensamento para a formulação de sua sociologia.

[...] Antonio Candido não só estabelece uma perspectiva sobre a inserção weberiana do livro de SBH, mas principalmente por ser capaz de matizá-la no âmbito do pensamento alemão. Com isso, Candido não faz com que Buarque se assemelhe a um mero reprodutor de modelos, chamando atenção para os processos sempre específicos e subjetivados da apropriação do pensamento, conceitos e teorias de outrem. Mais que isto, no que diz respeito à minha própria preocupação interpretativa, Candido aponta um

⁷⁰ Pedro Meira Monteiro. *op. cit.*, pp. 77-79.

aspecto central para a percepção das bases do horizonte de objetificação de *Raízes do Brasil*: **a importância de valorizar a “compreensão” como conceito fundante para a interpretação da obra.**

Ressalte-se que Antonio Candido volta a discutir o conceito de “compreensão” num texto utilizado como introdução referente à segunda parte de uma coletânea de artigos de Sérgio Buarque de Holanda,⁷¹ justamente a parte em que se compendiam os textos escritos na Alemanha para os Diários Associados [...].

Contudo, por ora, importa perceber que Maria Odila⁷² aponta, também ela, para o conceito de compreensão ao tentar realizar seu interesse de conhecimento. No entanto, Maria Odila o faz, nesse texto que também será retomado ao longo de meu caminho, destacando uma das figuras mais importantes para o desenvolvimento do conceito de “compreensão”: Wilhelm Dilthey. Segunda ela, para Sérgio, assim como para Dilthey “o estilo era parte integrante do exercício de interpretação do processo de compreensão ou *Verstehen*, pela qual, na concepção de Odila, o historiador se tornaria um observador participante de valores e forças peculiares a uma época do passado.”⁷³ (grifos nossos).

Ainda no terreno alemão, o texto de Edgar Salvadori de Decca intitulado “Decifra-me ou te devoro: as metáforas de *Raízes do Brasil*”,⁷⁴ um dos poucos estudos dedicados ao emprego de metáforas por parte SBH, apresenta Huizinga e Ranke como suas “influências”.

A partir desses dois historiadores, o artigo afirma que SBH desenvolve as suas metáforas ao longo da obra *Raízes do Brasil*, como por exemplo, o “semeador” e o “ladrilhador”, “aventura” e “trabalho” e o próprio nome do livro “raízes”, entre outras, enquanto imagens capazes de dar sentido e atualidade à realidade nacional passada. Tais metáforas são importadas do campo da literatura e aplicadas aos estudos históricos, com o objetivo de compreender e dar significado ao passado. A abordagem de Decca ancora também SBH aos referidos estudos “compreensivos”.

⁷¹ Marcus Vinicius Carvalho refere-se ao escrito: Antonio Candido. “Introdução – Sérgio Buarque em Berlim e depois”. in: Francisco de Assis Barbosa (org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro, Rocco, 1988, pp. 119-129.

⁷² Trata-se do texto: Maria Odila Leite da Silva. “Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda”. in: *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo, Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988, pp. 73-79.

⁷³ Marcus Vinicius Corrêa Carvalho. *op. cit.*, pp. 13-4.

⁷⁴ Edgar Salvadori de Decca. “Decifra-me ou te devoro: as metáforas de *Raízes do Brasil*”. *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*. vol 2, Roma, 2000. O texto consta também nos arquivos on-line do SIARQ: cf. [on-line]

Para o comentador, Ranke pretende atualizar o passado para vivê-lo em seu processo individual. A representação imaginária de um fragmento histórico é a ferramenta utilizada como forma de dar vida ao passado no presente. E Huizinga considera a história uma das formas de o homem sair de si mesmo para viver a verdade pretérita com ares de atualidade, mesmo que ela seja estranha ao nosso presente. Ou seja, é por meio de imagens, consideradas flutuantes e, em certo sentido, singelas, que é permitido ao homem circular sobre o passado.

[...] Sérgio Buarque sempre se utilizou das metáforas para criar as imagens históricas do passado, como que se inspirasse permanentemente nas sugestões de Leopold Ranke: “O historiador se propõe atualizar ante nós o passado, coisa que só pode fazer permitindo-nos, de certo modo, voltar a viver o passado em seu processo individual ... Convidará ... sempre ao leitor ou ao ouvinte a representar intuitivamente, com sua capacidade de imaginação, um fragmento da realidade”,⁷⁵ ou, então, em Huizinga: quando assim falava da compreensão histórica “o contato com o passado, difícil de definir, é o adentrar-se em uma esfera alheia a nós, uma das muitas formas de que o homem dispõe para sair de si mesmo, para viver a verdade (...) O objeto sobre o qual recai esta vivência não são as figuras humanas em sua textura individual, não é a vida humana, nem são os pensamentos humanos o que acreditamos estar vivendo. O que o espírito forma ou experimenta aqui pode apenas se chamar imagem. Quando se reveste de uma forma, está é sempre flutuante e vaga: uma intuição tanto de ruas e casas, de campo, de sons e de cores, como de homens que se movem e são movidos”.⁷⁶ Neste sentido, as metáforas em Sérgio Buarque além de intensificar o efeito literário da obra, pretende produzir imagens do passado através das quais o leitor pode compreender o presente com o seu fundo de tradição.⁷⁷ (grifos de Decca).

Uma outra vertente no pensamento de SBH é explorada na dissertação de mestrado de Mariana de Campos Françoso,⁷⁸ ao enfatizar as obras *Monções* e *Caminhos e Fronteiras*. Refere-se às possíveis “influências” da etnologia alemã, com os trabalhos de Hebert Baldus, Harald Schultz, Franz Casper, Max Schimitt, Paul Ehrenreich, entre outros, que realizaram

url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Decca-Metaforas_em_Raizes_do_Brasil.pdf. Arquivo consultado em julho de 2006.

⁷⁵ Huizinga *apud* Marcus Vinicius Corrêa Carvalho. *El concepto de historia*. F.C.E, México, 1992, p. 54.

⁷⁶ *Idem*, p. 55.

⁷⁷ Edgar Salvadori de Decca. *op.cit.*, [on-line], pp.1-2.

⁷⁸ Mariana de Campos Françoso. *Um outro olhar: a etnologia na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Campinas, [s.n.], 2004.

expedições Brasil adentro no século XIX e na primeira metade do XX.⁷⁹ De acordo com França, esse contato pode ter sido iniciado ainda na sua estadia alemã em 1929, mas foi, sobretudo, sob a direção do Museu Paulista – a partir de 1941 – que SBH aprimorou os seus laços com a etnologia alemã, por meio de seu contato com pesquisas e escritos de antropólogos daquele país que aqui estiveram.

Sua exposição apresenta alguns problemas, pois considera SBH um admirador dos relatos dos etnólogos alemães, apenas porque apresentariam um grau de “verdade científica superior” em relação aos relatos dos cronistas lusos e brasileiros (tidos como fontes “pouco fidedignas”). Ou seja, a autora distingue as explicações de cunho cientificista das narrativas históricas e considera que a grande “influência” da etnologia em SBH é expressa pelo estudo da cultura material.

A comentadora refere-se ao difusionismo alemão, enquanto fundamento para a análise histórica do autor. A cultura material seria então um aspecto essencial e determinante tanto para a composição do microcosmo cultural quanto para as transformações de uma sociedade, tais como hábitos, trabalho, organização social e afins:⁸⁰

Do ponto de vista da organização formal do texto, notou-se que as etnografias dos alemães são usadas recorrentemente como fonte de informação sobre os índios, e que têm lugar de destaque se comparadas às outras fontes do autor. A atribuição de uma legitimidade científica a estes trabalhos serviu para Sérgio Buarque justificar e realçar a veracidade e a legitimidade de seu próprio texto, lançando mão do recurso da autoridade etnográfica.⁸¹

⁷⁹ Ver principalmente as páginas 65-78 da dissertação de mestrado de Marina de Campos França.

⁸⁰ Segundo França, nesse ponto SBH se opõe à etnologia alemã que toma a cultura mais fraca como apta à sua destruição. SBH, por sua vez, buscou analisar a dinâmica da transformação da cultura, sendo que os elementos culturais são reciprocamente incorporados, tanto pela cultura dominante quanto pela dominada (p.123).

⁸¹ Marina de Campos França, *op. cit.*, pp. 123-4.

Há ainda o curioso artigo de Manuel Bandeira ⁸² de 1931 que relata o malogro de seu amigo, quando lhe foi recusado o visto de entrada à Rússia comunista. Lamenta profundamente o fato de SBH não ter realizado, com a sua brilhante erudição, uma descrição da Rússia. ⁸³ Contudo, o que destacamos aqui é a exposição de Bandeira que não apenas nos fala das leituras de Goethe e Schiller feitas por SBH em solo alemão, mas associa ao seu pensamento às reflexões de Klages, as quais teriam afastado o autor brasileiro do “comunismo dogmático”, bem como de soluções extremamente “racionalistas”, tornando-o defensor da “libertação dos instintos”.

Primeiro expõe, supostamente, o que seria um diálogo seu com o próprio SBH que revela: “- Quando saí daqui eu tinha uma tendência para o comunismo. Hoje estou achando nele o mesmo excesso de racionalismo do catolicismo. Comunismo e cristianismo são soluções extremamente racionalistas”. ⁸⁴ Em seguida, Bandeira descreve que

[...] A leve tendência que ele manifestava para a doutrina comunista, tendência que se dissipou ao contato da Alemanha nova, influenciada pela filosofia de Klages, era apenas o necessário e bastante para que ele tudo olhasse com simpatia desapaixonada de que não são capazes nem os comunistas militantes nem os seus adversários. E agora acabou-se! Sérgio é da ... libertação dos instintos ... ⁸⁵

⁸² Manuel Bandeira. “Sérgio Buarque de Holanda acaba de regressar da Alemanha, onde passou dois anos preparando uma invasão na Rússia, que fracassou”. in: Francisco de Assis Barbosa (org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. op. cit., pp. 291-3. Este texto foi originalmente publicado n’*O Jornal*, Rio de Janeiro, 25/03/1931.

Esta observação de Manuel Bandeira talvez tenha sido o primeiro comentário acerca de um referencial teórico sobre o pensamento de SBH, quatro anos antes da publicação de *Raízes do Brasil*.

⁸³ Poderíamos aqui “forçar” uma correspondência com Walter Benjamin. De 6 de dezembro de 1926 até o final de janeiro de 1927 esteve em Moscou, o que lhe rendeu o conhecido livro *Diário de Moscou*.

⁸⁴ Manuel Bandeira. op. cit., pp. 291-2.

⁸⁵ *Idem*, p. 293. Cabe destacar que na apresentação que faz na obra *Tentativas de Mitologia*, SBH apresenta o pensamento de Klages como uma filosofia mística, tão logo abandonada. No mesmo trecho remete à importância de Weber, Sombart e Meinecke: “[...] O contato de terras, gentes, costumes, em tudo diferentes dos que até então conhecia, pareceu favorável à revisão de idéias velhas e à busca de novos conhecimentos que me ajudassem a abandoná-las, ou a depurá-las. Recomecei a ler, e recomecei mal, enfronhando-me agora em filosofias místicas e irracionaisistas (Klages, etc.), que iam pululando naqueles últimos anos de República de Weimar e já às vésperas da ascensão de Hitler. Minha iniciação marxista no Brasil, frustrada depois de uma conversa tediosa com Otávio Brandão, um dos próceres comunistas no Rio, não bastava para tirar-me do beco sem saída em que me afundava, e voltar a ela seria voltar um pouco ao ambiente intelectual que eu quis deixar, deixando o Brasil. Foi só depois de conhecer as obras de críticos ligados ao ‘círculo’ de Stefan George, especialmente de um deles, Ernest Kantorowicz,

Jacques Leenhardt, em artigo sobre *Raízes do Brasil*,⁸⁶ avalia que os tipos do “aventureiro” e do “trabalhador” remetem à metodologia “do sociólogo italiano Vilfredo Pareto e não a de Max Weber”.⁸⁷ Correspondem respectivamente ao *rentista* e ao *especulador*. De acordo com a tipologia de Pareto, enquanto o primeiro possui o desejo de novas sensações, o segundo deseja a segurança.

No artigo, ressalta-se que estes tipos são também correlatos à *Teoria dos quatro desejos fundamentais* de W.I Thomas.⁸⁸ O comentador salienta o fato de que, em Pareto e W.I. Thomas, os tipos sociais possuem existência concreta, uma vez que os seus métodos de análise coincidem quanto a investigação de traços da psicologia dos indivíduos dispostos na realidade.

Como os tipos ideais weberianos apenas existem no campo das idéias, ou seja, são uma abstração, Leenhardt enaltece as “influências” de Pareto e W.I Thomas, opondo-se à leitura de Antonio Candido, pois SBH

[...] nos distancia ainda mais da fonte weberiana, ao aproximar a oposição proposta entre o aventureiro e o trabalhador da teoria dos “quatro desejos fundamentais” de W.I. Thomas [...].

Porque então ter minimizado, mesmo escondido, a referência a Max Weber que parece bem mais pertinente do que aquela de Pareto? Com efeito, este último não se interessa pela época histórica das conquistas, mas por aquela da industrialização. Pode-se considerar que a idéia da razão é a característica mais psicológica, ou a dimensão da mentalidade que preside as noções do *rentista* e do *especulador*, enquanto que aqueles do *aventureiro* e do *trabalhador* remetem mais diretamente a um modo de intervenção no

autor de um livro sobre Frederico II (*Hohenstaufen*) que, através de Sombart, pude afinal ‘descobrir’ Max Weber, de quem ainda guardo as obras então adquiridas”. (Sérgio Buarque de Holanda. *Tentativas de Mitologia*. São Paulo, Perspectiva, 1979, pp. 29-30).

⁸⁶Jacques Leenhardt. *Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda*. [on-line] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Raizes_do_Brasil_Jacques.pdf Arquivo consultado em julho de 2006.

⁸⁷ *Idem*, p. 2.

⁸⁸ Sobre a presença da *Teoria dos quatro desejos fundamentais* no pensamento de SBH, ver também: Pedro Meira Monteiro. *op. cit.*, pp. 102-134.

real. Isto explicaria, talvez, a aparição dos tipos de desejo propostos por W. I. Thomas. [...].⁸⁹

A “ ‘influência’ de Georg Simmel foi mais determinante que a de Max Weber e marcou de modo decisivo a arquitetura e o estilo de *Raízes do Brasil*”,⁹⁰ são as palavras de Gabriel Cohn, em contraponto também a Antonio Candido. Aqui Simmel é tomado como o principal referencial teórico no pensamento de SBH para a constituição da arquitetura de sua obra, reduzindo Weber à “aguda percepção dos compassos entre a ação intencionada e suas conseqüências. Se há algo de ‘weberiano’ no texto de Sérgio Buarque é isso, e não a utilização desse recurso de método que é o tipo ideal”.⁹¹

Cohn avalia o quarto capítulo do livro, “O Ladrilhador e o semeador”, destacando que estes dois termos apenas aparentemente lembram tipos ideais. Na verdade, se afastariam do procedimento weberiano porque estes termos na exposição de SBH “se combatem” e são mutuamente “incompreensíveis”.

Para Cohn, SBH busca nas duas figuras uma trama histórica e estas se opõem ao método weberiano, pois este pressupõe a relação de condutas mutuamente compreensíveis em seus significados, podendo ser encontrados simultaneamente no mesmo agente. Ao contrário, no pensamento de Simmel há a oposição, afinidade e combinação entre os tipos, de modo que os personagens estudados por SBH o aproximariam das suas reflexões, ainda mais porque a sua análise se encaminha “para além dos traços fisionômicos dos personagens e impulsos peculiares que os levam a agir”. Ou seja, SBH avalia as formas nas quais se cristalizam ações peculiares e

⁸⁹ Jacques Leenhardt. *loc. cit.*, p. 2.

⁹⁰ Gabriel Cohn. “O pensador do desterro”. Suplemento Mais! *Folha de S. Paulo*, pp. 10-1, 23 de jun. de 2002.

⁹¹ *Idem*, p. 10.

não “as tensões intrínsecas à conjugação de orientações diferentes da ação”, conforme a metodologia de Weber.

É a partir dessa constatação metodológica que o comentador pergunta-se se não haveria uma presença maior como a de Simmel e também Dilthey do que a do próprio Weber no pensamento de SBH:⁹²

Haverá então mais de Simmel (para não falar da historiografia alemã de Dilthey) do que de Weber no Sérgio Buarque de “Raízes do Brasil”? [...]. Nada dos duros recortes weberianos, mas sim do faro desse incansável perseguidor de significados fugidios que foi Simmel (outro desterrado em sua própria terra). Ambos, o brasileiro e o alemão, são ao seu modo pensadores do desterro, da inadequação, da distância entre fluxo espontâneo dos impulsos vitais e a forma que ele assume na sua conformação pela força ordenadora da cultura. Só que, se em Simmel há cultura demais (com a profusão de formas culturais ameaçando o fluxo da vida, formulação cujo matriz irracionalista Sérgio Buarque repelia), a há de menos em Sérgio Buarque.⁹³

A nota introdutória de Maria Odila Leite da Silva Dias a uma outra edição da obra *Raízes do Brasil*⁹⁴ afasta SBH daquilo que a comentadora designa como “dialética hegeliana”, em

⁹² Ainda sobre o que se convencionou como “influência” no pensamento de SBH, ver outras referências alemãs em: Sandra Jabaty Pesavento. “Cartografias do Tempo: palimpsestos na escrita da história”. in: *Um historiador nas Fronteiras. O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. op. cit.*, pp. 17- 79. O texto apresenta as “influências” e possíveis leituras entrelaçadas de SBH. Destaca uma certa presença de Chladenius, Scholger e Gatter (observados como pensadores que pressupõem múltiplas leituras sobre um mesmo documento e visões possíveis no processo de inteligibilidade do passado), do próprio Ranke (o já mencionado método de análise que traz o passado ao presente, além do sentido de continuidade para a história, associando assim o autor brasileiro ao “historismo”), Simmel, Dilthey, Sombart (que assim como o método weberiano emprega os tipos ideais) e Weber (quanto a este último, é colocada em dúvida a primazia de seu pensamento em relação aos demais autores, opondo-se ao que propôs Candido). Conforme mencionamos anteriormente, Pesavento observa que, na realidade, a obra de SBH é um “palimpsesto”, capaz de reelaborar os seus referenciais teóricos.

Antonio Candido, por sua vez, no texto “Introdução” menciona outras referências alemãs no pensamento de SBH: “[...] Por isso a estadia em Berlim foi uma oportunidade para abrir ao seu conhecimento um campo novo – o ‘Domínio alemão’ (como diria Valéry Laubaud), que ele incorporou sofregamente aos seus territórios. Lá seguiu sem muita regularidade alguns cursos, inclusive de Meinecke. Leu Sombart, Toennies, Alfred e Max Weber; familiarizou-se com os historiadores da arte, mergulhou nas obras de Rilke, de Stefan George e dos discípulos deste, como Guldolf e Bertram; pela vida afora continuou lendo Goethe nos 70 ou 80 volumes da obra completa da sua terra. Tinha 28 anos e *Raízes do Brasil* começava a germinar.” (Antonio Candido. “Introdução”, in: Francisco de Assis Barbosa (org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda. op. cit.*, pp. 122-3).

⁹³ Gabriel Cohn, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁴ Maria Odila Leite da Silva Dias. “Negação das negações”. in: Vários autores. *Intérpretes do Brasil*. Vol. 3, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2000.

contraposição ao que também havia sugerido Candido. A dialética presente no livro dá-se por meio do exercício da “negação das negações”, mas ao invés de “alcançar uma síntese”, SBH revela “o impasse entre os antagonismos”. Além disso, sua dialética é histórica e não metafísica, o que definitivamente o afastaria de Hegel, de acordo com o referido comentário. Dias aponta que uma leitura importante de SBH foi a obra de Croce (1866 – 1952), que promoveu um método de releitura do passado baseado no filósofo italiano Giambattista Vico ⁹⁵ (1688-1744), também muito apreciado pelo autor brasileiro.

Destaca que as noções desenvolvidas pelo filósofo italiano acabam por constituir um rico referencial nas abordagens *buarqueanas*. Segundo Dias, Vico desvencilha a ação humana e o devir histórico das atribuições da Providência divina. O devir passa a estar sob a orientação dos próprios indivíduos, ou seja, é o próprio homem que realiza e vive a história, e o tempo é concebido como algo secularizado através da ação do humana. ⁹⁶ Para a autora, a filosofia de Vico estabelece uma “nova ciência”, que deseja promover o conhecimento ou consciência de si no tempo. É, portanto, uma ciência histórica.

Segundo Dias, a crítica “à noção de tempo linear e ao progresso” que virim a ser cada vez mais difundidas pela Ilustração no século XVIII faz de Vico um pioneiro na elaboração de uma nova concepção da temporalidade, um tempo cíclico, que o toma repleto de períodos de impasses, decadências e regenerações. São temas e tópicos que reaparecem de forma impactante nas observações de Vico e também são tratados por SBH como, por exemplo, quando se refere ao “*fluxo e refluxo*” da história em *Raízes do Brasil*. Além disso, para Dias, Vico seria um dos

⁹⁵ Giambattista Vico. *A Ciência Nova*. Rio de Janeiro, Record, 1999.

⁹⁶ O certo é que o pensamento de Vico se desdobra nas concepções histórico-materialistas de Karl Marx, bem como nas de Walter Benjamin. A dessacralização do tempo é um dos temas da *Origem do drama barroco alemão* de Benjamin. Trata-se do tempo e da ordem do mundo organizados pelos homens, capazes de barrar a ordem natural e,

precursores do estudo do microcosmo, isto é, dos pequenos detalhes que constituem a cultura (rituais, memória oral, mitos, religiosidade, costumes, arquitetura das cidades, leis, trabalho com a terra, e afins). Portanto, o comentário realiza uma leitura que relaciona peculiaridades à “constelação de significados”. O todo e as partes se combinam, estão intimamente vinculados à cultura.

A comentadora considera também que a originalidade do filósofo reside no fato de o seu pensamento representar um dos “marcos fundadores” da hermenêutica e do historicismo,⁹⁷ elementos que segundo a historiadora compõem o pensamento de SBH. Cabe destacar que a sua exposição não apenas revela convergências entre o pensamento de Vico, mas também nos direciona a ressaltar o diálogo entre o pensamento de Walter Benjamin e o próprio filósofo italiano.⁹⁸

Dias apresenta a sua crítica e atenuação sobre a presença de Max Weber no pensamento de SBH: “Dentro dessa tradição do pensamento historicista parece um contra-senso certas leituras que foram feitas de *Raízes do Brasil*. O livro, apesar do cuidado de Sérgio Buarque de Holanda em delinear fronteiras entre pensamento filosófico e histórico, acabou sendo catalogado como weberiano ou hegeliano”.⁹⁹

em seu lugar, estabelecer um estado de exceção que interrompa a marcha catastrófica da história natural. O tema, conforme veremos na última parte do trabalho, parece ecoar no último fragmento de *Raízes do Brasil*.

⁹⁷ Maria Odila no comentário “Negação das negações” volta a mencionar as “influências” de Dilthey. A oposição do pensador alemão às formas abstratas do pensamento (intelectualismo) contribui de forma decisiva na forma de pensar designada como “historismo”, que jamais pretendeu configurar um método, teoria ou escola, uma vez que indica a incompatibilidade entre formas do pensamento abstrato e o histórico (p. 915). Nesse sentido, para a autora, SBH concordaria com Dilthey (assim como Herder e Troelchke) quanto à impossibilidade do investigador vislumbrar a totalidade, sequer um conhecimento universal. Afirma também que SBH jamais pretendeu realizar uma teoria geral da sociedade brasileira. No mesmo comentário há também o destaque para a dinâmica da urbanização estudada por Krakauer, que nutriu as reflexões de SBH.

Resta lembrar que o próprio Benjamin mantinha diálogo e afinidades com Krakauer, via correspondências.

⁹⁸ Diga-se de passagem, Benjamin foi leitor de boa parte dos autores que aqui foram apresentados como “influências” pelos comentadores do pensamento *buarqueano*.

⁹⁹ Maria Odila Leite da Silva Dias. “A negação das negações”. *op. cit.*, p. 914.

Apesar de criticar uma leitura weberiana de *Raízes do Brasil* e em todo o pensamento de SBH, Dias concorda com o fato indubitável de o autor ter admirado e também recorrido à terminologia de Weber, no que diz respeito ao advento do capitalismo e da modernidade na Europa. Entretanto, *Raízes do Brasil* seria um exercício de demonstração de que as concepções weberianas e os traços europeus de modernização não se aplicam ao Brasil, tais como as noções de formação do capital, da burguesia e da disciplina cívica da vida urbana, aproveitando-se assim das categorias dos tipos ideais.¹⁰⁰

O que há de essencial e de extrema originalidade na análise de Dias é a sua percepção de que as alegorias adentram os tipos ideais, isto é, retira-os de sua existência meramente abstrata para alocá-los numa realidade concreta. Dá-se uma “nova vida” ao tipo ideal e à “compreensão”. A alegoria, portanto, é capaz de dar atualidade ao pensamento, associando-o à vida material. Tal sugestão é realizada a partir das “influências” dos pensamentos de Dilthey e, sobretudo, de Vico.

A linguagem seria o principal instrumento do conhecimento histórico. É o que possibilitaria ao historiador, lidando com a indeterminação das palavras, chegar a compor uma visão de mundo ou *Weltanschauung*. Escrever sobre as concepções de vida e as visões abria uma alternativa para o historiador evitar as ambigüidades inerentes ao conceito do tipo ideal. Compreender era um processo a que se chega através da urdidura de inter-relacionamentos entre os pormenores [...]. Para Dilthey era um processo sempre inacabado [...].

Em *Raízes do Brasil*, o historiador alterou de modo bastante sofisticado a construção do tipo-ideal e da visão de mundo. Foi bem mais um recurso bem-sucedido do historiador para enfrentar as dificuldades do conceito de tipo-ideal. Mais que o homem cordial, o aventureiro, o trabalhador ou sementeiro, o que chegou a concretizar em *Raízes do Brasil* foram modos, maneiras de ser, concepções de vida, o que se manifesta [...].¹⁰¹

¹⁰⁰ O livro de Robert Wegner (*A Conquista do Oeste. A fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*) promove uma outra atenuação possível dos preceitos weberianos no pensamento de SBH. Trata-se da referência a uma certa cautela do autor brasileiro quanto à questão de ser a ética e a moralidade determinantes nas práticas do capitalismo. Segundo Wegner, SBH baseia-se na crítica do pensamento de Tawney, contemporâneo de Weber e citado na segunda edição de *Raízes do Brasil* (ver especialmente pp. 60 e 62 d’*A conquista do Oeste*). Cabe destacar que o livro de Wegner é um importante referencial para a análise daquilo que concebe como “influência” do norte-americano Turner com a sua noção de *fronteira* no pensamento de SBH. (ver: Robert Wegner. *A Conquista do Oeste. A fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000).

¹⁰¹ Maria Odila Leite da Silva Dias. “A negação das negações”. *op. cit.*, pp. 918-9.

Isto significa, conforme veremos mais adiante, que a linguagem alegórica é capaz de absorver, diluir e “interpretar” (expandir, posto que ressignifica), não apenas os referidos tipos ideais weberianos, mas também promove o diálogo e combinação dos referenciais teóricos ou das *afinidades eletivas*. Trata-se de uma *anamorfose*, o que lembra a imagem que é apresentada aos olhos através de uma colher côncava. A alegoria é a linguagem a partir da qual os referenciais teóricos podem ser transformados para, finalmente, passarem por “tradução” frente a uma nova realidade.

O fato de Benjamin e SBH serem críticos literários, ou seja, voltados para a percepção artística e estética, representa uma dimensão filosófica na qual a alegoria e a metáfora são empregadas como instrumentos estéticos que potencializam a qualidade de seus textos. Isto pode ser verificado no vasto conjunto de suas respectivas obras, sobretudo porque a linguagem literária sensibiliza os leitores e abre a possibilidade de inúmeras leituras sobre o texto.

Talvez seja a própria qualidade literária *benjaminiana* e buarquena que tenha levado todos estes comentadores acima citados, inclusive o que agora escreve, a um labirinto de caminhos possíveis a serem investigados. Entre todos nós, os leitores que interpretam as obras, há pontos de contato e fugas, tensões que nos dispõem a uma intensa curiosidade de identificação de leituras, ou simplesmente a verificação de convergências com outros autores clássicos. Mas o fato é que todos os leitores se encontram em meio a uma encruzilhada, na qual SBH percorre ao mesmo tempo todos os caminhos, dirige-se a todas as direções e se torna o próprio labirinto. Mas é um labirinto que está interpenetrado entre muitos outros e todos eles se entrecruzam, sendo cada labirinto um autor distinto. O emprego da linguagem alegórica e metafórica, tão

comuns à literatura, é o que permite estes caminhos descontínuos, saudáveis aos que detêm o gosto pela aventura, pois, afinal de contas, nossos passos estão completamente abertos à infinitas possibilidades.

Nesta direção, destacamos a carta de SBH, datada no dia 9 de dezembro de 1980,¹⁰² pouco estudada, endereçada como resposta às críticas de Carlos Guilherme Mota e Giselda Mota. Estes o acusavam de uma “leitura historiográfica burguesa e fatalista de nossa sociedade”, além de considerá-lo “pouco científico”, uma vez que a sua linguagem está repleta de recursos literários.

Podemos considerar a referida carta como um verdadeiro testamento intelectual de SBH, posto que a mesma não somente dedicou-se a responder de maneira contundente às críticas, mas também demonstra a forma pela qual toma os seus referenciais, a maneira como trata a narrativa histórica, autores e variadas correntes teóricas. É também uma das raras teorizações mais acentuadas e árduas realizadas por SBH. Trata-se de uma carta que mereceria um estudo à parte, mas limitaremos, por ora, ao que o próprio SBH revela e nega sobre suas “influências” teóricas.

Afirma que não é pelo fato de se valer da terminologia de Weber que, por isto, seja necessariamente um weberiano. Refere-se indiretamente também a uma crítica realizada por Raymundo Faoro,¹⁰³ na qual SBH teria empregado erroneamente a terminologia weberiana, no que diz respeito ao “funcionário patrimonial” e “Estado estamentário”. Demonstra nas entrelinhas que não se apoiou de maneira dogmática a nenhuma corrente de pensamento, tendo na verdade operado transformações sobre elas, talvez como “traduções” diante de uma realidade e origens distantes, a Europa, com o objetivo de realizar ressignificações daqueles referenciais teóricos ao nosso fluxo e ritmos históricos próprios.

¹⁰² SIARQ/Unicamp. C.p.- 349. Esta carta foi datilografada poucos meses antes de sua morte (24 /03/1982).

Se aqui se concede que um autor marxista só é mais ou menos marxista e que outro é demasiado ortodoxo (palavras mal casadas), em outro caso decreta-se sumariamente que alguém segue estes ou aqueles princípios apenas porque o seu vocabulário pode sugerir que o siga. Assim, se em C.P.¹⁰⁴ há apenas um “certo marxista” outro escritor é proclamado, sem hesitação, weberiano. Exemplo: “o weberiano Raimundo Faoro”, só por causa de expressões como “patrimonialismo”, “burocracia”, hoje correntes entre sociólogos das mais várias correntes. Também de Maria Isaura Pereira de Queiroz diz que no seu livro sobre o “mandonismo” emprega a “tipologia” weberiana. Talvez pensasse naqueles três tipos de autoridade legítima que descreve Max Weber, com suas respectivas subdivisões, mas acontece que a autora, na obra citada, não se refere nem precisaria referir-se a estes tipos. Tenho lido freqüentemente até na imprensa diária e, com especialidade, na 3ª página do jornal *O Estado de S. Paulo*, referências a “chefe carismático”, autoridade carismática ... Receio muito que G.M.¹⁰⁵ de repente vá falar no “weberiano jornal *O Estado de S. Paulo*”, por exemplo. Ou que se diga ela própria weberiana, porque usa, aprovando-a aparentemente, a expressão “estamental” ou “estamental-escravocrata”. Ora a palavra “estamento” que já existia em espanhol com significado diferente e mais amplo, foi, se não me engano, a solução que deram os tradutores castelhanos para transpor uma palavra alemã, de difícil tradução a outras línguas e que serviu a Weber para designar uma de suas categorias¹⁰⁶. (todos os grifos são de SBH).

Com estas palavras SBH discorre sobre o seu emprego da tipologia weberiana, ao passo que parece “traduzi-la” à realidade brasileira, sem com isso tomá-la como uma “*influência*”.

Mais adiante, a carta exorciza qualquer fundamentação de seu pensamento, presa de modo dogmático e absoluto aos modelos “compreensivos” de análise. É o caso de uma referência precisa a Dilthey. SBH menciona ainda, uma suposta citação (que julga inexistente) de “G.M.”

¹⁰⁷ sobre Sartre, retirada da obra *Crítica da razão dialética*. Refere-se ao procedimento de “vai e

¹⁰³ Parte da crítica pode ser lida em: Raymundo Faoro. “A aventura liberal numa ordem patrimonialista”. *Revista Usp*, São Paulo, mar - abr - maio 1993, nº. 17, pp. 14-29.

¹⁰⁴ Infelizmente não pude identificar a quem SBH refere-se com as iniciais C.P. É possível que seja um outro crítico. Mas o mais provável é que seja Caio Prado Júnior, uma vez que faz alusão ao “marxismo”. Sobre o debate com Carlos Guilherme Mota e Giselda Mota, ver: Pedro Monteiro. *A queda do aventureiro. op. cit.*, pp. 220-3.

¹⁰⁵ Referência, talvez dupla, a Carlos Guilherme Mota e/ou Giselda Mota.

¹⁰⁶ SIARQ/Unicamp, C.p.349, p. 10 (numeração de SBH) da referida carta. As palavras e a grafia de SBH foram mantidas para a sua exposição neste trabalho.

¹⁰⁷ Sobre estas críticas a SBH, ver: Carlos Guilherme Mota, “Fazendeiros do Ar”, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, Suplemento Literário, 2 set. 1975; cf., “A perspectiva do Historiador”, *Opinião*, São Paulo, 8 jun, 1976; cf., “Uma visão ideológica”, *O Escritor*, São Paulo, ago. 1980, nº 5; e Giselda Mota. “Historiografia. Biografia. Documentos”, in: 1822: Dimensões. Carlos Guilherme Mota (org). São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 377-464.

vem”, como forma de expressar uma ferramenta que torne possível a “compreensão” do “outro” (a cultura alheia), criticando com isto a concepção de “unidade humana” de Lévi-Strauss.¹⁰⁸

Para surpreender o específico do outro, o próprio Sartre faz apelo expresso a uma coisa chamada “compreensão”, com o significado que essa palavra assume no alemão “Verstehen”, a que, entre outros, recorreu Dilthey, cujo pensamento forneceu muitos conceitos a Sartre, direta ou indiretamente, através de Heidegger. Ora, Otávio Tarquínio, tão castigado por G.M., reporta-se expressamente a Dilthey quando, a propósito de tais “bibliografias personalizadas”, fala já em “compreensão” e em “nexo estrutural” que, segundo Dilthey, é a via por onde podemos chegar ao íntimo, à “esfinge” no outro, e onde, mal ou bem, está prefigurada a idéia do “vai e vem” de Jean-Paul Sartre.¹⁰⁹

Sartre teria recorrido, direta ou indiretamente (com os escritos de Heidegger) à noção diltheyana de “compreensão”, a qual SBH faz duras ressalvas:

Espero que depois dessa explicação toda, eu próprio não me veja acusado de “diltheyano”. Desde já quero esclarecer, pois, que tenho dúvidas muito sérias com relação à “razão histórica” do filósofo germânico, a qual teria na “compreensão” seu instrumento, assim como o “esclarecimento” seria o instrumento para ele da “ciência positiva”. Nem entraria em um campo, o da filosofia, tão alheio a minha especialidade, se não tentasse desembrulhar, dentro do possível, um assunto que G.M. deixou todo embrulhado, a força de querer socorrer-se, em sua crítica, de um autor que não lhe dá socorro e ainda mais está mal citado e naturalmente mal entendido.¹¹⁰

¹⁰⁸ SBH toma Lévi-Strauss segundo uma concepção na qual o homem seria igual em todos os tempos, de modo que, segundo o antropólogo, seria possível romper com a relação de alteridade entre culturas distintas, isto é, pela investigação do que há de igual entre elas, concebendo nisso uma unidade no homem. Talvez SBH realize uma leitura equivocada do pensamento de Claude Lévi-Strauss. A diferença cultural, nos mitos, por exemplo, remonta sempre a uma estrutura cognitiva comum aos homens. É a partir dela, de uma mesma estrutura cognitiva, que as construções e práticas humanas se desdobram de múltiplas formas, sendo possível encontrar semelhanças entre estas, mas sem jamais uma ser exatamente igual a outra: “[...] Se vier à luz algum resultado, é antes de tudo que nenhum mito ou versão de mito é idêntico aos demais, e cada mito, parecendo insistir gratuitamente num detalhe insignificante e ficando aí sem razão declarada, trata de fato em dizer o contrário a respeito do que diz outro mito: não há mitos iguais. Contudo, tomados em conjunto, todos param no mesmo e, como o afirma Goethe sobre as plantas ‘seu coro guia rumo a uma lei oculta’” (Claude Lévi-Strauss. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México.D.F. Siglo veintiuno editores, 2000, p. 626, tradução nossa). Sobre o debate e críticas recíprocas entre Claude Lévi-Strauss e Jean-Paul Sartre, ver: Mariza Martins Furquim Werneck. *Mito e experiência. Operadores estéticos do pensamento de Claude Lévi-Strauss*. São Paulo, [s.n.], 2002, pp. 158-190. [mimeo]

¹⁰⁹ SIARQ/Unicamp. C.p. 349 (página 12 da numeração de SBH).

¹¹⁰ *Idem*.

A vasta gama de leituras possíveis realizadas sobre as obras e principalmente as leituras das múltiplas *afinidades* teóricas sobre o pensamento de SBH decorrem também devido a um fator razoavelmente mencionado, porém pouco explorado pelos seus comentadores: o ensaio ou aquilo que Benjamin entende como “tratado” (com o emprego da linguagem narrativa,¹¹¹ repleta de alegorias, metáforas e imagens dialéticas). O estilo da escrita talvez seja uma das *afinidades eletivas* mais marcantes entre as reflexões de Benjamin e SBH.

Assim como o ensaio, descrito por Adorno como o que “[...] quer abrir o que não cabe em conceitos com os próprios conceitos, ou aquilo que, através das contradições em que se enredam, acaba revelando que a rede de sua objetividade seria mera disposição subjetiva [...]”,¹¹² a concepção *benjaminiana* de “tratado” renuncia a um sentido único e também sistemático do pensamento na busca de verdades e certezas tal como é empregado no conhecimento matemático. Portanto, estas noções, o ensaio e o tratado, permitem leituras e releituras possíveis

¹¹¹ Devemos destacar a importante contribuição sobre este aspecto realizado por Flora Süssekind, que avalia a íntima relação que o autor realiza entre literatura e história: “Escrita móvel que Sérgio Buarque de Holanda adota sobretudo depois do processo de depuração e treinamento a que se submete nos anos de crítico [...]. E, quanto ao seu estilo de escrita na crítica e na historiografia, permanece curiosa divisão entre o jeito seco, linear, sem grandes deslocamentos, com que fala da literatura de ficção ou poesia e na narrativa em ritmos e timbres diversos com que escreve a história da civilização brasileira. Troca de registro – explicitamente literário quando o objeto é a história social; estudadamente objetivo quando o assunto é literatura – por si só capaz de garantir indeterminações, zonas fronteiriças, como as que tanto cultiva o escritor. Forma indireta de figurar sua ‘consciência da não identidade’ irredutível entre o seu objeto e o seu modo de expô-lo – ‘Quem é o outro que anda sempre ao teu lado?’. Forma – adequadamente movediça – de figurar o olhar de ensaísta com que Sérgio Buarque de Holanda constrói sua obra.” (Flora Süssekind. “Outra nota – comentário ao texto ‘Nota breve sobre Sérgio crítico’ de Arnoni Prado”. in: *Sérgio Buarque de Holanda*. 3º Colóquio UFRJ, *op. cit.*, pp.144-5). Além desse texto, na sua nota introdutória a *Raízes do Brasil*, “Negação das Negações”, Maria Odila Leite da Silva Dias menciona brevemente o modo de linguagem, a narrativa histórica, próximo ao estilo de Dilthey e Meinecke (p. 920).

Ainda sobre a linguagem narrativa na obra de Sérgio Buarque destacamos o emprego, estudo e admiração da oralidade do autor no texto de Chiara Vangelista (“Terra e fronteira, história e memória: uma leitura de Sérgio Buarque de Holanda”. in: *Revista di Studi Brasiliani*, II, 2000, pp. 71-90. Há também uma versão on-line: cf. [on-line] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Vangelista_Chiara-Historia_Memoria_Brasilidade.pdf. Arquivo consultado em julho de 2006); ver também sobre o emprego, preocupação com a linguagem e “influência” de Montaigne, o texto de Pedro Monteiro (“Sérgio Buarque de Holanda e as palavras”, texto proferido na comunicação feita no seminário. *Arquivo e Pesquisa – caminhos sem fronteiras: o arquivo de Sérgio Buarque de Holanda*. Campinas, SIARQ/Unicamp, 7 de maio de 1997); e o texto de Edgar Salvadori de Decca (“Raízes do Brasil: um ensaio das formas históricas”. in: Edgar Decca e Ria Lemaire (org). *Pelas Margens: outros caminhos da história e da literatura*. Editora da Unicamp, 2000) em que reflete sobre os tipos ideais weberianos e acrescenta a “influência” de Huizinga e Morse (pensadores alemães provavelmente lidos por SBH, quando de sua estadia na Alemanha).

dos textos, além de promoverem o diálogo entre as ciências, de modo que rejeitam o rigoroso “cientificismo”.

O “tratado” guarda consigo os desvios, os saltos e rupturas que dão ao texto movimento e plasticidade. Trata-se de uma leitura semelhante à visão de um mosaico banhado de fragmentos teóricos, cuja significação encontra na representação a sua fonte inesgotável.

[...] Os tratados podem ser didáticos no tom, mas em sua estrutura interna não têm a validade obrigatória de um ensino, capaz de ser obedecido, como a doutrina, por sua própria autoridade. Os tratados não recorrem, tampouco, aos instrumentos coercitivos da demonstração matemática. Em sua forma canônica, só contêm um único elemento de intenção didática: a citação autorizada. A quintaessência do seu método é a representação. Método é caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência de seu ritmo. Ela não teme, nessas interrupções, perder sua energia, assim como o mosaico, na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade. Tanto o mosaico como a contemplação justapõem elementos isolados e heterogêneos [...].¹¹³

Sugerimos a imagem de uma mônada para a compreensão e leitura da relação entre a totalidade do pensamento e das partes, ou fragmentos teóricos, que constituem as reflexões de SBH. Originalmente incorporada de Leibniz, mas agora esvaziada de seu sentido metafísico e transcendental de substância,¹¹⁴ Benjamin toma a mônada como uma imagem com objetividade

¹¹² Theodor Adorno. *O ensaio como forma*. op. cit., p. 186.

¹¹³ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 50.

¹¹⁴ “1. A Mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes. 2. Visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião *aggregatum* dos simples. 3. Ora, onde há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis, e, assim, as Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza, e, em uma palavra, os elementos das coisas [...]” (Leibniz. *Os princípios da Monadologia*. in: Os pensadores nº XIX, São Paulo, Abril, 1974, p. 63). A concepção benjaminiana de mônada difere-se de Leibniz, uma vez que se afasta de seu conceito metafísico, em que é considerada uma substância ideal, incorpórea e infinita. O intento de Benjamin é o de estabelecer uma conexão do

histórica, em que todo o conjunto de suas partes está contido numa acepção de totalidade. Isto significa que estas partes contêm como numa miniatura “a idéia do mundo”. Isto não limita a investigação histórica, uma vez que não separa de maneira dogmática o passado do presente e do nem futuro.

Podemos expandir o seu campo de atuação ao tomá-la como uma estrutura plástica que contém em si as variantes teóricas que incidem sobre o pensamento de SBH, de forma que cada uma de suas *afinidades* teóricas ressignificadas contém em si e ao mesmo tempo a própria totalidade de seu pensamento.

A mônada, não apenas restrita aos referenciais teóricos, atua na forma da temporalidade, permite as conexões e a identificação dos fenômenos passados no presente ¹¹⁵ (comum às

todo com as partes a partir de um estudo histórico – e portanto não metafísico -, sua capacidade de transformação objetiva no tempo. O tema é retomado nas “*Teses sobre o conceito de História*”.

¹¹⁵ Curiosamente, durante o debate realizado no 3º Colóquio UFRJ em 1992, com os oradores Antonio Candido, Antonio Arnoni Prado, Antonio Carlos Peixoto, Fernando Antonio Novais e Francisco Iglesias, chega-se à conclusão de uma unidade totalizante e metodológica no pensamento de SBH, mas não revelada pelo autor, constituída, sobretudo, pela questão da temporalidade, a qual traria ao presente os elementos do passado. Ao debaterem a respeito, ainda que de forma especulativa, isto é, por meio das impressões que têm do texto, parecem aproximar-se, porém sem remeter ao pensamento de Walter Benjamin, da concepção de mônada, saltos históricos e “agoridade”, conforme nos referimos:

Fernando Novais – [...] eu acho que é por aí que nós podemos começar a entender o procedimento metodológico de Sérgio Buarque historiador. Isso ainda é embrionário, é um trabalho no qual eu pretendo continuar trabalhando, examinando os outros textos de Sérgio Buarque sobre esse aspecto.

Peixoto – [...] A relação do todo com a parte, que sintetiza o processo do conhecimento humano, é fundamental na obra de Sérgio Buarque. Isto me leva a supor que, se há uma unidade na obra dele – parece haver – esta unidade é dada, antes de mais nada, pelo fato dele ser um historiador do tempo. O tempo aparece como uma unidade totalizante, que embute e condensa um conjunto de atividades humanas que estão na economia, na interação social, na ordem política, no pensamento e na cultura. Assim sendo, a verdadeira atividade, não do puro historiador, mas do intelectual ‘latu sensu’, é a recuperação deste tempo, em qualquer nível que se situe a atividade intelectual. O que é necessário é conhecer o que se deu num determinado tempo, sem procurar relacioná-lo com o que veio antes e sem pretender que este tempo haja preparado algo que veio depois [...]. Historiador do tempo, Sérgio Buarque o foi no sentido de que o tempo plasmou determinadas formas, que são específicas, mas que estão recobertas por uma generalidade. [...]. Tenho a impressão que no Sérgio Buarque intelectual o que existe é a recuperação de um determinado tempo na sua totalidade. Obviamente este tempo aparece, na sua representação intelectual, de forma segmentada, sob a forma de um texto literário aqui ou um trabalho historiográfico acolá. Mas a separação é puramente didática ou instrumental. A preocupação dele é com a totalidade. Ele vai ao específico para buscar a relação com o global e para melhor entender o específico através dessa relação. [...]

Antonio Candido – [...] Na intervenção de hoje cedo, você falava, se não me engano, que na obra de Sérgio não havia uma orientação metodológica única, como na de Caio Prado Júnior. Segundo a sua intervenção de agora, o que haveria é uma certa visão de tal maneira, que o particular vai se arrumando ali.[...] Os métodos se subordinam a essa

investigações de Benjamin e SBH), de sorte que a memória dos subjugados, ou como nos diz SBH, “os atores mudos” de nossa história, adquirem não uma mera voz, mas um grito de libertação no presente. Portanto, a mônada forma um todo sempre atual, sempre presente, a “agoridade” (*Jetztzeit*) de que fala Benjamin, condensando a manifestação dos fenômenos históricos.

[...] O aprofundamento das perspectivas históricas em investigações desse tipo, seja tomando como objeto o passado, seja o futuro, em princípio não conhece limites. Ela fornece à idéia a visão de totalidade. E a estrutura dessa idéia, resultante do contraste entre o seu isolamento inalienável e a totalidade, é monadológica. A idéia é mônada [...]. O Ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das idéias, da mesma forma que segundo Leibniz, em seu *Discurso sobre a Metafísica*, de 1686, em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais. A idéia é mônada – nela reside, preestabelecida, a representação dos fenômenos, como a sua interpretação objetiva [...]. Assim o mundo real poderia constituir uma tarefa, no sentido de que ele nos impõe a exigência de mergulhar tão fundo em todo o real, que ele possa revelar-nos uma interpretação objetiva do mundo [...]. A idéia é mônada – isto significa, em suma, que cada idéia contém a imagem do mundo [...].¹¹⁶

Conforme aponta Sérgio Paulo Rouanet, em sua nota introdutória à obra *Origem do drama barroco alemão*, Walter Benjamin, através do emprego da linguagem alegórica e fragmentária, além do estilo do ensaio e “tratado”, buscou ser lido como um mosaico. Predomina uma seqüência descontínua de temas operados por um vasto conjunto de citações (declaradas ou não), temas estes que são arrancados de seu contexto original e recriados, justapostos, mais que isto,

visão de mundo. Então ele nem é marxista, nem isso, nem aquilo, mas consegue globalizar a visão de tal maneira, que o particular vai se arrumando ali. [...]. E isso explicaria também por que é que ele desconhece as divisões transversais de período e circula livremente. Se está interessado na configuração cultural ampla, ele não considera estanques o Barroco nem o Neoclássico, mas vai procurar Barroco no Romantismo, porque aquela configuração é transtemporal. O Fernando lembrou bem, com muita razão, que uma das grandes forças do Sérgio Buarque era a familiaridade com diferentes setores das Ciências Humanas e de outros domínios: música, pintura, etc”. (Vários autores. *Sérgio Buarque de Holanda*. 3º Colóquio UFRJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992, pp. 108 – 111).

É título de nota que as interpretações de Antonio Candido nos seus escritos sobre o percurso de SBH vão sendo plasmadas. Não mais afirma, como no renomado prefácio à *Raízes do Brasil*, que SBH explora principalmente a metodologia de Weber e que o estilo de escrita recorda Simmel. O debate realizado na UERJ parece ter aberto um novo horizonte de análise em Antonio Candido.

¹¹⁶ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., pp. 69-70.

ressignificados ou “traduzidos” a uma nova realidade e totalidade. Ao leitor fica a incumbência de combinar os fragmentos dispersos ao longo do texto, isto é, de realizar uma leitura repleta de desvios e saltos sobre o mosaico e, com isso, dar significado a ele. Rouanet nos diz que

[...] O primado do fragmentário sobre o sistemático, a constante retomada dos mesmos temas, a passagem brusca, sem transição, de um tópico para outro: se são essas as características do tratado, não resta dúvida de que o livro é um tratado. Benjamin quer ser lido como um mosaico, mas até certo ponto esse mosaico tem de ser construído pelo leitor. Nem sempre as peças estão ordenadas. O livro tem grandes articulações, dentro de cada capítulo, mas não existem parágrafos, dentro de cada articulação. Cabe ao leitor separar e juntar os fragmentos. O livro é um mosaico em outro sentido: é, em grande parte, um conjunto de citações. Elas têm uma função específica: são estilhaços de idéias, arrancadas de seu contexto original, e que precisam renascer num novo universo relacional, contribuindo para a formação de um novo todo [...].¹¹⁷

A magia que acompanha os textos de Benjamin, esta extrema habilidade de abrir um vasto leque de significados ou leituras possíveis por meio de suas alegorias e “desdobramentos” teóricos, pode ser também apreendido como um elemento essencial do pensamento de SBH, a ponto de ser responsável pelo imenso e inesgotável debate entre seus comentadores – tal como assinalado acima.

Talvez, entre os seus comentadores, os que melhor apresentaram esse sentimento no qual o leitor acompanha os saltos e desvios do texto, tendo que reconstruí-lo, tenham sido expostos por Maria Odila Leite Dias e Marlyse Meyer. Dias destaca o emprego de ritmos narrativos variantes, descontinuidades, que acabaram por compor a totalidade do pensamento de SBH:

Pode-se dizer que toda a sua obra foi construída em torno do conceito de tempo, continuidade e mudança no processo do vir-a-ser; as tensões entre as palavras e os conceitos, explorar os múltiplos níveis de atividades humanas em suas mútuas interseções, reconstituir a singularidade brasileira entre os diferentes povos, a partir da urdidura dos pormenores significativos que abraçam totalidades – eram os passos do

¹¹⁷ Sérgio Paulo Rouanet. “Nota do Tradutor”. in: Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., pp.22-3.

método trabalhoso, eminentemente criador. Voltava sempre aos movimentos essenciais do tempo, procurando entranhá-los na narrativa em ritmos alternativos, laboriosamente trabalhados para constituir a síntese histórica.¹¹⁸

Salto, temas que se justapõem e a criatividade no que tange às suas reflexões são algumas das indicações da leitura de *Visão do Paraíso* realizada por Marlyse Meyer. Seu relato demonstra, além disso, a reconstrução que o leitor realiza ao deparar-se com as elaborações intelectuais de SBH. A reconstrução sob os passos da descontinuidade se realiza aos saltos, assim como a leitura das imagens que formam um mosaico.

Frases em meandros que não querem deixar escapar a menor sinuosidade do real ou do maravilhoso, audaciosa navegação que leva o leitor, cheio de espanto e gáudio, a mergulhar, voltar à tona, se deixar levar, acompanhar coroadas expectativas de atingir o perdido Paraíso Terrestre de uns, desencanto de outros.

Neste, como em geral nos livros de Sérgio, observações ou formulações inesperadamente iluminadoras na fusão dos contrastes. [...].

E como é impossível dar conta de todos os prodígios e revelações deste livro, suspendo aqui esta tentativa de transmitir a vocês, apoiada em muitas citações, uma idéia aproximada da grandeza, do fascínio, da acuidade, da poesia desta *Visão do Paraíso*.

Mas, antes de concluir, devo ainda lembrar que não se pode separar o historiador renomado do crítico e historiador de literatura [...].¹¹⁹

Assim como Benjamin, as idéias ou fragmentos de SBH nos revelam as contradições das forças históricas. Aos saltos¹²⁰ somos conduzidos às reflexões dos autores que nos levam, nos trazem de volta e exigem de nós uma formulação nova diante de um vasto arcabouço intelectual. As “imagens dialéticas” tornam o leitor o construtor do mosaico, do próprio texto, o qual a cada

¹¹⁸ Maria Odila Leite da Silva Dias. *Sérgio Buarque de Holanda, historiador. op. cit.*, p. 25.

¹¹⁹ Marlyse Meyer. “No centenário de Sérgio Buarque de Holanda”. in: João Ricardo de Castro Caldeira (org). *Perfis Buarqueanos*. São Paulo, Imprensa Oficial, 2005, pp. 22- 3 e 30.

¹²⁰ Antonio Candido (“Introdução”, *op. cit.*, p. 124) afirma que os “saltos” históricos e teóricos de SBH remetem ao pensamento de Spitzer, ao lado de sua erudição que opõe tipos sociais que lembram Simmel: “[...] Os alemães, que criaram a forma moderna de erudição universitária, sobretudo através da filologia, valorizam também esses estudos arrojados que fundem particularidades e transfiguram as contradições do real por meio da ‘visão’. O entendimento que resulta é global e se pretende exemplar. Para atingi-lo, o autor, por mais minuciosamente informado e documentado que esteja, não hesita em dar saltos qualitativos quase mortais, como os de Spitzer, quando extrapola a partir do traço de estilo, ou os de Simmel, quando define tipos sociais ambíguos [...]”.

nova leitura expande a possibilidade da investigação de seus elementos. Uma leitura definitiva da obra é impossível, tal como julgar que há apenas uma e melhor saída de um labirinto, sem perceber que este labirinto pode proporcionar muitos deleites ao leitor. O texto está aberto à interpretação, da mesma forma que a ação humana encontra na história o “céu livre”.

Capítulo 2 – Alegorias das *origens* e *raízes*

2.1 - Da *acedia* ao homem cordial – alegorias e imagens da visão de mundo portuguesa

Mesmo comprimidos, dobrados e envolvidos, os elementos são potências de alargamento e estiramento do mundo. Não basta nem mesmo falar de uma sucessão de limites ou de molduras, pois toda a moldura marca uma direção no espaço, direção que coexiste com as outras, e cada forma une-se ao espaço ilimitado em todas as direções simultaneamente. É um mundo largo e flutuante, pelo menos em sua base, uma cena ou um imenso platô [...]. Gilles Deleuze. A dobra. Leibniz e o Barroco).

[...] a tristeza absoluta é prenunciadora de todas as catástrofes futuras [...]. (Walter Benjamin. Origem do drama barroco alemão).

Este subtítulo pretende avaliar como algumas noções de Weber, principalmente o “desencantamento do mundo”, e de Benjamin (melancolia e alegoria), tomadas aqui como *afinidades eletivas* e muito possivelmente lidas e “desdobradas” por SBH, não são somente essenciais para o entendimento da formação da visão de mundo e da mentalidade lusitanas, mas também são opostas pelo autor brasileiro, no momento em que demonstra que a originalidade lusitana consiste em desencantar o mundo antes de qualquer outro povo, além de promover uma peculiar visão alegórica e melancólica sobre o mundo.

Trata-se do jogo entre forças antagônicas, a melancolia e a astúcia, que compõe o empreendimento português em nossas terras. A *acedia*, ou seja, a inércia do coração, o sentimento português de tristeza e de desterro que afasta as interpretações de cunho mágico e demasiadamente abstrato sobre o mundo, culmina dialeticamente em traços que compõem o “homem cordial”, analisados de maneira crítica pelo autor. Portanto, é possível conceber transversalidades e pontos de tensão entre alguns temas *benjaminianos* e *buarqueanos*.¹²¹

¹²¹ A obra *Origem do drama barroco alemão* de Walter Benjamin apresenta estes temas que giram em torno do desencantamento ao lado do despertar da visão melancólica e alegórica de mundo. Cabe destacar que em seu livro

Devemos começar a nossa exposição através da contextualização das noções de Weber e Benjamin, para em seguida observarmos como SBH participa desse debate e parece, de certa forma, empregar algumas noções similares, ao passo que demonstra diferenças essenciais por meio das especificidades lusitanas.¹²² É o que será apresentado nas páginas a seguir.¹²³

O sentimento de esvaziamento do mundo que atinge os homens do século XVII, o homem barroco, representa o esgotamento da visão da realidade nutrida por explicações ou raciocínios de cunho mágico e supersticioso. Max Weber denomina este processo *desencantamento do mundo*, regido a partir da ética protestante, um elemento essencial para a constituição da *Modernidade*.

A Reforma Protestante, segundo Weber, deu origem à ascese, entendida como a busca constante do domínio e controle do próprio corpo, disciplina rígida diante das paixões, visando finalmente ao controle sobre a natureza por meio da ação metódica e calculada. Diferentemente do catolicismo (que nega o trabalho como fonte de riquezas), a conduta de vida protestante, sobretudo a calvinista, desenvolveu uma ética que prevê a racionalização da atividade mundana

Visão do Paraíso SBH, conforme relata em entrevista concedida a Richard Graham, primeiramente objetivou realizar um estudo introdutório sobre o barroco luso-brasileiro. Nesse caso, podemos supor que uma de suas fontes indiretas ao seu estudo seja o trabalho de Benjamin: “*Visão do Paraíso* era para ser uma introdução a um estudo do barroco no pensamento luso-brasileiro. Mas a introdução tornou-se maior que o tema principal. E então tive que apresentar a tese na Universidade. Assim, apressei-me em completá-lo com o aparato erudito, pesquisando onde tinha lido esta ou aquela referência ao tema edênico”. (Richard Graham. “An Interview with Sérgio Buarque de Holanda”. *op. cit.*, p. 1779).

¹²² Lembremos que a concepção de “dobradura” (apresentada no capítulo 1.2 “Os termos do debate em torno das interpretações da obra de Sérgio Buarque de Holanda”) não expressa uma mera incorporação de um referencial teórico, senão a sua transformação, o que pode tornar evidente a presença de possíveis oposições entre o referencial teórico original e o que foi transformado. Este aspecto permite a hipótese de que SBH possui pontos de tensão com Weber e Benjamin.

¹²³ Portanto, cabe aqui reconstruir como SBH “desdobra” - o que supomos *afinidades eletivas* - a formulação de uma análise da visão “aventureira” lusitana diante da natureza e como esta visão perdura durante o processo histórico de constituição de nosso povo, culminando, por isso, na composição de traços do “homem cordial”. Não devemos excluir a hipótese de que o tema do “mundo desencantado” no pensamento de SBH pode abranger outras leituras de

e, portanto, que se realiza através do trabalho rígido e do negócio (negação do ócio), enquanto formas de demonstração a si mesmo de que se é um escolhido por Deus, ou seja, um predestinado à salvação. Trata-se de uma forma de religiosidade eminentemente moderna, uma vez que a fé não apenas se reduz à contemplação de Deus, mas também prevê uma ação e dominação do mundo.

Por ora não trataremos da ética do trabalho que se “desdobra” a partir dessa conduta metódica de vida. Importa apresentar na trilha de Weber o sentimento de profunda tristeza que atingiu os homens daquele período. Weber descreve os puritanos como seres abandonados à própria sorte e em perpétua solidão, na qual deveriam traçar o seu próprio destino em direção à sua salvação individual, embora esta se mantivesse como um mistério.

A natureza está morta, decai fria e sem encanto. Para Weber desperta a percepção de que a vontade divina é regida por leis insondáveis e, por isso, está distante das crendices humanas. Resta, a partir de então, apenas a ação racional dos sujeitos, único alicerce capaz de determinar a bem-aventurança do homem na Terra, pois nada mais o garante enquanto ser privilegiado pela vontade e criação divinas. Todos os vestígios de intensa espiritualidade na prática religiosa e na vida cotidiana foram expurgados.

O feitiço do mundo que animava a visão dos homens não mais permitiu à imaginação a crença em mundos e terras mágicas ou paradisíacas, sequer a especulação da intervenção divina direta nas relações dos homens com a natureza. Nenhum objeto resistiu a este processo de desenfeitiçamento da ordem do universo. Não apenas a religião, mas também a política se tornou uma esfera secularizada ou “profana” e, por isto, apresenta o seu caráter moderno. Predomina

[...] um sentimento de inaudita solidão interior do indivíduo. No assunto mais decisivo da vida nos tempos da Reforma – a bem-aventurança eterna – o ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda eternidade. Ninguém podia ajudá-lo [...]. Aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento do mundo* que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui a sua conclusão. O puritano genuíno ia ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres e enterrava os seus sem canto e sem música, só para não dar trela ao aparecimento da *superstition*, isto é, da confiança em efeitos salvísticos à maneira mágico-transcendental. Não havia nenhum meio mágico, melhor dizendo, meio nenhum que proporcionasse a graça divina a quem Deus houvesse decidido negá-la. Em conjunto com a peremptória doutrina da incondicional distância de Deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano explica a oposição absolutamente negativa do puritanismo perante todos os elementos da ordem sensorial e sentimental na cultura e na religiosidade subjetiva – pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões do sentimento e a superstição divinizadora da criatura – e com isso fica explicada a recusa em princípio de toda cultura dos sentidos em geral. Isso por um lado. Por outro lado, ele constituiu uma das raízes daquele individualismo desiludido e de coloração pessimista [...].¹²⁴

Trata-se de um momento de crise. Não se compreende mais o que vem a ser o próprio mundo, isto é, perde-se a confiança no destino e no lugar que se ocupa no universo. Walter Benjamin na obra *Origem do drama barroco alemão* aponta que a vida religiosa não tão fervorosa, ou seja, apenas indireta (sem cerimônias e rituais intensos) e a negação do mundo sensível, operadas pelos puritanos, produziram duas conseqüências: ao povo “*uma estrita obediência ao dever*” e “*entre os grandes instalou a melancolia*”.¹²⁵

A melancolia é um dos desdobramentos avaliados por Benjamin a partir do processo de “desencantamento do mundo”. No homem barroco predomina o sentimento de um mundo vazio, de uma tristeza permanente. Para o filósofo, se, por um lado, os calvinistas teriam buscado no trabalho o sentido para a superação do luto diante do mundo, mostrando a si mesmos a sua

pensamento de Benjamin.

¹²⁴ Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. op. cit., pp. 95-6.

¹²⁵ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., p. 161 – grifos nossos.

predestinação, por outro, os luteranos negaram-se a esta concessão, de sorte que este foi o seu legado pouco otimista, ou seja, melancólico para os grandes homens do barroco alemão.¹²⁶

Qual seria então o significado da vida se a fé não pode ser posta à prova? Benjamin explora essa temática a partir da qual emerge o sentimento melancólico. Predomina a *acedia* que, dialeticamente, é o estado de espírito que reanima o mundo esvaziado sob a forma de uma máscara, de uma representação frente à realidade, para obter dela uma satisfação enigmática. Para Benjamin, é neste instante que desperta a visão alegórica sobre o mundo.

Em outras palavras, a melancolia, enquanto sensibilidade seca e gélida diante da realidade, constitui um saber sobre a natureza considerada agora morta ou desencantada. Mas a contempla para salvá-la. Tanto o luto quanto a melancolia barroca combatem o mito, mas o resgatam profanando-o.¹²⁷ Ao realizarem este movimento, melancolia e luto originam a alegoria: “A

¹²⁶ Há uma diferença essencial entre luto e melancolia. Enquanto que o luto é temporário, uma postura tomada a partir de uma perda que poderá ser superada, a melancolia é o sentimento permanente de tristeza, mas que ao mesmo tempo impõe a possibilidade do prazer. A melancolia corresponde muito mais à oscilação entre a tristeza e a astúcia do homem solitário. Os puritanos, sobretudo os calvinistas, correspondem aos enlutados que superam esta condição por meio do trabalho metódico e racional e, conforme veremos mais adiante, os lusitanos representam, entre outros grandes personagens literários e mitológicos, os melancólicos, uma vez que a tristeza e o desgosto pela vida e por visões mágicas não são apenas permanentes, mas também proporcionam a preferência por lançarem-se ao mundo através de grandes aventuras: “[...] Sigmund Freud [...] elucida as diferenças entre as duas emoções: enquanto o luto é uma reação normal diante da perda de uma pessoa querida, perda superada depois de algum tempo, a melancolia é uma ‘disposição patológica’, uma ‘autotortura prazerosa’. Embora não se refira a este estudo de Freud, Benjamin interpreta o *Trauerspiel* [drama] inteiramente sob o signo da melancolia [...]”. (Wille Bolle. *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo, FAPESP/Edusp, 2000, p. 117).

De acordo com Leandro Konder a palavra “melancolia” “[...] vem do grego, *melankholia*, combinação de *melanos* (negro) e *kholé* (bílis). Designava um estado patológico do fígado, que produzia bílis escura e acarretava depressão, mal estar, irritação. Podia, mesmo, levar à morte [...]. Etimologicamente, o melancólico é o *atrabiliário*, palavra de origem latina (*atra* quer dizer “preto” em latim)”. (Leandro Konder. *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, p. 117).

¹²⁷ Não há na obra *Origem do drama barroco alemão* e nem mesmo em seu célebre ensaio sobre “O narrador” uma definição pontual sobre o que venha a ser o “mito”. Contudo, Benjamin permite que se compreenda que o drama barroco alemão se opôs de maneira severa às qualidades das figuras mítico-trágicas da Antigüidade. Segundo Benjamin, o gênero dramático nasce extinguindo a tragédia. Isto porque a *origem* do drama (e a oposição essencial entre drama e tragédia) deve-se à morte de Sócrates, o qual sem resistência preferiu, enquanto mártir, um julgamento injusto a lutar como os heróis trágicos, os quais se defrontavam contra os deuses e toda a ordem da natureza, lutando assim contra as forças do destino. Sócrates, do mesmo modo que Jesus Cristo, não passou por uma morte heróica, rejeitou o mundo humano em nome de sua ascensão racional em direção a um outro mundo inconcebível para os simples mortais. Sócrates inaugura o ocaso do mito trágico e das crenças sobre um mundo regido por uma polifonia

melancolia trai o mundo pelo saber. Mas em sua tenaz auto-absorção, a melancolia inclui as coisas mortas em sua contemplação, para salvá-las [...]. A obstinação que se manifesta na intenção do luto provém de sua lealdade para com o mundo das coisas”.¹²⁸

A alegoria desperta no mundo profanado,¹²⁹ cuja magia que anima a natureza e o imaginário se perdeu. Se há algo de sobrenatural neste mundo, seu conhecimento é insondável

de deuses e forças sobrenaturais de modo que “[...] O ciclo de Sócrates é uma exaustiva secularização da saga heróica, pelo abandono, em favor da razão, dos seus paradoxos demoníacos. Sem dúvida, vista do exterior, a morte de Sócrates se assemelha à morte trágica. Ela é um sacrifício expiatório segundo a letra de um velho direito, um sacrifício instaurador de uma comunidade nova, no espírito de uma justiça vindoura. Mas essa semelhança deixa claro o caráter agonal da verdadeira tragédia: a luta silenciosa, a fuga muda do herói cederam lugar, nos diálogos platônicos, a um brilhante desenvolvimento da conversa e da consciência [...] e de um só golpe a morte do herói converteu-se na morte do mártir [...]. Sócrates morre voluntariamente, e voluntariamente emudece, sem qualquer desafio e com uma superioridade inexcedível [...]” (Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, pp. 136-7).

Walter Benjamin salta historicamente ao tomar o drama barroco alemão dos séculos XVI e XVII. Apesar da negação à visão mágica e mítica do mundo, na qual prevalece a relação desafiadora e a redução do homem diante dos deuses e entidades sobrenaturais, além de suas figuras demoníacas, a especificidade do drama barroco diz respeito à possibilidade de profanar estas imagens da Antigüidade, para assim salvá-las. Isto significa que, embora a existência de um mundo regido por magias e feitiços (o mundo mítico) seja amplamente negado, suas principais imagens são resgatadas não para a representação de atos ou eventos miraculosos, mas sim como alegorias que encenam as ações eminentemente humanas. Portanto, o mito é profanado, ao passo que dialeticamente é salvo, uma vez que as alegorias tomam o mito como uma forma de representação das ações humanas. No drama barroco alemão predomina o mundo desencantado, porém a alegoria salva a Antigüidade ao tomar as figuras míticas como metáforas das ações dos homens e não dos deuses e heróis. A alegoria apresenta uma dialética na qual o profano e o divino se combinam: “[...] O conceito do alegórico só pode fazer justiça ao drama barroco na medida em que ele se distingue especificamente não somente do símbolo teológico como, com igual clareza, do mero epíteto decorativo. A alegoria não surgiu como um arabesco escolástico adornado da antiga concepção dos deuses. Na origem, ela não tem nenhuma das qualidades de jogo, distanciamento e superioridade que lhes foram atribuídas, em vista das suas produções posteriores: pelo contrário. O alegorês não teria surgido nunca, se a Igreja tivesse conseguido expulsar sumariamente os deuses na memória dos fiéis. Ela não constitui o monumento epigônico de uma vitória, e sim a palavra que pretende exorcizar um remanescente intacto da vida antiga [...]. Mas se a alegoria é mais que a evaporação, por mais abstrata que seja, de essências teológicas, e sua sobrevivência no meio em que lhes é inadequado, e mesmo hostil, essa concepção romana tardia não é a verdadeira concepção alegórica. Na seqüência dessa literatura o antigo mundo dos deuses deveria ter-se extinguido, e no entanto ele foi salvo justamente pela alegoria. Pois a visão da transitoriedade das coisas e a preocupação de salvá-las para a eternidade estão entre os temas mais fortes da alegoria. Não havia nada na Idade Média – nem no domínio da arte, nem na ciência, nem no Estado – que pudesse substituir o legado deixado em todas essas esferas pela Antigüidade [...] A alegoria se instala mais duravelmente onde o efêmero e o eterno coexistem mais intimamente [...]. Através dessas improvisações religiosas, o solo da Antigüidade foi preparado para a recepção da alegoria: mas essa é uma semente cristã. Pois foi absolutamente decisivo para a formação desse modo de pensar que não somente a transitoriedade, mas também a culpa se instalassem visivelmente no reino dos ídolos, como no reino dos corpos. As significações alegóricas estão proibidas, pela culpa de encontrar em si mesmas o seu sentido. A culpa é imanente tanto ao contemplativo alegórico, que trai o mundo por causa do saber, como aos próprios objetos de sua contemplação. Essa concepção, fundada na doutrina da queda da criatura, que arrasta consigo a natureza, constitui o fermento do profundo alegorês ocidental [...]” (cf. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, pp. 246-7).

¹²⁸ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, p.179.

para o homem. Mas, buscando se expressar, este mesmo homem apresenta uma nova linguagem para realisticamente dar novos contornos ao universo. Sua tarefa é a de reanimar a natureza como as “gotas que molham a terra árida”. Para Benjamin, não se trata do mesmo olhar encantado de seus predecessores extirpados pelo legado do desencantamento, senão um olhar ou visão de mundo que encontra na forma de uma imagem as ruínas e fragmentos ¹³⁰ que anunciam,

¹²⁹ Neste ponto devemos destacar uma diferença essencial entre o pensamento Benjamin e Vico. Enquanto o primeiro toma a alegoria como resultado da “queda” do mundo regido pela magia e como uma tentativa de resgatar a sensibilidade da realidade por meio de uma outra forma de saber (a alegoria), Vico, próximo da visão da Renascença, toma a alegoria como um momento anterior (e não posterior, como o faz Benjamin) desta referida “queda”. Para Vico, a linguagem alegórica corresponde a um período que precede uma época profana, a atual em que vivemos, regida pela ação do homem e não dos deuses ou semideuses. Para o filósofo italiano a linguagem alegórica representa a forma pela qual os semideuses se comunicam. Não há em Vico a distinção entre a linguagem alegórica e simbólica. Por fim, os hieróglifos corresponderiam à linguagem propriamente divina, ao lado de sons onomatopéicos, que corresponderiam a um momento anterior à linguagem alegórica dos semideuses. A linguagem expressa por nós, homens, seria epistolar e distante (embora com pequenos resquícios que fazem lembrar as anteriores) do sentido original das próprias coisas e do que é dito pelas entidades divinas: “Ao principiar, pois, a meditação, tomemos como primeiro princípio aquela filológica dignidade: que os egípcios narravam, que no tempo decorrido antes deles falaram-se três línguas correspondentes em número e na ordem às três idades transcorridas antes deles no mundo: dos deuses, dos heróis e dos homens; e diziam que a primeira língua fora hieroglífica, ou seja, sagrada ou divina; a segunda, simbólica ou, por sinais, ou seja, por empresas heróicas; a terceira epistolar para comunicar aos distantes entre si as vulgares necessidades de suas vidas. Dessas três línguas existem duas áureas passagens em Homero, na *Ilíada*, nas quais abertamente vemos gregos e egípcios coincidir. Nos quais uma é a que narra que Nestor viveu três vidas de homens de línguas diversas: de modo que Nestor deve ter sido o caráter heróico da cronologia estabelecida pelas três línguas correspondentes às três idades dos egípcios; donde tanto deve ter significado aquela frase: “viver os anos de Nestor” como “viver os anos do mundo”. Outra [passagem] é onde Enéas narra a Aquiles que os homens de línguas diversas começaram a habitar Ílio, depois que Tróia foi levada aos lidos do mar, convertendo-se Pérgamo em fortaleza. Com tal primeiro princípio unimos aquela tradição, dos egípcios, segundo a qual Thot, ou Mercúrio, criou as leis e as letras”. (Vico. *A Ciência Nova. op. cit.*, 1999, p.182).

¹³⁰ Conforme apresentamos na “Introdução”, o sentido etimológico da palavra alegoria (*allo- agorein*) é representada pela faculdade de expressar e dirigir o olhar para além do sentido literal das palavras. Portanto, o dito e o escrito apresentam algo para além daquilo que é exposto *a priori*. O fragmento, com isto, converte-se em imagem de pensamento, que é um ato crítico, na ótica *benjaminiana*, pois leva o pensamento a rememorar ou atribuir o sentido de uma intensa ruptura a uma ordem estabelecida ou à mera significação factual. O fragmento, na obra *O conceito de crítica no Romantismo alemão*, é apresentado como tautologia da crítica, de modo que abarca a impossibilidade de acesso à totalidade de um significado ou de seu sentido último e acabado, embora este intento seja almejado. O fragmento concretiza o encontro do ideal com o real, ao mesmo tempo em que abre um vasto leque para as muitas visões de mundo e uma polifonia interpretativa. Dessa forma, o fragmento rompe com a noção clássica de um saber “sistemático” e absoluto (causas determinantes que conduzem aos fins últimos, tarefa esta demasiadamente relacionada à busca da verdade), e, mais que isto, lhe é crítico. Segundo Benjamin: “[...] qualquer fragmento é crítico, crítico e fragmento seriam tautológicos [...]. Aqui comparece no momento correto a palavra ‘crítica’. Pois esta significa que uma obra crítica, por mais alta que se considere sua validade, não pode ser conclusiva. Nesse sentido, os românticos aludiram ao mesmo tempo sob o nome da crítica ao reconhecimento da insuficiência inevitável de seus esforços, procuraram mostrá-la necessária e, finalmente, aludiram com este conceito àquilo que se poderia designar a necessária incompletude da infalibilidade”. (Walter Benjamin. *O conceito de crítica no Romantismo alemão*. São Paulo, Iluminuras, 2002, p. 57).

Portanto, o olhar alegórico fragmentado abre margem à interpretação, às muitas leituras possíveis, à combinação de elementos, sejam eles da linguagem narrativa ou científica, promovem a unidade do conhecimento, combinando

como um “relâmpago que ilumina a noite”, o momento conciso da mais intensa inquietação: é ao mesmo tempo uma ruptura e um resgate da *origem* de um instante do passado, mas pela memória trazido ao presente em sua totalidade, ou seja, uma redenção profana: “[...] O eterno é separado da história da Salvação, e o que sobra é uma imagem viva, acessível apenas a todas as retificações do artista. Isso corresponde profundamente ao estilo barroco de dar forma aos objetos – infinito em seus preparativos, cheio de digressões, voluptuoso, vacilante [...]”.¹³¹

A linguagem alegórica pode ser compreendida como “imagem dialética” por excelência, posto que passado e presente (condensados numa mesma temporalidade ou “agoridade”), a significação e o ser visual, o efêmero e o absoluto, o real e o imaginário, o instante e o eterno - todos estes banhados pela contradição que é própria do olhar do alegorista - tornam a natureza decaída em algo mais elevado, ou seja, na percepção do fluxo e refluxo da história.

Trata-se da visão do melancólico enquanto interrupção da marcha catastrófica da natureza, resgatando-a de sua destruição¹³² por meio de uma “imagem dialética”, o que a caracteriza como uma imagem histórica do pensamento: “Aquilo que é atingido pela intenção alegórica permanece separado dos nexos da vida; é, ao mesmo tempo, destruído e conservado. A alegoria fixa às ruínas. Oferece a imagem da inquietação entorpecida”.¹³³

O alegórico se expressa como tradução sensível de uma noção abstrata que é posta agora na realidade, o que demonstra a plena afinidade entre o real e o imaginário. Sua dialética

os mais variados saberes para a observação da realidade. No interior da análise de Benjamin, a alegoria encontra como correlata a noção de superação das práticas ideológicas que animam os menos perspicazes.

¹³¹ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., p. 205.

¹³² Segundo Olgária Matos: “[...] Ela [a melancolia] é criadora de alegorias, que visualiza o homem na fronteira que separa a ‘pré-história’ – a história natural degradada da época capitalista – e o começo da liberação messiânica: a memorialização, a memória eternizadora [...]”. (Olgária Matos. *Os arcanos do inteiramente outro. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a Revolução*. op. cit., p. 58).

¹³³ Walter Benjamin. “Parque Central”. *Obras escolhidas III*. São Paulo, Brasiliense, 2000, p. 159.

consiste exatamente na contradição entre o mundo em ruínas e a sua salvação através do olhar do alegorista:

As alegorias envelhecem, porque sua tendência é provocar a estupefação. Se o objeto se torna alegórico sob o olhar da melancolia, ela o priva de sua vida, a coisa jaz como se estivesse morta, mas segura por toda a eternidade, entregue incondicionalmente ao alegorista, exposta ao seu bel-prazer. Vale dizer, o objeto é incapaz, a partir desse momento, de ter uma significação, de irradiar um sentido; ele só dispõe de uma significação, a que lhe é atribuída pelo alegorista. Ele a coloca dentro de si, e se apropria dela, não num sentido psicológico, mas ontológico. Em suas mãos, a coisa se transforma em algo de diferente, através da coisa, o alegorista fala de algo diferente, ela se converte na chave de um saber oculto, e como emblema desse saber ele a venera. Nisso reside o caráter escritural da alegoria. Ela é um esquema, e como esquema um objeto do saber, mas o alegorista só pode ter certeza de não o perder quando o transforma em algo fixo: ao mesmo tempo imagem fixa e signo com o poder de fixar [...]. A função da escrita por imagens, do Barroco, não é tanto o desvendamento como o desnudamento das coisas sensoriais. O emblemático não mostra a essência atrás da imagem. Ele traz essa essência para a própria imagem, apresentando-a como escrita, como legenda explicativa, que nos livros emblemáticos é parte integrante da imagem representada. No fundo, portanto, o drama barroco, nascido do contexto alegórico, é pela lei de sua forma para ser lido [...].¹³⁴

O “desencantamento do mundo” (e por que não da *Modernidade*?) aponta para duas direções, que podem ao mesmo tempo interagir ou entrar em conflito. Por um lado, emerge uma vida ou conduta racional e metódica, uma rígida “linha reta”, típica, por exemplo, do projeto racionalista de um Descartes e da ética protestante (que encontra no trabalho o sentido de sua vocação à predestinação) em que prevalece a ação diante de uma natureza que perdera sua magia, mas que agora passa a ser dominada por meio do cálculo e da medida: “[...] E eu sempre tive um desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nessa vida”.¹³⁵ Por outro lado, uma visão de mundo que nega a possibilidade de um saber absoluto ou imutável, de forma que, ao invés de dominar a natureza, procura confundir-se melancolicamente com a sua paisagem: valoriza o fragmentário, caminha

¹³⁴ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, pp. 205-6.

¹³⁵ Descartes. “Discurso do método”. *Col. Os pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1996 p. 71.

pelo mundo sob uma visão espiralada, ou seja, o vê como turbilhão, como é o caso do próprio drama barroco ¹³⁶ alemão, o Romantismo e o velho Rousseau, crítico do projeto racionalista do Iluminismo:

[...] O campo ainda verde e vicejante, porém desfolhado em parte e já quase deserto, oferecia por toda a parte a imagem da solidão e da aproximação do inverno. De seu aspecto resultava uma impressão ao mesmo tempo doce e triste, por demais análoga à minha idade e ao meu destino, para que não a aplicasse em mim. Via-me no declínio de uma vida inocente e infortunada, com a alma ainda cheia de sentimentos e o espírito ainda ornado de algumas flores, mas já murchas de tristeza e dessecadas pelos desgostos. Sozinho e abandonado, sentia vir o frio dos primeiros gelos e minha imaginação enfraquecida não mais povoava a minha solidão com seres formados segundo o desejo do meu coração. Dizia a mim mesmo, suspirando, que fiz na terra? Era feito para viver e morro sem ter vivido [...]. ¹³⁷

Ou, finalmente, a visão atordoada de um Pascal (1623-1662), ¹³⁸ muito consciente da paradoxal condição do homem moderno perante dois infinitos, do conhecimento e do universo, mas longe de conhecer ambos de maneira absoluta. Considera o homem, em última instância, "um intermediário entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos", de modo que mesmo com a capacidade racional de dominar a natureza por meio da aplicação de métodos variados sobre os mais diversos objetos, o homem está distante de poder compreendê-la absolutamente. Permanece o insondável e o efêmero ao lado da metódica busca da ordem e da medida:

Na falta de compreender esses dois infinitos - infinito que se encontra no nada e o evidente infinito do todo; o infinitamente pequeno e infinitamente grande -, os homens empreenderam temerariamente a procura da natureza. Quando se é instruído,

¹³⁶ Walter Benjamin atribui atitude parecida aos grandes homens. Vide o contexto presente na nota de rodapé n.º 4 deste subtítulo.

¹³⁷ J.-J. Rousseau. *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, 1986, p. 32.

¹³⁸ Pascal, extremamente religioso, fora um dos principais contribuidores da ciência moderna, desenvolvendo o cálculo de probabilidades, estudos sobre a existência da pressão atmosférica entre outros. Inclui-se nesse seu arcabouço de criações, o primeiro projeto de "ônibus", um grande carro movido por cavalos, a fim de transportar muitas pessoas na cidade de Paris e também se atribui a ele o primeiro esboço da calculadora.

compreende-se que, tendo a natureza gravado sua imagem e a de seu autor em todas as coisas, estas participam todas de sua dupla infinitude.¹³⁹

Pascal captura perfeitamente o moderno. O processo de “desencantamento do mundo” produz nele os simultâneos sentimentos inseparáveis de desejo e pessimismo perante a natureza desenfeitiçada. Desejo quanto à possibilidade de conhecimento do mundo, pessimismo quanto à consciência de que a razão está muito distante de concebê-lo em plena conformidade com a sua realidade.

Talvez este seja o mesmo sentimento que tenha levado Baudelaire a criar a palavra *Modernidade* na Paris do século XIX. Não a concebeu isoladamente como a mera busca do absoluto ou um projeto racional inequívoco, mas também a considerou indissociável a descompassos e incertezas históricas. Para Baudelaire, a “Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável [...]”.¹⁴⁰

Notável é a percepção de Walter Benjamin acerca da visão de Baudelaire sobre a *Modernidade*. A força que age nela a aproxima da Antigüidade. O moderno se alia ao antigo no seu processo de constituição. São, portanto, inseparáveis. Não significa interpretar o moderno com os olhos do passado e vice-versa, mas o passado interpenetrado no presente. Na *Modernidade*, ambos coexistem e compõem uma unidade histórica. O efêmero e o imutável, o passageiro e o que é perene pertencem de um só golpe ao “tempo de agora”, à *Modernidade*:¹⁴¹

¹³⁹ Pascal. “Pensamentos”. *Col. Os pensadores*. São Paulo. Abril, 1973, p. 57.

¹⁴⁰ Charles Baudelaire. *Sobre a Modernidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002, p. 25.

¹⁴¹ Segundo Walter Benjamin, a intenção alegórica desperta do choque entre o presente e o passado, *Modernidade* e Antigüidade, contradição esta que faz iluminar o olhar do melancólico. Representa a tentativa de Baudelaire de ser lido como algo de antigo no futuro breve, como se intentasse revelar os documentos e vestígios últimos da barbárie a serem superados, a nossa época. Baudelaire foi capaz de ser o poeta dos extremos, capturou a transformação da Paris definitivamente como uma cidade grande. A urbanização da cidade trouxe com ela a origem de profundas contradições sociais: os miseráveis, vagabundos, a intensa prostituição, as barricadas de trabalhadores, dândis, jogos

[...] A frase contém em essência a teoria de Baudelaire sobre a arte moderna. Segundo essa teoria, o exemplo da antigüidade se limita à construção; a substância e a inspiração são assuntos da modernidade. “Ai de quem estude na antigüidade outra coisa que a arte pura, a lógica, o método geral. Se o seu mergulho na antigüidade for por demais profundo ... então se despojará ... dos privilégios que a ocasião lhe oferece”. E nas frases finais do ensaio sobre Guys diz-se: “Por toda a parte buscou a beleza transitória e fugaz de nossa vida presente. O leitor nos permitiu chamá-la de modernidade”, Em suma, a doutrina se apresenta assim: “No belo atual conjuntamente um elemento eterno e imutável... e um elemento relativo e limitado. Este último... é fornecido pela época, pela moda, pela moral, pelas paixões. Sem esse segundo elemento... o primeiro não seria assimilável [...].

Nessa debilidade, por último e mais profundamente, a modernidade se alia à antigüidade.¹⁴²

A *Modernidade* expressa, por isto, esta fonte de fluxos e refluxos históricos inesgotáveis, um mar de paradoxos e contradições, ou seja, uma certa fatalidade ao lado de elementos que podem ser alvo do desejo, o “trabalho” ao lado da “aventura”, a racionalidade e a sensibilidade em conflito, aspectos que se confundem e são inseparáveis.

Para Benjamin, Baudelaire está diante de uma fatalidade. Há na *Modernidade* um conjunto de forças antagônicas que faz o herói melancólico dar os seus últimos suspiros frente a um mundo em decadência: seu suspiro pode ser o seu ocaso definitivo ou a possibilidade de sua conspiração contra este mundo.

Walter Benjamin remonta à imagem de um navio, como forma de apresentar esta profunda condição do herói moderno diante dos extremos. Ou o navio robusto está diante de um mar vazio a ser desbravado, ou ancora no porto onde as águas secaram, resultando disso a mais tenra

de aposta, bolsa de valores, entre outros, “amaldiçoa o progresso, abomina a indústria do século... e, no entanto, usufrui o toque especial que essa indústria trouxe à nossa vida diária... Creio que o especificamente baudelariano consiste em unir sempre dois modos opostos de reação... poder-se-ia dizer: uma passada e uma presente [...]” (Jules Lemaitre, *apud*. Walter Benjamin. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. in: *Obras escolhidas III. op. cit.*, p. 92).

¹⁴² Walter Benjamin. “Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo”. in: *Obras escolhidas III. op. cit.*, p. 80.

ociosidade. Contudo, a combinação desses dois elementos parece se confundir na mesma ação.

São assim também indissociáveis:

[...] A imagem dos navios surge quando se trata do ideal profundo, secreto e paradoxal de Baudelaire: ser levado, ser acolhido pela grandeza. Esses belos e grandes navios que balouçam imperceptivelmente nas águas calmas, esses navios robustos que parecem tão nostálgicos e ociosos – será que não nos perguntam num linguajar mudo: Quando partimos para a felicidade? Nesses navios se unem a indolência e a disposição para um extremo desdobramento de forças. Isso lhes confere uma significação secreta. Há uma constelação especial de circunstâncias onde, também no ser humano, se reúnem grandeza e indolência. Ela governa a existência de Baudelaire. Ele a decifrou, denominando-a “a modernidade”. Quando se perde no espetáculo dos navios no ancoradouro, é para neles colher uma metáfora. O herói é tão forte, tão engenhoso, tão harmonioso, tão bem estruturado como esses navios. Para ele, contudo, o alto mar acena em vão. Pois uma má estrela acena para a sua vida. A modernidade se revela como fatalidade. Nela o herói não cabe; ela não tem emprego nenhum para esse tipo. Amarra-o para sempre a um porto seguro; abandona-o a uma eterna ociosidade [...].

Pois o herói moderno não é herói – apenas representa o papel de herói. A modernidade heróica se revela como uma tragédia onde o papel do herói está disponível.¹⁴³

O sentimento de Baudelaire possui como correlata a trajetória de Ulisses diante das sereias exposta por Walter Benjamin em seu comentário sobre Kafka (1934), comentário este que muito possivelmente fundamenta a célebre reflexão de Adorno e Horkheimer, *O conceito de Iluminismo* (1944).

Na versão de Homero interpretada por Adorno e Horkheimer, a “astúcia” e a tristeza (ou melancolia) compõem dialeticamente o desafio de Ulisses, enquanto anseio pelo seu domínio racional sobre a natureza. Trata-se do ato de desencantar o mundo, a negação de superstições e visões míticas, por meio do trabalho lógico da mente que pretende esvaziar toda a significação mágica do universo. A *Odisséia* caracteriza-se pela dissolução dos mitos através da racionalidade de Ulisses, mais que isto, a sua astúcia põe à prova a capacidade das entidades sobrenaturais em reger a vida dos homens. As aventuras e viagens do personagem são a alegoria

¹⁴³ *Idem*, pp. 93-4.

do caminho traçado pela civilização. Na visão dos frankfurtianos trata-se da correlação com o projeto do Iluminismo, isto é, o intento – fracassado – que buscava o progresso material da humanidade.

O homem moderno, como portador do espírito do sujeito desbravador, ambiciona o projeto histórico de seu progresso, a transformação dos indivíduos em senhores da natureza, por meio do saber e conduta de vida racionais: “Na epopéia é o oposto histórico – filosófico do romance, [...] e o cosmo vulnerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenada, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete”.

144

Analogamente, Ulisses, segundo Olgária Matos, ao procurar a sua autoconservação diante da natureza a ser conquistada, domina-a pelo cálculo racional: ele representa a racionalidade contra o poder do destino, contra as paixões e toda a visão mágica sobre o mundo. Essa racionalidade, porém, “assume uma forma restritiva: só enfrenta a presença constante da natureza por intermédio da razão dominadora. Suas aventuras – o confronto com a deusa Circe, a tentação das sereias, o Lótus – são desafios constantes à sua autonomia”.¹⁴⁵

Este teor de racionalidade em Ulisses, assim como na Ilustração, representa uma espécie de autoconservação que escapa ao domínio dos mitos. Sob esse ponto de vista, o herói é astuto, já que separa a irracionalidade da racionalidade, a subjetividade da objetividade. O ponto culminante de sua autopreservação é o episódio em que o personagem se defronta com as sereias.

¹⁴⁴ Adorno e Horkheimer. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985. p. 53.

¹⁴⁵ Olgária Matos. "A melancolia de Ulisses: a dialética do Iluminismo e o canto das sereias". in: *Os sentidos da paixão*. São Paulo: FUNARTE/ Companhia das Letras. 1999, p. 159.

Nele, as sereias cantam e tocam a lira e a flauta, vivem numa ilha do Mediterrâneo e atraem com seus cantos “maravilhosos” os nautas que passavam nas proximidades. Entretanto, elas causavam a destruição dos navios contra os rochedos e em seguida devoravam os náufragos que haviam seguido seus instintos, seu princípio de prazer imediatista, aos que se rendem aos feitiços e encantos da natureza.

Ulisses de passagem pela região por onde as sereias habitavam, deu a ordem a todos os seus companheiros para que obstruíssem os seus ouvidos, de modo a não ouvirem o canto entorpecente daquelas. Pediu ainda que o amarrassem ao mastro da nau, proibindo-os de libertá-lo, ainda que suplicassem. Ulisses fora o único que não obstruía seus ouvidos.

Ouvindo as sereias, sentiu-se atraído irresistivelmente pelo seu canto, mas as amarras que o prendiam ao mastro o imobilizaram e salvou-se. Sua astúcia, capaz de desafiar a ordem de mundo sobrenatural, fez-lhe estar diante do desejo grandioso de se render às sereias, de poder se entregar às paixões, mas a sua racionalidade astuta é inseparável de sua tristeza e com isto a melancolia o invade pelo abandono da vida sensivelmente intensa, ou seja, desperta o “desencantamento do mundo”. Desesperadas com seu fracasso, as sereias lançaram-se ao mar e morreram. Seria Ulisses um vencedor?

A versão de Kafka ¹⁴⁶ analisada por Benjamin silencia as sereias. Mas é o seu silêncio e não mais o seu canto que enfeitiça os homens. Segundo Benjamin, este silêncio representa em

¹⁴⁶ O pequeno conto de Kafka releva: “Comprovação de que mesmo meios insuficientes, e até infantis, podem conduzir à salvação./A fim de proteger-se das sereias, Ulisses entupiu os ouvidos de cera e mandou que o acorrentassem com firmeza ao mastro. É claro que, desde sempre, todos os outros viajantes teriam podido fazer o mesmo (a não ser aqueles aos quais as sereias atraíam já desde muito longe), mas o mundo todo sabia que de nada adiantava fazê-lo. O canto das sereias impregnava tudo - que dirá um punhado de cera -, e a paixão dos seduzidos teria arrebatado muito mais do que correntes e mastro. Nisso, porém, Ulisses nem pensava, embora talvez já tivesse ouvido falar a respeito; confiava plenamente no punhado de cera e no feixe de correntes, e, munido de inocente alegria com os meiozinhos de que dispunha, partiu ao encontro das sereias./As sereias, porém, possuem uma arma ainda mais terrível do que seu canto: seu silêncio. É certo que nunca aconteceu, mas seria talvez concebível que

Kafka a tentativa de fuga, uma vez que o canto e a música não são armas tão terríveis quanto o gélido e vazio silêncio. Ao lado desse silêncio, Ulisses voltava o seu olhar para a distância mais profunda, tornando a presença das sereias insignificante.

Na *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin refere-se ao olhar do saturnino, do melancólico, que busca olhar para o lugar mais distante, seja para o céu onde encontra o planeta mais distante (Saturno), seja para a profundidade de sua alma, como formas de se afastar do feitiço do mundo.

[...] A explicação astronômica desse fato é obscura. O mesmo não ocorre se a distância que separa da Terra o planeta e em consequência a longa duração de sua órbita [...], num sentido benéfico, com referência a uma razão divina que localiza o astro ameaçador tão longe quanto possível, e se, por outro lado, a meditação do melancólico é compreendida na perspectiva de Saturno, que como o planeta mais alto e mais afastado da vida cotidiana, responsável por toda a contemplação profunda, convoca a alma para a vida interior, afastando-a das exterioridades, leva-a a subir cada vez mais alto e enfim espirar-lhe um saber superior e o dom profético. Em reinterpretações desse gênero, que tornam tão fascinantes as metamorfoses daquela doutrina, anuncia-se um traço dialético na concepção de Saturno, que corresponde surpreendentemente ao conceito grego de melancolia.¹⁴⁷

alguém tivesse se salvado de seu canto; de seu silêncio, jamais. O sentimento de tê-las vencido com as próprias forças, a avassaladora arrogância daí resultante, nada neste mundo é capaz de conter. E, de fato, essas poderosas cantoras não cantaram quando Ulisses chegou, seja porque acreditassem que só o silêncio poderia com tal opositor, seja porque a visão da bem-aventurança no rosto de Ulisses - que não pensava senão em cera e correntes - as tenha feito esquecer todo o canto./ Ulisses, contudo, e por assim dizer, não ouviu-lhes o silêncio; acreditou que estivessem cantando e que somente ele estivesse a salvo de ouvi-las; com um olhar fugaz, observou primeiro as curvas de seus pescoços, o respirar fundo, os olhos cheios de lágrimas, a boca semi-aberta; mas acreditou que tudo aquilo fizesse parte das árias soando inaudíveis ao seu redor. Logo, porém, tudo deslizou por seu olhar perdido na distância; as sereias literalmente desapareceram, e, justo quando estava mais próximo delas, ele já nem mais sabia de sua existência./ Elas, por sua vez, mais belas do que nunca, esticavam-se, giravam o corpo, deixavam os cabelos horripilantes soprar livres ao vento, soltando as garras na rocha; não queriam mais seduzir, mas somente apanhar ainda, pelo máximo de tempo possível, o reflexo dos grandes olhos de Ulisses./ Se as sereias tivessem consciência, teriam sido aniquiladas então; mas permaneceram: Ulisses, no entanto, escapou-lhes./ Dessa história, porém, transmitiu-se ainda um apêndice. Diz-se que Ulisses era tão astuto, uma tal raposa, que nem mesmo a deusa do destino logrou penetrar em seu íntimo; embora isto já não seja compreensível ao intelecto humano, talvez ele tenha de fato percebido que as sereias estavam mudas, tendo então, de certo modo, oferecido a elas e aos deuses toda a simulação acima tão-somente como um escudo". (Franz Kafka. *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß - in der Fassung der Handschrift* -, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag (12446), [trad. inédita de Sérgio Tellaroli], novembro de 1994, S. 168-170. Edições anteriores intitulavam-no "Das Schweigen der Sirenen" [O silêncio das sereias], título que, no entanto, lhe foi dado por Max Brod. O fragmento também pode ser consultado em: Kafka. *Narrativas do espólio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, pp. 104-6.

Nem mesmo o silêncio das sereias conseguiu vencer o astuto Ulisses de Kafka. O silêncio seria a amostra de um mundo desencantado, tendo a matéria morrido e seu sentido mágico sido extirpado pelo saber racional. Segundo Benjamin,

Uma coisa é certa: Kafka não cedeu à sedução do mito. Novo Odisseus, livrou-se dessa sedução graças “ao olhar dirigido a um horizonte distante”... “as sereias desapareceram literalmente diante de tamanha firmeza, e, no momento em que estava mais próximo delas, não as percebia mais” [...]. Odisseu está na fronteira do mito e do conto de fadas. A razão e a astúcia introduziram estratégias no mito; por isso, os poderes míticos deixaram de ser invencíveis. O conto é a tradição que conta a vitória sobre esses poderes. Kafka escreveu contos para espíritos dialéticos quando se propôs narrar sagas. Introduziu pequenos truques nesses contos e deles extraiu a prova de que “mesmo os meios insuficientes e até infantis podem ser úteis para a salvação”. É com essas palavras que ele inicia sua narrativa sobre *O silêncio das sereias*. Pois em Kafka as sereias silenciam; elas dispõem de “uma arma ainda mais terrível que o seu canto... o seu silêncio”. Elas utilizaram essa arma contra Odisseus. Mas ele, informa-nos Kafka, “era tão astuto, uma raposa tão fina, que nem sequer a deusa do destino conseguiu devassar o seu interior. Embora isso seja incompreensível para a inteligência humana, talvez ele tenha de fato percebido que as sereias estavam silenciosas, usando contra elas e contra os deuses o estratégia que nos foi transmitido pela tradição apenas como uma espécie de escudo”. Em Kafka as sereias silenciam. Talvez porque a música e o canto são para ele uma expressão ou pelo menos um símbolo da fuga. Um símbolo de esperança [...].¹⁴⁸

A tristeza e a melancolia residem no olhar do astuto para iluminar a natureza de outra forma. É o olhar do alegorista. Predecessor da reflexão de Adorno e Horkheimer sobre Ulisses, Walter Benjamin parece ter iluminado a investigação de seus companheiros ao avaliar o Ulisses kafkiano. O fato é que ambos os “Ulisses” combinam dialeticamente a astúcia e a melancolia em relação ao mundo.

Esta é, portanto, a trajetória da civilização proposta pelo Iluminismo, segundo Adorno e Horkheimer: livrar os homens dos mitos e torná-los senhores da natureza. As sereias “são a

¹⁴⁷ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., pp. 171-2.

¹⁴⁸ Walter Benjamin. “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”. in: *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 143-4.

promessa de felicidade na forma de ameaça: o amor erótico”¹⁴⁹. Derrotadas, simbolizam o “desencantamento do mundo”, o esvaziamento da magia na Terra, de forma que o saber racional (ou astuto) busca a sua primazia.

[...] o eu consegue escapar à dissolução na natureza cega, cuja pretensão o sacrifício não cessa de proclamar. Mas ao fazer isso ele permanece justamente preso ao contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo. A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservada não é menos troca do que fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a separação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto natural.¹⁵⁰

Eis o efeito perverso. Ulisses, tendo realizado sacrifícios em nome de sua autoconservação e domínio metódico sobre o mundo, promoveu ao mesmo tempo a melancolia do sujeito. Pode-se dizer que a perda ocorre no próprio “eu” quando este renuncia os seus sonhos, a imaginação e os instintos: “Ulisses é melancólico, pois a racionalidade que o guia é, ao mesmo tempo, hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade. Quer tenham as sereias cantado ou silenciado, a racionalidade de Ulisses o faz fracassar no instante mesmo em que triunfa. Torna-se racional e melancólico”.¹⁵¹ A dialética em Ulisses constituiu-se como sentimento mundano.

Inseparáveis, melancolia e astúcia, tristeza e racionalidade, expressam o enfraquecimento e potencialização recíprocas e simultâneas de uma à outra, o repertório de forças antagônicas que compõe um outro olhar, que corresponde à imagem dialética do moderno. Ulisses é uma “imagem dialética”, pois trata-se da Antigüidade atualizada ou reinterpretada no presente, ou seja, na *Modernidade*.

¹⁴⁹ Olgária Matos. *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*, op. cit., p. 153.

¹⁵⁰ Adorno e Horkheimer. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, op. cit., p. 61.

¹⁵¹ Olgária Matos. *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*, op. cit., p. 170.

A Ilustração e a ética protestante consolidaram, assim como a imagem de Ulisses, o processo de “desencantamento do mundo”. Os modernos, guiados pelo cientificismo e conduta de vida racional e metódica, negaram a si mesmos, censuraram seus sentidos e a capacidade de contemplarem a imaginação e a natureza. A alegoria é a ferramenta que pretende salvar o mundo dessa catástrofe.¹⁵²

SBH, por sua vez, parece debater e dialogar com estes temas em *Raízes do Brasil* e principalmente em *Visão do Paraíso*. Para além das *afinidades eletivas* e propondo algumas diferenciações, revela a antecipação da primazia do “desencantamento”, por meio do estudo da visão de mundo portuguesa (no período das grandes navegações a partir da segunda metade do século XV).

Destaca o autor que muito antes dos protestantes esvaziarem da natureza o seu encanto que animava as mentes dos homens do passado, antes mesmo do projeto moderno filosófico se consolidar entre os séculos XVI e XVII com as artimanhas racionalistas de Copérnico, Bacon, Galileu e Descartes ou se concretizar com o Iluminismo e as Revoluções Burguesas, os lusitanos já haviam atenuado a magia do mundo. Sua astúcia e espírito “aventureiro” já desafiavam os deuses míticos na Terra e a sua visão melancólica alegorizava toda a realidade (antes mesmo do drama barroco!).

Segundo SBH, a longa prática marítima dos portugueses e o seu decorrente trato com os mais diversos povos estranhos à sua ordem cultural, as crenças e os mitos com os quais se

¹⁵² Walter Benjamin propõe então, conforme afirma Olgária Matos, um novo caminho sem a “trama regular nem contornos nítidos, nem linha reta nem total descaminho, mas o reconhecimento do acaso, naquilo que ao mesmo tempo é familiar e estranho, evidente e enigmático”. ¹⁵² (Olgária Matos. “Desejo de evidencia, desejo de vidência: W. Benjamin”. in: *O desejo*. São Paulo, FUNARTE/ Companhia das Letras, 1999, p. 298).

deparavam quando de suas jornadas ao Oriente, já haviam produzido um olhar melancólico diante da visão mágica que nutria o gentio com quem estabeleciam contato. Talvez exaustos por buscas que não lhes rendiam as grandes aventuras ao estilo homérico, senão a desilusão de nada de extraordinário e sobrenatural encontrar em suas epopéias que rumavam para o outro lado do Cabo da Boa Esperança, os lusos antes mesmo do “mil e quinhentos”, o século das descobertas e intensificação do mito do Éden por parte dos demais povos europeus que se lançaram ao mar (especialmente espanhóis, e, em seguida, os ingleses), já não mais nutriam esperanças de encontrar nas novas terras do trópico ao sul nada de novo, a não ser o que fosse semelhante ao cotidiano.

É possível considerar que sua tradição marítima fazia lembrar, e de certo modo superar, o Ulisses que desbravava a natureza ao desafiar a ordenação mítica do universo. Conforme aponta SBH, os lusos optaram por simplesmente ignorar qualquer forma de saber que fosse mágico, e, mesmo quando o buscaram, procuraram agir com o mais profundo realismo, em nome da *experiência*, considerada pelos seus cronistas como a “mãe de todo conhecimento e coisas”. “Sem deixar margem a maiores surpresas, a verdade é que não os inquietam, aqui, os extraordinários portentos, nem a esperança deles. E o próprio sonho de riquezas fabulosas, que no resto do hemisfério há de guiar tantas vezes os passos do conquistador europeu, é em seu caso constantemente cerceado por uma noção mais nítida, porventura, das limitações humanas e terrenas”.¹⁵³

SBH enfatiza a nítida diferença entre o realismo português em relação às demais grandes vertentes do pensamento e da mentalidade que predominaram na Europa desde o Renascimento. Os lusos se mantiveram avessos a qualquer forma de abstração ou saber mágico. Não

alimentaram grandes esperanças de imensos logros ou riquezas oníricas que estimulavam a imaginação e chegaram ao ponto de não conceberem nenhum grande projeto de construção ou de proveito exuberante do mundo. Sua colonização desencantada no Brasil marcou profundamente os traços de nossa cultura.

Nesse sentido, sem um projeto metódico de colonização, sem almejam buscar um Eldorado, sequer construir grandes alicerces de civilização na América, os portugueses não procuraram nada além do trato mais pragmático possível diante de uma natureza tomada com o mais profundo desgosto. E dela buscaram tirar o maior proveito possível.

Esta característica marca o campo de originalidade portuguesa e, conseqüentemente, a especificidade de seu “desencantamento do mundo”: “[...] cumplicidade desencantada com a verdade efetiva da coisa, a que alude Maquiavel, isto é, com o fato reconhecido da decadência e corrupção do mundo [...]”.¹⁵⁴ Ao contrário, as demais visões de mundo contemporâneas e posteriores ao desencantamento lusitano tomam a natureza em conformidade com alguma fonte mística, ou aspectos esperançosos (a predestinação, por exemplo) quanto ao devir individual e da humanidade, ou almejam a possibilidade de ir ao encontro do Paraíso terrestre.¹⁵⁵

¹⁵³ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. São Paulo, Brasiliense, 1996, p. 1.

¹⁵⁴ *Idem*, p.190.

¹⁵⁵ Marilena Chauí, leitora de *Visão do Paraíso*, realiza um panorama em relação à concepção de Paraíso que predominou durante a época das grandes conquistas: “De fato, a Bíblia, no livro do Gênesis, afirma que o paraíso terrestre, terra de leite e mel, cortado por quatro rios, localiza-se no Oriente. A partir do relato bíblico, as grandes profecias, particularmente as de Isaías, descreveram com profusão de detalhes o oriente-paraíso, terra cortada por rios cujos leitos são de ouro e prata, safiras e rubis, por onde corre leite e mel, em cujas montanhas derramam-se pedras preciosas, habitado por gentes belas, indômitas, doces e inocentes como no Dia da Criação, promessa de felicidade perene e redenção. Com base nos textos proféticos e em textos dos clássicos latinos, particularmente Ovídio, Virgílio e Plínio, o Velho, o cristianismo medieval criou uma literatura cujo tema era a localização e descrição do Paraíso Terrestre, literatura que será retomada com vigor durante a Renascença, sob o impacto de fortes correntes milenaristas e proféticas. Numa palavra, portanto, *Oriente* significa o reencontro com a origem perdida e o retorno a ela./ O que é o Paraíso Terrestre? Antes de tudo, o jardim perfeito: vegetação luxuriante e bela (flores e frutos perenes), feras dóceis e amigas (em profusão inigualável), temperatura sempre amena (‘nem muito frio, nem muito quente’, repete toda a literatura), primavera eterna contra o ‘outono do mundo’ de que falava o fim da Idade Média, referindo-se ao sentimento de declínio de um velho mundo e à esperança de restituição da origem, idéias

Por exemplo, nos diz SBH, a visão de mundo renascentista tomava a natureza como um organismo vivo, uma visão mística e ocultista. Estava associada à astrologia, à alquimia, à magia e à retórica, além do fato de elementos da Antigüidade serem resgatados como forma de iluminar a sua visão sobre o mundo, como é o caso do pensamento de Pico della Mirandola, Campanella e Giordano Bruno.¹⁵⁶

SBH não descarta também que mesmo nos grandes filósofos modernos, que posteriormente desencantaram o mundo, haja a presença de elementos “mágicos”, talvez em menor grau se comparados às visões renascentistas e supersticiosas que combateram. É o caso de Bacon e Descartes, os quais vislumbram o domínio do saber humano sobre a natureza, transformando-a para que sirva ao conforto e bem-estar dos homens. Ambos não deixam de expressar palavras que anunciam certos mistérios ocultos na natureza. Enquanto que Bacon não rejeita de todo a presença da astrologia nas suas investigações, Descartes não descarta a incapacidade do entendimento humano em compreender certas experiências raras, tendo, por exemplo, a impossibilidade de concluir que

[...] as causas fornecidas para as propriedades do ímã e do âmbar por um espírito como o seu, que tinha em mira dar motivos racionais e mecânicos para fenômenos supostamente ocultos, já puderam ser interpretados como moldes a animar, e não destruir, a crença na existência de tais fenômenos.

Assim, as mesmas correntes espirituais que irão desembocar a seu tempo na negação do sobrenatural, passando sucessivamente pelo naturalismo, o racionalismo, o agnosticismo e enfim pelo ateísmo sem reboço ou temor, parecem ocupadas, num primeiro momento, em retardar o mais possível, e por estranho que pareça, em contrariar a marcha no sentido da secularização crescente da vida: meta necessária, posto que nem sempre manifesta, dos seus esforços [...].¹⁵⁷

vigorosamente retomadas pela Renascença, particularmente pelos neoplatônicos herméticos que, como Campanella, elaboram utopias de cidades perfeitas e guiadas pelo Sol e pelos ‘sete planetas’ [...]”. (Marilena Chauí. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2000, p. 61).

¹⁵⁶ Um outro exemplo da visão renascentista pode ser tomado. Aos olhos de Leonardo da Vinci a natureza é também concebida como um organismo vivo, mas sua originalidade é a de torná-la passível de ser matematizada e concebida pela razão, o instrumento capaz de compreender os mecanismos que dão origem e vida ao funcionamento de todo o universo. Sobre a concepção renascentista da natureza, ver: Ernest Cassirer. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. (3 vol.). Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 225 – 300.

¹⁵⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, p. 4.

A moderna filosofia foi, sem dúvida, desejosa de um projeto de constituição de um homem suficientemente capaz de produzir logros, senão no presente, pelo menos em um “cenário prenhe de maravilhas”¹⁵⁸ futuras, um mundo consolidado a partir de uma visão metódica que põe a natureza a serviço do sujeito. Havia nisto, afirma SBH, um certo teor de esperança que aguçava o imaginário e a fantasia daqueles homens que viveram entre os séculos XVI e XVII, alcançando inclusive os filósofos do Iluminismo que buscavam o Paraíso na Terra, não como obra divina, mas como construção da razão humana.¹⁵⁹

No “Prefácio à segunda edição” de *Visão do Paraíso*, SBH avalia os estudos que investigam os mitos de conquista puritana na América anglo-saxã, sobretudo as luteranas e as posteriores marchas rumo ao Oeste. A colonização ao norte da América caracterizou-se pela sua construção a partir de religiosos perseguidos em seus respectivos países. Encontraram assim, abrigo nas novas terras. Sua visão de mundo abarca a subjugação religiosa que, conforme as santas escrituras, devem atravessar “desertos e selvas”, de sorte que buscaram segurança para a sua Igreja, onde pudessem prosperar.

SBH demonstra que este processo não é o resultado de uma dádiva gratuita, mas a construção, elaboração racional e um plano de desenvolvimento de bem-estar, o qual mesclou-se

¹⁵⁸ *Idem*, p. 5.

¹⁵⁹ A sociologia latino-americana, principalmente na figura de Aníbal Quijano, apresenta, por exemplo, a versão de que a Modernidade origina-se no final do século XV, exatamente a partir do violento encontro entre a Europa e a América. Após a descoberta das novas terras, passou a ocorrer uma profunda transformação e reconstrução da imagem do universo, que atingiu diretamente as formas de existência nos dois continentes. Para Quijano, este encontro resultou na ênfase dada à razão e à racionalidade como meio de alcançar um devir extraordinariamente maravilhoso, isto é, o retorno da “Idade de Ouro” ou um estado de natureza paradisíaco não encontrado no passado europeu. A possibilidade efetiva de uma organização de mundo e de um devir que trouxessem gozo e deleite aos homens, a partir do encontro com a organização das sociedades presentes no novo continente, tornou-se o objetivo a ser alcançado pela racionalidade, o que teria influenciado os filósofos do Iluminismo do século XVIII. (Aníbal Quijano. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Peru: Sociedad y Política, 1988).

profundamente com o mito adâmico. Intentavam encarnar o espírito de Adão, o primeiro homem, mas deviam consolidá-lo com a formação de uma sociedade agrícola, o que significa a elaboração de um novo Adão e “mais maduro”. O “arado” tornou-se o símbolo de seu projeto que encontrava no vir-a-ser a imagem mítica do Paraíso. Seu trabalho de construção racional e visão de mundo expressam uma mobilização que projeta um futuro rico e grandioso, o que caracteriza uma concepção mágica que habita as entranhas das formulações racionais da conduta de trabalho sobre a terra. É dessa forma que o mito edênico anglo-saxão revela a sua vivacidade histórica.

Tratou-se da construção de uma terra repleta de “portentos” por meio do trabalho, da técnica e da vida metódica, enfim, o resgate e potencialização do Adão que habitava o Paraíso e não o seu mero encontro ao acaso num Éden já pronto e acabado.

Por mais que este mito tenha decaído com a guerra civil e a crescente industrialização americana, SBH destaca como ele em certa medida está intimamente associado ao desenvolvimento da mentalidade daquele povo ainda hoje. Portanto, o trabalho sobre a terra foi tomado como algo capaz de elevar a condição daqueles homens, de modo a torná-los superiores e fazê-los gozar do “jardim do mundo”, o qual eles mesmos formariam.

Estes traços permitem verificar que o desencantamento de mundo puritano, assim como o cartesiano, apresenta resquícios de um mundo mágico e encantado, de forma que SBH não enxerga, como Weber, uma total anulação do imaginário por parte dos homens daquele tempo. O domínio protestante sobre a natureza é o sinal que indica a direção à “terra prometida”. SBH observa que a conduta rígida dos norte-americanos que conduziu ao seu progresso material é de

tal ordem que qualquer ameaça contra a sua estabilidade pode representar o sentimento de seu despojo do (ou pelo menos do caminho que leva ao) “Éden”.

[...] Nessa concepção o tema do Paraíso Terreal representou em diferentes épocas, um modo de interpretar-se a história, um efeito e um fator da história. Se o descobrimento do Novo Mundo foi o sucesso que mais claramente serviu para despojá-lo do conteúdo puramente religioso, a verdade é que, secularizando-se, continuaria esse mito a marcar com força a vida americana. A regeneração moral passou a ser a missão que impôs ao povo dos E.U.A., desde que seus antepassados identificaram a nova terra com o Éden restaurado. Embora optando conscientemente, na prática, por uma posição de meio termo entre o primitivismo da “fronteira móvel” e os requintes da civilização européia, tendessem a formar um conceito de natureza predominantemente silvático e rural, não deixaram os norte-americanos de associar ao progresso material a elevação moral. Isso lhes permitiu adaptarem-se sem maiores atritos ou artifícios a toda complexidade de civilização industrial. Concluindo [...], uma vez realizadas, na aparência, as implicações revolucionárias do sonho edênico, a imagem do Paraíso se tornou um símbolo narcisista do retraimento conservador. Assediados por novas aflições e ansiedades, passam os americanos a suspeitar que foram despojados do Paraíso. [...] Esse interesse pode ser referido em parte, no caso dos E.U.A., à noção de que os valores dominantes na civilização americana são como uma *dádiva* da história, isto é, de que os primeiros colonos, os *Founding Fathers*, equiparam o país, desde o nascedouro, com uma teoria política completa e adequada a todas as suas necessidades futuras.¹⁶⁰

Ao depararem-se com a vegetação abundante e verdejante e o clima ameno, uma paisagem extraordinariamente exuberante, os espanhóis, quando desembarcaram naquilo que supunham ser o lado oriental das Índias, não hesitaram em crer que haviam por fim chegado ao Paraíso por meio de um empreendimento jamais realizado por qualquer outro homem desde a “queda”. Para SBH, representava a certeza de que haviam encontrado o “jardim do mundo” tão anunciado pelos teólogos da Idade Média (no século IV por Lactâneo e mais tarde por Santo Isidoro de Sevilha), os quais concebiam o Paraíso Terreal como um local acessível, presente no mundo, embora localizado num recôndito da Terra.

Para SBH, os espanhóis estavam certos de que haviam encontrado o Paraíso e, diferentemente da posterior colonização puritana ao norte do continente, o Éden não seria

construído e tampouco seria fruto do trabalho árduo e metódico, senão uma dádiva gratuita da Providência, a partir da qual encontrariam o deleite perpétuo. Seria o reencontro dos homens com a mais potente força divina. O imaginário espanhol no século “mil e quinhentos” apontava para um mundo ou natureza sob o efeito do encanto mítico e os descobridores do Novo Mundo levaram a cabo a busca incessante por Adão.

SBH destaca que tão logo chegara a esta parte da Terra, Colombo exaltou em sua carta ao Rei de Castela o fato de ter sido guiado pela “Providência divina até o Paraíso”. Prova disso seriam os fortes elementos que ali encontrara, não apenas o clima e vegetação deslumbrantes, mas também pequenos seres e objetos que nutriam o imaginário medieval e renascentista, como o rouxinol, esta “ave louvada como imagem da primavera e aurora de toda a criação mais sublime de Deus”. Além disso, considerava “doce e suave” o linguajar do gentio que andava desnudo como o primeiro homem. Era uma visão mágica que iluminava o olhar de Colombo.

Outras figuras misteriosas da natureza habitavam estas terras. Colombo descreve sereias, cinocéfalos, homens com caudas, homens sem cabeça, amazonas, uma ilha habitada somente por mulheres, enfim, imagens antropomórficas daqueles seres tão estranhos que teria visto ou das quais teria ouvido falar de seus nativos interlocutores, que, comparadas às descrições de outros viajantes ou especuladores e imagens pagãs, o faziam crer que estava no extremo oriente das Índias (a verdadeira Índia Maior) e muito provavelmente a poucas “visões do Paraíso” em seu mais elevado patamar de perfeição:

É interessante notar como nestes casos, não menos do que nos motivos claramente edênicos, se mostra Colombo ainda tributário de velhas convenções eruditas, forjadas ou desenvolvidas por inúmeros teólogos, historiadores, poetas, viajantes, geógrafos, até cartógrafos, principalmente durante a Idade Média. E convenções, por pouco que o

¹⁶⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, pp. XIV-XV.

pareçam, continuamente enlaçadas ao próprio do Paraíso Terreal [...] inconcebíveis sem a presença de uma extraordinária fauna mais ou menos antropomórfica.¹⁶¹

Um cenário espetacular era vislumbrado em que o real e o fantástico compunham um todo indissociável, o que representa o solo fértil onde floresce o pensamento mítico.

Os posteriores viajantes de Castela, segundo SBH, seguiram com o imaginário mágico destas e outras tópicas em relação à natureza que encontravam diante de seus olhos. Certos estavam, como Juan Ponce de León por volta de 1512, da presença de águas milagrosas, “a fonte de Juventa”, capaz de conceder longevidade àquela gente. A fonte promoveu muitas expedições à sua procura.

A descoberta de que as novas terras não eram a parte oriental das Índias fez ampliar a visão dos colonizadores, de forma que velhas crenças européias encontraram abrigo para se desenvolverem com muito mais intensidade nestes lugares incógnitos. SBH afirma que o mito do Eldorado, por exemplo, instigou não apenas os espanhóis, mas também ingleses e alemães que se dirigiam à América espanhola em busca de uma terra encantada e banhada por estrondosas riquezas.

A imagem do Éden estava intimamente associada ao ouro e foi alimentada ainda com os mitos e relatos dos povos locais. Os indígenas davam esperanças aos colonizadores quando indicavam de forma muito variada as míticas posições geográficas de uma paisagem que irradiava o brilho dourado a ponto de ofuscar os olhos daqueles que se aproximavam dela. Tal imagem só fez aguçar a ganância do Rei de Castela (que incentivava empreitadas dessa ordem) e

¹⁶¹ *Idem*, p. 17.

dos conquistadores que desbravavam a América ao mesmo tempo em que o mito se transformava à medida que nada era encontrado.

Como freqüentemente acontece com os chamados “segredos das Índias”, o lado fabuloso veio, no entanto, a destacar-se aqui e a absorver rapidamente o verídico. O próprio sítio onde inicialmente se supusera existir o “Príncipe Dourado”, com a sua lagoa e seus tesouros infindos, passa a deslocar-se sucessivamente a cada avanço novo e a cada novo desengano dos conquistadores espanhóis, ou mesmo alemães [...], mais tarde também os ingleses [...], até meter-se, com o das amazonas, em lugares ínvios que guardariam melhor o seu mistério. Entre as características que oferecem em comum os dois mitos está exatamente esta extraordinária mobilidade que revelaram, ao menos em sua fase de formação.

De fato procuraram o Eldorado, a princípio, em Santa Marta, Nova Granada; no vale do Cauca; na Guiana; para ao cabo situá-lo no país dos Omágua, onde mais longamente perdurou, sempre sob o fascínio que despertava o nome da resplandecente Manoa. E sempre, já houve quem o dissesse, com aquela mescla de espiritualidade e riqueza, de devoção e ambição, da religião de Cristo e do culto do bezerro e ouro, que se acha à base da demanda obstinada. Tão obstinada, com efeito, que chega em dado momento receber um sinete oficial com nomeação de Pedro de Orsúa para Governador o Capitão-general do Dourado e com a remessa, em várias épocas, de poderosos contingentes militares incumbidos de descobrir aquele país encantado.¹⁶²

Contudo, afirma SBH, como não encontravam nada daquilo que queriam ver, suas crenças foram gradativamente e lentamente desmistificadas uma a uma. Ou seja, cada nova busca por uma imagem fabulosa resultava no deslocamento, até finalmente se chegar à morte daqueles mitos. Representou uma busca caracterizada pela negatividade, uma vez que sucessivamente ditos e crenças foram sendo revisados, negados e “empurrados” para outros cantões da América.

Para SBH, o germe desse desencantamento espanhol na América, tardio se comparado aos lusos que aqui chegaram sem praticamente expectativa alguma quanto às imagens mágicas, iniciou-se somente entre 1645 a 1650 com Antonio León Pinelo. Filho de portugueses, mas nascido em Valladolid, Pinelo dedicou-se à fixação do local exato do Paraíso no Novo Mundo. Seu empreendimento rejeita muitas versões de cronistas e de relatos dos nativos, de forma que

¹⁶² *Ibidem*, pp. 33-4.

age “negativamente diante da diversidade de especulações e imagens edênicas”. Apesar de desmentir as demais variáveis do mesmo mito, considera que o Éden está no centro da América no formato de um coração, “dentro de um círculo de 9 graus de diâmetro, que são 160 léguas, e 460 de circunferência”.¹⁶³ Baseia-se nas Santas Escrituras, considerando que o “Oriente” descrito na Bíblia corresponde às terras mais distantes, para além das que são conhecidas. Os rios também descritos nas escrituras, “o Fison, Gion, Tigre e Eufrates corresponderiam respectivamente aos Prata, Amazonas, Madalena e Oniroco”. Além disso, a fruta proibida nunca foi a maçã, muito menos a sugestiva banana ou o figo, mas sim o maracujá, pois o seu sabor e aroma seriam o que mais provavelmente haviam despertado o apetite de Eva e a flor dessa fruta ostentava claramente “as insígnias da Paixão de Cristo”.¹⁶⁴

O “desencantamento de mundo” espanhol foi tardio. A negação de alguns mitos resultou na sua intensificação ou deslocamento para outras regiões da América. Seu desencanto promoveu o agonizante crepúsculo do pensamento mágico que habitava a visão de mundo espanhola e, em seguida, despertou um modo de racionalização que pretendeu fincar profundos alicerces no Novo Mundo, de sorte que as colônias espanholas passaram a ser metodicamente planejadas como forma de alimentar as finanças da Metrópole atrás do ouro e da prata pelo viés da exploração violenta ou subjugação dos povos locais.¹⁶⁵

No entanto, na visão de mundo portuguesa parece predominar o sentimento que Walter Benjamin na *Origem do drama barroco alemão* atribui aos grandes homens, a melancolia, conforme apontamos acima. SBH parece demonstrar que o desencantamento lusitano foi muito

¹⁶³ *Ibidem*, p. XX.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. XXI.

¹⁶⁵ Estes traços de racionalização espanhola na América (presentes no capítulo “O semeador e o ladrilhador” de *Raízes do Brasil*) serão tratados e opostos aos portugueses no subtítulo intitulado “*Flânerie e Aventura*” de nossa dissertação.

mais intenso e não abriu muitas brechas ao mito e à magia, como o fizeram os puritanos e o racionalismo moderno, sobretudo na figura de Descartes e Bacon.

A melancolia, como vimos, está intimamente relacionada à astúcia, ao desejo do homem de desbravar e sabidamente prever os eventos da natureza, a fim de colocá-la ao seu serviço. Entre os sentimentos da astúcia e da melancolia prevalece um outro sentimento que os une, que ora pende para um, ora para um outro: falamos do sentimento dialético enquanto síntese desta contradição. Antes de ser um método ou uma forma de conceber a realidade, a dialética é o sentimento trágico por excelência, que ora desloca o ser ao desejo de evidência, ora ao desprezo por ela, preferindo assim uma outra visão capaz de iluminar o universo (a alegoria).

O “desencantamento do mundo” português, além de sua originalidade, primazia e precocidade se comparada com as dos povos da Europa, foi *sui generis*. É o que SBH pretende demonstrar em seu livro, diferenciando-o das abordagens weberianas e *benjaminianas*. Isto, segundo o autor, se deve principalmente ao fato de Portugal ter-se feito moderno mantendo uma feição antimoderna ou arcaica, que marcaria profundamente a nossa organização social futura. Trata-se da concepção de *Modernidade* muito próxima daquela que apresentamos acima, cujos referenciais são Baudelaire e Benjamin, isto é, a confluência entre a busca de uma ordenação racional absoluta, ao lado da efemeridade e fragilidade da existência. Além disso, o “antigo” se interpenetra no “moderno”.

Nesse sentido, SBH parece possuir *afinidades eletivas* com a acepção do termo *Modernidade* e também tê-la “desdobrado” à luz do contexto luso-brasileiro em suas obras, sobretudo em *Raízes do Brasil* e *Visão do Paraíso*.

Segundo Raymundo Faoro, Portugal fora uma grande potência econômica e marítima da Europa. Com a Revolução de Avis, no século XIV, tornou-se o primeiro Estado moderno (absoluto) com instituições modernas, como é o caso da criação de seu parlamento durante este período. Não somente na política verificava-se o seu desenvolvimento, mas também na tecnologia empregada nas grandes navegações com a utilização de caravelas e rotas marítimas que conduziram Portugal ao Oriente do globo, o que lhe proporcionou a comercialização de especiarias por toda a Europa, atraindo grandes lucros à coroa lusa. Entretanto, paradoxalmente, todo este progresso e desenvolvimento precoce fora responsável pela estagnação portuguesa ao longo dos séculos, que por meio de suas conquistas não ambicionou grandes transformações políticas e econômicas a partir de então. Soma-se a isto a longa tradição arcaica portuguesa, a qual se via intensamente influenciada pela doutrina tomista da Igreja Católica, o que deixou o país preso às amarras do período medieval. Enquanto os demais países europeus desenvolviam o "espírito moderno" amplamente racionalista, a partir do Renascimento que trouxe consigo o humanismo, o individualismo e o caráter burguês, elementos predominantes nos séculos seguintes, Portugal manteve-se numa vertente escolástica anticientífica, anti-humanista e defensora da Contra-Reforma católica - daí, por exemplo, o fato de haver a presença de jesuítas da Companhia de Jesus, instaurada pela Igreja, nas suas colônias - mantendo o monopólio do conhecimento e da educação dos lusitanos.

Da debilidade do Renascentismo lhe adveio a debilidade da estrutura cultural, sem o vigor das nações ascendentes da Europa. Os pressupostos conjugam-se, sem que frutifique o projeto. [...] Nesse período de glória portuguesa, em que se abrem os mares, revelando terras novas e gentes desvairadas, estão os limites de seu desenvolvimento. A empresa marítima, por descoordenação de forças produtivas internas, exigia um rei forte.¹⁶⁶

Estes fatores poderiam levar a crer que Portugal se constituiu como nação estagnada, sem o desenvolvimento de uma racionalidade e um saber ou ciência. Entretanto, SBH demonstra o oposto. Além de seu projeto marítimo corresponder a uma empreitada eminentemente moderna, o “desencantamento do mundo” português produziu um profundo realismo que negou com veemência as formas mágicas da natureza e também resultou na *experiência* como forma de conhecer, agir e confundir a imagem daqueles homens com a paisagem natural considerada sem vida. Ou seja, tratou-se de um olhar alegórico sobre a natureza. Podemos avaliar na exposição *buarqueana* a visão de mundo portuguesa que encontra a sua especificidade no jogo dialético entre o moderno e o arcaico, o que inevitavelmente atinge a ordenação de mundo brasileira até hoje.

Walter Benjamin atribui ao melancólico a tendência para as grandes jornadas, “[...] surgem lugares exóticos, como a inclinação do melancólico para longas viagens – daí o mar no horizonte da *Melancolia* de Dürer, e também o exotismo fanático dos dramas de Lohenstein, a tendência da época às descrições de viagens [...]”.¹⁶⁷ O mesmo se passa com a observação que SBH faz dos portugueses, mas estes antecederam o barroco alemão. No fragmento de *Raízes do Brasil* intitulado “O realismo lusitano”,¹⁶⁸ que muito provavelmente deu origem e foi amplamente “desdobrado” nas reflexões em *Visão do Paraíso*, apresenta a intensa melancolia portuguesa em contraste com as suas conquistas e proezas marítimas.

¹⁶⁶ Raymundo Faoro. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo, Globo, Publifolha, 2000, p. 23.

¹⁶⁷ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁶⁸ Reflexão presente no capítulo 4, “O sementeiro e o ladrilhador”.



***Melancholia* (Dürer - 1514)**

Com o olhar melancólico e realista os lusos negaram-se às imaginações delirantes – nada de sereias ou demais seres sobrenaturais nos mares e em terra firme –, e também repudiaram as formalidades sociais ou de conduta, de modo que aceitaram e se adaptaram muito facilmente às condições da natureza, mas a tomaram sem vida e alegria. Seu realismo dava à vida uma segura inigualável:

Pode-se acrescentar que tal convicção, longe de exprimir desapego ou desprezo por esta vida, se prende antes a um realismo fundamental, que renuncia a transfigurar a realidade por meio de imaginações delirantes ou códigos de postura ou regras formais (salvo nos casos onde estas regras já se tenham estereotipado em convenções e dissipem, assim, qualquer esforço ou artifício). Que aceita a vida, em suma, como a vida é, sem cerimônias, sem ilusões, sem impaciências, sem malícia e, muitas vezes, sem alegria.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 110.

Em seguida, SBH afirma que a expansão portuguesa foi obra da prudência e do juízo discreto, fundada na *experiência*, o que representa uma ação comedida diante dos vastos mares. Exemplo disso é a oposição entre Colombo e Vasco da Gama. Enquanto o primeiro lançou-se ao mar sem uma certeza prévia para onde pudesse ir exatamente, tendo o acaso conduzido-o às supostas Índias Orientais, o empreendimento lusitano ¹⁷⁰ rumo às Índias deu-se por mares já conhecidos e com um destino previamente estabelecido.

A esse chão e tosco realismo cabe talvez atribuir a pouca sedução que, ainda em nossos dias, exercem sobre o gosto um tanto romanesco de alguns historiadores muitas façanhas memoráveis dos portugueses na era dos descobrimentos. Comparada ao delirante arroubo de um Colombo, por exemplo, não há dúvida que mesmo a obra do grande Vasco da Gama apresenta, como fundo de tela, um bom senso atento a minudências e uma razão cautelosa e pedestre. Sua jornada fez-se quase toda por mares já conhecidos – uma cabotagem e um grande estilo, disse Sophus Ruge – com destino já conhecido, e, quando foi necessário cruzar o Índico, pôde dispor de pilotos experimentados, como Ibn Majid. A expansão portuguesa no mundo representou sobretudo obra de prudência, de juízo discreto, de entendimento “que experiências fazem repousado”. E parece certo que assim

¹⁷⁰ Quanto ao saber lusitano, devemos destacar o trecho de *Visão do Paraíso* no qual Pedro Álvares Cabral é citado no *Pantagruel* de Rabelais com o apelido pelo qual foi conhecido na Europa: “Pietre Álvares”. O navegador português é posto ao lado de homens antigos e modernos de grande saber e moderação sobre os mundos desconhecidos: “[...] A Rabelais, ou a quem escreveu o quinto livro de *Pantagruel*, deve-se certa alegoria que traduz a importância atribuída, entre os seus contemporâneos, à literatura corrente sobre as terras incógnitas. Disforme velhinho, de enorme goela em que se agitam sete línguas – ou uma língua repartida em sete –, a falarem simultaneamente em sete idiomas diversos, o prodigioso *OuyrDire*, apesar de cego e parálitico das pernas, ostenta da cabeça aos pés tanto de orelhas quanto de olhos tivera Argos. / Cercado por uma chusma de homens e mulheres, sempre atentos e gulosos de ciência, não cessa o monstro de ministrar-lhes, ajudado do mapa-múndi, explicações sumárias, em breves e incisivos aforismos, desta esfera terrestre, com o que se fazem eles sapientíssimos doutores, aptos a discorrer de cor e com perfeita elegância, sobre os mínimos aspectos da matéria versada. Matéria de que toda uma vida humana haveria de representar, normalmente, muito pouco para se conhecer sua centésima parte. / Não é sem alguma surpresa que, no rol dos historiadores antigos e modernos, dissimulando-se por trás de um tapete, a trabalhar afanosamente para Ouvir-Dizer e seus discípulos, vamos encontrar (único português nominalmente citado entre os membros de vasta equipe, que não inclui um Vasco da Gama, como não inclui, aliás, Colombo nem Vespúcio) o descobridor da terra de Santa Cruz. E é já alguma coisa o fato desse Pietre Álvares surgir na relação mutilado apenas do seu apelido mais notório, quando outros nomes – o de André Thevet, por exemplo, convertido em Tevault, ou o de Cadamosto, transformado em Cadacuiust –, de tão estropeados se tornam quase irreconhecíveis. / De qualquer modo a presença de Pedro Álvares Cabral numa ilustre companhia de cronistas ou, como lá está, de historiadores, companhia tão larga quanto eclética, pois abrange, entre outros, Estrabão e Plínio, Heródoto e Marco Pólo, Haïton, o armênio e o Papa Pio II, ou seja Enéias Sílvio Piccolomini, só seria explicável por alguma estranha confusão: confusão, talvez, entre o almirante lusitano e o chamado Piloto Anônimo, autor de uma das relações conhecidas de sua viagem”. (Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. *op. cit.*, pp. 6-7).

foi desde o primeiro ato [...]. Uma coragem sem dúvida obstinada, mas raramente descomedida, constitui traço comum de todos os grandes marinheiros lusitanos [...].¹⁷¹

De acordo com SBH, Camões, em pleno marco inicial do declínio marítimo e comercial luso, mas representante máximo do auge da literatura portuguesa, narra nos *Lusíadas*, com certo teor de melancolia e realismo, o passado de seu povo. Apesar das façanhas, não louva as virtudes e feitos heróicos, senão aconselha a sensatez (talvez mais elevada e fria que a de um Ulisses). Desaconselha concepções de mundo baseadas em delírios imaginários, isto é, as meras fantasias, em nome da *experiência* como forma de domínio sobre a natureza, principalmente por meio da organização militar:

[...] Em Camões, a tinta épica de que se esmaltavam os altos feitos lusitanos não corresponde tanto a uma aspiração generosa e ascendente, como a uma retrospectiva melancólica de glórias extintas. Nesse sentido cabe dizer que o poeta contribuiu antes para desfigurar do que para fixar eternamente a verdadeira fisionomia moral dos heróis da expansão ultramarina.

A tradição portuguesa, longe de manifestar-se no puro afã de glórias e na exaltação grandiloqua das virtudes heróicas, parece exprimir-se, ao contrário, no discreto uso das mesmas virtudes. E se Camões encontrou alguma vez o timbre adequado para formular essa tradição, foi justamente nas oitavas finais de sua epopéia, em que aconselha d. Sebastião a favorecer e levantar os mais experimentados que sabem “o como, o quando e onde as coisas cabem”, e enaltece a disciplina militar que se aprende pela prática assídua – “vendo, tratando, planejando” – e não pela fantasia – “sonhando, imaginando ou estudando”.¹⁷²

Para esse modo de entender ou de sentir, não são os artifícios, nem é a imaginação pura e sem proveito, ou a ciência, que podem sublimar os homens. O crédito há de vir pela mão da natureza, como um dom de Deus, ou pelo exercício daquele bom senso amadurecido na experiência, que faz com que as obras humanas tenham mais de natureza do que de arte [...].¹⁷³

Estes elementos que compõem a visão lusa são desenvolvidos a partir da noção de *experiência*, que pode ser considerada também mais uma *afinidade* e um “desdobramento” das reflexões *benjaminianas*.

¹⁷¹ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, pp. 110-1.

Jeanne-Marie Gagnebin considera a noção *benjaminiana* de *experiência* fundamental nas reflexões do filósofo. Em alemão, o termo *experiência* (*Erfahrung*) distingue-se da noção de vivência ou experiência vivida (*Erlebnis*).¹⁷⁴ A primeira expressa um conhecimento, o desenvolvimento e aperfeiçoamento de um saber coletivo construído artesanalmente, transmitido pela tradição e repassado às próximas gerações de homens, enquanto que a segunda diz respeito ao que é experimentado momentaneamente de maneira individual, e que muitas vezes não passa por ato de reflexão. Conseqüentemente, não é transmitido, sequer serve de exemplo.¹⁷⁵

A filosofia da história de Walter Benjamin, segundo Gagnebin, pretende elaborar uma concepção na qual a *experiência* tem papel preponderante, uma vez que não apenas representa a transmissão da memória de uma tradição (que pode ser oral), mas também como combate contra a “vivência”, típica da sociedade capitalista, em que a velocidade da informação e das notícias – jornalísticas - destrói a possibilidade de incorporação, reflexão e transmissão de histórias. Walter Benjamin deseja superar a “vivência” (que não se presta à atividade poética) transformando-a em *experiências*:

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. Entre estes, existem dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos. “Quem viaja tem muito o que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do

¹⁷² Estas mesmas palavras de Camões são citadas em *Visão do Paraíso*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷³ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, p. 114.

¹⁷⁴ Sobre a distinção entre “experiência” e “vivência”, ver: Jeanne-Marie Gagnebin. “Walter Benjamin ou a história aberta”. in: *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 9-12; e cf. *Walter Benjamin. Os cacos da história*. São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 63-68.

¹⁷⁵ Interessante notar, embora este tema não faça e não tenha relação alguma com nossas investigações, que “vivência” é o nome dado também às dinâmicas de grupo realizadas por muitas empresas ou em cursos de capacitação de funcionários, como forma de mascarar a adequação dos trabalhadores à conformidade diante de baixos salários e de condições de trabalho que altiva a mediocridade entre eles, isto é, harmoniza e naturaliza o convívio num cenário da mais pura exploração. Talvez este seja o motivo pelo qual tais dinâmicas sejam designadas como “vivências”, uma vez que é um ato irrefletido, tal como a adestração de um animal de circo.

seu país e que conhece as suas histórias e tradições. Se quisermos concretizar esses dois grupos através dos seus representantes arcaicos, podemos dizer que um é exemplificado pelo camponês sedentário, e outro pelo **marinheiro comerciante**. Na realidade, esses dois estilos de vida produziram de certo modo suas respectivas famílias de narradores. Cada uma delas conservou, no decorrer dos séculos, suas características próprias [...]. No entanto, como já se disse, essas duas famílias constituem apenas tipos fundamentais. A extensão real do reino narrativo, em todo o seu alcance histórico, só pode ser compreendido se levarmos em conta a interpenetração desses dois tipos arcaicos. O sistema corporativo medieval contribuiu especialmente para essa interpenetração. O mestre sedentário e os aprendizes migrantes trabalhavam juntos na mesma oficina; cada mestre tinha sido um aprendiz ambulante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro. Se os camponeses ou os marujos foram os primeiros mestres da arte de narrar, foram os artífices que a aperfeiçoaram. No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário.¹⁷⁶ (grifos nossos).

De muito longe vinham as narrações dos nautas e cronistas lusitanos que transmitiam as suas *experiências* ao reino. SBH ao abordar a noção de *experiência* parece expandir, conforme afirmamos acima, a concepção *benjaminiana*, mas segundo a mentalidade portuguesa, vendo nela a relação íntima com o pioneirismo português nas visões desencantada, melancólica e alegórica de mundo.

Não está um pouco neste caso o realismo comumente desencantado, voltado sobretudo para o particular e o concreto, que vemos predominar entre nossos velhos cronistas portugueses? Desde Gandavo e, melhor, desde Pero Vaz de Caminha até, pelo menos, Frei Vicente do Salvador, é uma curiosidade relativamente temperada, sujeita, em geral, à inspiração prosaicamente utilitária, o que dita as descrições e reflexões de tais autores. A extravagância deste ou aquele objeto, que ameaça desafiar o costume e a ordem da Natureza, pode ocasionalmente acarretar, é certo, alguma vaga sugestão de mistério. De que nos serve, porém, querer penetrar a todo o transe esses segredos importunos? Muito mais do que as especulações ou os desvairados sonhos, é a experiência imediata o que tende a reger a noção do mundo desses escritores e marinheiros, é quase como se as coisas só existissem verdadeiramente a partir dela. A experiência, “que é madre das coisas, nos desengana e de toda dúvida nos tira”, assim falou um deles nos primeiros anos do século XVI.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Walter Benjamin. “O narrador”. in: *Obras escolhidas, op. cit.*, pp. 198-9.

¹⁷⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, p. 5.

Ainda no século XV, quando Portugal lança-se ao mar e navega sobre a costa do continente africano, tão logo as imagens dos sítios edênicos e também de fantasias sobre monstros ou seres sobrenaturais encantados na terra ou no mar foram extirpadas, seus navegantes não narravam histórias repletas de feitos heróicos e as grandes conquistas ficavam em segundo plano.

SBH afirma que predominava uma visão diante da natureza que a deixava sem vida, em ruínas, uma visão melancólica que, muitas vezes, iluminava a natureza com o olhar do alegorista, como forma de dar algum sentido às empreitadas lusas. Esta visão lembra a compreensão e a escrita da transição entre o medieval e o barroco, repleta de fragmentos justapostos e alegorias:

[...] o cronista medieval parece deter-se no pormenor, não raro de um vivaz colorido. O seu é um “veríssimo naturalístico”, puramente descritivo, constante de fragmentos e falho, por assim dizer, de perspectiva: característica do cronista e, em verdade, do escritor medieval é precisamente o acúmulo de minúcias justapostas [...]. Ora, a persistência dessa maneira, ainda extreme da influência dos modelos humanísticos, em que já escreve, todavia, na era do barroco, é tanto mais significativa quanto está bem longe de ser um caso individual. O que nela parece refletir-se é o modo de sentir e é a *forma mentis* de toda uma sociedade que só aparentemente se despojou dos padrões velhos. Nem se pode cuidar que deve ser grande, aqui, o abismo entre os homens que escrevem e os que fazem e vivem a História.¹⁷⁸

A partir dessas considerações de SBH, podemos afirmar que o olhar dos navegadores voltava-se ao desejo individual de obter riquezas em proveito próprio e não em nome da coletividade, da santa fé da Igreja ou do Reino, e, quando muito, o faziam apenas na aparência. Era o desejo de se lançar ao mundo, de dirigir a visão para o ponto mais distante possível, longe de toda a ordem artificial e longe de especulações que davam vida e primazia à natureza em detrimento da ação humana.

Se Vico é considerado no século XVIII um dos predecessores que vislumbram a concepção de que a história dos homens é dissociada da história natural e divina (apesar de considerar o livre-arbítrio uma graça concedida por Deus), o que abre margem ao argumento de que os homens fazem a história, SBH parece indicar que os portugueses três séculos antes radicalizaram esta mesma concepção. Estavam a sós em meio àqueles mares, ninguém poderia ajudá-los, nenhum deus, nenhuma musa, apenas a sua astúcia:

[...] Nisso mostra-se representante exemplar desse realismo que repele abstrações ou delírios místicos, que na própria religião se inclina para devoções mais pessoais, para as manifestações mais tangíveis da divindade. E se é certo que na literatura medieval portuguesa surge com insistência característica o tema da dissonância entre o indivíduo e o mundo, e até comprazer-se nela, não é evidente que essa mesma dissonância já implica uma imagem afirmativa, um gosto pelo mundo e pela vida? Longe de corresponder a uma atitude de perfeito desdém pela sociedade dos homens, o apartar-se deles, nestes casos, significa, quase sempre, incapacidade de abandonar inteiramente os vãos cuidados terrenos [...].¹⁷⁹

A melancolia e a astúcia são estabelecidas entre os lusos de modo a suprir o esvaziamento do mundo, e delas desperta a visão alegórica que proporciona uma forma alternativa de agir sobre o universo desencantado: trata-se da *acedia* no olhar do viajante português. A dialética entre astúcia e melancolia funda a *modernidade* lusa e a partir dela desperta um procedimento científico e um realismo próprios, um original “desencantamento do mundo”, o qual não somente antecedeu, mas também radicalizou a sua postura se comparada às demais correntes de pensamento da Europa. É o que SBH parece indicar em sua interpretação.

A constituição da visão de mundo portuguesa é devedora de sua longa *experiência* marítima, de seu trato e desilusões com mitos e fantasias, o que representou uma forma de

¹⁷⁸ *Idem*, p. 316.

¹⁷⁹ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 115.

combinação e refinamento entre a sensibilidade e a inteligibilidade de maneira inédita no moderno Ocidente, para assim conhecer o mundo:

Mesmo se sucedia capitulare momentaneamente ao pendor para o fabuloso, é quase sempre na experiência ‘madre das coisas’ que vemos fiarem-se os marinheiros e exploradores portugueses da época: os olhos que enxergam, as mãos que tateiam, hão de mostrar-lhes constantemente a primeira e a última palavra do saber.¹⁸⁰

Portanto, as *experiências* foram transmitidas através de muitas gerações de navegantes que narravam as suas aventuras materialmente comedidas, sem a eloquência dos grandes devaneios míticos. Para SBH, estes aspectos da *experiência* lusa foram incorporados e remodelados pelo convívio social. Como resultado houve desdém diante de louvores e conquistas, a descrença em abstrações, que futuramente terão forte impacto no Brasil quanto à impossibilidade de consolidação de um projeto político nacional eficiente por meio da implantação de abstratas teorias importadas e princípios morais, de sorte que, inclusive, não houve um projeto colonial que organizasse metodicamente a exploração das novas terras, somente muito mais tarde com o Marquês de Pombal.

A exploração pelos portugueses da costa ocidental africana e, depois, dos diferentes mares e terras do Orientes, poderia assimilar-se, de certo modo, a uma vasta empresa exorcística. Dos demônios e fantasmas que, através de milênios, tinham povoado aqueles mundos remotos, sua passagem irá deixar, se tanto, alguma vaga ou fugaz lembrança, em que as invenções mais delirantes só aparecem depois de filtradas pelas malhas do comedido bom senso [...].

Não haverá grande exagero em dizer-se daqueles homens que, alheios, embora as ruidosas especulações, puderam, com o seu tosco realismo, inaugurar novos caminhos ao pensamento científico, no alvorecer dos tempos modernos, pelo simples fato de terem desterrado alguns velhos estorvos ao seu progresso [...]. “Eliminar erros e prejuízos”, escreve judiciosamente um destes historiadores “equivale pelo menos a desbravar o acesso à verdade e este foi, com efeito, o primeiro e mais retumbante resultado dos descobrimentos” [...].

À medida em que, no século XV, prosseguiram os empreendimentos inspirados por Henrique, o Navegador, ao longo da orla ocidental africana, as representações fabulosas e monstruosas preexistentes se iam apagando dos roteiros, dos mapas, das imaginações,

¹⁸⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, p. 11.

deslocando-se para outros rumos. Desde que Dinis Dias tomou posse do Cabo Branco, em 1445, e que, passado um ano, Álvaro Fernandes Mosto, gentil-homem veneziano, penetrou na região de Senegal, subindo o curso do rio para lugares não sabidos, a costa africana deixou de ser uma incógnita e, em seguida, a expedição de Bartolomeu Dias, despojar-se até de seus mistérios. E quando, mais tarde, Vasco da Gama, dobrando o Cabo da Boa Esperança, chega, aos 20 de novembro de 1498 à vista de Calicute, também a Índia fabulosa vai converter-se num imenso mercado que o grande navegador, feito vizo-rei, ensinará a desfrutar em nome de seu soberano.¹⁸¹

Na concepção *buarqueana*, em nome da *experiência*, “madre das coisas”, quando aqui chegaram, os portugueses não buscaram o Éden, sequer alimentaram expectativas em relação a seres fantásticos que durante séculos atordoaram o imaginário dos homens. SBH observa que não há documento ou relato que demonstre entradas ao interior do Brasil – sempre muito evitadas, sendo a colonização da costa muito preferida – em busca de nosso “Dourado”, como fizeram os espanhóis. No século XVI, o máximo que se viu foram mapas feitos por portugueses com indicações indígenas do lugar onde deveria haver exuberantes amontoados de ouro, mas jamais chegaram a ser um alvo a ser procurado ou cobiçado, pois o encanto desses supostos lugares não os sensibilizavam.

Raras foram também as vezes que buscaram intensamente entrar nessas terras desencantadas (se o fizeram foi principalmente no período que compreende a união de Castela e Portugal entre os anos de 1580 a 1640) com o intuito de procurar o que realmente fascinava, o brilho do ouro e da prata, sem jamais almejar imagem paradisíaca alguma.

Se houve descrições de um cenário fantástico banhado pelo ouro, prossegue SBH, pode-se dizer que estas atingiram muito mais o imaginário dos indígenas do que propriamente dos

¹⁸¹ *Idem*, pp. 11-2.

portugueses. É o caso, por exemplo, da investigação e o envio do relato ao Rei D.João III feito pelo jurista português Guillén que por estas terras esteve por volta de 1539 a 1550.¹⁸²

Segundo o português, lhe havia chegado a informação por meio de indígenas (que foi atenuada pela sua visão desencantada) da existência de uma serra banhada a ouro seguindo caminho ao interior desde Porto Seguro, onde estava. Como nunca a encontraram, sucessivamente a sua localização e o seu nome (inclusive a sua condição, alterada de serra para lagoa), foram deslocadas até que a “empurraram” para o Peru, principalmente com a figura de Thomé de Souza, o qual foi, com sua *experiência*, um dos precursores da idéia de que o Peru e o Brasil compunham uma mesma continuidade territorial.¹⁸³

Sendo encontrados aqui e acolá alguns vestígios de safiras e esmeraldas, mas não os metais preciosos que tanto estimavam (ouro e prata), a imagem de melancolia e tristeza de nossas paisagens se intensificou entre os nossos aventureiros, os quais, como nos diz SBH, preferiram “arranhar a costa como caranguejos”,¹⁸⁴ o que significa a exploração e colonização da costa, ao invés de penetrarem terra adentro em busca dos metais. Tão logo os portugueses perceberam que no Brasil não havia nenhuma daquelas dádivas raras, as pedras que aguçam a cobiça humana, talvez por destino infeliz desta natureza ingrata e pouco agraciada por Deus, como o foram as terras da Espanha, repletas de pedras preciosas.

Ao lado daqueles reinos de magia, o Brasil português, tão parco, aparentemente, em minas e especiarias preciosas, oferece um contraste humilhante. O escasso préstimo das suas terras, antes sugerido por Vespúcio e quase pelo escrivão Caminha, já transparece, por exemplo, das inscrições do mapa-múndi de Diogo Ribeiro, composto em 1529. Enquanto ali se diz da Nova Espanha, que tem “muito ouro de nascimento”; de Castela de Ouro, que tirou o seu nome do abundantíssimo metal precioso que nela se cria; do Peru, ainda antes da conquista, que tem prata e ouro, do Rio de Solís, que, segundo se

¹⁸² *Ibidem*, pp. 44-45.

¹⁸³ Segundo SBH as “Bandeiras” do século seguinte que partiam da região de São Paulo procuraram realizar a busca dessas serras ou de lagoas repletas de pedras preciosas (p. 46).

¹⁸⁴ *Idem*, p. 104.

crê, “ay oro y plata en la tierra adentro”, equipara-se ao Brasil, se tanto, àquela “terra dos bacalhaus”, onde “hasta aora no se an allado cosa de provecho, mas de pescaria de bacallaos que son de poca estima”. Ou ainda à “tierra de los patagones”, que estéril e de nenhum proveito, traz em si, talvez, alguma promessa de milagres, na aparência insólita de seus moradores: homens de grandes corpos, quase de gigantes.

[...] quanto à “tierra de Brasil”, apesar de situada no trópico, onde, por necessidade, se deveria achar ouro, segundo antigas noções ainda generalizadas, a negativa é peremptória: “Aquí no se alla outra cosa de prouecho mas del Brasil, que no les costa mas que hacerlo cortar e traerlo a las naos haze los Indios por poca cosa”. A situação permanecerá a mesma durante parte do século XVI e pouco mudará no seguinte. Já há quem se conforme com o irremediável, e é o caso do Governador-geral D. Diogo de Meneses. Este, como se sabe, não duvidou em aceitar a bondade da terra, colorindo-a de brasil e dificultando-a do açúcar dos engenhos nortistas, como a querer afugentar com um tal engodo o sonho dos invisíveis tesouros.¹⁸⁵

Eis que na análise *buarqueana* emerge mais uma “imagem dialética”. A melancolia portuguesa diante do desencanto dessas terras tornou-se uma forma astuta de completo abandono das missões de entrada que buscavam “pedras” preciosas.¹⁸⁶ As pedras deram lugar às “peças”. Aos índios violentamente capturados e que foram úteis às primeiras grandes lavouras, principalmente as de cana-de-açúcar no nordeste, deu-se o nome alegórico de “peças”, talvez porque fossem considerados fragmentos dessa paisagem sem vida:

[...] também foram vistas esmeraldas e safiras, de que se tirariam amostras. Em outras partes encontraram pedras de tamanho descomunal e grande peso. Dessas não levaram, por não poderem carregar mais do que as primeiras, e no entanto julgaram que deviam conter ouro. Sua principal colheita, ao que parece, foi de índios apesados. A esse respeito é omissa Gabriel Soares, em cujas propriedades foram ter afinal esses homens. Frei Vicente do Salvador, porém, chegará a pretender que subiu a sete mil o número de índios tupinaéns que levou de volta o mameluco baiano. De onde o concluir ele que os tais homens não tinham saído a caçar pedras, senão peças.¹⁸⁷

As “peças” foram tomadas como instrumento importantíssimo no “tabuleiro” dos primeiros movimentos de nossa colonização. Contudo, SBH aponta que as entradas foram inibidas na

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 103-4.

região de Porto Seguro em direção ao interior nem tanto pela incredulidade em relação ao ouro que pudesse ser ali encontrado, tampouco pelas proibições reais, mas essencialmente pela posição de “xeque” em que os portugueses poderiam se encontrar caso insistissem nesta modalidade de exploração. As “peças” haviam se tornado uma séria e grave ameaça, uma vez que não aceitavam as violentas capturas realizadas pelos lusos.

Nossos exploradores vieram aqui, segundo SBH, em nome do empreendimento mais sensato, cuja exigência era a de preservação do menor esforço, em nome de interesses individuais. Tudo isto contribuiu para o olhar seco e desencantado desses homens que excluía qualquer forma de conhecimento e também visão de um fenômeno da natureza que se baseasse em milagres ou eventos sobrenaturais. Houve aqui uma espécie de exploração e colonização profana do território. Sem projeto coletivo algum, sem a necessidade de estabelecimento de qualquer legado para os seus patrícios ou gerações futuras e, finalmente, sem o desejo de penetrar em busca de insondáveis portentos, a natureza morta predominava como visão de mundo.

Esse sentimento que nos atravessa até mesmo contemporaneamente foi expresso também pelo melancólico livro de Paulo Prado, *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira* de 1927. Na obra, que muito pode ter servido de inspiração a SBH,¹⁸⁶ Paulo Prado enfatiza categoricamente que nossa alegria é apenas aparente, como um mascaramento de nosso imenso desgosto diante de nossa organização social fundada basicamente pela *luxúria* (este é o nome

¹⁸⁶ SBH indica que pelo menos em concordância com as ordens reais não houve exploração ou busca de metais preciosos, até pelo menos o século XVII quando são encontradas as minas das Gerais.

¹⁸⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. *op. cit.*, p. 48.

¹⁸⁸ Segundo a esposa de SBH, Maria Amélia Buarque de Holanda, Paulo Prado emprestou ao seu marido o volume da primeira edição de *Ulysses* de James Joyce provavelmente entre 1925 e 1926 (Maria Amélia. “Apontamentos para a cronologia de Sérgio Buarque”. in: *Raízes do Brasil*. Ed. Comemorativa dos 70 anos de Raízes do Brasil, *op. cit.*, p. 427).

dado ao primeiro capítulo da obra) individualista portuguesa. Seríamos então herdeiros da melancolia de um homem libertado de suas limitações geográficas através de empreendimentos engenhosos que desbravavam as terras e mares mais distantes:

Numa terra radiosa vive um povo triste. Largaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo e a povoaram. O esplêndido dinamismo dessa gente rude obedecia a dois grandes impulsos que dominam toda a psicologia da descoberta e nunca foram geradores de alegria: a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene que como culto, a Renascença fizera ressuscitar.¹⁸⁹

SBH avalia um aspecto marcante de nosso desencantamento. O clima destas terras, por exemplo, entre os espanhóis tão logo foi motivo de reconhecimento com as qualidades edênicas transmitidas pela descrição de Isidoro. O “jardim do mundo” fora descrito durante a Idade Média como um horto de clima ameno, nem fortes temperaturas nem frio, o que muito provavelmente fez com que Colombo e Bartolomeu de Las Casas não hesitassem na crença de que onde se encontravam indubitavelmente fosse o Paraíso. O notável nas descrições dos espanhóis é que sua “documentação edênica” foi largamente aceita pelo seu Rei, como descrição dessa paisagem repleta de encantos que extravasam o imaginário.

Embora portugueses como Padre Anchieta, Pero de Magalhães e um pouco mais tarde Padre Manuel da Nóbrega, que estiveram no Brasil no século XVI, descrevessem a paisagem que viam com uma aparência próxima às visões dos espanhóis, ou seja, um horto exuberante e de clima ameno, atenuaram ou sequer buscaram a hipótese de ser aqui o Éden.¹⁹⁰

SBH admira-se com o fato de que a autoridade de Aristóteles e de outros alicerces do pensamento da Igreja, fontes de toda a escolástica, tenha sido posta à prova por nossos sábios

¹⁸⁹ Paulo Prado. *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 53. Se SBH inspirou-se também em Paulo Prado, foi a abordagem melancólica e não a sexual de que fala o autor que se aproxima de sua análise. O aspecto sexual pode ter convergências com Gilberto Freyre em *Casa-Grande e Senzala*.

¹⁹⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. *op. cit.*, p. XIX.

cronistas e colonizadores.¹⁹¹ Praticamente um século e meio antes de Copérnico, Galileu, Descartes, Hobbes, Espinosa, entre tantos outros filósofos da passagem dos século XVI ao XVII,

¹⁹¹ Devemos destacar uma diferença essencial entre a investigação de SBH e de Marilena Chaui no que diz respeito à presença ou não da visão mítica entre os nossos colonizadores. Enquanto SBH avalia a distinção entre espanhóis e portugueses, tendo estes últimos realizado um desencantamento em relação às visões míticas, Marilena Chaui não parece estabelecer esta distinção, vendo em ambos a concepção mítica sobre o mundo. A filósofa, que define o mito a partir de seu sentido etimológico e antropológico, ou seja, a “narração pública de feitos lendários da comunidade [...], no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” (Marilena Chaui. *op. cit.*, p.9), toma as imagens tradicionais do paraíso como “fonte da futura elaboração da imagem do Brasil como Eldorado” (*ibidem*, p. 61), concepção esta completamente fora de contexto se comparada à análise de SBH, pois não houve no Brasil a difusão dessa espécie de mitologia.

Marilena Chaui aproxima os relatos de espanhóis e lusos recém chegados às novas terras, vendo uma mesma e única visão mágica, o Paraíso. Afirma a filósofa: “[...] No relato de sua Terceira Viagem e numa carta ao rei, em 1501, Colombo afirma ter localizado o Paraíso Terrestre, descrevendo-o tal como vislumbrado ao longe (descrição, aliás, que repete as descrições imaginárias elaboradas durante a Idade Média, nas quais o Paraíso está protegido por uma muralha de montanhas e rios bravios)./ Os textos dos navegantes estão carregados com essas imagens, como vimos há pouco na carta de Pero Vaz, na qual a ausência de pedras e metais preciosos não indica que a terra achada não seja o portal do Paraíso, pois não só os recém-chegados não adentraram pelo sertão e por isso nada podem asseverar sobre as riquezas, como ainda, diante de objetos dourados e prateados, os nativos fazem sinais para o interior da terra, não sendo descabidos interpretá-los como indicação de que nela há metais preciosos. Em contrapartida, estão presentes e visíveis três signos paradisíacos que um leitor dos séculos XVI e XVII compreende imediatamente: a referência à abundância e à boa qualidade das águas (dizendo tacitamente que a terra achada é cortada pelos rios de que fala o Gênesis), a temperatura amena (sugerindo tacitamente a primavera eterna) e as qualidades da gente, descrita como bela, altiva, simples e inocente (dizendo tacitamente que são a gente de escrita pelo profeta Isaías).” (cf. pp. 61)

O fato é que Marilena Chaui toma alguns fragmentos de cronistas e de poetas ao longo da história nacional para ilustrar, ao seu modo, que havia a noção de que estas terras são o Paraíso. Por exemplo: “[...] Sabemos por isso que o Brasil é ‘um gigante pela própria natureza’, que nosso céu tem mais estrelas, nossos bosques têm mais flores e nossos mares são mais verdes. Aprendemos que por nossa terra passa o maior rio do mundo e existe a maior floresta do mundo [...]. Aprendemos que somos ‘um dom de Deus e da Natureza’ porque nossas terras desconhecem catástrofes naturais (ciclones, furacões, vulcões, desertos, nevascas, terremotos) [...] O Brasil foi instituído como colônia de Portugal e inventado como ‘terra abençoada por Deus’, à qual, se dermos crédito a Pero Vaz de Caminha, ‘Nosso Senhor não nos trouxe sem causa’”(cf. pp. 57-8).

Mas o leitor atento poderá perceber que todas as referências utilizadas pela filósofa, quando revelam o Brasil como o Paraíso ou uma benção de Deus, o tomam a partir de suas belezas e grandezas naturais e não pela presença de seres sobrenaturais e míticos, tal como os castelhanos faziam. Isto pode significar que o termo Paraíso no Brasil é uma alegoria barroca que captura uma imagem da tradição – que foi profanada – para expressar uma qualidade da terra e não uma visão mítica, como quer Marilena Chaui. Esta distinção entre alegoria e mito, que foi esquecida pela filósofa, mas mencionada por SBH, parece diferenciar drasticamente as respectivas visões de mundo entre portugueses e espanhóis. Além disso, o próprio SBH, através de seu rico e intenso estudo das cartas e livros de nossos cronistas, demonstra a recorrência de uma certa visão negativa e um certo desdém dos portugueses em relação aos nossos índios, uma imagem que é muito distante daquela dos espanhóis, sempre muito encantados com a suavidade e serenidade dos nativos das novas terras.

Para Marilena Chaui, a exaltação da terra brasileira como uma benção de Deus remonta ao mito do Paraíso Terreal, designado “mito fundador” de nossa sociedade e máscara das relações de contradição social, racismo, entre outros graves problemas sociais presentes em nosso cotidiano. “Mito fundador” é entendido como “aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo [...]”. Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-a para adequá-la à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente”. (cf. pp. 9-10)

os luso-brasileiros pioneiramente arriscavam destronar os ensinamentos da tradição. Trata-se de mais um ato de seu desencantamento do mundo regido pela *experiência*:

[...] Foi precisamente o que sucedeu ao nosso frei Vicente do Salvador, nascido, este, dentro da área outrora tão combatida, pois viera à luz do Recôncavo da Bahia de Todos os Santos, sob o governo de Mem de Sá.

Depois de citar a opinião de Aristóteles e de outros que a apoiaram ou abonaram, segundo a qual o sol, aquecendo fortemente a zona tórrida é ali mortífero, o frade baiano começa invocando a prática dos que visitaram ou conheceram, contra essas especulações surgidas à distância. Porque a experiência, diz com efeito, “tem já mostrado que a zona tórrida é habitável, e que em algumas partes dela vivem os homens com mais saúde que em toda a zona temperada, principalmente no Brasil, onde nunca ha peste nem outras enfermidades comuns, senão bexigas, de tempos em tempos, de que adoecem os negros e os naturais da terra, isto só uma vez, sem a segundar em os que já as tiveram e si alguns adoecem de enfermidades particulares é mais por suas desordens do que por malícia da terra” [...]

As principais razões são ainda fundadas na experiência corrente [...].¹⁹²

A longa tradição portuguesa que dera pouca importância às forças mítico-religiosas sobre a vida dos homens aparenta ser um traço constante na visão de mundo portuguesa. Se quase inexistiram descrições e missões de entrada que buscassem um paraíso mítico na América portuguesa nos primeiros séculos de colonização, as raras que o mencionam foram severamente punidas pela Coroa e pelo Santo Ofício.¹⁹³ Segundo SBH, em 1663, Simão de Vasconcelos, em

Mas, o problema todo da obra de Marilena Chaui vem à tona quando realizamos uma leitura do pensamento de SBH, pois é indicado que não houve no Brasil a difusão de mito relevante algum, a ponto de ser por todos lembrado e mencionado. A beleza da terra é mencionada como graça de Deus e não uma intervenção mítica e permanente dele na vida dos homens. Houve no Brasil o que poderíamos designar, isto sim, “desencantamento fundador”. Do ponto de vista *buarqueano*, será deste desencantamento - e não por um mito - que as relações de ordem cordial se difundiram no Brasil e, conseqüentemente, as nossas contradições sociais, que são também avaliadas por Chaui.

¹⁹² Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. *op. cit.*, p. 292.

¹⁹³ SBH aponta uma exceção, um único mito legitimamente difundido pelos portugueses na América. Trata-se do mito de São Tomé. Os jesuítas trouxeram ao Brasil o mito de que o apóstolo Tomé pregara o cristianismo nas Índias, até o extremo oriente. Como acreditava-se que as terras descobertas compunham o mesmo Oriente, prontamente os indígenas trataram de narrar histórias miraculosas daquele que chamavam de “Zumé”, pregador de um Deus único e que carregava uma cruz nas costas, por onde passava deixava pegadas nas pedras. Embora os portugueses apenas tenham trazido o mito, as especulações fantásticas foram difundidas largamente pelos indígenas ou pelos espanhóis que “empurraram” o mito até a outra extremidade do continente.

Entretanto, conforme a valiosa indicação de Cibele Saliba Rizek, presente na banca de qualificação de nosso trabalho, SBH parece ignorar um dos mitos mais importantes do imaginário lusitano, o mito milenarista do sebastianismo. Não há em *Visão do Paraíso* nenhuma referência a este mito. Podemos procurar algumas justificativas para este fato, mas tudo indica que SBH simplesmente o ignorou.

sua *Crônica da Companhia de Jesus*, ao descrever as “Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil” revela nos sete últimos parágrafos de seu escrito a presença do Paraíso Terreal na

Em 1578, no Marrocos, a morte de D. Sebastião, rei de Portugal em combate contra os mouros, representou o início do declínio marítimo e comercial lusitano, conduzindo este povo a uma rigorosa estagnação econômica e tecnológica. D. Sebastião talvez tenha sido a última grande imagem das conquistas e vitórias portuguesas, da sua modernidade precoce. Como sabemos, buscar a “certidão de nascimento” de um mito é algo que nem sempre pode revelar a sua real origem, pois este pode ser o conjunto de crenças populares ressignificadas a todo instante. Mas é presumível afirmar que a partir da morte de seu rei, Portugal desenvolveu a concepção milenarista de que Sebastião retornaria algum dia à pátria, trazendo consigo a restauração da força portuguesa enquanto potência política e comercial, assim como novas glórias ao seu povo. Seria então o retorno de um “salvador”.

Tendo em vista que a morte do rei ocorreu em 1578, podemos levantar as seguintes hipóteses: 1- SBH concentrou seus estudos nos séculos XV e XVI, avançando razoavelmente sobre o XVII. Isto pode implicar na pouca difusão ou ainda no pouco conhecimento entre os nossos cronistas sobre o mito de Sebastião, ainda mais de seu retorno, que podem ter sido originados tempos depois; 2- A título de preservação de sua tese central, o desencantamento lusitano, SBH simplesmente optou por não se referir ao mito; 3- O mito de D. Sebastião não chegou ao Brasil entre os referidos séculos e pertenceu somente ao imaginário local português, tendo convivido com outros mitos lusos, mas que não foram compartilhados entre os brasileiros. Trata-se de uma questão na qual não temos uma resposta bem definida, somente dúvidas.

Outro ponto da obra que levanta muitas questões diz respeito à *origem* do nome de nossas terras. SBH aponta que o nome do Brasil (resultado da árvore que produz forte tinta vermelha), apesar da similaridade, não remonta à mitologia irlandesa do século XII sobre o Brasil, uma terra abençoada e com ares paradisíacos. Contudo, não explica (mesmo porque não deve haver documentos a respeito) como um nome que remete a uma mitologia e que se associa à tinta de uma árvore simplesmente foi empregado por nossos colonizadores, os quais desencantaram o mundo. Afirma SBH: “Numa dessas versões, a de um poema anglo-normando que se presume datar mais ou menos do ano de 1200, apresenta-se esse paraíso, bem segundo o modelo isidoriano, sob a forma de um lugar abençoado cujos habitantes não padecem mal algum, nem calor, nem frio, nem tristeza, nem fome, sem sede, nem sofrimentos, mas recebem, ao contrário, com largueza, todos os bens imagináveis [...]./ Em alguns casos transforma-se a ilha de Brandão em um arquipélago, que pode incluir, como sucede no mapa de André Benincasa, anconitano, datado de 1467, a do Brasil, ou Braçile, que no século anterior, em 1367, a carta de Pizzigano colocava, por sua vez, com o nome de Ysola de Bracir, entre as chamadas “Benaventuras”. Essa fantástica ilha do Brasil, tão estreitamente vinculada a toda mitologia de São Brandão, pertence, com esta, à antiga tradição célica preservada até aos dias de hoje, e que aparentemente nada tem a ver com a presença em certas ilhas atlânticas de plantas tais como a urzela ou o sangue de drago, que dão ao produto tintorial semelhante, na cor purpurina, a outro que, pelo menos desde o século IX era conhecido no comércio árabe e italiano sob os nomes de ‘brasil’ e ‘verzino’./ Segundo já o mostrou decisivamente Richard Henning, aparenta-se o topônimo antes às vozes irlandesas *Hy Bressail* e *O’Brazil*, que significariam também ‘ilha afortunada’. Essa, melhor do que as outras razões, poderia explicar a forma alternativa de ‘O brasil’ e ‘Obrasil’ que aparecem em vários mapas. Até em cartas portuguesas como a de Lázaro Luís, datada de 1563, vê-se essa designação ‘obrasil’ atribuída à ilha mítica. Em outra, Fernão Vaz Dourado, existente na biblioteca Huntington e composta, segundo parece, pelo ano de 1570, já se transfere, sob a forma de ‘O Brasil’, encimando as armas de Portugal (assim como, mais ao sul, se vê o ‘r. da prata’ sobre o escudo castelhano) para a própria terra que descobriu Pedro Álvares Cabral. Aliás, antes de 1568, em mapa do mesmo autor, incluindo no Atlas Palmela, temos o nome ‘hobrasill’, juntamente com o cabo de Santo Agostinho, aplicado a terras compreendidas no Brasil atual. Curioso que a nova naturalização americana do designativo não impeça que, no referido Atlas, continue esse ‘obrasill’ a indicar uma ilha misteriosa localiza a SW da Irlanda e representada por um pequeno círculo vermelho atravessado de uma raia branca./ Nascido de uma inspiração religiosa ou paradisíaca, esse topônimo, se não o mito que o originou, perseguirá teimosamente os cartógrafos, revelando uma longevidade que ultrapassa a da própria ilha de S. Brandão. Com efeito, representada pela primeira vez em 1330 (ou 1325) na carta catalã de Angelino Dalorto, ainda surge mais de cinco séculos depois, em 1853, numa carta inglesa de Findlay, com o nome de *High Brazil Rocks*, isto é, Rochedos do Brasil ou de Obrasil tal como nos mapas medievais e quinhentistas e reaparece em nossos dias num livro de James Joyce”. (Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, pp. 173-4).

América, mais precisamente no Brasil. Estes parágrafos foram prontamente censurados e em seguida suprimidos pela Santa Fé Católica a pedido da Coroa.¹⁹⁴

No século XVIII, século das Luzes, SBH destaca outro caso de dura repressão às especulações edênicas no Brasil, mas desta vez, o desfecho foi extremamente violento. Pedro de Rates Hanequim, português, filho de holandeses, mas que viveu nas Minas Gerais (no auge da mineração) durante vinte e seis anos, foi acusado de aclamar rei do Brasil D. Manuel (irmão de João V), sendo preso em 1741. Mas, não foi condenado (ao afogamento e depois queimado de forma que não “houvesse memória sua através de sua sepultura”) pelo crime de inconfidência, muito menos a Santa Fé o condenou por professar o judaísmo. Sua condenação deveu-se ao fato de ser “um herege e apóstata”, uma vez que defendia com veemência “o Paraíso Terreal no Brasil”. Além disso, falava da árvore com maçãs e figos (representantes do Bem e do Mal) e que os quatro rios que circundam o Éden descritos na Bíblia aqui estavam. Afirma ainda que os povos americanos descendiam das tribos perdidas de Israel, além do fato de “Adão ter vivido no Brasil”, indo a Jerusalém, do outro lado do oceano, de modo similar como o Mar Vermelho abriu-se por “vontade divina a Moisés”, com a prova de que haveria vestígios de pegadas de Adão na Bahia. Categoricamente pregava o destino do Brasil: aqui seria erguido o Quinto Império. O Brasil sempre teria sido uma terra abençoada e, enquanto tal, o dilúvio, mesmo universal, por exceção e benção divina não o teria atingido. Por fim, declara que “Deus, o Pai, não interveio no Brasil, senão o Espírito Santo e o Filho” para o horror dos inquisidores. Todas estas divagações e delírios míticos fizeram com que Hanequim fosse severamente condenado.¹⁹⁵

Será possível supor que o “Brasil” é um nome mitológico profanado, ou seja, tornado alegórico, a fim de se referir à nossa terra desencantada?

¹⁹⁴ SBH lamenta não ter encontrado a descrição edênica suprimida nos referidos sete parágrafos (p. XXI).

¹⁹⁵ Em *Visão do Paraíso*, afirma SBH: “Bondosamente admoestado pelos juízes eclesiásticos que o inquiriam, tendo ele amarrados os pés e mãos, não quis o réu em nenhum momento abjurar de tão adoidadas erronias, preferindo

Mesmo que existissem, não houve no Brasil espaço para os eventos e afirmações supramundanas que por séculos alimentaram o imaginário do homem. Como já o afirmamos, enfatiza SBH em *Raízes do Brasil* que foi exatamente dessa melancolia de nossas terras que desperta a nossa aversão a toda forma de ritualismos.

A *acedia* lusitana traça profundamente não apenas a aversão à visão mítica de nosso devir e de nossa natureza. Nega também as grandes abstrações e conjecturas demasiadamente distantes de nossa realidade concreta e espontânea. Se aceitas, são incorporadas somente de forma aparente quando prevalecem os interesses individuais, seja em termos de polidez e condutas formalizantes da vida, seja na incorporação de modelos teóricos a serem aplicados no cotidiano político, sempre tomados como obsoletos e passam por grandes transformações que os descaracteriza. Esta nossa ética melancólica é a *origem* do espírito da “cordialidade” entre os brasileiros, tema este que será tratado na parte dedicada ao “homem cordial”. Nossa visão do paraíso é “tingida pela melancolia”.¹⁹⁶

[...] Em particular a nossa aversão ao ritualismo é explicável, até certo ponto, nesta “terra remissa e algo melancólica”, de que falavam os primeiros observadores europeus, por isto que, no fundo, o ritualismo não nos é necessário. Normalmente nossa reação ao meio em que vivemos não é uma reação de defesa. A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social. Ele é livre, pois, para se

antes a morte e a infâmia, extensiva esta a toda a sua descendência, ao arrependimento. Longe de humilhar-se, não se cansou todo o tempo, que foram três anos, de desafiar os santos inquisidores, acusando-os de violenta e covarde tirania. Uma distância imensurável no tempo parece correr entre aquela censura ainda hesitante e disputada, que incriminou as quase audácias teológicas de Vasconcelos, e essa amofinação sem tréguas que vai levar até a morte danada o antigo mineiro Pedro de Rates. Agora, no limiar da era das Luzes, mas ainda em nome da Santa Madre Igreja, se vai criando um clima cada vez mais irrespirável para os delírios de imaginação que não se deixem represar no âmbito de uma estreita e inseparável ortodoxia. Não só a supremacia crescente do saber racional ou empírico, mas também um caudal maior de conhecimento acerca das antigas *terrae incognitae*, fazem desbotar-se ou alterar-se uma fantasia, herdeira de tradições milenares, que se infundiu na alma dos navegantes e de quantos homens largaram a Europa na demanda de um mundo melhor, ao contato com os bons ares e boas terras do novo continente. E que, mesmo passado o deslumbramento inicial, ainda se mantém longamente por força dos costumes e da inércia, conseguindo sobrepor-se tranqüilamente aos primeiros desgostos”. (Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. *op. cit.*, p. XVIII).

¹⁹⁶ *Idem*, p. 192.

abandonar a todo o repertório de idéias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os freqüentemente sem maiores dificuldades.¹⁹⁷

Nossa melancolia se aproxima e supera a de Ulisses, principalmente o kafkiano. Isto porque mesmo diante das “sereias mudas”, o olhar astuto e ao mesmo tempo entristecido do “aventureiro” aponta para o horizonte mais distante, significando indiferença (e, quando muito, rígida repressão) em relação à existência de mitos ou seres sobrenaturais.

A natureza é destituída pelo engenho português, o humano se desvencilha do sobrenatural. Nenhuma outra ação concreta como a dos portugueses foi capaz de superar a imagem de Ulisses. A indiferença e o olhar alegórico lusitanos perante o mundo mitológico, responsável também pelo nosso destino político e social, mereceram a atenção de SBH nos livros aqui analisados: “a alegoria como antídoto do mito”.¹⁹⁸

Nossa sociedade está impregnada deste “desencantamento de mundo”, sendo difícil conceber modelos científicos e teóricos de ordenação de nossa sociedade. É pela visão melancólica, negadora das crenças intensas de exuberantes prodígios naturais e de milagres na Terra que beneficiem a coletividade, que aproximam o mito da ciência (política) entre nós, esta última tomada sempre como um *grande mal-entendido* nas palavras de SBH, ainda que seja valorizada a via democrática. É o que leva o autor a declarar logo no início de *Raízes do Brasil*:

A tentativa de implantação da cultura européia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua condição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra. Podemos construir obras

¹⁹⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 151.

¹⁹⁸ Walter Benjamin. “Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo”. in: *Obras escolhidas III. op. cit.*, p.169.

excelentes, enriquecer nossa humanidade de aspectos novos e imprevistos, elevar à perfeição o tipo de civilização que representamos: o certo é que todo o fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem.¹⁹⁹

SBH observa na visão de mundo portuguesa trazida ao Brasil o desdém perante as entidades místicas. Próximo da ascese da imaginação, mas não alcançando a sua perfeição, pois como a colonização foi difundida em maior escala apenas no XVII, vemos homens com uma visão de mundo “em que a própria imagem do real só se faz visível e, por isso, convincente e eficaz, quando se mova segundo os caprichos de uma fantasia barroca”,²⁰⁰ ou seja, de uma visão alegórica de mundo, na qual o real e o imaginário encontram a sua síntese no olhar do melancólico, o qual ilumina a realidade com suas “imagens de pensamento”. Trata-se do homem lusitano que vive entre dois extremos (o que lembra a imagem de Pascal e Baudelaire), diante dos mistérios insondáveis da natureza, mas não busca se preocupar com eles; e diante de seu saber, de sua astúcia e *experiência* que são capazes de desbravar mares e explorar estas terras desconhecidas.

Todavia é bem menos nítido do que se poderia supor à primeira vista o contraste entre a capacidade de adesão à realidade, que distingue tantos desses homens e um fundo singelamente crédulo. Pode dizer-se, ao contrário, que seu realismo, é de fato, tributário de sua credulidade, que constitui propriamente uma forma de radical docilidade ou passividade ante o real. Não há verdadeiramente nesse realismo uma negação dos infinitos possíveis da Natureza, nem evidentemente do sobrenatural, por mais que o afetem de preferência as formas mais visíveis, palpáveis ou apenas serviçais que oferece o mundo. O sobrenatural preserva, para eles seus eternos direitos. Não chega, por isso, a ser um verdadeiro e excitante problema, como o fora para o Humanismo do tempo, e nem era um problema falso, como o é hoje para os positivismo.

De que podem valer especulações desvairadas, inquietas solitudes e fantasias, bons ou maus agouros, afinal, se indiferente a tudo isso, o mundo a de seguir o seu curso? “Admitindo que conheças as coisas vindouras pelos astros de que te servirá isso? [...] Assim escreveu o português Francisco Sanches [...] em 1577 [...].”²⁰¹

¹⁹⁹ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p 31.

²⁰⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. op. cit., p. 146.

²⁰¹ *Idem*, p. 106.

As forças antagônicas, astúcia e melancolia, compõem simultaneamente a visão e a ação portuguesas no mundo, e neste caso, pode-se encontrar *afinidades* com a reflexão de SBH. A *Modernidade* é portuguesa, com certeza!

Visão do Paraíso e, sobretudo, *Raízes do Brasil* são obras melancólicas. Mas, assim como o pensamento de Baudelaire e Benjamin, é a partir desse elemento que é possível dialeticamente conceber uma forma de “interromper o curso do mundo” ²⁰², por meio da alegórica politização da obra que, conforme veremos, irá se confrontar com a noção de “homem cordial”.

2.2 Flânerie e Aventura

[...] O texto literal da escrita é o único e exclusivo fundamento sobre o qual pode formar-se o quebra-cabeça. O contexto significativo contido nos sons da frase é o fundo do qual emerge o semelhante, num instante, com a velocidade do relâmpago. Mas, como essa semelhança extra-sensível está presente em todo ato de leitura, abre-se nessa camada profunda o acesso ao extraordinário duplo sentido da palavra leitura, em sua significação profana e mágica [...] (Walter Benjamin. *Doutrina das semelhanças*).

[...] A semelhança era a forma invisível daquilo que, do fundo do mundo, tornava as coisas visíveis; mas para que essa forma, por sua vez, venha até a luz, é necessária uma figura visível que a tire de sua profunda invisibilidade [...] (Michel Foucault. *As palavras e as coisas*).

[...] O que havia ocorrido nessa rua não teria surpreendido uma floresta; os altos galhos e a vegetação rasteira, as ervas, os galhos inextricavelmente enredados uns nos outros e o capim alto levam uma vida sombria; através do imenso formigar desliza sorrateiramente o invisível; o que está abaixo do homem distingue, através da névoa, o que está acima do homem [...] (Walter Benjamin. “O Flâneur”).

²⁰² Walter Benjamin. “Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo”. in: *Obras escolhidas III. op. cit.*, p.160.

A astúcia lusitana permitiu não apenas a sua primazia em relação ao desbravamento de mares remotos, mas também a extirpação das visões mágicas sobre o mundo. Além disso, a política organizada de forma inédita na Europa sob o tom absolutista de um Estado-nacional poderia fazer que Portugal fosse considerada uma nação moderna muito antes que qualquer outra. Entretanto, como explicar o fato de que a colonização no Brasil, realizada por um povo que desenvolvera uma *experiência* tão peculiar, pudesse ser feita com técnicas demasiadamente rústicas ou tradicionais quanto ao trato e ao emprego de técnicas para a exploração das terras? Mais precisamente, como foi possível um povo pioneiramente moderno realizar uma colonização desordenada ou praticamente sem projeto algum de estabelecimento de diretrizes para a exploração racional dos novos espaços? Por que houve o predomínio de uma estrutura social rural e atrasada ao invés de uma rigorosa ordenação urbana no Brasil?

Este questionamento parece ser um elo que une intimamente o último capítulo de *Visão do Paraíso* (“América portuguesa e Índias de Castela”) e grande parte das reflexões presentes em *Raízes do Brasil*. Pretendemos demonstrar que a justificativa *buarqueana* para este fenômeno pode possuir algumas convergências e também diferenciações teóricas com o pensamento de Walter Benjamin, que nos auxiliarão na compreensão do processo de formação da *cordialidade*.

SBH indica que as conquistas e feitos portugueses de fisionomia moderna vêm acompanhados de um profundo conservantismo e tradicionalismo:

[...] pode ser ilusória a primeira impressão que sugere esse relativo desapego de certas imagens tradicionais. A fisionomia “moderna” de sua monarquia prematuramente centralizada, a animar por sua vez e a tornar possível a obra pioneira e verdadeiramente

revolucionária de seus navegantes, não serviria para resguardar, em vez de dissipar, certos traços ainda antiquados da sociedade e da mentalidade portuguesa?

Aquela visão relativamente plácida das terras descobertas, que se espelha nas descrições de seus viajantes, já se ressentia, por menos que o pareça, de um conservantismo fundamental [...].

O fato é que desse conservantismo intrínseco, e tanto mais genuíno quanto não é em geral deliberado, parecem ressentir-se as atividades dos portugueses mesmo nas esferas em que chegaram a realizar obra pioneira. Se é certo, por exemplo, que foram eles os iniciadores na Europa da expansão oceânica, mal se podia afiançar que sua atividade veio abrir, por este lado, uma etapa nova nos processos de colonização e conquista. Mesmo comparada à dos castelhanos, tão aferrados como eles a tudo quanto, sem dano maior, pudesse ainda salvar-se do passado medieval, sua obra ultramarina é eminentemente tradicionalista.²⁰³

A questão levantada por SBH parece convergir para a noção de *Modernidade* (apresentada no capítulo anterior) de Baudelaire e à interpretação que Benjamin faz dela, na qual o antigo está dialeticamente interpenetrado no moderno, ou seja, o arcaico e o novo constituem-se simultaneamente. Conforme vimos, a visão de Benjamin e Baudelaire sobre o moderno indica que os elementos tradicionais e modernizantes são inseparáveis, constituindo, por isto, uma “fatalidade”. Este aspecto, que mostra a *Modernidade* como um drama, pode responder como aspectos retrógrados convivem com as façanhas modernas dos lusitanos, que marcaram profundamente a colonização no Brasil.²⁰⁴

Outro aspecto relevante como resposta a este questionamento destacado por SBH, diz respeito à alegoria do “aventureiro”,²⁰⁵ o qual é capaz de combinar dialeticamente aspectos arcaicos e modernos em suas ações. Antes de demonstrar os pormenores da concepção *buarqueana* de “aventura”, é preciso destacar que esta mesma noção pode também ter sido

²⁰³ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, pp. 315-6.

²⁰⁴ No entanto, a distinção entre a concepção *benjaminiana* e *buarqueana* de *Modernidade*, apesar de muito próximas quanto à imbricação do moderno com o arcaico, remonta à sua localização geográfica (Europa e América portuguesa), temporal (século XIX para Benjamin e século XV em diante para SBH) e em relação às especificidades da cultura luso-brasileira que são distintas da européia.

²⁰⁵ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, p. 315.

“traduzida” e “desdobrada” no contexto luso-brasileiro a partir das reflexões de Georg Simmel e do próprio Walter Benjamin.

Simmel em *A aventura*²⁰⁶ nos diz que o desapego e extrapolação da vida correspondem à aventura. Trata-se de um modo de existência que “determina os seus limites sem considerá-los”, ou seja, um homem flutuante em relação ao seu devir, de modo que prefere capturar a experiência do presente na forma do acaso.²⁰⁷ Do ponto de vista lógico e rigoroso da conduta do trabalho, o seu empreendimento poderia ser tomado como uma ação irracional, mas Simmel avalia a presença de uma lógica onírica voltada para si mesma, assim como o jogador que se dedica e se apaixona muito mais pelo jogo em si e não pela vitória nem pela derrota. O intenso desejo pelo acaso é o que alimenta a sua conduta.

Isso faz lembrar a relação do aventureiro com o jogador [...] uma vida condicionada por este acaso, e a realiza, o acaso coloca-se para ele em uma concatenação do sentido [...]. Pela superstição, com a qual o jogador quer atrair o acaso, via argúrios e lances mágicos, para dentro do seu sistema de finalidade, ele o libera de seu impenetrável isolamento, ele procura nesse acaso uma ordem vigente segundo certas leis, mesmo que segundo leis fantásticas. E assim o aventureiro permite que o acaso, que se situa fora da linha da vida, que é dirigida por um sentido, seja todavia abrangido por este sentido. Ele introduz um sentimento central da vida, que é conduzido por meio da excentricidade da aventura e produz uma necessidade nova e significativa de sua vida, justamente na amplitude da distância entre o seu conteúdo casual dado pelo exterior e o centro de existência – unificador e doador de sentido. Entre acaso e necessidade, entre os fragmentos da realidade exterior e o significado unitário da vida desenvolvida a partir de dentro, está em jogo, em nós, um processo eterno e as grandes formas nas quais configuramos os conteúdos da vida, são as sínteses, os antagonismos e os compromissos desses aspectos fundamentais. A aventura é um deles [...].²⁰⁸

²⁰⁶ Georg Simmel. “A aventura”. in: Jessé Souza, Berthold Öelze (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília, UNB, 1988, pp. 171-187. No trabalho, as citações são realizadas a partir de uma edição on-line: cf. “A aventura”. [on-line]. url: <http://www.4shared.com/dir/2671847/a35c62dd/sharing.html>. Arquivo consultado em abril de 2007.

²⁰⁷ *Idem*, pp. 1- 2.

²⁰⁸ *Idem*, pp. 3 - 4.

Além disso, segundo Simmel, o desejo do aventureiro por grandes conquistas e feitos extraordinários se confunde com o seu abandonar-se em relação às forças da vida. Pode-se afirmar que, diante da natureza, o aventureiro adapta-se a ela, mistura-se à paisagem sem com isso transformá-la radicalmente por meio de um projeto de domínio absolutamente racional. Trata-se, antes de tudo, de uma maneira sensível de atuação sobre o mundo, sem modificar o seu curso natural e o acaso que a vida traz. Busca, portanto, obter o maior sucesso e ganhos individuais possíveis com o menor esforço. Em outras palavras, há uma passividade perante as forças naturais.²⁰⁹

[...] na aventura, estamos expostos ao mundo, mais desprotegidos e sem reservas do que naquelas relações todas, que estão ligadas por mais pontes com a totalidade de nossa vida no mundo e que, portanto, nos protegem melhor contra os choques e perigos, por meio de desvios e adaptações.

Aqui entrelaçamento de ação e sofrimento, no qual decorre a nossa vida, estende seus elementos a uma simultaneidade da conquista, que deve tudo somente à própria força e ao espírito do presente, e do completo abandonar-se às forças e às chances do mundo, que tanto podem nos favorecer como nos destruir. O fato de a unidade na qual reunimos em cada momento nossa atividade e nossa passividade perante o mundo – unidade que num certo constitui a vida – conduzir seus elementos a um aguçamento tão extremo e, precisamente com isto, tornar-se mais profundamente perceptível – como se eles fossem somente aspectos de uma e da mesma vida misteriosamente inseparável – constitui um dos mais admiráveis encantos com o qual a aventura nos seduz.²¹⁰

Walter Benjamin parece realizar uma referência explícita a Simmel ao mencionar a alegoria do aventureiro.²¹¹ Estabelece correlações que unem não apenas os traços deste com o do

²⁰⁹ No caso português, conforme vimos, esta passividade diante da natureza corresponderia aos fenômenos de ordem concreta e não aos de ordem sobrenatural ou supersticiosa, uma vez que os lusos “desencantaram” o mundo. Simmel, inclusive, destaca o aventureiro como um cético: “[...] Ele não acredita em nada, exceto no que é menos plausível. Evidentemente, aquela relação perversa ou no mínimo ‘aventureira’ entre o sabido e o ignorado constitui o fundamento desta afirmação. O ceticismo do aventureiro – o fato de ele não acreditar em nada – é manifestamente um correlato disto: para quem o improvável é provável, o provável torna-se facilmente improvável. O aventureiro confia em sua própria sorte; no fundo, ele se fia em uma singular união não diferenciada de ambas [...]” (Simmel. “A aventura” *op. cit.*, p.8). Poderíamos forçar aqui também a convergência da imagem do aventureiro com a de Ulisses, assim como a de Baudelaire e Pascal, pois são homens que vivem diante de uma natureza que os impele ao intenso acaso. É bem certo que, diferentemente de Ulisses, o aventureiro aceita muito mais a ordem natural ao invés de buscar agir bruscamente sobre ela, ou seja, dominá-la. Em ambos impera a descrença em relação ao sobrenatural.

²¹⁰ Simmel, *op. cit.*, pp. 6-7.

²¹¹ Ver principalmente: Walter Benjamin. “Ócio e ociosidade”. in: *Passagens. op. cit.*, pp. 839-846.

jogador, como também com certos traços do *flâneur*. Cabe aqui realizar uma breve apresentação da concepção de *flânerie* de Benjamin.

Esta noção diz respeito a um fenômeno “urbano” e burguês que, como veremos mais adiante, possui as suas *raízes* no “campo”. A *flânerie* pode ser representada pela combinação entre o sentimento de melancolia ao lado de um êxtase e embriaguez do homem que se encontra em meio à multidão das grandes cidades. Sua visão de mundo corresponde a uma forma sensível de capturar aspectos que compõem a vida moderna, entre eles, os pequenos e aparentemente insignificantes detalhes das ruas e a fisionomia das massas que percorrem as cidades. A arquitetura e as paisagens são minuciosamente observadas pelo seu andar lento com ares de ociosidade. Embrenha-se nos labirintos de ruas que compõem as cidades, perde-se no meio delas. A *flânerie* pode ser representada na forma de uma “botânica do asfalto”.²¹²

Apesar de ser uma atividade que remonta à burguesia, a concepção *benjaminiana* concebe Baudelaire (além de Poe e Balzac), por exemplo, como o poeta capaz de dialeticamente subvertê-la. Ou seja, a *flânerie* abrange uma visão crítica sobre o mundo, em que imperam as relações sociais baseadas na mercadoria, ainda que o próprio *flâneur* seja também uma.

Na Paris do século XIX, capital do capitalismo de então, templo do consumo, com suas galerias e passagens fartas e transbordantes de imagens que transmitiam sonhos às massas, que, sem o saber, tornam-se também mercadorias, a *flânerie* atua como postura crítica que imobiliza o curso do tempo e, por isto, distingue o *flâneur* da multidão e o faz despertar em meio à catástrofe histórica que o rodeia. A *flânerie* potencializa o olhar sobre as contradições sociais. Passa assim

²¹² Walter Benjamin. “Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo”. in: *Obras escolhidas III, op. cit.*, p.34

a observar não apenas a burguesia, mas também os marginalizados, como as prostitutas, os endividados, os vagabundos e andarilhos da grande cidade.

Sua visão é aguçada, flutua em meio às massas e captura o microcosmo que compõe esta realidade. Cada detalhe da metrópole torna-se um vasto oceano e sobre ele navega sem rumo determinado. Por isto é um aventureiro, pronto para perder-se nos labirintos de ruas.²¹³

[...] Havia o transeunte, que se enfia na multidão, mas havia também o *flâneur*, que precisa de espaço livre e não quer perder a sua privacidade. Ocioso, caminha como uma personalidade, protestando assim contra a divisão do trabalho que transforma as pessoas em especialistas. Protesta igualmente contra a sua industriiosidade [...].

Em suas errâncias, o homem da multidão, já tarde, chega a um grande bazar ainda bastante freqüentado. Nele circula como se fosse freguês [...] “Ia de um setor a outro sem nada comprar, sem nada dizer; com o olhar distraído, fitava as mercadorias”. Se a galeria é a forma clássica do interior sob o qual a rua se apresenta ao *flâneur*, então a sua forma decadente é a grande loja. Este é, por assim dizer, o derradeiro refúgio do *flâneur*. Se, no começo, as ruas se transformam para ele em interiores, agora são esses interiores que se transformam em ruas, e através do labirinto das mercadorias, ele vagueia como outrora através do labirinto urbano [...].

[...] A multidão não é o mais nocivo refúgio do proscrito; é também o mais novo entorpecente do abandonado. O *flâneur* é um abandonado na multidão. Com isso, partilha a situação de mercadoria. Não está consciente dessa situação particular, mas nem por isso ela age menos sobre ele. Penetra-o como um narcótico que o indeniza por muitas humilhações. A ebriedade a que se entrega o *flâneur* é a da mercadoria em torno da qual brame a corrente dos fregueses.

Se a mercadoria tivesse uma alma – com a qual Marx, ocasionalmente, faz graça –, esta seria a mais plena de empatia já encontrada no reino das almas, pois deveria procurar em cada um o comprador a cuja mão e a cuja morada se ajustar. Ora, essa empatia é a própria essência da ebriedade à qual o *flâneur* se abandona na multidão. “O poeta goza o inigualável privilégio de poder ser, conforme queira, ele mesmo ou qualquer outro. Como almas errantes que buscam um corpo, penetra, qual lhe apraz, a personagem de qualquer um. Para o poeta, tudo está aberto e disponível; se alguns espaços lhe parecem fechados, é porque aos seus olhos não valem a pena serem inspecionados”.²¹⁴

²¹³ A este respeito, Benjamin afirma que: “[...] Para tal a *flânerie* oferece as melhores perspectivas. ‘O observador – diz Baudelaire – é um príncipe que, por toda a parte, faz uso de seu incógnito’. Desse modo, se o *flâneur* se torna sem querer detetive, socialmente a transformação lhe assenta muito bem, pois justifica a sua ociosidade. Sua indolência é apenas aparente. Nela se esconde a vigilância de um observador que não perde de vista o malfeitor. Assim, o detetive vê abrirem-se à sua auto-estima vastos domínios. Desenvolve formas de reagir convenientes ao ritmo da cidade grande. Capta as coisas em pleno vôo, podendo assim imaginar-se próximo ao artista [...]” (Walter Benjamin. “Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo”. in: *Obras escolhidas III, op. cit.*, p. 38).

²¹⁴ *Idem*, pp. 50-2.

O *flâneur*, portanto, encontra-se numa encruzilhada. Ele está em meio à multidão, ao passo que se sente excluído dela. Sente-se como uma mercadoria e ignora esta sua condição. Mas estes aspectos da *flânerie* que apresentamos até aqui, embora essenciais, ainda não são suficientes para avaliarmos convergências em relação ao que SBH concebe como aventura. Na realidade, estes aspectos apresentados revelam as características de ordem urbana que acompanham o *flâneur* e o diferenciam dos traços arcaicos e rurais de nossos aventureiros colonizadores.

Simmel e Benjamin enfatizam, sobretudo, o ócio e uma visão voltada ao acaso do indivíduo que literalmente se joga diante do universo, mas este universo é a grande cidade ou a metrópole moderna. SBH, por sua vez e diferentemente destes dois pensadores, enfatiza elementos rurais, ou seja, o homem aventurando-se diante de uma floresta incógnita.

Não obstante, as convergências ou aproximações entre o espírito da aventura de Simmel, a *flânerie* de Benjamin e, finalmente, a concepção *buarqueana* de aventura, remontam a traços que poderíamos designar como “elementos primitivos” da *flânerie*: a caça ao lado do ócio, a embriaguez ou delírio, isto é, uma forma sensível e descontínua de interação com a paisagem, além das características que dizem respeito à passividade e ao acaso diante da natureza, tal como realiza o jogador.

Com o rastro a “vivência” adquire uma nova dimensão. Ela não é obrigada mais a esperar pela aventura; aquele que vivencia pode seguir o rastro que o conduz até ela. Quem segue um rastro não apenas deve estar atento; ele precisa, principalmente, já ter prestado muita atenção em tudo. (O caçador precisa conhecer a marca da pata do animal que está rastreando; precisa conhecer a hora em que o animal vai beber água; precisa saber qual é o curso do rio para onde se dirige a sua presa, e onde fica a parte rasa pela qual ele mesmo pode atravessá-lo). Manifesta-se deste modo a maneira específica na qual a experiência aparece traduzida para a linguagem da vivência. As experiências podem, de fato, ser inestimáveis para quem persegue um rastro. Trata-se, porém, de experiências de um tipo particular. A caça é a única forma de trabalho em que elas são intrinsecamente úteis. E a caça é uma forma de trabalho muito primitiva. As experiências de quem persegue um rastro provêm só muito remotamente de uma atividade de trabalho, ou são totalmente desvinculadas dele. (Não é à toa que se fala de “caça à fortuna”). Elas não possuem nem seqüência, nem sistema. São um produto do acaso e carregam em si a

marca do essencialmente inacabável, que caracteriza as obrigações preferidas do ocioso [...].²¹⁵

A imagem do caçador corresponde ao elo primitivo que aproxima a floresta da cidade. Segundo Benjamin, “A teoria da transmutação da cidade em zona rural ... a tese principal do meu trabalho sobre Maupassant ... Nela se tratava a cidade como zona de caça, mas nela, sobretudo, o conceito de caçador desempenhava um papel relevante [...]”.²¹⁶ O caçador representa a imagem do homem em meio à multidão, das andanças aventureiras atrás de ganhos mais fáceis, “o olho segue os passos desse homem que caminha na sociedade atravessando as leis, as ciladas, as traições de seus cúmplices, como um selvagem do novo mundo entre os répteis, os animais ferozes e as tribos inimigas”.²¹⁷

Dessa forma, Walter Benjamin estabelece uma profunda relação entre a metrópole e a floresta. A cidade grande é o espaço para as aventuras do *flâneur*, ou seja, está lançado à própria sorte que pode ora beneficiá-lo, ora prejudicá-lo:

“[...] A cidade grande não é por acaso tão misteriosa quanto as florestas do Novo Mundo? [...] A poesia do terror que os estratagemas das tribos inimigas em guerra difundem no seio das florestas da América, e da qual Cooper tanto se serviu, se ligava aos mínimos detalhes da vida parisiense. Os transeuntes, as lojas, os coches de aluguel, um homem que se apóia a uma janela, tudo isso interessa ao pessoal da escolta do velho Peyrade tão intensamente quanto um tronco, uma toca de castor, um rochedo, uma pele de búfalo, uma canoa imóvel, uma folha flutuante interessam ao leitor de um romance de Cooper”.²¹⁸

²¹⁵ Walter Benjamin. “Ócio e ociosidade”. *op. cit.*, p. 841.

²¹⁶ Walter Benjamin. “O Flâneur”. in: *Obras escolhidas III. op. cit.*, p.190.

²¹⁷ *Idem*, p.216.

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 218-9.

SBH no segundo capítulo de *Raízes do Brasil* intitulado “Trabalho & Aventura” apresenta a distinção entre duas alegorias ou dois tipos humanos: o trabalhador e o aventureiro.²¹⁹ O primeiro expressa a ética do trabalho, muito próxima à descrição weberiana da conduta puritana. Trata-se de um planejamento racional que visa a fins preestabelecidos e, portanto, nega a possibilidade do acaso trazido pela vida, assim como o ócio e a espontaneidade dos instintos, regida por impulsos que considera irracionais. Sua ética é voltada ao esforço árduo e ao empenho metódico, seus ganhos são lentos, graduais e sempre futuros, o que recorda o modo de colonização ao norte da América avaliado por SBH e descrito no capítulo anterior de nossa investigação. Trata-se do domínio racional e coercitivo sobre si, ou seja, sobre os seus instintos e sobre o mundo, o que lembra o racionalismo cartesiano.²²⁰

²¹⁹ Sobre estes dois tipos humanos, pode-se afirmar que se trata da metodologia que remonta aos tipos ideais weberianos. Antonio Candido denomina – no prefácio a *Raízes do Brasil* – esta metodologia de *admirável metodologia dos contrários* (p.12), por apresentar pares antagônicos na análise, o aventureiro e o trabalhador. Além disso, conforme a indicação de Maria Odila Leite Dias apresentada no primeiro capítulo de nossa dissertação (cf. “A negação das negações”. *op. cit.*, pp. 918-9.), o emprego de sucessivas alegorias e metáforas demonstram como o pensamento *buarqueano* transforma em algo próprio e peculiar diversas metodologias e correntes de pensamento, as quais são condensadas, articuladas, enfim, recordam as concepções de *anamorfose* e “desdobramento” que foram apresentadas anteriormente. Dessa forma, SBH parece ter transformado a seu modo a concepção de tipo ideal de Weber, ao lado de aspectos do pensamento de Simmel, Pareto, W. I. Thomaz e, talvez, do próprio Walter Benjamin. O emprego de alegorias que faz SBH é o que fundamenta as diversas e infindáveis interpretações possíveis de sua obra. Isto pode ser explicitado conforme a apresentação que faz o autor sobre os tipos humanos do trabalhador e o aventureiro: “Entre esses dois tipos não há, em verdade, tanto uma oposição absoluta como uma incompreensão radical. Ambos participam, em maior ou menor grau, de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador possuem existência real fora do mundo das idéias. Mas também não há dúvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e a melhor ordenar nosso conhecimento dos homens e dos conjuntos sociais. E é precisamente nessa extensão superindividual que eles assumem importância inestimável para o estudo da formação e evolução das sociedades” (Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, pp 44-5).

²²⁰ A respeito da ética do trabalho desenvolvida pelos puritanos, Weber a compara com o empenho de Descartes, isto é, o seu desejo de dominar a natureza de maneira racional de metódica: “[...] A *praxis* ética do comum dos mortais foi assim despida de sua falta de plano de conjunto e sistematicidade e convertida num *método* coerente de condução da vida como um todo. Não foi por acaso que o rótulo ‘metodistas’ colocou naqueles que foram os portadores do último grande despertar de idéias puritanas do século XVIII [...]. E só uma vida regida pela reflexão constante podia ser considerada superação do *status naturalis*: foi com essa reinterpretação ética que os puritanos contemporâneos de Descartes adotaram o *cogito ergo sum*. Essa racionalização conferiu à piedade reformadora seu traço especificamente *ascético* e consolidou tanto o seu parentesco íntimo quanto o seu antagonismo específico com o catolicismo [...]. Tornara-se um método sistematicamente arquitetado de condução racional da vida com o fim de suplantir o *status naturae*, de subtrair o homem ao poder dos impulsos irracionais e à dependência em relação ao mundo e à natureza, de sujeitá-lo à supremacia de uma vontade orientada por um plano, de submeter permanentemente suas ações à *auto-inspeção* e à *ponderação* de sua envergadura ética [...]. Esse ativo domínio de si [...] foi também o ideal de vida prático decisivo do puritanismo [...]. Poder levar uma vida sempre alerta, consciente,

De acordo com SBH, o trabalhador

[...] é aquele que enxerga primeiro a dificuldade a vencer, não o triunfo a alcançar. O esforço lento, pouco compensador e persistente, que, no entanto, mede todas as possibilidades de desperdício e sabe tirar o máximo proveito do insignificante, tem sentido bem nítido para ele. Seu campo visual é naturalmente restrito. A parte maior que o todo. [...] Assim, o indivíduo do tipo trabalhador só atribuíra valor moral positivo às ações que sente ânimo de praticar e, inversamente, terá por imorais e detestáveis as qualidades próprias do aventureiro [...].²²¹

A alegoria da aventura de SBH, voltada à colonização lusitana diante das florestas tropicais, opõe-se radicalmente à ética do trabalho. Ao contrário de um método racionalmente elaborado para a exploração das novas terras, os lusitanos preferiam ser guiados pelo acaso. O desleixo e o abandono, o ócio e o desejo por ganhos imediatos e conquistados com pouco esforço alimentavam a ambição de nossos colonizadores. O aventureiro deseja ganhos individuais e não coletivos.

Essa exploração dos trópicos não se processou, em verdade, por um empreendimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e enérgica: fez antes com desleixo e certo abandono. Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores. E o reconhecimento desse fato não constitui menoscabo à grandeza do esforço português [...]. Esse tipo humano ignora fronteiras. No mundo tudo se apresenta a ele em generosa amplitude e, onde quer que se erija um obstáculo a seus propósitos ambiciosos, sabe transformar esse obstáculo em trampolim. Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes.

[...] as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata são enaltecidos pelos aventureiros; as energias que visam à estabilidade, à paz, à segurança pessoal e os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam, ao contrário, por viciosos e desprezíveis para eles. Nada lhe parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador.²²²

clara, ao contrário do que se fala em muitas das representações populares, era a meta; eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente; botar *ordem* na conduta da vida de seus seguidores, o *meio* mais importante de ascese [...]. Nessa abordagem metódica do ser humano por completo é que moram, num e noutro caso, seu enorme poder de triunfar do mundo [...]”. (Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. *op. cit.*, pp. 107-9. grifos do autor).

Walter Benjamin, por sua vez, avalia a ética do trabalho enquanto intensa negação do ócio: “A rígida ética do trabalho e das obras, própria do Calvinismo, está certamente em estreita correlação com o desenvolvimento da *vita contemplativa*. Essa ética procurava colocar uma barragem para impedir que o tempo congelado na contemplação se esvaísse na ociosidade”. (Walter Benjamin. *Walter Benjamin*. “Ócio e ociosidade”. *op. cit.*, p. 843).

²²¹ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, p. 44.

²²² *Idem*, pp. 43-4.

Assim como Benjamin que compara o *flâneur* à imprevisibilidade que acompanha as ações de um caçador (e este possui como correlata a imagem do jogador), SBH atribui ao aventureiro este mesmo tipo humano, mas ressalta o fato de o perfil do caçador ser uma característica de grupos humanos com hábitos arcaicos, ou seja, algo próximo ao que designamos como “elementos primitivos” da *flânerie*: “[...] Já nas sociedades rudimentares manifestam-se eles, segundo a sua predominância, na distinção fundamental entre povos caçadores ou coletores e os povos lavradores. Para uns, o objeto final, a mira de todo esforço, o ponto de chegada, assume relevância tão capital, que chega a dispensar, por secundários, quase supérfluos, todos os processos intermediários. Seu ideal será colher o fruto sem plantar a árvore”.²²³

Podemos verificar transversalidades entre o *flâneur* e o aventureiro, pois, segundo SBH, esta última alegoria caracteriza-se pela sua “audácia, imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, vagabundagem – tudo, enfim, quanto se relacione com a concepção *espaçosa* do mundo, características desse tipo”.²²⁴ A concepção *espaçosa* do mundo que é exposta por SBH aproxima-se também da noção de que

Para o perfeito *flâneur* ... é um imenso prazer decidir morar na massa, no ondulante ... Estar fora de casa; e, no entanto, se sentir em casa em todo em toda a parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e ficar escondido no mundo, tais são alguns dos menores prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais (!) que a língua só pode definir inabilmente. O observador é um príncipe que, por toda parte, usufrui de seu incógnito ... O amoroso da vida universal entra na multidão como se em um imenso reservatório de eletricidade. Também podemos compará-lo a um espelho tão imenso como essa multidão, a um caleidoscópio dotado de consciência que, a cada movimento, representa a vida múltipla e a graça comovente de todos os elementos da vida.²²⁵

²²³ *Ibidem*, p. 44.

²²⁴ *Ibidem*. (grifos do autor). Termos como “vagabundagem e instabilidade” para a descrição do aventureiro, e até mesmo a retirada do termo “espírito de aventura” para “gosto de aventura”, são pequenas modificações realizadas a partir da segunda edição de *Raízes do Brasil* (1947), e podem ser um indício de leitura de textos *benjaminianos* que aproximam o aventureiro da *flânerie*.

²²⁵ Walter Benjamin. “O Flâneur”. *op. cit.*, p. 221.

Para SBH, nos séculos correspondentes às grandes conquistas e descobertas, a aventura predominou sobre o trabalho, uma vez que foi um período propício aos grandes vôos, às grandes façanhas e audácias, ²²⁶ talvez como uma referência às fantásticas jogadas e apostas do aventureiro de Simmel e possivelmente do *flâneur* de Benjamin.

Ócio e embriaguez são dois elementos essenciais que unem intimamente a *flânerie* (versão urbana) à *rêverie* (a versão camponesa ou florestal). No idioma francês a palavra *rêverie* possui conotações ou significados que em língua portuguesa poderiam ser traduzidos como delírio, sonho, devaneio, idéia quimérica, ilusão ou fantasia. ²²⁷ A origem do termo *flânerie*, que é um fenômeno eminentemente urbano, deve-se à sua versão rural, a *rêverie*.

Tanto na *rêverie* quanto na *flânerie* predomina uma forma sensível de relação com a paisagem. Não se trata de uma ausência de racionalidade, tampouco uma visão sobre o mundo que do ponto de vista da ética do trabalho e racional poderia parecer um ato de loucura. Na realidade, a *rêverie* é uma combinação entre o inteligível e o sensível, o sono e a vigília, uma embriaguez alegórica, mas nem por isso diz respeito à necessária entrega de sua visão às forças supersticiosas ou míticas que encantam o universo.

Nesse sentido, a *rêverie* é oposta ao projeto de um racionalismo puro que pretende negar qualquer forma de apreensão da realidade baseada na sensibilidade, isto é, que extirpa do mundo tudo aquilo que não se presta ao domínio sobre si e sobre a natureza, tal como havia proposto Descartes e a ética protestante.

²²⁶ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 45.

²²⁷ Sobre alguns temas em torno da *rêverie*, vide: Mariza Furquim Werneck. *Mito e experiência. Operadores estéticos do pensamento de Claude Lévi-Strauss*. op. cit., pp. 66-78.

Rousseau pode ser considerado um precursor da *rêverie* enquanto operador epistemológico. Opôs-se ao racionalismo cartesiano e Iluminista durante os últimos meses de sua vida. Propôs em *Les rêveries du promeneur solitaire* (*Os devaneios de um caminhante solitário*) uma reflexão melancólica e crítica sobre a sua existência e sobre o modo de compreensão do mundo. Procurou assim caminhar à luz do acaso e sob devaneios confusos. Sua ociosidade produz uma embriaguez delirante que o faz realizar uma botânica em meio à floresta. Sua imagem se impregna à natureza.

[...] o primeiro e o principal desses deleites que quis apreciar em toda a sua doçura e tudo o que fiz durante a minha estada, não foi, na verdade, senão a ocupação deliciosa e necessária de um homem que se consagrou à ociosidade [...]

[...] Em lugar dessas melancólicas papeladas e de todo esse monte de alfarrábios, enchia o meu quarto de flores e de feno; pois encontrava-me então no primeiro fervor pela Botânica, pela qual o doutor d'Ivernois me inspirava um gosto que em breve se transformou em paixão. Não desejando mais obra trabalhosa, precisava de uma que me distraísse, que me agradasse e que me desse apenas o trabalho de que gosta um preguiçoso. Tomei a resolução de fazer a *Flora petrinsulares* e de descrever todas as plantas da Ilha sem omitir uma só com detalhes suficientes para me ocupar pelo resto de meus dias [...].

[...] O exercício que fizera pela manhã e bom humor que lhe é inseparável me tornavam o repouso do almoço muito agradável; mas quando se prolongava demais e quando o bom tempo me convidava, não podia esperar tanto, e, enquanto estavam ainda à mesa, esquivava-me e ia me atirar, sozinho, no barco que conduzia ao centro do lago, quando a água estava calma, e lá, estendendo-me completamente no barco, com os olhos voltados para o céu, deixava-me estar e derivar lentamente ao sabor da água, algumas vezes durantes várias horas, mergulhando em mil devaneios confusos mas deliciosos, e que sem nenhum objeto bem determinado nem constante, não deixavam descer, na minha opinião, cem vezes preferíveis a tudo o que encontrara de mais doce no que chamam os prazeres da vida. Frequentemente, advertido pelo pôr-do-sol, da hora da volta, encontrava-me tão longe da Ilha que era forçado a remar com todas as forças para chegar antes da noite fechada. Outras vezes, em lugar de me afastar ao largo, gostava de costear as verdejantes margens da Ilha, cujas águas límpidas e cujas sombras frescas muitas vezes me levaram a banhar-me [...].²²⁸

Conforme afirma Mariza Furquim Werneck, “a palavra francesa *rêve* (sonho), da qual deriva *rêverie*, guarda significados secretos. Sua etimologia (do latim *reexvagare*) está presa à idéia de vagabundagem e errância [...]. Em todas as acepções, trata-se sempre de sair de si, de

desviar-se do caminho, de extravaragar [...]”.²²⁹ Pode-se constatar a correlação entre esse sentido do termo *rêverie* com a *flânerie* no fragmento em que o próprio Walter Benjamin cita uma passagem dos “delírios” do filósofo francês. Nela é apresentada o caráter de ociosidade, vagabundagem e errância diante da floresta, a apreensão dos detalhes e a concepção espaçosa do homem quando caminha pela paisagem, o que muito lembra a sua versão urbana, a *flânerie*:

Começo da *Seconde Promenade* [Segunda Caminhada], de Rousseau: “Tendo, pois, formado o projeto de descrever o estado habitual de minh’alma na mais estranha posição em que jamais se possa achar um mortal, não vi nenhuma maneira mais simples e segura de executar tal empresa, senão a de manter um registro fiel de meus passeios solitários e os devaneios que os preenchem, quando deixo minha mente inteiramente livre e minhas idéias seguirem seu curso sem resistência nem perturbação. Essas horas de solidão e meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu e em que estou em mim, sem distração, sem obstáculo, e em que posso verdadeiramente dizer que sou aquilo que a natureza quis”. Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitário, Précédé de dix jours à Ermenonville par Jacques de Lacretelle*, Paris, 1926, p. 15. Esse trecho mostra o elo de união entre contemplação e ociosidade. Decisivo é que Rousseau, em seu vagar, já desfruta de si mesmo, não tendo ainda, porém, completado a mudança para fora.²³⁰

O campo semântico que abrange a *rêverie* e *flânerie* guarda correlação com a noção de delírio, conforme expusemos acima. Sua etimologia²³¹ (*delirium* em latim) deriva do *delirare*, que expressa a ausência do sulco (*lira*) deixado na terra pelo “arado”. Ou seja, trata-se da ausência de uma “linha reta”. Esta linha é sempre sinônimo de racionalidade para o pensamento filosófico.

²²⁸ J.J. Rousseau. *Os devaneios de um caminhante solitário*. op. cit., pp. 72-4.

²²⁹ Mariza Furquim Werneck. *Mito e experiência. Operadores estéticos do pensamento de Claude Lévi-Strauss*. op. cit., pp. 66-8.

²³⁰ Walter Benjamin. “O Flâneur”. op. cit., p. 233.

²³¹ “Delirar – v. int. Desvairar, enlouquecer. Lat. *Delirare*, afastar-se do sulco (*lira*) do arado. A riqueza provinha da agricultura simbolizada pelo sulco aberto pelo arado e onde se lançavam as sementes. Sinal de sensatez era dedicar-se à agricultura, donde, insensatez seria afastar-se do trabalho agrícola, da *lira*. Daqui, *delirare*, delirar, enlouquecer. Derivs: *deliramento*, lat. *deliramentum*; *deliração*, lat. *delirationem*; delírio, lat. *delirium*, lat. *delirantem*” (Francisco da Silveira Bueno. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. Vol II. São Paulo, Edição Saraiva, 1964, p. 888). Sobre a etimologia da palavra “delírio” ver também: J. Corominas. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vol 2. Berna, Editorial Francke, 1954, p. 122.

Porém, o delírio refere-se, em realidade, à ausência desta “linha”, isto é, representa a metáfora de um vagar descontínuo e de uma fuga aos caminhos, projetos ou planos racionalmente preestabelecidos. Para Hipócrates (século IV a.C), por exemplo, o *delirium* descrito na obra *Epidemias*²³² caracteriza-se como uma patologia encontrada tanto no estado febril como no estado de embriaguez. Representa a alteração do estado da mente, a partir da qual passa a ocorrer o distanciamento em relação a uma conduta considerada virtuosa e racional. Aristóteles, por sua vez, conforme aponta Walter Benjamin no seu livro sobre o barroco, aponta que “o conceito de melancolia supõe um vínculo entre a genialidade e a loucura”,²³³ o que releva tanto a aproximação entre a concepção de melancolia e *delirium* (e, portanto, de *rêverie*, *flânerie* e aventura), e do *delirium* enquanto ato que é ao mesmo tempo a combinação de “loucura” (uma embriaguez) e genialidade (enquanto inteligibilidade).

Cabe ressaltar que este embate entre o delírio (leia-se *rêverie* e *flânerie*) e a racionalidade parece compor uma discussão filosófica da qual SBH, direta ou indiretamente, nutriu-se e a desdobrou segundo o contexto luso-brasileiro. Este embate é operado exatamente em meio a uma floresta, em que Descartes, maior ícone do racionalismo moderno, e Walter Benjamin, crítico dos modelos dogmáticos racionalistas, parecem dialogar quanto à questão de dominar ou entregar-se passivamente, ou seja, com pouco esforço desfrutar da paisagem. Esta oposição parece possuir transversalidades ou convergências teóricas com a abordagem *buarqueana* que compara o modo de colonização espanhol com o português na América, por meio das respectivas alegorias do “ladrilhador” e do “semeador”, que serão mais adiante exploradas.

²³² Hipócrates. *Tratados Hipocráticos – Epidemias*. Vol.5. Madrid. Gredos. 1989.

²³³ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, p.170.

Olgária Matos investiga este embate entre Descartes e Benjamin²³⁴ considerando o *flâneur* uma oposição drástica ao método geométrico e amplamente racional de dominação sobre a natureza:

Para Benjamin, o poeta-alegorista tem seu aliado natural na infância: esta é concebida – não cartesianamente – como a própria configuração de um sujeito. Nela não há evidências. O *flâneur*, o forasteiro, a criança, fazem a experiência de um mundo sem *ponto fixo* e não se deixam subjugar pelo totalitarismo do sentido único das coisas: “príncipe é uma palavra com uma estrela em volta, dizia um menino de sete anos. As crianças, quando inventam histórias, são coreógrafas que não se deixam censurar pelo sentido.”²³⁵

A comentadora refere-se a duas imagens. A primeira delas é a de Descartes que, quando perdido numa floresta, deverá primeiramente elaborar um *ponto fixo*, por meio do qual é possível traçar uma “linha reta”, ou seja, um caminho que é racional e irá conduzi-lo, inevitavelmente, a alguma direção que o leve para fora desta floresta. Descartes nega qualquer possibilidade de errar, de se perder, de delirar e realizar uma botânica que o impeliria aos detalhes da rica floresta, o que o difere do que havia proposto Rousseau em suas *rêveries*. Seu intento é o de dominar a natureza, deseja se tornar o seu senhor e colocá-la ao seu serviço por meio de empreendimentos rigorosamente metódicos.

[...] Imitando nisso os viajantes que, achando-se perdidos em alguma floresta, não devem errar rodopiando ora de um lado, ora doutro, menos ainda parar em um lugar, mas andar sempre o mais reto que possam em direção a um mesmo lado e não mudar por razões fracas, ainda tenha sido no início só o acaso que os tenha determinado a escolher; porque, por meio disso, se não vão justamente aonde querem, estarão melhor que no meio de uma floresta. E assim, nas ações da vida, não sofrendo freqüentemente algum atraso, é uma verdade muito certa que, quando não está em nosso poder discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis; e mesmo que ainda não notemos absolutamente maior probabilidade numas que noutras, devemos contudo dedicar-nos a algumas, e considerá-las depois, não como duvidosas enquanto se referem à prática, mas

²³⁴ Olgária Matos. “Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin”. *op. cit.*, (ver especialmente pp. 294-302).

²³⁵ *Idem*, p. 295.

como muito verdadeiras e muito certas, porque a razão que nos fez devotar-nos é tal. E isso foi capaz logo de me livrar de todos os arrependimentos e remorsos que costumam agitar as consciências desses espíritos fracos e instáveis, que se deixam levar inconstantemente a praticar como boas as coisas que depois consideram ser más.²³⁶

Walter Benjamin, ao contrário de Descartes e muito próximo a Rousseau, associa a floresta à cidade no célebre escrito autobiográfico, *Infância em Berlim por volta de 1900*. Exalta a potencialidade, a instrução sensível e ao mesmo tempo inteligível requerida ao se encontrar sem rumo certo numa cidade, tal como o é exigido ao perder-se numa floresta. Esta é a segunda imagem à qual Olgária Matos se refere. Através de sua exposição podemos afirmar que a *flânerie* e a *rêverie* capturam o microcosmo da paisagem, saboreiam a possibilidade da “perdição” e dela buscam tirar o maior proveito. Deleitam-se no labirinto com o seu ócio, seja numa floresta, seja nas ruas de uma grande cidade. Não há “linha reta”, mas o *delirium*. Uma vez perdido, busca-se aproveitar ao máximo esta condição.

Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade como alguém se perde numa floresta, requer instrução. Nesse caso, o nome das ruas deve soar para aquele que se perde como o estalar do graveto seco ao ser pisado, e as vielas do centro da cidade devem refletir as horas do dia tão nitidamente como o desfileiro. Essa arte aprendi tardiamente; ela tornou real o sonho cujos labirintos nos mata-borrões de meus cadernos foram os primeiros vestígios. Não, não os primeiros, pois houve antes um labirinto que sobreviveu a eles. O caminho a esse labirinto, onde não faltava a sua Ariadne, passava por sobre a Ponte Blander, cujo arco suave se tornou a minha primeira escarpa. Perto de sua base ficava a meta: Frederico Primeiro e a Rainha Luísa. Em seus pedestais circulares erguiam-se acima dos canteiros como que enfeitados por curvas mágicas inscritas na areia à sua frente por uma corrente d’água. Contudo, mais do que aqueles soberanos, voltava-me aos pedestais, pois o que acontecia sobre eles, mesmo que obscuro em relação ao contexto, estava mais próximo no espaço. Desde logo percebi que havia algum significado nesse labirinto, pois aquela esplanada ampla e banal por nada deixava transparecer que ali, isolada a alguns passos da avenida de coches e carros de aluguel, dormitava a parte mais notável do parque.²³⁷

²³⁶ Descartes. *Discurso do Método*. op. cit., p.50

²³⁷ Walter Benjamin. “Infância em Berlim por volta de 1900”. *Obras escolhidas II*, op. cit., pp. 73-4. Além desse fragmento, podemos destacar a última passagem do ensaio *Rua de mão única*, na qual Benjamin apresenta uma crítica mais acentuada em relação ao extremo racionalismo, à técnica e à ciência, isto é, ao desejo de domínio sobre a natureza e também às consequências trazidas ao mundo contemporâneo por meio da exploração do proletariado e

Estes dois fragmentos opõem de modo radical as alegorias do trabalhador em relação ao aventureiro ou *flâneur*. Segundo Olgária Matos, a contraposição entre Descartes e Benjamin revela no primeiro a arbitrariedade da intervenção do homem sobre a natureza, a busca de uma conduta racional e linear diante da vida, a geometrização do espaço, a ordem e a medida, de modo a negar qualquer apreensão sensível da paisagem: “O pensamento que parte de si mesmo, que transforma o exterior em um dado interno a si mesmo, exige aniquilamento epistemológico dos afetos”.²³⁸

Podemos verificar que, de acordo com Weber,²³⁹ a conduta racional puritana tem como equivalente o intento cartesiano de domínio sobre si e sobre a natureza. De forma oposta, a alegoria do aventureiro poderia encontrar o seu perfil correlato no *flâneur*, na embriaguez do caminhante solitário, nas suas errâncias, no vagar ocioso, nos passos de uma criança que investiga perdida a grande cidade, nos labirintos de ruas.

de violentas guerras. Contra o racionalismo cartesiano, novamente Benjamin parece propor uma embriaguez crítica ao estilo delirante da *flânerie*: “[...] Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores e por toda parte cavaram-se poços artificiais na Mãe Terra. Essa grande corte feita ao cosmos cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica. Mas, porque a avidez de lucro da classe dominante passava a resgatar nela sua vontade, a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue. Dominação da Natureza, assim ensinam os imperialistas, é o sentido de toda técnica [...]. E assim também a técnica não é dominação da Natureza: é dominação da relação entre Natureza e humanidade [...]. O calafrio da genuína experiência cósmica não está ligado àquele minúsculo fragmento de natureza que estamos habituados a denominar ‘Natureza’[...] A potência do proletariado é o escalão de medida de seu processo de cura. Se a disciplina deste não o penetra até a medula, nenhum raciocínio pacifista o salvará. O vivente só sobrepuja a vertigem do aniquilamento na embriaguez da procriação.” (Walter Benjamin. “Rua de mão única”. in: *Obras escolhidas II. Op. cit.*, pp. 68-9). Uma outra crítica à “linha reta” racionalista pode ser encontrada nas suas avaliações sobre a “haussmannização” da cidade de Paris no século XIX. Esta correspondeu à construção de grandes avenidas que acabaram por inibir, sob o pretexto de embelezamento da cidade, a possibilidade da construção de barricadas por parte dos trabalhadores explorados e desempregados. As grandes avenidas abriram um grande clarão onde antes haviam labirintos compostos por ruelas, propícios às lutas operárias. A grande “linha reta” combateu o labirinto: “Novas artérias fariam comunicar o coração de Paris com as estações e as descongestionariam. Outras participavam do combate travado contra a miséria e a revolução; seriam vias estratégicas, atingindo os núcleos de epidemias, os centros de rebelião, permitindo, com a vinda do ar puro, a chegada do exército, ligando, como a rua Tubirgo, o governo às casernas e, como o Boulevard Prince-Eugène, as casernas aos subúrbios” (Walter Benjamin. “Haussmannização, Luta de Barricadas”. *Passagens. op. cit.*, p. 169).

²³⁸ Olgária Matos. “Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin”. *op. cit.*, p. 291.

²³⁹ Ver nota 17 deste capítulo.

[...] À grande cidade racionalista, geométrica, a da superfície, subjaz a labiríntica. Aquele que passeia na cidade, tal como a criança, deve decifrar os signos plurais das coisas [...] A infância não é momento de patologia, mas o centro da memória histórica. Na infância - como no caminhar desordenado - a ausência de coerência torna-se condição para a articulação da “verdade”. É na incompreensão infantil das estruturas do *útil* e dos *fins* que se reabre o significado das coisas. *Rua de mão de única* reúne encontros de rua, jogos de azar, não avança conclusões contidas em premissas tranquilizadoras de um discurso objetivo-racional.²⁴⁰

SBH, em *Raízes do Brasil*, possui uma passagem memorável que parece dialogar com estas questões. Mas difere-se delas ao comparar espanhóis e portugueses, e destes últimos faz uma avaliação crítica, uma vez que a aventura de cunho luso-brasileira conduz à catástrofe que é apresentada com a alegoria da *cordialidade*.

O “arado”, que por sinal é o responsável pela “linha reta”, isto é, o sulco deixado por esta ferramenta na terra, é apresentado decisivamente no segundo capítulo em que é exposta a imagem do aventureiro. SBH destaca que a atividade marítima predominou sobre a agrícola entre os nossos colonizadores o que muito contribuiu para o emprego de técnicas arcaicas para exploração das terras. O gosto pela aventura propiciava aos lusitanos o desejo por viagens aos locais mais distantes e inóspitos e não pelo trabalho árduo e metódico, assim como exigido nas atividades agrícolas, entre elas o uso do “arado”.

Vico descreve brevemente esta ferramenta como engenho humano empregado para o domínio da terra “[...] O arado significava ter ele reduzido as terras à cultura, e assim tê-las dominado e feitas suas mediante a força [...]”.²⁴¹ Talvez como recusa pelo trabalho racional e metódico, conforme a etimologia apresentada da palavra delírio, que se constitui pela ausência do sulco deixado pelo “arado”, SBH procura avaliar qual o motivo que levou os portugueses a

²⁴⁰ Olgária Matos. “Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin”. *op. cit.*, p. 295.

simplesmente recusar o seu emprego. Muito raramente o arado foi utilizado para a lavoura de cana-de-açúcar, sobretudo no final do século XVIII, “[...] onde, para se obterem safras regulares, já se faz necessário um terreno previamente limpo, destocado e arroteado [...]”.²⁴²

Tratou-se, antes de mais nada, assim como o *flâneur*, de desfrutar, vagar, embriagar-se na natureza, e mesmo com métodos predatórios (o que talvez diferencie o aventureiro de SBH das concepções de Benjamin e Rousseau) não buscou dominá-la, tal como propõem o método cartesiano e a ética do trabalho. Para SBH, que menciona Frei Vicente, os portugueses “[...] queriam servir-se da terra, não como senhores, mas como usufrutuários, ‘só para a desfrutarem e a deixarem destruída’”.²⁴³

Ao lado de sua predisposição à aventura, SBH considera que o choque pacífico entre as raças, costumes e padrões de existência no Brasil, além das condições naturais, orquestrou a mobilidade social e estimulou os nossos colonizadores a enfrentarem as resistências da própria natureza. “[...] Todos queriam extrair do solo excessivos benefícios sem grandes sacrifícios”,²⁴⁴ o que demonstra uma certa passividade diante daquilo que ela, a natureza, poderia oferecer, sem com isso exigir uma ação metódica ou uma ética voltada ao trabalho.²⁴⁵ Adaptaram-se facilmente ao meio e ao gentio destas terras, pois tão logo seus hábitos desleixados e ociosos se mostraram atraentes aos índios e vice-versa. Houve, na realidade, uma empatia entre os nativos e os portugueses. Estas características representam uma peculiaridade cultural, a “plasticidade”

²⁴¹ Giambattista Vico. *A Ciência Nova*. op. cit., p.184.

²⁴² Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 50. Outra exceção ao uso do “arado” é apontada. Por volta de 1927 a 1930, imigrantes russos e menonitas canadenses estabelecidos no Chaco paraguaio estabelecidos, “[...] por motivos religiosos, se mostraram adversos ao sistema das queimadas. A ponto de se terem recusado a admitir a possibilidade, quando esta surgiu mais tarde, de uma transferência para as áreas florestais brasileiras do estado de Santa Catarina” (cf. p. 68).

²⁴³ *Idem*, p. 52.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 46.

portuguesa.²⁴⁶ Como resultado disso, os colonizadores muito cedo capturam as mais singelas e convenientes práticas predatórias dos indígenas.

²⁴⁶ Por exemplo, conforme afirma SBH, os holandeses, povo de característica puritana e, por isso, portadores de uma rigorosa ética e disposição metódica ao trabalho, quando se instalaram no Recife buscaram elaborar um empreendimento capaz de criar e urbanizar uma cidade na região, o que não agradou aos indígenas. SBH recusa a hipótese corrente de que a colonização dos holandeses não logrou no Brasil porque é um povo “despatriado” (constituído por perseguidos religiosos, refugiados ou sobreviventes da Guerra dos 30 anos). Na verdade, teria faltado “plasticidade” a estes puritanos que valorizavam o meio urbano em detrimento do rural, o que os difere drasticamente dos portugueses. Estes últimos souberam como nenhum outro povo adaptar os hábitos dos indígenas sem grandes antagonismos ou choques culturais, seu idioma rapidamente foi apreendido e incorporado pelo gentio, do mesmo modo que o seu desleixo e repúdio pelo trabalho racionalizado logo sofreu identificação e agradaram os nativos da terra. Estas diferenças foram essenciais para que os portugueses, auxiliados pelos indígenas, conseguissem expulsar os holandeses do Recife. Fugidos do Brasil por volta da segunda metade do século XVII, os holandeses imigraram para o norte da América e fundaram a cidade de Nova Amsterdã, que seria futuramente conhecida como Nova Iorque, capital da racionalidade econômica contemporânea: “População cosmopolita, instável, de caráter predominantemente urbano, essa gente ia apinhar-se no Recife ou na nascente Mauritsstad que começa a crescer na ilha de Antônio Vaz. Estimulando assim, de modo prematuro, a divisão clássica entre o engenho e a cidade, entre o senhor rural e o mascate, divisão que encheria, mais tarde, quase toda a história pernambucana./ Esse progresso urbano era ocorrência nova da vida brasileira, e ocorrência que ajuda a melhor distinguir, um do outro, os processos colonizadores de “flamengos” e portugueses. Ao passo que em todo o resto do Brasil as cidades continuavam simples e pobres dependências dos domínios rurais, a metrópole pernambucana vivia por si. Ostentam-se nela palácios monumentais como o de Schoonzicht e o de Vrijburg. Seus parques opulentos abrigavam os exemplares mais vários da flora e da fauna indígenas [...]. Institutos científicos e culturais, obras de assistência de toda a ordem e importantes organismos políticos e administrativos (basta dizer-se que em 1640 se reunia em Recife o primeiro Parlamento de que há notícia no hemisfério ocidental) davam à sede do governo da Nova Holanda um esplendor que a destacava singularmente no meio da miséria americana. Para completar o quadro, não faltavam sequer os aspectos escuros, tradicionais na vida urbana de todos os tempos: já em 1641, a zona do porto de Recife constituía, para alguns zelosos calvinistas, verdadeiro “antro de perdição”./ Não há dúvida, porém, que o zelo animador dos holandeses na sua notável empresa colonial só muito dificilmente transpunha os muros das cidades e não podia implantar-se na vida rural de nosso Nordeste, sem desnaturá-la e perverter-se. Assim, a Nova Holanda exibia dois mundos distintos, duas zonas artificialmente agregadas. O esforço dos conquistadores batavos limitou-se a erigir uma grandeza de fachada, que só aos incautos podia mascarar a verdadeira, a dura realidade econômica em que se debatiam./ Seu empenho de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria européia sucumbiu desastrosamente ante a inaptidão que mostraram para fundar a prosperidade da terra nas bases que lhe seriam naturais, como, bem ou mal, já o tinham feito os portugueses. Segundo todas as aparências, o bom êxito destes resultou justamente de não terem sabido ou podido manter a própria distinção com o mundo que vinham povoar. Sua fraqueza foi a sua força./ [...] Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato íntimo e freqüente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. *Tornava-se negro*, segundo a expressão consagrada da costa da África.” (Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., pp. 63-4 – grifos do autor).

Cabe levantar uma questão que pode introduzir um fato de extrema importância. Descartes refugiou-se na Holanda, sob o risco de ser perseguido pelo Santo Ofício da Igreja, uma vez que suas obras poderiam não ser aceitas pelos clérigos franceses. Sabe-se que Descartes viveu na Holanda por volta de 1628, no entanto desde 1618, com cerca de trinta e dois anos, foi oficial do príncipe Maurício de Nassau. O príncipe holandês foi o responsável por duas tentativas sem êxito de fixação de “raízes” no Brasil. A primeira delas data do ano de 1624 na Bahia e a segunda a partir de 1630 no Recife e Olinda, tendo sido o próprio Nassau o mentor da urbanização da região, o que resultou na definitiva expulsão holandesa dos solos nacionais quase vinte anos depois. Teria Descartes estado no Brasil? Seja como for, é possível estabelecer uma correlação muito íntima entre a ética racional puritana e o pensamento cartesiano, conforme buscamos expor ao longo de nossas reflexões acima. Não seria sugestivo supor que Descartes teria sido também um dos responsáveis pela ética do trabalho trazida ao Brasil, mas que foi habilmente eximida pelos aventureiros portugueses?

[...] Se a técnica agrícola adotada aqui pelos portugueses representou em alguns casos, comparadas às da Europa, um retrocesso, em muitos pontos verdadeiramente milenar, é certo que para isto contribuíram as resistências da natureza, de uma natureza distinta da europeia, não menos que a inércia e passividade dos colonos. O escasso emprego do arado, por exemplo, em nossa lavoura de feição tradicional, tem sua explicação, em grande parte, nas dificuldades que ofereciam freqüentemente ao seu manejo os resíduos da pujante vegetação florestal. É compreensível assim que não se tivesse generalizado esse emprego, muito embora fosse tratado em épocas bem anteriores àquelas que costumam ser mencionadas em geral para a sua introdução [...].

A regra era ir buscar os lavradores novas terras em lugares de mato dentro, e assim raramente decorriam duas gerações sem que uma mesma fazenda mudasse de sítio, ou de dono. Essa transitoriedade, oriunda, por sua vez, dos costumes dos indígenas, servia apenas para corroborar o caráter rotineiro do trabalho rural [...].²⁴⁷

Como se não bastasse, na primeira de suas *Meditações* que data de 1641 (ano que talvez revele que o filósofo já havia retornado a algum tempo à Holanda, anos antes da expulsão holandesa do Nordeste brasileiro) Descartes lança uma crítica aos homens que têm o cérebro atingindo pelos “*vapores negros da bile*”, de modo que são incapazes de compreender o seu empreendimento racional de negação à sensibilidade: “Mas, ainda que os sentidos nos enganem às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles [...] E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? **A não ser, talvez, que eu me compare a estes insensatos, cujo o cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas que? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos**”. (Descartes. *Meditações. Col. Os pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1996, p. 258 – grifos nossos).

É possível que na passagem acima Descartes refira-se ao que teria visto no Brasil, os índios e os portugueses. Primeiro porque a descrição de homens com a “bile negra” corresponde à tradição hipocrática, na qual esta cor da bile está atrelada aos homens considerados “melancólicos” (e já descrevemos a melancolia trazida por nossos colonizadores no capítulo anterior), que são, por sinal, homens “extravagantes” e que, portanto, são “delirantes”, tal como o *flâneur* e o aventureiro. Além disso, ao mencionar homens “nus” e “muito pobres”, talvez o filósofo esteja se referindo aos índios desnudos, à primazia e preferência no Brasil pelo meio rural e à pobreza das construções e dos senhores de terras, avessos à urbanização. Todos estes aspectos são estranhos aos olhos da conduta racional. Ou seja, Descartes parece rejeitar não apenas o que considera impressões sensíveis dos homens de delírios “melancólicos”, mas também de seus hábitos rudes e arcaicos. Isto pode levar a crer que não apenas esteve no Brasil, como também não concordou com os hábitos locais possivelmente observados.

É interessante destacar também que a tradição médica em torno da bile negra, que caracteriza o melancólico, é descrita por Walter Benjamin no seu livro sobre o barroco. Podemos verificar nela a concepção de que homens de “cor terrosa” possuem maior tendência à melancolia (e de certa forma, alguns traços do “homem cordial”, como a avareza, egoísmo e a ganância), exatamente a cor de nossos indígenas e também resultante da miscigenação portuguesa com mestiços árabes na península ibérica, além da miscigenação com negros e os próprios índios na América. O fato de Descartes citar os homens de bile negra pode revelar que este filósofo nutriu-se deste debate, como também deve ter observado, com os próprios olhos, homens com fisionomias próximas a estas, talvez os aventureiros do Brasil, os quais não parecem revelar nenhuma empatia com o seu pensamento e a sua conduta racional: “[...] Segunda ela, o melancólico é ‘invejoso, triste, avaro ganancioso, desleal, medroso e de cor terrosa’, e o *humor melancholicus* constitui o ‘complexo menos nobre’. A patologia dos humores via a causa dessas características no excesso do elemento seco e frio, dentro do organismo. Esse elemento era a bÍlis negra – *bÍlis innaturalis* ou *atra*, em contraste com a *bÍlis naturalis* ou *candia*, da mesma forma que o temperamento úmido e quente (sanguíneo) se baseava no sangue, o úmido e frio (fleumático) se baseava na água, e o seco e o quente (colérico), se baseava na bÍlis amarela [...]” (Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, pp. 168-9).

²⁴⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 50.

No final do segundo capítulo de *Raízes do Brasil*, SBH destaca que os lusitanos não buscaram a produtividade sobre as terras, pois requeria muito esforço e por isto rejeitaram o uso do “arado”, preferindo assim as grandes queimadas e pouco recomendado uso da enxada.

Dessa forma, SBH opõe-se às teses de cunho econômico (Wilhelmy é citado como defensor dessa perspectiva) em que as queimadas teriam sido realizadas em nome da maior fertilidade da terra. Ao contrário, SBH afirma que as queimadas não somente destroem as terras, bem como as aves que são responsáveis pelo extermínio de pragas.²⁴⁸ Mesmo assim, as queimadas e o uso de enxadas predominaram no Brasil.

Também é descartada uma outra hipótese de Wilhelmy, na qual o uso de métodos considerados primitivos nas lavouras de colonização alemã no sul do Brasil decorre do fato de ser esta região muito montanhosa, o que impediria o uso e aumento da produtividade por meio do “arado”. SBH refuta esta hipótese perguntando-se “[...] Como explicar, no entanto, que os jesuítas, nas suas missões do Paraguai, tenham introduzido, desde o começo, e com bom êxito, a lavoura do arado?”.²⁴⁹ A pergunta é respondida por meio da explicação de Sapper, que afirma que o “arado” espanhol, feito de madeira, não era tão profundo, dada a pobreza do solo, auxiliando o cultivo das terras.²⁵⁰

²⁴⁸ *Idem*, p. 68. SBH destaca que, inclusive, os alemães se renderam - já na segunda metade do século XIX - às artimanhas agrícolas brasileiras.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 69.

²⁵⁰ Contudo, SBH cita o padre Florian Paucke, segundo o qual o uso de “arados” de ferro e mais profundos nas terras espanholas não prejudicariam, mas ao contrário, aumentariam a produtividade: “Por uma descrição datada de meados do século XVIII sabemos que os toscos arados de madeira usados nas missões jesuíticas penetravam no solo um quarto de vara e, sem embargo, tudo quando ali semeavam crescia bem. Cresceria melhor e daria frutos mais copiosos, sustentava o padre Florian Paucke, julgando certamente segundo padrões europeus, se, à maneira dos arados de ferro, cortassem mais fundo e revolvessem a terra ‘como ocorre em nosso países alemães’”. (cf. p.70).

O fato é que nada impedia o uso do “arado” na América Portuguesa.²⁵¹ A justificativa para isto, de acordo com SBH, deve-se, sobretudo, ao gosto pela aventura, ao desejo do vagar ocioso em meio à floresta, à luz daquilo que a natureza oferecia e não por meio daquilo que o homem lhe impõe, o que poderíamos designar como um “delírio” (ou uma combinação entre alguns traços mencionados da *flânerie* e *rêverie*) da colonização lusitana. Ou seja, revela-se na conduta portuguesa o gosto pela perambulação e a descontinuidade de seus passos, a ausência de uma “linha reta” e também de um “arado”. Seu resultado é o uso de técnicas mais simples e imediatas, as quais não prendem estes homens à rotina do trabalho forçosamente monótono e de ganhos lentos e graduais.

À América portuguesa mal chegaram esses e outros progressos técnicos de que desfrutavam os índios das Missões. A lavoura entre nós continuou a fazer-se nas florestas e à custa delas. Dos lavradores de São Paulo dizia, em 1766, d. Luís Antônio de Sousa, seu capitão-general, que iam “seguindo o mato virgem que os Fregueses de Cutia, que dista desta cidade sete léguas, são hoje fregueses de Sorocaba, que dista da dita Cutia vinte léguas”. E tudo porque, ao modo do gentio, só sabiam “correr atrás do mato virgem, mudando e estabelecendo o seu domicílio por onde há”.²⁵²

O gosto pela aventura não apenas apeteceu entre os colonizadores portugueses o emprego de técnicas arcaicas nas terras brasileiras, como também favoreceu a predominância política e social do meio rural sobre as cidades, um fenômeno cujas consequências são catastróficas. Se, por um lado, o *flâneur* ilumina o olhar crítico, principalmente daqueles que estão na condição de marginalizados (prostitutas, vagabundos, desempregados), por outro, o gosto pela aventura descrita por SBH contribuiu para a dominação das elites, da supremacia dos senhores rurais em detrimento dos escravos e agregados de suas propriedades. Contudo, esta diferença entre o

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibidem.*

flâneur e o aventureiro não impediu SBH de realizar uma crítica contundente às nossas heranças coloniais.

A valorização do meio rural, a primazia do ócio e do desleixo trazidos pela aventura, de acordo com *Raízes do Brasil*, não somente produziram a estagnação tecnológica agrícola, mas também a estagnação de toda a vida social em torno dos senhores de terras. Como consequência disso, a mão-de-obra escrava foi utilizada por quase quatro séculos para alimentar este rústico sistema econômico.²⁵³

Predominavam traços arcaicos que lembram a organização familiar da Antigüidade. Os amplos poderes do senhor ao lado da autonomia política e econômica de suas terras, ou seja, o seu isolamento em relação ao que havia para além de sua propriedade, faziam lembrar, em certo sentido, uma república autônoma e independente. Entretanto, todas as decisões e atividades da propriedade ou engenho giram em torno dos caprichos e desejos do senhor de terras, responsável por toda e qualquer forma de coesão e dissociação entre os homens, inclusive o de promover e desfazer as leis.²⁵⁴

²⁵³ *Ibidem*, p. 57.

²⁵⁴ A esse respeito afirma SBH: “Nos domínios rurais a autoridade do proprietário de terras não tinha réplica. Tudo se fazia consoante a sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica. O engenho constituía um organismo completo e que, tanto quanto o possível, se bastava a si mesmo. Tinha capela onde se rezavam as missas. Tinha escola de primeiras letras, onde o padre mestre desasnava meninos. A alimentação diária dos moradores e aquela com que se recebiam os hóspedes, freqüentemente agasalhados, procedia das plantações, das criações, da caça, da pesca proporcionadas no próprio lugar. Também no lugar montavam-se as serrarias, de onde saíam acabados o mobiliário, os apetrechos dos engenhos, além da madeira para as casas: a obra dessas serrarias chamou a atenção do viajante Tollenare, pela sua ‘execução perfeita’. Hoje mesmo, em certas regiões, particularmente no Nordeste, apontam-se, segundo o senhor Gilberto Freyre, as ‘cômodas, bancos, armários, que são obras de engenho, revelando-o no não sei quê de rústico de sua consistência e no seu ar distintamente heráldico’./ [...] sendo a casa de cada habitante ou de cada régulo uma verdadeira república, porque tinha os ofícios que a compõem, como pedreiros, carpinteiros, barbeiros, sangrador, pescador etc. Com pouca mudança, tal situação prolongou-se, aliás, até bem depois da Independência e sabemos que, durante a grande época do café na província do Rio de Janeiro, não faltou lavrador que se vangloriasse de só ter de comprar ferro, sal, pólvora e chumbo, pois o mais davam de sobra suas próprias terras.” (Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., pp. 80-1).

Para SBH, o poder do senhor de terras e a subordinação de seus escravos e do restante de sua família em seus domínios rurais assemelham-se ao direito canônico da Roma antiga, mas

[...] mantidas na península Ibérica através de inúmeras gerações, que prevalece como base e centro de toda a organização. Os escravos das plantações e das casas, e não somente escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias. Esse núcleo bem característico em tudo se comporta como seu modelo da Antiguidade, em que a própria palavra “família”, derivada de *famulus*, se acha estreitamente vinculada à idéia de escravidão, e em que mesmo os filhos são apenas membros livres do vasto corpo, inteiramente subordinado ao patriarca, os *liberi*.

Dos vários setores de nossa sociedade colonial, foi sem dúvida a esfera da vida doméstica aquela onde o princípio de autoridade menos acessível se mostrou às forças corrosivas que de todos os lados o atacavam. Sempre imerso em si mesmo, não tolerando nenhuma pressão de fora, o grupo familiar mantém-se imune de qualquer restrição ou abalo. Em seu recatado isolamento pode desprezar qualquer princípio superior que procure perturbá-lo ou oprimi-lo.

Nesse ambiente, o pátrio poder é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para a sua tirania [...].²⁵⁵

Dessa forma, remonta à Antigüidade a supervalorização do senhor de terras. Tal tradição foi trazida ao Brasil através da imagem do aventureiro, o protagonista ideal para contemplar a sua expansão e transformação, alcançando inclusive as relações e interesses públicos. Este tema será abordado nos próximos capítulos.

Fundamentada na relação de pessoa a pessoa, em laços de intimidade, além da renúncia à polidez e às grandes formalidades que distanciam o contato amistoso e praticamente familiar, a sociabilidade fundada em relações de afeto difundiu-se largamente no Brasil. SBH destaca, como exemplo, que a ganância dos comerciantes devia colocar em segundo plano a “adequada racionalização”, de modo que “o freguês ou cliente há de assumir de preferência a posição de amigo. Não há duvida de que, desse comportamento social, em que o sistema de relações se edifica essencialmente sobre laços diretos, de pessoa a pessoa, procedam os principais obstáculos

²⁵⁵ *Ibidem*, pp.81-2.

que na Espanha, e em todos os países hispânicos – Portugal e Brasil inclusive –, se erigem contra a rígida aplicação das normas de justiça e de quaisquer prescrições legais”.²⁵⁶

A cultura do personalismo, segundo SBH, possui também fontes estoicas, nas quais os indivíduos bastam por si mesmos, podem viver isolados e almejam incessantemente novos horizontes, a fim de buscar sempre a sua superação e ganhos fáceis.

Em decorrência disso, houve historicamente em Portugal a falta de hierarquia e extrema “frouxidão nas relações sociais”, de modo que as iniciativas realizadas pelos lusos procuram muito mais a desagregação do que propriamente a união entre os homens.²⁵⁷ No Brasil esta tradição perpetuou-se, o que sempre dificultou acordos amplos ou de modo a favorecer a coletividade. Foram sempre pouco duráveis. Por exemplo, quando trabalhos coletivos eram muito raramente executados, prevalecia o interesse particular do indivíduo, o que justificava a sua ação mesquinha. “[...] Em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida”.²⁵⁸

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 134. Sobre este tema em *Visão do Paraíso* afirma SBH: “O que tinham feito os portugueses desde os tempos do Senhor D. Manuel de gloriosa memória foi, escreve o seu autor, entrar na Índia ‘com tenção de paz e não de guerra, acerca dos Príncipes e povos daquelas partes, significando-lhes que deles não pretendiam mais interesse que amizade e comunicação de comércio, por comutação de ouro e prata e muitas mercadorias que levavam do Ocidente: oferecendo com isso justamente paz e amizade del-Rei de Portugal seu senhor, cuja embaixada levava em conformidade disto aos reis e príncipes das partes a que chegavam’. A razão dessas cautelas estava nisto, diz ainda, que entendia del-rei ‘que este nome de comércio e trato era melhor e mais suave modo com que, sem escândalo nem alvoroço daqueles povos orientais, poderíamos entrar naquelas partes e ser melhor recebidos’. Além disso, ‘para mais autoridade e crédito do mesmo negócio e mor conservação dele’, parecera então conveniente fazer em nome del-rei e por conta de sua real Fazenda.” (Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, p. 323). Segundo estas indicações de SBH não devemos atribuir aos lusitanos a origem do que hoje, na sociedade capitalista, a área da administração de empresas designa como “(melhoria da) qualidade dos serviços”? A amizade que parece superar as relações racionais do comércio atuam hoje sob fantasmagorias. Bancos se apresentam como amigos de longa data oferecendo primeiramente a sua camaradagem e, em seguida, mascaram a sua exploração com altos juros e usurpação de nossos salários; supermercados dizem-se lugares de “gente feliz”; restaurantes de fast-food fazem-nos “amar muito tudo isto” ! É certo que somos atraídos pelo *fetichismo* da mercadoria, mas para conquistar o gosto dos homens a mercadoria deve ser apresentada, primeiramente, por sujeitos que se dizem - ou pelo menos fingem - ser os nossos amigos, e nos enganam. Os lusos podem ser considerados, talvez, os precursores desta atividade lucrativa hipócrita nos tempos modernos.

²⁵⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 32.

²⁵⁸ *Idem*.

A “prestância” e a “cooperação” entre os homens, desde a chegada de nossos primeiros colonizadores, esconde por trás de tanta caridade, espontaneidade e afabilidade o que é, na realidade, uma relação de rivalidade e competição, de forma que o objetivo comum é sempre secundário. Importa muito mais especular e efetivar o benefício ou o dano causado possivelmente a uma das partes. Isto porque o indivíduo tradicionalmente basta por si e é capaz de realizar conchavos conciliatórios, ainda que breves e por interesses falseados, em nome da fragilização de outros grupos rivais. Assim como a visão de mundo melancólica portuguesa, o culto ao personalismo, as relações de cunho familiares e os regionalismos criados por este tipo de interação em nossas terras são os que praticamente inibem qualquer hipótese de consolidação coletiva de um projeto político.

Essa sociedade de origens tão nitidamente personalistas como a nossa, é compreensível que os simples vínculos de pessoa a pessoa, independentes e até exclusivos de qualquer tendência para a cooperação autêntica entre os indivíduos, tenham sido quase sempre os mais decisivos. As agregações e relações pessoais, embora por vezes precárias, e, de outro lado, as lutas entre facções, entre famílias, entre regionalismos, faziam dela um todo incoerente e amorfo. O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em via de organizar-se politicamente.²⁵⁹

SBH demonstra, portanto, que a ausência de hierarquia e sólidas organizações sociais não são um fenômeno eminentemente moderno, pois apresenta as suas fontes na Antigüidade. Logo, o antigo está imbricado no moderno, são indissociáveis e compõem traços culturais trazidos ao Brasil pelos aventureiros: “a falta de coesão em nossa vida social não representa, assim, um fenômeno moderno”.²⁶⁰

²⁵⁹ *Ibidem*, p.61.

²⁶⁰ *Ibidem*, p.33.

Outros elementos tradicionais portugueses, como, por exemplo, os “privilégios” que mantêm a sua frágil hierarquia social, a repulsa ao trabalho metódico e lucrativo e a visão esplendorosa sobre o ócio,²⁶¹ além da “inexistência de distinção de classes sociais”, permitiram a fusão de hábitos, costumes e trabalhos comuns entre nobres e servos em Portugal.²⁶² São traços culturais observados como essenciais pelo autor para a formação da mentalidade

²⁶¹ *Ibidem*, p.38. Sobre a valorização do ócio que remonta à antiguidade, nos diz Benjamin: “Entrecruzamento notável: na Grécia antiga, o trabalho prático reprovado e proscrito; embora fosse executado essencialmente por mãos escravas, era condenado principalmente por revelar uma aspiração vulgar por bens terrenos (riqueza); ademais, esta concepção serviu para a difamação do comerciante, apresentando-o como servo de Mammon: ‘Platão prescreve, nas *Leis* (VIII, 846), que nenhum cidadão deve exercer profissão mecânica; a palavra *banausos*, que significa artesão, torna-se sinônimo de desprezível ...; tudo o que é artesanal ou envolve ou trabalho manual, traz vergonha e deforma a alma e o corpo ao mesmo tempo. Em geral, os que exercem tais ofícios ... só se empenham para satisfazer ... o ‘desejo de riqueza, que nos priva de todo tempo de ócio ...’ Aristóteles, por sua vez, opõe aos excessos da *crematística* [arte de adquirir riquezas] ... a sabedoria da economia doméstica ... Assim, o desprezo que se tem pelo artesão estende-se ao comerciante: em relação à vida liberal, ocupada pelo ócio do estudo (*scolé*, *otium*), o comércio e ‘os negócios’ (*neg* – *otium*, *ascolía*) não tem na maioria das vezes, senão um valor negativo”. (Walter Benjamin, “Ócio e ociosidade”. *op. cit.*, p.839). SBH, em relação a este tema destaca que o ócio da nossa mentalidade rural traz consigo apenas uma erudição aparente. O tempo de ócio que os antigos dedicavam ao estudo e às virtudes, no Brasil revela-se como nada mais que mediocres e ostentosas frases de impacto, mas que para os que são de fato conhecedores, não passam de simplórias, marginais e superficiais frases, com conteúdo vazio de intelectualidade. Afirma SBH: “Não me parece absurdo relacionar a tal circunstância um traço constante de nossa vida social: a posição suprema que nela detêm, de ordinário, certas qualidades de imaginação e ‘inteligência’, em prejuízo das manifestações do espírito prático ou positivo. O prestígio universal do ‘talento’, com o timbre particular que recebe essa palavra nas regiões, sobretudo, onde deixou vinco mais forte a lavoura colonial e escravocrata, como o são eminentemente as do Nordeste do Brasil, provém sem dúvida do maior decoro que parece conferir a qualquer indivíduo o simples exercício da inteligência, em contraste com as atividades que requerem algum esforço físico./ O trabalho mental que não suja as mãos e não fatiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e de seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo – a verdade é que, embora presumindo o contrário, dedicamos, de modo geral, pouca estimativa às especulações intelectuais – mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimentos e de ação. / [...] Nem mesmo um Silva Lisboa, que, nos decênios do século passado, foi grande agitador de novas idéias econômicas, parece ter ficado inteiramente imune dessa opinião generalizada, de que o trabalho manual é pouco dignificante, em confronto com as atividades do espírito. Nos seus *Estudos do bem comum*, publicados a partir de 1819, o futuro visconde de Cairu propõe-se mostrar a seus compatriotas, brasileiros ou portugueses, como o fim da economia não é carregar a sociedade de trabalhos mecânicos, braçais e penosos. E pergunta, apoiando-se confusamente numa passagem Adam Smith, se para a riqueza e prosperidade das nações contribui mais, e em grau, a *quantidade de trabalho* ou a *quantidade de inteligência*. / [...] Às faculdades intelectuais competiria, no seu modo de ver, a imensa tarefa de avaliar as atividades corporais ‘pelo estudo das leis e obras do Criador’, a fim de ‘terem os homens a maior riqueza possível com o menor trabalho possível’. / [...] Não lhe ocorre um só momento que a qualidade particular dessa tão admirada ‘inteligência’ é ser simplesmente decorativa, que ela existe em função do próprio contraste com o trabalho físico, por conseguinte não pode supri-lo ou contemplá-lo, finalmente, que corresponde, numa sociedade de coloração aristocrática e personalista, à necessidade que sente cada indivíduo de se distinguir dos seus semelhantes por alguma virtude aparentemente congênita e intransferível, semelhante por este lado à nobreza de sangue./ A ‘inteligência’, que há de constituir o alicerce do sistema sugerido por Silva Lisboa, é, assim, um princípio essencialmente antimoderno [...]”. (Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, pp. 82-4).

²⁶² Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, p.35.

brasileira. Estes aspectos culminaram numa intensa espontaneidade entres os lusos, o que poderia ser interpretado como habilidade e artimanha, uma máscara, a partir da qual se exerce a aproximação e suposta docilidade entre os dominadores e os dominados, quando na verdade há uma relação contraditória.

Segundo SBH, referindo-se à mão-de-obra escrava empregada para o sustento de nosso modelo arcaico,

Compreende-se, assim, que já fosse exíguo o sentimento de distância entre os dominadores, aqui, e a massa trabalhadora constituída de homens de cor. O escravo das plantações e das minas não era um simples manancial de energia, um carvão humano, à espera de que a época industrial o substituísse pelo combustível. Com freqüência as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido, e até de solidário e afim. Sua influência penetrava sinuosamente o recesso doméstico, agindo como dissolvente de qualquer idéia de separação de castas ou raças, de qualquer disciplina fundada em tal separação.²⁶³

E, mais adiante, afirma:

À influência dos negros, não apenas como negros, mais ainda, e sobretudo, como escravos, essa população não tinha como oferecer obstáculos sérios. Uma suavidade dengosa e açucarada invade, desde cedo, todas as esferas da vida colonial. Nos próprios domínios da arte e da literatura ela encontra meio de exprimir-se, principalmente a partir do Setecentos e do rococó. O gosto do exótico, da sensualidade brejeira, do chichibéismo, dos caprichos sentimentais [...]. Sinuosa até na violência, negadora de virtudes sociais, contemporizadora e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva, a “moral das senzalas” veio a imperar na administração, na economia e nas crenças religiosas dos homens do tempo. A própria criação do mundo teria sido entendida por eles como uma espécie de abandono, um languescimento de Deus.²⁶⁴

²⁶³ *Idem*, pp.54-5.

²⁶⁴ *Ibidem*, pp. 61-2.

Além disso, a formação das cidades brasileiras deve, inevitavelmente, a sua existência à “herança rural”.²⁶⁵ A estrutura familiar e a valorização do indivíduo ou o culto ao personalismo foram transpostas para o meio urbano, o que leva SBH a considerar que a consolidação das relações sociais no Brasil “não foi a rigor” a de “uma civilização agrícola”, mas sim a de “uma civilização de raízes agrícolas”.²⁶⁶ A cidade brasileira, por isso, deriva do gosto pela aventura, é também dependente do meio rural e dele retira as suas formas de sociabilidade e construção.

A vida rural tornou-se uma potente força, uma “ditadura dos domínios rurais” nas palavras de SBH, capaz de invadir o meio urbano. A cidade está presa ao campo, até pelo menos a abolição, conforme nos diz o autor.²⁶⁷ Trata-se de um modelo social *sui generis*²⁶⁸ em que é o campo ou as fazendas (com uma economia baseada na escravidão e em grandes latifúndios) que sustentam a cidade e não o oposto. Mais que isto, as terras garantiam aos seus senhores os direitos e (somente por isto) poderiam ser considerados cidadãos.

A regra em todo o mundo e em toda as épocas foi sempre o contrário: a prosperidade dos meios urbanos fazendo-se a custa dos centros de produção agrícola [...]. É interessante assinalar-se tal fato, porque ajuda a discriminar o caráter próprio das nossas cidades coloniais. As funções mais elevadas cabiam nela, em realidade, aos senhores de terras. [...] o título de senhor de engenho [...] podia ser considerado tão alto como os títulos de nobreza do Reino de Portugal.²⁶⁹

A família rural e patriarcal, estrutura da sociedade colonial brasileira, tornou-se a reguladora da vida social e política das cidades. Inflexível e superior ao cálculo dos homens, o

²⁶⁵ Trata-se do título do terceiro capítulo de *Raízes do Brasil*.

²⁶⁶ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p.73.

²⁶⁷ *Idem*, p.73.

²⁶⁸, *Ibidem*, p. 89.

²⁶⁹ *Ibidem*. Segundo SBH, as cidades coloniais brasileiras ficavam boa parte do ano vazias de seus “senhores”, pois estes apareciam nelas apenas em períodos festivos. Preferiam as suas terras, isto é, as suas repúblicas autocráticas. Os funcionários da administração, mercadores e oficiais foram essencialmente o corpo de moradores das cidades (cf, p.92).

meio rural, a esfera privada, invade toda as formas de organização institucional.²⁷⁰ A mentalidade arcaica rege as regras de nossas transformações políticas. SBH afirma que, durante o Império e mesmo com as transformações mais nítidas de nossa sociedade, caso do lento processo que levou à definitiva abolição da escravidão somente em 1888 e também à Proclamação da República em 1889, foram realizadas a partir de membros de setores retrógrados da sociedade e por filhos de escravocratas e/ou de latifundiários, herdeiros da mentalidade arcaica e rural, o que leva o autor de *Raízes do Brasil* a desconfiar da eficácia destas transformações, tidas como superficiais e artificiais.²⁷¹ É na relação entre o meio rural e a cidade colonial, floresta/campo e meio urbano, que são dadas as bases para a constituição da *cordialidade* (conforme veremos no capítulo 3.1 intitulado “Variações sobre o homem cordial”). Através dela são realizadas lentas transformações, produzidas sempre de cima para baixo, ou seja, pelos dominadores que possuem traços arcaicos e que mantêm praticamente intacta a nossa herança rural.

A interpretação que Cibeles Saliba Rizek faz da leitura *buarqueana* sobre as cidades coloniais brasileiras²⁷² revela que estas últimas são o espaço de amplas contradições entre o moderno e o arcaico, um espaço destinado aos interesses privados que remontam aos senhores de engenho. A cidade é a passagem para transformações sociais, contudo operadas por homens de mentalidade rural. Segundo Rizek, é nela que é consolidada a possibilidade do novo, de uma interrupção de nossos traços arcaicos, mas nem por isso representa a imediata ruptura com a *cordialidade*, senão a propagação da desordem e da transgressão das leis, fruto das *raízes* autoritárias do meio rural.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 82.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 78.

[...] Ou seja, apesar da oposição de princípios, um e outro, arcaico e moderno permitiam combinações insólitas, de modo que a mobilização ‘antitradicionalista’ jamais teria saído completamente do marco da tradição.

“A bem da verdade, os arautos do moderno e os vates do atraso vinham de uma mesma ninhada”.

Como sede a partir da qual se erodiam as fundações da ordem familiar, ainda que o “vinco patriarcal” dificilmente fosse dissolvido, a cidade era o lugar de uma conversão: é que a mesma ordem familiar, transferida para a cidade, transformava-se em desordem.

[...] Desse modo, a passagem para a cidade, a passagem em direção ao novo não garante de modo imediato ou simples o abandono da cordialidade [...].

O processo de urbanização e a vida urbana constituíam o solo de uma experiência que se fundava no avesso da cordialidade, da passionalidade, da pessoalidade, em uma palavra, das relações de proximidade. A cidade, então, poderia se configurar como perda necessária da identidade do “homem cordial”, pelo abandono do ambiente familiar e comunitário, por uma transformação do seu estatuto, pela passagem do lugar de “protegido” ao lugar de “empregado”. A ordem urbana, porém, era composta de homens saídos do meio rural, homens que se prendiam ainda ao núcleo cordial da sociabilidade brasileira. A regra e a ordem cordiais, isto é, a ausência de regras fixas e o poder do senhor, se convertem em transgressão e desordem no mundo urbano. O novo seria marcado por uma convivência (quase uma promiscuidade) entre ordem e desordem assim configuradas. Instituição e transgressão de regras marcariam a cidade que nascia e a sociabilidade que nelas teriam lugar [...].²⁷³

A hegemonia rural, conforme afirma SBH, atua sob a imagem de uma *força centrífuga*, na qual as elites são deslocadas para o campo e não para os centros urbanos. Correspondeu a um fenômeno cujos esforços deveram-se ao aventureiro colonizador, que simplesmente preferiu a vida rústica nas terras, o que não se deveu, portanto, à imposição do meio.²⁷⁴

Fruto das ações aventureiras que remontam aos nossos colonizadores, as cidades na América portuguesa foram construídas com o mesmo desleixo, o ócio e o “delírio” em meio à floresta, que se opõe às construções de ordem eminentemente racional. Se Weber é indicado por SBH como um autor que avalia a construção da cidade como um instrumento que torna o homem capaz de se impor e dominar a natureza de maneira eficiente e duradoura, através de sua vontade

²⁷² Cibele Saliba Rizek. “Os sentidos da cidade brasileira: figurações da ordem e de seus avessos”. *op. cit.*, pp. 79-91.

²⁷³ *Idem*, p.81.

²⁷⁴ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, p 92.

e engenho,²⁷⁵ no Brasil, no entanto, os aventureiros procuraram construir as suas cidades, ou melhor, elas surgiram ao acaso e desordenadamente e em pleno acordo com a paisagem, não para dominá-la, mas para dela usufruir.

Por meio das imagens do “ladrilhador” e do “semeador”²⁷⁶ SBH distingue respectivamente a construção das cidades espanholas e portuguesas na América.

Ainda que a visão dos espanhóis sobre o Novo Mundo procurasse por terras abençoadas pela graça divina, isto é, que fosse alimentada pelos mitos de conquista que giravam em torno da procura pelo Paraíso ou por um Eldorado (conforme vimos no capítulo anterior), desde o início a construção de suas cidades procurou seguir um metódico e racional modelo de colonização, que faz lembrar modelos racionalistas do pensamento ocidental. O “ladrilhador” corresponde, de acordo com a avaliação de SBH, a um plano de urbanização que pretende fazer da cidade um local seguro, onde, por meio de uma “linha reta” seja capaz de consolidar o domínio da Coroa sobre as novas terras.²⁷⁷

Houve entre os ladrilheiros espanhóis a ordem vinda da metrópole para que fossem fincadas *raízes* militares, econômicas e políticas, além de um núcleo de povoação estável e bem ordenado nas colônias. SBH nos diz que houve um grande zelo por parte da Coroa espanhola para que a fundação das cidades, através da imposição da disciplina e trabalho rigoroso, servisse à metrópole. Portanto, tratou-se de uma constituição estratégica de suas cidades, buscando assim construir fortes, de preferência em locais montanhosos, distantes do mar, com o objetivo de defesa contra possíveis invasões, e também em locais próximos de onde poderia haver ouro. A

²⁷⁵ *Idem*, p. 95.

²⁷⁶ Estas imagens são o tema do quarto capítulo de *Raízes do Brasil*, que passa a constar a partir de segunda edição da obra no ano de 1947.

²⁷⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, pp. 95-6.

colonização rumo ao interior das terras foi racionalmente incentivada e a litorânea pouco valorizada, apenas para a construção de pequenas cidades para o escoamento das riquezas aqui encontradas ou cultivadas.²⁷⁸

Podemos afirmar que as cidades espanholas se aproximam de um modelo cartesiano, uma vez que predomina a elaboração de construções minuciosamente geométricas, uma “linha reta” e um centro ou “ponto fixo”, que são exatamente pontos de referências que atravessam as florestas, ou seja, um meticuloso domínio arbitrário do homem sobre a natureza. São construções que resultam do trabalho lógico da mente, visam objetivos claros de defesa, segurança, expansão e crescimento de sua população e de suas atividades.

[...] o próprio traçado dos centros urbanos na América espanhola denuncia o esforço determinado de vencer e retificar a fantasia caprichosa da paisagem agreste: é um ato definido da vontade humana. As ruas não se deixam modelar pela sinuosidade e pelas asperezas do solo; impõem-lhes antes o acento voluntário da **linha reta**. O plano regular não nasce, aqui, nem ao menos de uma idéia religiosa como a que inspirou a construção das cidades do Lácio e mais tarde a das colônias romanas, de acordo com o rito etrusco; foi simplesmente um triunfo da aspiração de ordenar e dominar o mundo conquistado. O **traço retilíneo**, em que se exprime a direção da vontade a um fim previsto e eleito, manifesta bem essa deliberação. E não é por acaso que ele impera decididamente em todas essas cidades espanholas, as primeiras cidades “abstratas” que edificaram europeus em nosso continente [...].

A construção da cidade começaria sempre pela praça maior. Quando em costa de mar, essa praça ficaria no lugar de desembarque do porto; quando em zona mediterrânea, ao centro da povoação. A forma da praça seria a de um quadrilátero, cuja largura correspondesse pelo menos a dois terços do comprimento, de modo que em dias de festa nelas pudessem correr cavalos. Em tamanho, seria proporcional ao número de vizinhos e, tendo-se em conta que as povoações podem aumentar, não mediria menos de duzentos pés de largura por trezentos de comprimento, nem mais de oitocentos pés de comprimento por 532 de largo; a mediana e boa proporção seria a de seiscentos de comprimento por quatrocentos de largo. A praça servia de base para o traçado das ruas: as quatro principais saíam do centro de cada face da praça. De cada ângulo saíam mais duas, havendo o cuidado de que os quatro ângulos olhassem para os quatro ventos. Nos lugares frios, as ruas deveriam ser largas; estreitas nos lugares quentes. No entanto, onde houvesse cavalos, o melhor seria que fossem largas.

Assim, a **povoação partia nitidamente de um centro**; a praça maior representa aqui o mesmo papel do *cardo* e do *decumanos* nas cidades romanas – as **duas linhas** traçadas pelo *lituus* do fundador, de norte a sul e de leste a oeste, que serviam como referência para o plano futuro da rede urbana. Mas, ao passo que nestas o agrupamento ordenado

²⁷⁸ *Idem*, p.104.

pretende apenas reproduzir na terra a própria ordem cósmica, no plano das cidades hispano-americanas, o que se exprime é a idéia de que **o homem pode intervir arbitrariamente**, e com sucesso, no curso das coisas e de que a história não somente “acontece”, mas também pode ser dirigida e até fabricada.²⁷⁹ (grifos nossos em negrito)

Em *Visão do Paraíso* SBH destaca o anseio da Coroa de Castela em expandir o seu império através de uma estratégia global, responsável por conhecer e dominar as terras descobertas. Carlos V e a definitiva expulsão dos mouros da península Ibérica com a tomada de Granada ao final do século XV teriam sido os responsáveis pela expansão desta política para além-mar, que perdurou por praticamente três séculos. Dessa forma, os espanhóis seriam os precursores do moderno colonialismo, ainda que Carlos V tenha uma concepção de império considerada medieval e arcaica por SBH, uma vez que pretendia alargar as fronteiras do catolicismo, por meio de seu “Sacro Império”.²⁸⁰

Com o objetivo de retirar de suas colônias as suas riquezas, difundiram a sua expansão pelo mundo de forma ordenada e estratégica. SBH destaca a rápida edificação de Universidades na América espanhola. A primeira delas data de 1538 em São Domingos e outras vinte e três foram construídas nos dois séculos posteriores, o que revela o empenho de Castela de levar a cabo um projeto que fizesse de suas colônias um ladrilho que refletisse a imagem da metrópole. Do

²⁷⁹ *Ibidem*, pp.96-8. Um viajante atento que caminha pelas cidades espanholas da América perceberá que há um traçado geométrico pelas ruas e avenidas. Por exemplo, em Santiago do Chile há um traçado retilíneo que, embora mude de nome à medida que atravessa os bairros da cidade, é capaz de conduzir, por meio de vias de fácil acesso, do aeroporto a um outro extremo da cidade, como o caminho que leva às estradas em direção ao litoral ou ao norte do país, que é, ao mesmo tempo, o mesmo caminho que conduz ao centro da cidade ou, até mesmo, aos setores comerciais e industriais. A “linha reta” predomina como projeto racional de urbanização dessas cidades.

²⁸⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso. op. cit.*, pp. 318-20. Em *Raízes do Brasil*, SBH destaca o papel que os jesuítas espanhóis tiveram em relação ao empenho do Império de Castela para a conversão dos infiéis, o que produziu uma ferrenha imposição da cultura dominante. Já os jesuítas lusitanos, assim como os aventureiros colonizadores, através da já mencionada plasticidade portuguesa, assimilaram muitos aspectos dos indígenas, sobretudo os tupis. Incorporaram alguns de seus hábitos, pregações foram feitas na língua nativa e em São Paulo do Piratininga o tupi, até pelo menos o final do século XVII, havia sido o idioma predominante. Estes aspectos podem revelar diferenças cruciais entre a colonização espanhola (o domínio sobre a natureza e o gentio) e a portuguesa (adaptação à paisagem e também aos costumes locais, o que, conforme afirmamos, não significa uma ação absolutamente pacífica, pois pode levar ao mascaramento de violentas relações). Sobre este tema ver a seguinte

mesmo modo, a preferência por localizações mais altas era justificada segundo “[...] um clima semelhante ao que lhes é habitual em seu país [...]”.²⁸¹ Somam-se a isto a difusão da imprensa já em 1535 na Cidade do México; em 1747 a presença de estabelecimentos gráficos em todas as suas cidades construídas, mesmo ano em que esta atividade surge pela primeira no Brasil na cidade do Rio de Janeiro para logo ser abandonada; cerca de quatro mil títulos publicados entre 1584 a 1824,²⁸² entre outros grandes empreendimentos.

Em outras palavras, os ladrilhadores castelhanos, de modo inverso à exploração de cunho predatória e comercial lusitana, procuram “fazer do país ocupado um prolongamento orgânico do seu. Se não é tão verdadeiro dizer-se que Castela seguiu até o fim semelhante rota, o indiscutível é que ao menos a intenção e a direção inicial foram essas”.²⁸³ Entretanto, afirma SBH, a “compulsão mecânica”, “a vontade normativa”, “produto de uma agregação artificiosa e ainda mal segura”²⁸⁴ dos ladrilhadores fora o resultado de um intento que buscava uma unidade e uma homogeneidade que inexistia na metrópole, dada o desejo de Castela de reduzir todos os demais reinos, e isto inclui as suas divisões políticas internas, entre elas com o Reino de Aragão: “[...] O amor exasperado à uniformidade e à simetria surge, pois, como um resultado da carência de verdadeira unidade”.²⁸⁵

O desejo de executar a “linha reta” nas colônias espanholas revela, portanto, a necessidade de uma imposição violenta da centralização do poder da Coroa que lhe faltava na metrópole, ou seja, o anseio de impor a submissão à natureza a ser desbravada e aos povos a serem submissos ou simplesmente eliminados caso não aceitassem as condições culturais e religiosas de seus

seqüência de páginas: Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, pp. 99; 105-6; 118-9; 124-125; 128-130.

²⁸¹ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 99.

²⁸² *Idem*, pp.119-121.

²⁸³ *Ibidem*, 98.

²⁸⁴ *Ibidem*, p.117.

²⁸⁵ *Ibidem*.

colonizadores. Como o modelo cartesiano que reduz a zero a possibilidade do diferente, do duvidoso e incerto, a colonização dos ladrilheiros nas novas terras é considerada pelo autor de *Visão do Paraíso* (que difere dos historiadores que afirmam que houve certa liberdade nas colônias espanholas) uma agressiva imposição do Reino de Castela às suas terras além-mar:

[...] é sempre necessário ter-se em conta o valor apenas relativo que cabe a esses documentos em terras do “l’o obedezco pero no lo cumplo”. A margem de arbítrio que se deixou de início aos conquistadores pode prender-se de qualquer modo, além das dificuldades com que deveriam lutar a Coroa de Castela para intervir mais decisivamente nas terras de ultramar, à margem de liberdade administrativa e jurídica de que desfrutavam, na Europa, diversas regiões dependentes da Coroa de Castela.

Sujeitas, embora, às leis castelhanas, por isso que incorporadas politicamente à sua Coroa, as Índias desfrutavam, em certo grau, da mesma liberdade. Isso, e ainda a equiparação teórica estabelecida entre os crioulos e mesmo os índios da América e os castelhanos da Europa, deu motivo a que alguns historiadores recentes se deixassem seduzir pela idéia de que “as Índias não eram colônias”. Mas essa equiparação tinha exata correspondência prática? E ainda a própria expressão “colônia”, que não aparece nos documentos jurídicos castelhanos do século XVI e XVII, se acharia então generalizada com o sentido que hoje lhe é dado?

De qualquer outro modo, a aparente descentralização que vamos encontrar nas terras castelhanas de aquém-mar é como um reflexo da carência de verdadeira unidade nacional, a despeito das unidades simplesmente dinásticas, que se verifica pela mesma época nas terras européias submetidas à Coroa de Castela. Cada um dos antigos reinos peninsulares mantinha a sua própria personalidade política e jurídica. Em terras de Castela, continuavam, na ocasião dos descobrimentos marítimos, a prevalecer as normas jurídicas peculiares ao Direito castelhano. Nos velhos Estados integrantes da Coroa de Aragão, mantinha-se da mesma forma a vigência de seus direitos particulares: aragonês, catalão, valenciano, maiorquino. Navarra, incorporada ao reino aragonês, conservou durante os primeiros tempos, dentro da Península, sua condição de Estado soberano e independente.²⁸⁶

Se a falta de unidade política espanhola, fruto de sua paradoxal condição (a descentralização na Espanha de Castela ao lado da tentativa de centralização das terras descobertas), produziu o modelo geométrico e racional de colonização acima descrito, em Portugal, segundo SBH, ocorreu exatamente o contrário, “onde a centralização mais acentuada procura espelhar-se, tanto quanto possível, na administração colonial”.²⁸⁷ Em *Raízes do Brasil*

²⁸⁶ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. op. cit., p. 327.

²⁸⁷ *Idem*, p.328.

ressalta que a unidade política lusitana estava consolidada, não possuía problemas quanto a esta questão, pois “[...] sua unidade política, realizara-a desde o século XIII, antes de qualquer outro Estado europeu moderno, e em virtude da colonização das terras meridionais, libertas enfim do sarraceno, fora-lhe possível alcançar apreciável homogeneidade étnica”.²⁸⁸ Para SBH, isto conduziu à possibilidade de vãos individuais, o que favoreceu o gosto pela aventura no Brasil.

Isto porque diferentemente dos espanhóis que racionalmente se dirigiam ao interior de suas terras através de regras e imposições reais, os portugueses preferiram a colonização litorânea porque as ordens de seu rei exigiam o uso “de uma energia puramente repressiva, policial, e menos dirigida a edificar alguma coisa de permanente do que absorver tudo quanto lhe fosse de imediato proveitoso”.²⁸⁹ Por isso, o avanço rumo ao interior da América portuguesa deveu-se meramente a aventuras individuais, sem imediato apoio da Coroa, a qual gradativamente foi tornando-se dependente dessas ações, pois seu sustentáculo econômico fundamentava-se na riqueza de suas colônias e dos vãos de seus colonizadores.²⁹⁰

São estas as condições que permitiram o “realismo” e o “naturalismo” lusitano, “de que deram tamanhas provas os portugueses no curso de sua história” quando “as árvores que não deixam ver a floresta”²⁹¹ estavam diante de seus olhos. O aventureiro flana na floresta de sua

²⁸⁸ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p.117.

²⁸⁹ *Idem*, p. 103. Em *Visão do Paraíso* afirma SBH: “No Brasil [...] e nas possessões lusitanas, ainda que pareça afrouxar-se, em dadas ocasiões e em certos lugares, como sucede com a criação das capitanias hereditárias, a presença ativa da Coroa, faz-se sentir desde que principie a colonização regular. É ela sobretudo que busca manter aquele mesmo sistema de povoamento litorâneo, permitindo contato mais fácil e direto com a metrópole e ao mesmo tempo previne, ou chama exclusivamente a si, enquanto tem forças para fazê-lo, as entradas ao sertão, tolhendo, aqui sobretudo, o arbítrio individual. / É especialmente manifesto neste ponto o contraste com que se dá nas Índias de Castela, onde tudo encaminha o conquistador para os lugares apartados da marinha, e isso não só nos casos onde haja minas para lavar ou impérios para conquistar [...]”. (Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. op. cit., p.326).

²⁹⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. op. cit., p. 328.

²⁹¹ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p.117.

América, está embriagado, não estabelece plano de uma sociedade futura, possui passividade diante do acaso. Avança sobre o território por puro gosto.

SBH, a partir dessas características, considera o aventureiro um semeador. Podemos interpretá-lo assim como o caçador, que pode ou não encontrar a sua presa, porém o que o diverte é o cenário em que está disposto. Ou até mesmo podemos compará-lo ao jogador que tem mais prazer em lançar os dados e apostar do que propriamente vencer. O semeador, por sua vez, lança as sementes, mas se delas brotam ou não *raízes* importa menos do que seguir em frente, ou melhor, perder-se na floresta. Colhe os frutos sem ter o cuidado de plantar as árvores. Lembremos também que o *delirium* para os antigos é simbolizado pela ausência do sulco aberto pelo arado e onde se lançavam as sementes, considerado um sinal de sensatez, porém uma atividade que é menosprezada por nossos semeadores.

No Brasil sucedeu também o que menos importava aos lusitanos: nascera uma sociedade voltada ao meio rural e dessas aventuras surgiram as nossas cidades: “[...] Mas ainda esses audaciosos caçadores de índios, farejadores e exploradores de riquezas, foram, antes do mais, puros aventureiros – só quando as circunstâncias o forçavam é que se faziam colonos [...]. E assim, antes dos descobrimentos das minas, não realizaram obra colonizadora, salvo esporadicamente”.²⁹²

Ao invés de uma “linha reta” ou um planejamento racional de construção das cidades portuguesas no Brasil, houve, na verdade, segundo SBH, um “desalinho”, o que poderíamos considerar como um *delirium*, próximo ao *flâneur benjaminiano*. O modelo geométrico das cidades espanholas na América contrasta com o lusitano, que se aproxima ao que pode ser

²⁹² *Idem*, p.102.

considerado como uma forma espiralada, torta, desordenada, descontínua e que é passiva às disposições naturais do relevo e, portanto, não busca dominar o espaço, sequer se apresenta como um ato da vontade humana. SBH não descarta, no entanto, a presença de uma arquitetura, mesmo que ofuscada por tamanho desleixo, baseada no estilo Renascentista das referidas cidades lusas.

A fantasia com que em nossas cidades, comparadas às da América espanhola, se dispunham muitas vezes as ruas ou habitações é, sem dúvida, um reflexo de tais circunstâncias. Na própria Bahia, o maior centro urbano da colônia, um viajante do princípio do século XVIII notava que as casas se achavam dispostas segundo o capricho dos moradores. Tudo ali era irregular, de modo que a praça principal, onde se erguia o Palácio dos Vice-Reis, parecia estar só por acaso no seu lugar. Ainda no primeiro século da colonização, em São Vicente e Santos, ficavam as casas **de tal desalinho**, que o primeiro governador geral do Brasil se queixava de não poder murar as duas vilas, pois acarretaria grandes trabalhos e muito dano aos moradores.

É verdade que o esquema retangular não deixava de manifestar-se – no próprio Rio de Janeiro já surge em esboço – quando encontrava poucos empecilhos naturais. **Seria ilusório, contudo, supor que sua presença resultasse da atração pelas formas fixas e preestabelecidas**, que exprime uma enérgica vontade construtora, quando o certo é que procedem, em sua generalidade, dos princípios racionais e estéticos de simetria que o Renascimento instaurou, inspirando-se nos idéias da Antiguidade. Seja como for, **o traçado geométrico jamais pôde alcançar, entre nós, a importância que veio a ter em terras da Coroa de Castela**: não raro o desenvolvimento interior dos centros urbanos repeliu aqui esse esquema inicial para obedecer antes às sugestões topográficas.

A rotina e não a razão abstrata foi o princípio que norteou os portugueses, nesta como em tantas outras expressões de sua atividade colonizadora. Preferiram agir por **experiências sucessivas, nem sempre coordenadas umas às outras, a traçar de antemão um plano para seguí-lo até ao fim**. Raros os estabelecimentos por eles fundados no Brasil que não tenham mudado uma, duas ou mais vezes de sítio, e a presença da clássica vila velha ao lado de certos centros urbanos de origem colonial é persistente **testemunho dessa atitude tateante e pendulária [...]**.

A cidade que os portugueses construíram na América **não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza e suas silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método**, nenhuma previdência, sempre esse significativo de abandono que exprime a palavra “desleixo” – palavra que o escritor Aubrey Bell considerou tão tipicamente portuguesa como “saudades” e que, no seu entender, implica menos falta de energia do que uma íntima convicção de que “não vale a pena ...”.²⁹³ (grifos nossos).

²⁹³ *Idem*, pp.109 – 110. Em *Caminhos e Fronteiras*, SBH parece remontar a este mesmo tema, mas referindo-se aos caminhos descontínuos que levam à cidade de São Paulo do Piratininga: “Alguns mapas e textos do século XVII apresentam-nos a vila de São Paulo como centro de amplo sistema de estradas expandindo-se rumo ao sertão e à costa. Os toscos desenhos e os nomes estropiados desorientam, não raro, quem pretende servir-se desses documentos para a elucidação de algum ponto obscuro da nossa geografia histórica. Recordam-nos, entretanto, a singular importância dessas estradas para a região de Piratininga, cujos destinos aparecem assim representados em

Nossas cidades, assim como os nossos aventureiros, são espontâneas, são uma construção delirante, mescla do que é sensível e ao mesmo tempo inteligível, negam a razão abstrata para a sua constituição, o que não necessariamente significa ou traz algum benefício à coletividade.

Ainda que SBH considere que não houve propriamente no Brasil um “descobrimento” por meio das reflexões de Grotius no seu *De Iure Pradae Commentarius*, o autor não deixa de revelar a história dos vencidos, *a história narrada a contrapelo*. Para o filósofo do início do século XVII, aponta SBH, “descobrimento” não expressa o simples “perceber-se uma coisa com os olhos e sim no apoderar-se alguém dessa coisa efetivamente”, ou seja, designa o apoderamento, espoliação, dominação e zelo permanente sobre tudo que lhe pertence, isto é, ao que foi descoberto: “[...] o descobrimento só pode criar títulos de domínio se acompanhado de posse [...]”.²⁹⁴

Dessa forma, Grotius considera que as Índias Orientais que supostamente pertencem aos portugueses não foram “descobertas”, salvo as terras tomadas pelos holandeses (onde considerava haver espoliações por parte dos dominadores), pois os lusos não exerciam intenso e eficaz domínio sobre as terras. Entretanto, Grotius não isenta os portugueses de

espoliações e crueldades praticadas contra os povos das terras reivindicadas pelos reinos ibéricos, não acredita que os lusitanos fossem mais isentos de culpa do que os castelhanos, embora assim o pensassem alguns contemporâneos. “Muitos escritores certamente”, diz, “são de opinião que um confronto da conduta dos espanhóis da América com a dos portugueses, entre os habitantes das Índias Orientais, mostra como os primeiros se notabilizam muito mais pela violência e os últimos pela perfídia: vale isto

um panorama simbólico [...]” (Sérgio Buarque de Holanda. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 19).

²⁹⁴ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. *op. cit.*, p.321.

dizer que estes não agem com menos malícia do que aqueles, mas que os espanhóis são dotados de maior coragem e força”.²⁹⁵

O trecho tomado de Grotius e apresentado por SBH demonstra que, sejam ladrilhadores ou semeadores, práticas violentas foram cometidas pelos colonizadores da América. Podemos interpretar este mesmo trecho como uma tentativa do autor de apresentar que a obra desses colonizadores não deve ser exaltada, mas criticamente avaliada, de modo a elucidar a história dos vencidos.

Não obstante, de modo distinto da visão de Simmel sobre a aventura e da concepção *benjaminiana* de *flâneur*, nossos aventureiros possuem uma “carga genética” avaliada negativamente pelo autor de *Raízes do Brasil*. Referimo-nos à aproximação entre senhor e servo, de sua plasticidade e docilidade diante dos costumes dos escravos negros e dos indígenas, isto é, a sua ampla capacidade de plasticidade cultural e miscigenação, convertida no Brasil como uma forma de dominação do senhor de terras sobre os seus escravos, além das práticas de violência mascaradas pela suposta “dengonsidade” destas mesmas relações. Será desta “herança rural” que nossas cidades assimetricamente cresceram e desenvolveram as suas contradições. Trata-se do palco que abre margem ao “homem cordial”. Ou seja, será exatamente dessa matriz agrária, aventureira-semeadora e melancólica que é originado o fenômeno da *cordialidade*. Porém, de acordo com o que será mostrado nos próximos capítulos, a cidade preparará também o campo para que forças antagônicas possam interromper esta “marcha cordial” entre nós.

²⁹⁵ *Idem*, p. 322. SBH remonta ao trecho de Hugo Grotius. *De Iure Pradae Commentarius*. Vol 1. Oxford e Londres, 1950 p.243. A perfídia, avaliada por Grotius entre os portugueses, pode representar um traço pertencente à *cordialidade*, uma vez que seu campo de significação abarca a deslealdade, traição e falsidade, aspectos que compõem a relação entre dominadores e dominados no Brasil, que somente na aparência se aproximam amistosamente.

Todos estes aspectos avaliados levam SBH a apontar a extrema originalidade do povo português, posto que não aplicaram uma visão fria e calculista aos moldes da ética do trabalho, senão a permanência de modelos tradicionais ao lado de proezas eminentemente modernas difundidas pelos aventureiros.²⁹⁶ Há uma potente dialética no homem lusitano, pois deseja a preservação do meio rural e arcaico ao lado de sua ambição de se jogar ao mar e flunar sobre terras que não conhece; possui uma astúcia heróica que despoja os mitos ao lado de sua melancolia. Talvez estas características tenham levado SBH a elaborar a alegoria da aventura para a verificação da visão de mundo portuguesa, que apresenta um pouco de tudo que não é convencional, mas que é distinta em relação a tudo o que existe.

2.3 - *Ursprung* – a temporalidade das raízes

Poderia dizer que, afinal de contas, se tratava de indicações, pouco importando aonde conduziam ou mesmo se conduziam a algum lugar, a alguma direção pré-determinada. Eram como linhas pontilhadas; cabe a vocês continuá-las ou modificá-las, a mim eventualmente dar-lhes prosseguimento ou uma outra configuração. Veremos o que fazer com estes fragmentos. Eu agia como um boto que salta na superfície da água só deixando um vestígio provisório de espuma e que deixa que acreditem, faz acreditar, quer acreditar ou acredita efetivamente que lá embaixo,

²⁹⁶Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 36.

onde não é percebido ou controlado por ninguém, segue uma trajetória profunda, coerente e refletida.

Que o trabalho que eu apresentei tenha tido este aspecto, ao mesmo tempo fragmentário, repetitivo e descontínuo, isto corresponde a algo que se poderia chamar de preguiça febril [...].

Todos estes fragmentos de pesquisa, todos esses discursos, poderiam ser considerados como elementos destas genealogias, que não fui o único a fazer. Questão: por que então não continuar como uma teoria da descontinuidade, tão graciosa e tão pouco verificável [...].

(Michel Foucault. *Genealogia e poder*).

Sempre há um começo que deve induzir a erros, e este começo é frio, científico e inclusive irônico; com toda a intenção se situa em primeiro plano e se produz uma lentidão. Pouco a pouco, vai aumentando a agitação; aparecem relâmpagos isolados; desde a distância se deixam escutar com surdos grunhidos verdades muito desagradáveis; até que, por fim, se alcança um ritmo feroz, no qual tudo empurra para diante com enorme tensão. Por último, entre espantosos estrondos, no meio de espessas nuvens, vão aparecendo, uma a uma, novas verdades.

(F. Nietzsche. *Ecce Homo*).

Atualizar o passado e interromper o curso do tempo. SBH e Walter Benjamin parecem dialogar quanto a este intento, pretendem fazer explodir o *continuum* histórico. Isto porque os dois autores se afastam das leis mecanicistas que alimentam a concepção de progresso, enquanto responsável por conduzir os homens de nossa época à catástrofe. Trata-se da crítica às concepções que ideologicamente sustentam o mando, legitimam a exploração dos dominadores, os quais atuam por meio da idéia de que há uma marcha evolutiva da humanidade rumo ao bem-estar, o que, na realidade, proporciona o conformismo generalizado das massas e facilita as práticas exploratórias.

É bem certo que as abordagens *benjaminianas* e *buarqueanas* diferem quanto à posição geográfica e às peculiaridades de ordem cultural que abrangem o microcosmo das sociedades. Contudo, os seus procedimentos se assemelham no que diz respeito à avaliação da *passagem* de um modelo de sociedade a outro. Se Benjamin, principalmente no célebre amontoado de fragmentos, o livro das *Passagens*, preocupa-se com as transformações da cidade de Paris, que

abandona definitivamente o seu aspecto feudal em nome de uma sociedade capitalista e burguesa, SBH procura avaliar no Brasil a *passagem* promovida a partir da herança rural em direção às transformações modernizadoras, mantendo, dada a sua origem, traços arcaicos e retrógrados na formação e crescimento dos centros urbanos, de acordo com o que foi exposto no subtítulo anterior. Ambos criticam estas *passagens* quando vistas como um processo de aprimoramento e evolução da humanidade. Afirmam, isto sim, as suas contradições e descontinuidades históricas.

É possível verificar transversalidades entre os dois pensadores no instante em que dedicam as suas análises à *origem*, ao processo de estabelecimento ou florescimento de traços culturais, a difusão e à possibilidade de sua extinção. Diferentemente das teorias positivistas que elaboram um começo, meio e fim para a história, SBH e Benjamin elaboram uma concepção temporal repleta de contratempos e acasos. Mais precisamente, a história está aberta a muitas possibilidades, uma vez que a ação humana dispõe ao devir um leque de significações possíveis.

As imagens melancólicas do *flâneur* e do aventureiro caracterizam-se, essencialmente, pela indeterminação dos passos do caminhante que se revela como imprevisibilidade histórica. Isto corresponde a dizer que não há um devir preestabelecido, tal como sugere a ética do trabalho ou até mesmo um Descartes, que estava certo e seguro do resultado de seus empreendimentos racionais.²⁹⁷

²⁹⁷ Afirma Descartes quanto à previsão do devir humano, desde que seguido rigidamente conforme os seus planos racionais: “[...] poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próximos, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza. O que é desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artifícios, que permitem gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas comodidades que nelas se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida”. (Descartes. *Discurso do Método*. *op. cit.*, p. 116).

Em certo sentido, a inconstância do *flâneur* e do aventureiro, estão em pleno acordo com uma concepção temporal, na qual a ação humana não pode ser absolutamente determinada pelo meio ou pela história. Ainda que pelo desleixo e pela vagabundagem, mesmo que passivo às disposições físicas da natureza, nada restringe a ação livre do aventureiro e do *flâneur*, os quais consolidam as suas atividades em meio ao acaso. Na realidade, o acaso é o resultado da própria ação humana e ninguém melhor do que estes tipos humanos para experimentá-lo.

Estes aspectos temporais das concepções históricas de Benjamin e SBH convergem e se tornam mais claros quando comparamos o que o primeiro entende como *origem* e o segundo como *raízes*. Ambos, ao tratarem da temporalidade, parecem utilizar alegorias ou imagens dialéticas muito próximas uma da outra, imagens estas que concebem a aniquilação da ordem burguesa e fascista (para Benjamin), e aristocrática e autoritária (para SBH), banhada por uma temporalidade “homogênea e vazia”.

A partir da obra *Origem do drama barroco alemão* Walter Benjamin estabelece a sua noção de *origem*, tomada de Goethe (que estabelece a passagem do âmbito da natureza para o campo da história), essencial à sua crítica à temporalidade da classe dominante. *Ursprung*, em alemão, é a palavra utilizada para designar o termo *origem*. Porém, a tradução do termo ao português não abarca a especificidade da palavra alemã na medida que avaliamos a sua etimologia. *Ursprung* é a justaposição de duas palavras: do prefixo *ur*, que designa causa ou procedência, e *sprung* que designa “salto”. *Ursprung* remete, portanto, a uma noção de *origem* em que predomina um desenvolvimento histórico aos “saltos”, isto é, repleto de rupturas e tensões que podem, a todo instante, alterar o curso do tempo rumo a uma outra e nova direção. Sérgio Paulo Rouanet, em sua nota introdutória ao livro sobre o barroco de Benjamin, afirma que

“[...] a *origem* (Ursprung) é um *salto* (sprung) *em direção ao novo*. Nesse salto, o objeto originado se liberta do vir-a-ser [...]”.²⁹⁸

Nesse sentido, não é um mero fortuito o uso desse termo por Benjamin. *Ursprung* ou *origem* possuem um papel fundamental para as questões levantadas em outras obras do autor acerca da crítica à visão linear e temporal das teorias positivistas. A concepção *benjaminiana* de “fenômeno originário” se afasta da noção de gênese (começo, meio e fim, buscando sempre a evolução e continuidade histórica) empregada pelas teorias dominantes. A *origem* não encaminha o fenômeno em direção a um vir-a-ser ou a um ponto fixo seguro no futuro, senão à sua extinção. Dialeticamente toma e aglutina os fragmentos e ruínas do passado em direção ao presente, numa imagem única, como uma mônada que contém em si a imagem de todos os objetos do mundo, e será nesse instante que se produzirá uma redenção, a sua extinção.

Esta *passagem* monadológica do passado resgatado em direção ao presente dá-se através de um salto, ou seja, por meio de uma ruptura com o *continuum* do tempo. A *origem*, por isso, enquanto salto histórico, é a representação da descontinuidade e imprevisibilidade que acompanha a história, toma o passado como inacabado ou incompleto, de modo que perpassa pela emergência ou necessidade de realizá-lo e extingui-lo no presente.

Em outras palavras, é preciso um salto que poderá romper com uma ordem estabelecida e, finalmente, libertá-la do passado, de sorte que o novo seja originado. Expressa um salto dialético

²⁹⁸ Sérgio Paulo Rouanet. “Nota do Tradutor”. in: Walter Benjamin: *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., p. 19.

que se apresenta como atemporal e imprevisível, posto que a história está repleta de “instantes mágicos”, que podem fazer explodir a sua seqüência de eventos catastróficos.²⁹⁹

[...] A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. O termo *origem* não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um

²⁹⁹ É dessa forma que a noção de *Ursprung benjaminiana* lembra a noção de “genealogia” de Nietzsche e também empregada por Foucault. Embora Benjamin combata a noção de gênese, esta referência diz respeito à genealogia de cunho positivista. Trata-se da crítica à visão linear e evolucionista da história que estabelece o futuro no presente, enquanto seqüência linear que remonta ao passado. Já a “genealogia” de Nietzsche e Foucault lida com o fragmentário, com o embate de forças antagônicas e o descontínuo, que faz emergir novas formas (de sociabilidade, por exemplo) assim como o realiza Benjamin. Mas parece haver uma diferença fundamental entre a concepção de *origem benjaminiana* e de “genealogia” de Nietzsche e Foucault: em Benjamin há a presença de uma metafísica profanada, isto é, uma teleologia proveniente da cabala judaica que fora materializada com a idéia de uma redenção, mas ao invés de a vinda do Messias ser uma entidade sobrenatural, refere-se, na verdade, a uma alegoria que representa a ação revolucionária humana. Este tema é discutido no capítulo 3.2 “Crepúsculo da cordialidade?” de nossa investigação. A enunciação de uma metafísica, ainda que profanada por Walter Benjamin, poderia soar um tanto religioso para um nietzscheano, apesar de que o próprio Nietzsche parece querer constituir uma nova moral por meio de uma imagem profético-religiosa, o seu Zarathustra.

Quanto à noção de *origem* de Heidegger, a concepção *benjaminiana* opõe-se radicalmente. Mas o ponto de partida para esta oposição é exatamente Nietzsche. Isto se deve porque Heidegger é tributário da filosofia estética nietzscheana, fundamentando-se sobretudo num ponto muito criticado por Benjamin na obra *Origem do drama barroco alemão*. Nietzsche é acusado nesta obra de propor o resgate do elemento estético dionisíaco, que pertenceu aos gregos anteriores a Sócrates. Ou seja, Dionísio seria trazido de volta aos nossos tempos com o advento do super-homem e a existência puramente artística deveria reger a vida humana, uma vida moral plenamente material e estética. Para Benjamin, o gênero trágico apenas pertenceu aos gregos da Antigüidade e a ninguém mais, dadas as suas condições históricas, culturais e a profunda entrega e paixão que alcançava entre os seus participantes, o que muito raro poderia ser repetido, ainda menos nos tempo modernos.

Embora Heidegger se considere o primeiro filósofo a descortinar ou desvelar a metafísica (levando-a ao seu fim e colapso ao lado de toda a filosofia), enxergando nela o processo de transvaloração (dos valores), seja por meio de um Sócrates ou de um Nietzsche, sua noção de *origem* é tributária do esteticismo do próprio Nietzsche, mas com certos ares metafísicos, embora o próprio filósofo não o reconheça. Heidegger atribui a *origem* à arte, de modo a compreender a sua essência, ou seja, uma forma extraordinária da verdade se realizar e acontecer. A *origem*, portanto, para este filósofo está atrelada a uma essência (estética) e a uma verdade absoluta presente no ser-aí (o chamado *dasein*, o que corresponde à totalidade dos desdobramentos e interpretações de mundo, como o entendimento, o comportamento, a expressão daquilo que o homem é). Walter Benjamin com a sua noção de *origem* não a lança em direção a este grau de abstração, tal como o faz Heidegger. Vide: Martin Heidegger. *A origem da obra de arte*. Lisboa, Editora 70, 1992.

Ora, reduzir toda a existência à estética é para Benjamin reduzir tudo ao nada. Nega-se a reflexão racional em direção a outras esferas da vida, como a política, e, além disso, todas as atividades humanas são reduzidas a um simplório pragmatismo: “[...] Abre-se o abismo do esteticismo, no qual esse intuitivo genial acabou perdendo todos os conceitos, e assim os deuses e os heróis, o desafio e o sofrimento, os pilares da construção clássica, evaporam-se num puro nada. Quando a arte ocupa na existência uma posição tão central que os homens são vistos como manifestação dessa arte, e não como o seu fundamento, não como os seus criadores, mas como os temas eternos das criações artísticas, podemos dizer que não há mais base para uma reflexão racional. Removido o homem de sua posição central na arte, é indiferente se o seu lugar é tomado pelo Nirvana, a letárgica vontade de viver, como em Schopenhauer, ou se é a ‘dissonância humanizada’, como em Nietzsche, que produz as manifestações do mundo humano e o próprio homem – nos dois casos trata-se do mesmo pragmatismo. Pois que importa se a obra de arte é inspirada pela vontade de viver ou pela vontade de destruir a vida, se a arte, como um produto monstruoso da vontade absoluta, se desvaloriza, desvalorizando o mundo? O niilismo alojado no cerne da filosofia artística de Bayreuth anulou, e não podia deixar de anular, a sólida factualidade histórica da tragédia grega [...]”. (Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., p. 126).

torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, incompleto e inacabado. Em cada fenômeno de origem se determina a forma com a qual uma idéia se confronta com o mundo histórico, até que ela atinja a plenitude na totalidade de sua história. A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com a sua pré e pós-história. As diretrizes da contemplação filosófica estão contidas na dialética imanente à origem. Esta dialética mostra como em toda essência o único e o recorrente se condicionam mutuamente. A categoria da origem não é pois, como supõe Cohen, puramente lógica, mas histórica [...].³⁰⁰

A leitura que realizamos sobre *Visão do Paraíso e Raízes do Brasil* pretendeu avaliar convergências sobre a noção de *raízes* e *origem*. Esta última muito provavelmente foi conhecida por SBH que deve ter lido na Alemanha o livro *benjaminiano* sobre o barroco, com data de publicação de 1928.

As *raízes* aparentam ser apresentadas pelo seu autor como um processo de formação e consolidação de traços culturais brasileiros que, como vimos, opõem dialeticamente elementos modernos e arcaicos, prevalecendo, no entanto, traços retrógrados da vida rural na vida nacional. A obra *buarqueana*, sobretudo em *Raízes do Brasil*, destina-se a avaliar a possibilidade de uma reviravolta histórica, uma extinção desses traços, sem com isso estabelecer um devir certo e seguro, senão aberto a múltiplas possibilidades. Por isso o termo *raízes* atua como o desdobramento da tensão entre forças antagônicas, cujos vetores não são linhas retas, mas são tortos, sinuosos e bifurcados, de maneira que a história é composta por inúmeros desvios, caminhos que conduzem o aventureiro e povo brasileiro à indeterminação histórica.

É provável que este seja o motivo pelo qual o próprio Benjamin, ao se referir à *Ursprung*, remonta não apenas ao “desdobramento”, mas também, e assim como SBH, refere-se a uma

³⁰⁰ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, pp. 67-8.

imagem do universo vegetal, isto é, as ramificações de uma planta,³⁰¹ o que estabelece uma definitiva transversalidade teórica e também uma transtemporalidade que aproxima as *raízes* da *Ursprung*. Os títulos das obras *Raízes do Brasil* e *Origem do drama barroco alemão* são alegóricos por excelência, e expressam significados muito próximos. *Origem* e *raízes* são um exercício dialético de ruptura com as visões mecanicistas do tempo e com a história dos vencedores.

Ao estudar, em Simmel, a apresentação do conceito de verdade de Goethe, ficou muito claro para mim que meu conceito de origem [*Ursprung*] do livro sobre o drama barroco é uma transposição rigorosa e concludente deste conceito goetheano fundamental do domínio da natureza para aquele da história. Origem – eis o conceito de fenômeno originário transposto do contexto pagão da natureza para os contextos da história. Agora, nas *Passagens*, empreendo também um estudo da origem. Na verdade, persigo a origem das formas e das transformações das imagens parisienses desde o seu surgimento até o seu ocaso, e a apreendo nos fatos econômicos. Estes fatos, do ponto da causalidade – ou seja, como causas –, não seriam fenômenos originários; tornam-se tais apenas quando, em seu próprio desenvolvimento – um termo mais adequado seria desdobramento – fazem surgir a série das formas históricas concretas das passagens, assim como a folha, ao abrir-se, desvenda toda a riqueza do mundo empírico das plantas.³⁰²

Temos assim as duas imagens aproximadas a partir do mundo vegetal:

³⁰¹ Devemos comparar as dobras da folha de um “barquinho de papel” às ranhuras presentes nas folhas de plantas dicotiledôneas, pois elas, do ponto de vista histórico, direcionam o olhar a muitos rumos que podem ser entrecruzados e descontínuos.

³⁰² Walter Benjamin. “Teoria do conhecimento, Teoria do Progresso”. in: *Passagens. op. cit.*, p. 504.



(Folha de sálvia,³⁰³ tal como a *Ursprung*)



(Raiz de sálvia³⁰⁴)

O fato é que SBH parece atualizar a todo instante traços arcaicos do passado. Estes soam como que inacabados, prontos para serem de alguma forma aglutinados no presente, a fim de que uma resolução contra eles seja imediatamente tomada. Talvez por isso SBH avalie o fenômeno

³⁰³Fonte: [on-line] url: <http://www.dkimages.com/discover/previews/815/50019779.JPG>. Arquivo consultado em junho de 2007.

³⁰⁴ Fonte: [on-line] url: <http://www.horizonherbs.com/images/products/SageChineseSalvia%20MiltiorrhizaDanShenRoot.jpg>. Arquivo consultado em junho de 2007.

impulsionado pelas nossas elites agrárias, as quais trazem o seu legado rural para a vida contemporânea, isto é, citam o legado arcaico em plena vida das cidades. Este processo de formação dá *origem* à alegoria da *cordialidade*.

Devemos ressaltar que atualizar o passado no presente, para assim salvá-lo, representa também libertar, por meio de uma revolução, a memória dos oprimidos das amarras que coagem as massas. Trata-se de uma imobilização do curso da história, que dará *origem* a um novo rumo. Esta é uma das tarefas da *Ursprung benjaminiana*, do seu materialismo histórico. Representa, ao mesmo tempo, uma drástica ruptura com a visão do *continuum* histórico.

Poderíamos assim afastar SBH e Walter Benjamin das correntes teóricas que tomam o progresso como fonte primordial para as transformações históricas, como é o caso da visão linear do historicismo, que se nutre das visões positivistas. Segundo Benjamin, em sua XVII tese *Sobre o conceito de História*

O historicismo culmina legitimamente na história universal. Em seu método, a historiografia materialista se distancia dela talvez mais radicalmente do que qualquer outra. A história universal não tem qualquer armação teórica. Ela utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio. Ao contrário, a historiografia marxista tem em sua base um princípio construtivo. Pensar não inclui apenas o movimento das idéias, mas também a sua imobilização. Quando o pensamento pára, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada. O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido. Ele aproveita essa oportunidade para extrair uma época determinada do curso homogêneo da história; do mesmo modo, ele extrai da época uma vida determinada e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada. Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos. O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém em seu *interior* o tempo como sementes preciosas, mas insípidas.³⁰⁵

Além disso, devemos afastar SBH do relativismo histórico e cultural. Embora Maria Odila Leite Dias reconheça que SBH buscou libertar o passado brasileiro de seu legado arcaico, a comentadora associa o seu pensamento ao relativismo do historismo: “Desvendar no presente as ‘sobrevivências arcaicas’ do passado levou-o a uma concepção libertária e relativista do processo histórico, do processo de formação da sociedade e do Estado no Brasil”.³⁰⁶ No entanto, julgamos o relativismo incompatível com o pensamento *buarqueano*, posto que salvar o passado não constitui uma aceitação simples ou um mero distanciamento do historiador em relação à própria história (e estes aspectos são evidentes no relativismo cultural e histórico), senão a tomada de uma postura crítica em relação ao passado, a tentativa de resgatá-lo e transformá-lo no presente, o que representa uma transversalidade com as reflexões materialistas *benjaminianas*. Isto justificaria o título da obra com o termo *raízes*, que converge para a concepção de *Ursprung*.

É sob este prisma que Benjamin julga ter realizado algo próximo a uma “revolução copernicana” do ponto de vista da temporalidade histórica. Enquanto que a visão tradicional anterior a Copérnico toma a Terra como um ponto fixo sobre o qual os astros do universo giram ao seu redor,³⁰⁷ assim também as visões temporais positivistas predominantes tomam o passado como um ponto fixo, imóvel e estabelecido, o que pode ser interpretado como uma vitória demarcada e instituída pela classe dominante em relação ao passado.

A inovação *benjaminiana*, a sua “revolução copernicana” no campo da temporalidade, consiste em atualizar o passado, movê-lo ao presente, o que o torna flexível, ou seja, salta rumo ao presente rompendo a cadeia linear e evolucionista da sucessão dos fatos históricos. Essa é a exigência da historiografia materialista de Benjamin, que faz despertar no tempo presente a

³⁰⁵ Walter Benjamin. “Sobre o conceito da História” (Tese XIV). *Obras escolhidas. op. cit.*, p. 231.

³⁰⁶ Maria Odila Leite Dias. *Sérgio Buarque de Holanda, historiador. op. cit.*, p. 10.

consciência dos que foram subjugados no passado. Dessa forma, o passado é presentificado ou reinterpretado, lampeja como um relâmpago e é liberto das práticas de exploração passadas, adquirindo um novo campo de significação. Corresponde a uma “reviravolta dialética”, em que o passado é rememorado, por isso é escrito de uma maneira nova: *a história é narrada a contrapelo* elucidando assim a versão dos vencidos.

A revolução copernicana na visão histórica é a seguinte: considerava-se como o ponto fixo “o ocorrido” e conferia-se ao presente o esforço de se aproximar, tateante, do conhecimento desse ponto fixo. Agora esta relação deve ser invertida, e o ocorrido, torna-se a reviravolta dialética, o irromper da consciência desperta. Atribui-se à política o primado sobre a história. Os fatos tornam-se algo que acaba de nos tocar, e fixá-los é a tarefa da recordação. E, de fato, o despertar é o caso exemplar da recordação: o caso no qual conseguimos aquilo que é mais próximo, mais banal, mais ao nosso alcance. O que Proust quer dizer com a mudança experimental dos móveis no estado de semidormência matinal, o que Bloch percebe como a obscuridade do instante vivido, nada mais é do que aquilo que se estabelecerá aqui no plano da história, e coletivamente. Existe um saber ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tenha a estrutura do despertar.³⁰⁸

Na XIV tese *Sobre o conceito de História*, Benjamin toma como epígrafe um pequeno fragmento da obra *Palavras em verso* de Karl Kraus em que é dito “A origem é o alvo”. Ao enfatizar que a *origem* é o alvo, o filósofo refere-se à tarefa essencial revolucionária do materialista histórico, que como apresentamos acima é a de presentificar o passado, a fim de salvá-lo, o que é denominado *Jetztzeit* pelo filósofo (em português poderia ser traduzido como “agoridade”³⁰⁹ ou “tempo de agora”).

³⁰⁷ Ver: N. Copérnico. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

³⁰⁸ Walter Benjamin. “Cidade de sonho e morada de sonho, sonhos de futuro, Niilismo Antropológico, Jung”. in: *Passagens*, op. cit., pp. 433-4.

³⁰⁹ “Agoridade” é a tradução dada por Olgária Matos à palavra alemã *Jetztzeit* na obra *Os Arcanos do inteiramente outro*. Segundo a filósofa: “Assim o ‘agora’ benjaminiano é o ‘absolutamente presente’, como unidade do presente, do futuro e do passado e a explosão, o choque, a interrupção do curso do mundo. O agora é salto e choque, cuja determinação não se encontra nas ‘leis da história’, mas é dada pelos ‘construtores da história’, os heróis em sentido benjaminiano. Se a construção for realizada pela classe dominante, tem-se a repetição; se for realizada pelos dominados ou pelos oprimidos, tem-se a revolução”. (Olgária Matos. *Os arcanos do inteiramente outro. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a Revolução*. op. cit., p. 53).

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras". Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de "agoras", que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma resurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução, como concebeu Marx.³¹⁰

A XIV tese pode aproximar as noções *benjaminianas* de *Ursprung* e *Jetztzeit* na forma de um salto dialético, apresentado por Benjamin como um “salto tigrino”. O salto pode estar a serviço da classe dominante, caso o passado seja tomado como um ponto fixo. Porém, quando é tomado como um ponto flexível e móvel, sob o céu livre da história, no instante em que uma revolução paralisa o curso do mundo, torna-se um salto dialético que elucida a história dos vencidos. A “origem como alvo”, segundo Löwy,³¹¹ denota também uma concepção teológica, que realiza a redenção de toda a humanidade passada e presente. É dessa maneira que Benjamin nega a temporalidade de ordem meramente quantitativa, considerada homogênea e vazia, que exalta o *continuum* da história.

O filósofo toma o tempo sob o prisma qualitativo (semelhante à percepção de tempo judaica e, ao mesmo tempo, concebe uma redenção universal aos moldes cabalísticos, a chamada *apocatástases*, ou seja, “[...] a admissão de todas as almas no Paraíso [...]”³¹²), de modo a valorizar como se fossem seus (no presente) os sofrimentos, as glórias e momentos mágicos de

³¹⁰ Walter Benjamin. “Sobre o conceito da História” (Tese XIV). *Obras escolhidas. op. cit.*, pp. 229-230.

³¹¹ Michel Löwy. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo, Boitempo, 2005, pp.119-122. A respeito do *Jetztzeit* afirma Löwy: “O passado contém o presente, *Jetztzeit* - 'tempo de agora' ou 'tempo atual'. Em uma variante da tese XIV, o *Jetztzeit* é definido como o material explosivo, o qual o materialismo histórico junta o estopim. Trata-se de fazer explodir o contínuo da história com a ajuda de uma concepção do tempo histórico que o percebe pleno, carregado de momentos atuais, explosivos e subversivos”. (cf. p. 120).

³¹² Walter Benjamin. “O narrador”. *Obras escolhidas. op. cit.*, p. 216).

interrupção de ciclos devastadores das gerações passadas, o que significa incorporar a tradição dos oprimidos que se rebelaram ou não contra os seus exploradores.

A rememoração possui importância significativa nesse contexto, no momento em que o presente se volta ao passado e o mantém intensamente vivo, reinterpretando-o, o que é designado como *reminiscência* (tudo aquilo que se conserva e vive intensamente na memória). Ora, é exatamente por meio da narração ao lado da linguagem alegórica e fragmentada, utilizadas amplamente por SBH e Walter Benjamin, que os aspectos qualitativos do passado estão intimamente associados ao “agora”, promovendo o *salto dialético* que tece as relações entre a história passada e a presente.

A reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo. [...] Ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. Uma se articula na outra, como demonstraram todos os outros narradores principalmente os orientais. Em cada um deles vive uma Scherazade, que imagina uma nova história em cada passagem da história que está cantando [...].³¹³

A história adquire qualidade, pois se constitui da memória do passado, uma *experiência* necessária que provê a possibilidade de redenção de todos os oprimidos de todos os tempos. Eis o salto dialético e tigrino, “segundo o qual Marx entendeu a revolução”. A revolução a que Benjamin se refere ao citar Marx remete ao fim da história da opressão, da dominação violenta de um homem sobre o outro, o fim da luta de classes, porém a sua localização no tempo permanece indeterminada, podendo ocorrer a qualquer instante, pois o presente está saturado de “agoras”.

³¹³ Walter Benjamin. “O narrador”. in: *Obras escolhidas I*. São Paulo, Brasiliense, 1996, p. 211.

É dessa forma que Ettore Finazzi-Agrò brevemente apresenta esta aproximação entre SBH e Benjamin:

[...] Quero dizer que, sem ser coincidente com as teorias de Walter Benjamin, também a história escrita por Sérgio acaba todavia por se apresentar nos moldes de um ‘materialismo histórico’ (ou, no caso, de uma história material) mobilizando aquele potencial de sentido que o passado esconde dentro de si. O seu Tempo, o tempo que reflete no museu ou na reunião [...] de objetos e fatos diferentes, é marcado por uma experiência ‘única’, em que a volta ao passado não é um gesto irreversível, mas um caminho de re-descoberta contínua do presente no passado, ou melhor, de recuperação teimosa daquilo que pôde ser (e que não foi, mas que poderia talvez voltar a ser) naquilo que, de fato foi.³¹⁴

Em SBH, por sua vez, a concepção de “*raízes*” parece enfatizar o declínio da *cordialidade*, que é exatamente o mascaramento e o aparente apaziguamento de relações exploratórias entre as nossas elites e o povo, vistas com horror pelo autor. SBH captura o passado, o legado arcaico, e parece demonstrar como este sobrevive no presente, no meio urbano, tendo sido capaz de até mesmo adaptar o positivismo aos interesses e especificidades das elites nacionais.

Mas a *cordialidade* está em vias de extinguir-se e isto pode ser dado a qualquer momento. Conforme mostraremos nos próximos capítulos, a extinção do “homem cordial” não é o resultado de uma marcha lenta e gradual do suposto aperfeiçoamento da sociedade e das instituições brasileiras, o que ironicamente SBH designa como “Nossa revolução”, mas se apresenta no pensamento *buarqueano* como o resultado de uma profunda interrupção da marcha catastrófica, que é alimentada pelos dominadores por meio da tosca citação dos discursos positivos do progresso.

É possível compreender o bom sucesso do positivismo entre nós [...], justamente por esse repouso que permite ao espírito as definições irresistíveis e imperativas do sistema de

³¹⁴ Ettore Finazzi-Agrò. “A trama e o texto. História com figuras”. in: Sandra J. Pesavento. *Um historiador nas fronteiras. op. cit.*, pp. 155-6).

Comte. Para seus adeptos, a grandeza, a importância desse sistema prende-se exatamente à sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida. É realmente edificante a certeza que punham aqueles homens no triunfo final das novas idéias. O mundo acabaria *irrevogavelmente* por aceitá-las só porque eram racionais, só porque a sua perfeição não podia ser posta em dúvida e se impunha obrigatoriamente a todos os homens de boa vontade e de bom senso. Na haveria de deter e muito menos de anular o ascendente fatal de uma nova espiritualidade reclamada pelo conjunto das necessidades humanas. O mobiliário científico e intelectual que o Mestre legou à Humanidade bastaria para que se atendessem em todos os tempos e em todas as terras a semelhantes necessidades. E nossa história, nossa tradição eram recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis. É certo que, em suas construções políticas, os positivistas imaginavam candidamente respeitar nosso “estado preexistente”, nossa feição própria, nossos antecedentes especiais [...]

Não existiria, à base dessa confiança no poder milagroso das idéias, um secreto horror à nossa realidade? No Brasil, os positivistas foram sempre paradoxalmente negadores. Não eram positivos – pode dizer-se – em nenhum dos sentidos que a essa palavra atribuiu Augusto Comte em seu *Discurso sobre o espírito positivo*. Viveram narcotizados por uma crença obstinada na verdade de seus princípios e pela certeza de que o futuro os julgaria, e a seus contemporâneos, segundo a conduta que adotassem, individual e coletivamente, com relação a tais princípios. Essas convicções defendiam-nos do resto do país, no recesso dos gabinetes, pois foram, todos eles, grandes leitores. E o resto acabaria *fatalmente* – o advérbio que figura com mais insistência em seus escritos – por vir a eles, por aceitar seus ensinamentos, por acatar as suas verdades. Em certo instante chegaram a formar a aristocracia do pensamento brasileiro, a nossa *intelligentsia*. Foram conselheiros prediletos de alguns governantes e tiveram papel parecido com aqueles famosos *científicos* de que gostava de cercar-se o ditador Porfírio Diaz.

Mas seu instinto essencialmente negador vedou-lhes continuamente a possibilidade de inspirarem qualquer sentido construtivo, *positivo*, aos negócios públicos. As virtudes que ostentavam – probidade, sinceridade, desinteresse pessoal – não eram forças com que lutassem contra políticos – mais ativos e menos escrupulosos.³¹⁵

SBH, assim como Benjamin, deseja libertar o passado. Esta é a tarefa do historiador para ambos os pensadores. Atualizar o passado é narrá-lo com a visão do presente. Benjamin, ao interpretar as obras literárias que investiga (e não somente elas, mas também os aspectos históricos da civilização), considera que “não se trata de apresentar as obras literárias no contexto de seu tempo, mas de apresentar, no tempo em que elas nasceram, o tempo que as revela e conhece: o nosso”,³¹⁶ o que se aproxima da tarefa de presentificar o passado.

³¹⁵ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., pp. 158- 159.

³¹⁶ Walter Benjamin. “Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft”. apud: Wille Bolle. *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo, Fapesp/Edusp, 1994, p. 47.

SBH, em sua última entrevista no ano setembro de 1981 concedida a Richard Graham, parece expor a mesma concepção, mas fundamentando-se em Croce. Contudo, ao invés de rememorar o passado no presente como faz Benjamin, SBH considera o passado brasileiro demasiadamente triste, uma melancólica catástrofe sem precedentes, sendo preciso esquecê-lo, para assim libertar os homens do presente.

Como disse Croce, toda história é história contemporânea. O historiador sempre escreve a partir de seu próprio tempo. O historiador está dentro da história. Mas o passado não é o presente, e o bom historiador sabe disto. Naturalmente, o passado leva ao presente e ajuda a explicar o presente. Entretanto, a função do historiador é fazer-nos esquecer o passado, libertar-nos dele. No caso do Brasil, nosso passado é tão triste que é melhor esquecê-lo.³¹⁷

Vimos até aqui o processo de formação do “homem cordial”. Seguindo o percurso de sua *origem*, cabe realizar nos próximos capítulos o percurso de sua extinção no devir histórico, que pode imobilizá-lo a qualquer instante, de acordo com as fragmentárias reflexões de SBH.

³¹⁷ Richard Graham. “An interview with Sérgio Buarque de Holanda”. *op. cit.*, p. 1780.

Capítulo 3 - A dialética da *cordialidade*

3.1 “Variações sobre o homem cordial”

A arte não reproduz o visível, mas torna visível.

(Paul Klee. *Confissão criadora*).

Quanto mais hostilmente um homem se coloca em relação ao tradicional, mais inexoravelmente submeterá sua vida privada às normas que quer elevar à condição de legisladoras de um estado social por vir. É como se elas lhe impusessem o dever de prefigurá-las, a elas que ainda não estão efetivadas em parte nenhuma, pelo menos em seu próprio círculo de vida. O homem, contudo, que se sabe em consonância com as mais antigas tradições de sua classe ou de seu povo, põe ocasionalmente sua vida privada em ostensiva oposição às máximas que na vida pública advoga sem indulgência e, sem menor aperto de consciência, valoriza secretamente seu próprio comportamento como a prova mais legítima da autoridade inabalável dos princípios ostentados por ele. Assim se distinguem os tipos políticos anarco-sindicalista e do conservador.

(Walter Benjamin. *Rua de mão única*).

A *cordialidade* é apresentada no pensamento de SBH por meio de uma imagem trágica, a obra *Antígona* ³¹⁸ de Sófocles (século V a. C). A partir de seus personagens esta imagem da Antigüidade pode ser interpretada como uma alegorização ao estilo barroco, responsável por

³¹⁸ Sófocles. *Antígona*. Rio de Janeiro, DIFEL, 2006.

profanar ou historicizar o seu enredo. Significa que os elementos mágicos dos mitos e divindades são dialeticamente desencantados e imediatamente resgatados, de sorte que os seus protagonistas ilustram as ações humanas e não os miraculosos feitos transcendentais regidos pelas vontades dos deuses. Mais precisamente, SBH trata das relações sociopolíticas brasileiras através da tragédia de Sófocles, trazida agora à *Modernidade*. Porém, o seu desfecho no Brasil parece ser outro, uma vez que o âmbito familiar transgride a ordenação política que deveria preservar os anseios gerais ou coletivos.

O quinto capítulo de *Raízes do Brasil* expõe o “homem cordial” como desdobramento histórico de um povo aventureiro e melancólico. Como resultado de sua herança rural, isto é, da ausência de ordem coletiva, da valorização extremada do indivíduo e da autonomia exacerbada do senhor de terras em relação ao mundo exterior, houve o enfraquecimento das instituições políticas entre nós. Por isto a referência à tragédia *Antígona*. Porém, esta tragédia contrasta com o processo de formação do Estado brasileiro, em que ocorre a invasão de interesses privados na esfera pública, ou seja, de nosso legado rural e arcaico sobre a organização coletiva, o que culmina no fenômeno da *cordialidade*.

Creonte é a alegoria que almeja a superação das tradicionais formas de convívio, das relações sociopolíticas fundadas em íntimos laços familiares. Estas relações invadem a esfera pública. Rei de Tebas, Creonte se opõe à sua irmã Antígona,³¹⁹ que representa a invasão da esfera privada sobre os interesses coletivos, sob o pretexto de favorecer o conjunto de cidadãos. O conflito entre Creonte e Antígona é originado no instante em que, em nome dos interesses

³¹⁹ Conforme aponta Pedro Meira Monteiro (*A queda do aventureiro, op. cit.*, p. 281), é possível que SBH tenha realizado esta interpretação a partir de uma leitura de Hegel (vide: Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, pp. 18-26). Isto porque o filósofo comete um pequeno erro ao tomar Creonte como irmão e não como tio de Antígona, tal como descrito na obra de Sófocles. É um erro que é tributado a Hegel e que, portanto, indica a leitura *buarqueana* desse filósofo.

coletivos e da cidade, o primeiro proíbe o sepultamento de Polínice, irmão de Antígona, que tentara assumir o reino por meio de um golpe que resultou na sua morte e de Etéocles, seu irmão e até então rei de Tebas. Ao desobedecer Creonte, isto é, elevar um interesse particular sobre o geral, Antígona é castigada, sendo sepultada viva.

O caráter alegórico da obra pode ser verificado quando SBH considera que “O conflito entre Antígona e Creonte é de todas as épocas e preserva-se sua veemência ainda em nossos dias”.³²⁰

Com estas imagens SBH procura avaliar a oposição entre o Estado regido por normas impessoais e leis que se sobrepõem aos interesses individuais contra os interesses privados que suspendem o direito e a ordem, promovendo o prejuízo coletivo e a anulação do Estado propriamente dito. O autor de *Raízes do Brasil* aponta que, na realidade, o Estado emerge exatamente a partir da transgressão da ordem familiar, impondo limites à sua força e presença na vida política e social.

O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos grupos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até oposição. A indistinção fundamental entre as duas formas é prejuízo romântico que teve os seus adeptos mais entusiastas durante o século XIX. De acordo com esses doutrinadores, o Estado e as suas instituições descenderiam em linha reta e por simples evolução da família. A verdade, bem outra, é que pertencem a ordens diferentes em essência. Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da Cidade. Há nesse fato o triunfo do geral sobre o particular, do intelectual sobre o material, do abstrato sobre o corpóreo e não uma depuração sucessiva, uma espiritualização de formas mais naturais e rudimentares, uma procissão das hipóstases, para falar como na filosofia alexandrina. A ordem familiar, em sua forma pura é abolida por uma transcendência.

Ninguém exprimiu com mais intensidade a oposição e mesmo a incompatibilidade fundamental entre os dois princípios do que Sófocles. Creonte encarna a noção abstrata, impessoal da Cidade em luta contra essa realidade concreta e tangível que é a pátria. Antígona, sepultando Polínice contra as ordenações do Estado, atrai sobre si a cólera do

³²⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 141.

irmão, que não age em nome de sua vontade pessoal, mas da suposta vontade geral dos cidadãos, da pátria [...].³²¹

O autor parece indicar que este processo é culturalmente generalizado em todas as sociedades, compondo um fenômeno da história social: “[...] Em todas as culturas, o processo pelo qual a lei geral suplanta a lei particular faz-se acompanhar por crises mais ou menos graves e prolongadas, que podem afetar profundamente a estrutura das sociedades [...]”.³²² Como exemplos, SBH primeiramente menciona a passagem do regime das velhas corporações e grêmios de artesãos, fundamentadas em relações de laços familiares, em direção ao sistema industrial, com características impessoais, de modo que o empregado é tomado como um simples número e as relações de cunho mais humano são depreciadas. Ou seja, “[...] No primeiro, as relações de empregador e empregado eram pessoais e diretas, não havia autoridades intermediárias. Na última, entre o trabalhador manual e o derradeiro proprietário – o acionista – existe toda uma hierarquia de funcionários e autoridades representados pelo superintendente da usina, o diretor geral, o presidente da corporação, a junta executiva do conselho de diretoria [...]”.³²³ Isto significa que houve o enfraquecimento das relações familiares e mais íntimas. Trata-se de um processo histórico que tem como resultado uma empreitada modernizante no que diz respeito às relações entre os homens, reduzindo os laços de proximidade entre eles.

Outro exemplo desse processo de transição é avaliado através das transformações das instituições públicas, que gradativamente perderam o seu teor arcaico e personalista, “relações de afeto e sangue”, em nome de instituições regidas por princípios abstratos e impessoais. Para SBH, expressa uma transformação na qual as teorias modernas tendem a vislumbrar o indivíduo

³²¹ *Idem.*

³²² *Ibidem*, pp. 141-2.

³²³ *Ibidem*, p. 142.

distanciado da comunidade doméstica, o que em outras palavras representa a sua libertação das virtudes familiares.³²⁴

A alusão que SBH faz a Weber sobre o que considera “funcionário patrimonial” revela a oposição desse tipo humano em relação ao “puro burocrata”. Esta oposição compreende modelos contrastantes de uso da administração pública e a “[...] distinção fundamental entre os domínios do privado e do público”.³²⁵ Enquanto o “funcionário patrimonial” busca atender os seus próprios interesses ou do grupo que representa, o “puro burocrata” age através do princípio da impessoalidade e procura satisfazer os interesses coletivos.

[...] Para o funcionário “patrimonial”, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos. A escolha de homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias. Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático. O funcionalismo patrimonial pode, com a progressiva divisão das funções e com a racionalização, adquirir traços burocráticos. Mas em sua essência ele é tanto mais diferente do burocrático, quanto mais caracterizados estejam os dois tipos.³²⁶

Ao tomar “as modernas teorias pedagógicas e psicológicas”,³²⁷ SBH avalia a importância do núcleo familiar para a educação do indivíduo, mas somente de modo preliminar, ou seja, até uma determinada idade, o que representa uma oposição ao modelo de educação tradicional, que ainda no país e na época da publicação de *Raízes do Brasil* “[...] persistem, aqui e ali, mesmo nas

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Ibidem*, p. 145. Sobre esta tipologia de Weber, vide: Max Weber. *Economía y Sociedad*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 716-809.

³²⁶ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*, *op. cit.*, p.146.

³²⁷ Sobre o tema das teorias modernas pedagógicas e psicológicas SBH faz alusão à obra de Knight Dunlap. Ver respectivamente as páginas e nota de rodapé n.º 2 de: cf. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, pp. 143-5 e 204.

grandes cidades”.³²⁸ Pretende com isso demonstrar que a família na sociedade moderna perdera a sua primazia no que tange à formação do indivíduo, mas não no Brasil.

SBH indica que as referidas teorias modernas afirmam que o indivíduo deve possuir contatos, interação e dependência, enfim, ser educado em ampla medida em relação à sociedade e não ao velho núcleo familiar. Isto representaria a aquisição progressiva de certa individualidade que o diferenciaria de sua família, de seus hábitos e costumes. A sociedade, portanto, constitui-se com maior força se comparada ao círculo familiar, afastando-se de suas restrições que giram em torno da ordem e do poder patrimoniais.³²⁹

No entanto, se o processo que envolve a passagem da ordem familiar rumo à coletiva não existiu, foi pelo menos insignificante no Brasil, uma vez que predominara um tipo de núcleo familiar extremamente primitivo e retrógrado, o qual atingiu não somente a constituição dos centros urbanos (conforme vimos no subtítulo 2.2 “*Flânerie* e Aventura”), mas também a vida política entre nós:

No Brasil, onde imperou, desde tempos remotos, o tipo primitivo de família patriarcal, o desenvolvimento da urbanização – que não resulta unicamente do crescimento das cidades, mas também do crescimento dos meios de comunicação, atraindo vastas áreas rurais para a esfera de influência das cidades – ia acarretar um desequilíbrio social, cujos efeitos permanecem vivos até hoje.³³⁰

Diferentemente das demais sociedades, a análise *buarqueana* aponta que a difusão da burocracia e instituições – que deveriam reger a ordenação da vida entre os homens – não neutralizaram no Brasil as relações de cunho familiar. O privado se confunde com as decisões

³²⁸ *Ibidem*, p. 143.

³²⁹ *Ibidem*, pp. 143-4.

³³⁰ *Ibidem*, p.145.

públicas e diferentemente do castigo imposto à Antígona por Creonte, no Brasil parece ser generalizada, como uma norma, esta forma de interesse que toma como coletivos o que são na verdade meros interesses individuais. O “carisma e a ética de fundo emotivo” entre nós facilita esta intromissão da vida privada sobre a existência comum, tornando supérflua qualquer traço de impessoalidade no campo da administração pública.

Muito distante de ser reduzido, o legado do poder do senhor de terras, herdeiro da visão de mundo melancólica, do gosto pela aventura e dos traços arcaicos rurais de nossos colonizadores e antepassados, encontrou nas instituições políticas e nas relações sociais dos centros urbanos o campo fértil para a reprodução de sua dominação. Esta especificidade nacional, que diferencia o país dos demais processos históricos que atrofiaram o poder familiar, fez despertar o que SBH designa como fenômeno da *cordialidade* e com ele emerge também a noção de “homem cordial”.

Esta peculiaridade é considerada pelo autor o maior legado brasileiro para a humanidade, o que não significa que seja algo benéfico. Tomando as palavras de Ribeiro Couto afirma: “Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’”.³³¹ Porém, o termo “cordial” empregado pelo autor gerou nas décadas de 1930 e 1940 uma grande polêmica, conforme veremos mais adiante. Por ora importa destacar que a *cordialidade* pode ser avaliada como uma alegoria ou imagem dialética. Expressa um significado que permite ao pensamento ir além de sua acepção corrente. Ao invés de concebê-la como bondade, generosidade ou uma qualidade das relações sociais

³³¹ *Ibidem*, p. 146.

brasileiras, a *cordialidade* é vista negativamente a partir de sua etimologia,³³² a qual parte de relações fundadas no coração, laços íntimos e familiares, de sorte que na guerra ou na paz é possível ser cordial. Em outras palavras, é preciso destacar que a *cordialidade* não expressa um sentimento capital, sequer uma espécie de bondade que torna as relações sociais no Brasil absolutamente harmônicas e benéficas a todos os segmentos da sociedade.

[...] Cumpre ainda acrescentar que essa cordialidade, estranha, por um lado, a todo formalismo e convencionalismo social, não abrange, por outro, apenas e obrigatoriamente, sentimentos positivos e de *concórdia*. A inimizade pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto que uma ou outra nascem do *coração*, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado [...].³³³ (grifos do autor)

A *cordialidade* se constitui por meio de um processo histórico que remonta à nossa colonização. Seus desdobramentos são múltiplos sobre a vida nacional. Conforme destacamos acima, é por meio da *cordialidade* que no Brasil a esfera pública, muito distante de ser regida pela prática do princípio de impessoalidade, permite que nossos funcionários e corpo legislativo lembrem o tipo de funcionário “patrimonial” interpretado por SBH. Em decorrência disso, as ações que supostamente são consideradas em nome do bem coletivo são encobertas por uma densa bruma. Por traz dela há interesses egoístas e mesquinhos mascarados por hipócritas relações de afeto e companheirismo, que remontam aos laços de sangue do núcleo familiar rural:

No Brasil, pode dizer-se que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo em corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante de vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal. Dentre esses círculos, foi sem dúvida o da família que se exprimiu com mais força e desenvoltura em nossa sociedade. E um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente, do núcleo familiar -

³³² “Cordial *adj.* 2g. ‘orig. relativo ao coração’ ‘ext. afetuoso, afável’ XV. Do lat. med. *cordiālis*, de *cōr cordis* ‘coração’ // cordiAL – IDADE 1844. Do lat. med. *cordiālitās* – *ātis*. Cp. CORAÇÃO”. (Antônio Geraldo da Cunha. *Dicionário etimológico Nova Fronteira. op. cit.*, p. 216).

³³³ *Ibidem*, pp.205-6 (nota de rodapé n.º 6)

a esfera, por excelência dos chamados "contatos primários", dos laços de sangue e de coração - está em que as relações que criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós [...].³³⁴

A invasão dos interesses particulares sobre o público é regida por uma intensa emotividade, mas que esconde o interesse diante do próximo. O emprego do sufixo “-inho”, que não somente se restringe às orações religiosas e à evocação dos santos, mas também é empregado nas relações entre os homens, além da exclusão do nome familiar e valorização do primeiro nome,³³⁵ são traços tipicamente brasileiros que adoçam as relações, permitindo a impressão de que todos são amigos de longa data:

[...] A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtude tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral de padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo rico e transbordante.³³⁶

Esta emotividade pode ser interpretada como expressão de fachada, peculiar ao brasileiro, que decorre do sentimento melancólico. Da mesma forma que os mitos e crenças, isto é, as grandes abstrações sobre a realidade, foram negados por nossos colonizadores, as grandes formalidades e relações impessoais, também formas artificiais e demasiadamente distantes da existência concreta, foram deixadas de lado entre os brasileiros. Preferiram assim formas mais espontâneas de convívio e de contato com os demais, mas que revelam uma profunda descrença diante da eficácia dos modelos mentais e éticos que organizam a vida humana. Isto poderia

³³⁴ *Ibidem*, p.146.

³³⁵ *Ibidem*, p. 148.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 146-7.

explicar o trato familiar amplamente difundido nas relações políticas, dando *origem* a uma “ética de fundo emotivo”,³³⁷ voltada ao que é mais concreto e real do que ao abstrato.

Talvez este seja o fato pelo qual SBH observa no Brasil uma religiosidade “de superfície”, voltada à realização de interesses privados e, ao mesmo tempo, negadora dos grandes rituais e cerimônias. Poderíamos considerar este aspecto como uma característica de um povo que possui uma religiosidade melancólica, desencantada. Os brasileiros preferem o contato mais íntimo e pessoal com as entidades sacras, em nome da realização pragmática de seus desejos, ao invés de se submeter às abstrações que estão no céu e não na terra, que possivelmente não resultarão em ganho algum.

No Brasil [...] foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade “democrático”, um culto que dispensa no fiel todo o esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso [...].

A uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa. Religiosidade que se perdia e que se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem. Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade. Não admira pois, que nossa República tenha sido feita pelos positivistas, ou agnósticos, e nossa Independência fosse obra de maçons [...].³³⁸

Nesse aspecto, a *cordialidade* pode ser atribuída também à concepção *buarqueana* de aventura, uma vez que é caracterizada pela espontaneidade e pelo caráter expansivo das relações humanas. Isto revela “o horror às distâncias”, de sorte que as relações sociais se tornam muito íntimas e extremamente amistosas, invadem as nossas instituições políticas, tornando-as uma mera prolongação de interesses domésticos. Corresponde a uma relação que envolve supostos

³³⁷ *Ibidem.*

amigos, pouco importando o modelo político vigente, seja uma monarquia, uma democracia ou uma ditadura. Entre nós os modelos políticos, os mecanismos disciplinadores e os títulos acadêmicos (o assim chamado “bacharelismo”) são uma fachada que escondem uma imensa fortaleza, a *cordialidade*.

Uma célebre e bela expressão de Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* pode ser atribuída também à nossa *cordialidade*. As transformações capitalistas produzem uma constante renovação de seus produtos, tornam a existência não apenas das mercadorias, mas também dos homens efêmera, revelando que “[...] Todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séquito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. Tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas”.³³⁹

Algo similar ocorre com o fenômeno da *cordialidade*. Os modelos que pretendem transformar a sociedade envelhecem rapidamente. E isto não se deve porque há uma renovação constante em termos de aprimoramento de exemplares condutas de existência. Ao contrário, nossa mentalidade arcaica e retrógrada, a ética rural, é velha e extremamente potente a ponto de envelhecer também tudo quanto aparece diante de seus olhos, por mais original e novo que seja. A *cordialidade* rasga e penetra na essência das formulações virtuosas e ideais humanos tomadas pelas nossas oligarquias (seja expressando o pensamento liberal, ou positivista, ou republicano), que as transforma, tornando sua eficácia obsoleta contra as nossas *raízes* rurais, isto é, contra o

³³⁸ *Ibidem*, p. 150.

³³⁹ Karl Marx. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis, Editora Vozes, 2001, p. 69.

poder e valorização do indivíduo. Qualquer formalidade, teoria, instituição e conduta ética na vida política, resultados do pensamento abstrato, se volatilizam, desmancham no ar.

Essa aptidão social está longe de constituir um fator apreciável de ordem coletiva. Por isso mesmo que relutamos em aceitar um princípio superindividual de organização e que o próprio culto religioso se torna entre nós excessivamente humano e terreno, toda a nossa conduta ordinária denuncia, com freqüência, um apego singular aos valores da personalidade configurada pelo recinto doméstico. Cada indivíduo, nesse caso, afirma-se ante os seus semelhantes indiferente à lei geral, onde essa lei contrarie suas afinidades emotivas, e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo. Assim, só raramente nos aplicamos de corpo e alma a um objeto exterior a nós mesmos. E quando fugimos à norma é por simples gesto de retirada, descompassado e sem controle, jamais regulados por livre iniciativa. Somos notoriamente avessos às atividades morosas e monótonas, desde a criação estética às artes servis, em que o sujeito se submeta deliberadamente a um mundo distinto dele: a personalidade individual dificilmente suporta ser comandada por um sistema exigente e disciplinador. É freqüente, entre os brasileiros que se presumem intelectuais, a facilidade com que se alimentam, ao mesmo tempo, de doutrinas do mais variados matizes e com que sustentam, simultaneamente, as convicções mais díspares. Basta que tais doutrinas ou convicções se possam impor à imaginação por uma roupagem vistosa: palavras bonitas ou argumentos sedutores. A contradição que por ventura possa existir entre elas parece-lhes tão pouco chocante, que alguns se alarmariam e se revoltariam sinceramente quando não achássemos legítima a sua capacidade de aceitá-las com o mesmo entusiasmo. Não há, talvez, nenhum exagero em dizer-se que quase todos os nossos homens de grande talento são um pouco dessa espécie.³⁴⁰

O gosto pela aventura e o olhar melancólico tornam a *cordialidade* entre os brasileiros uma relação em que predomina o desleixo e a ausência de rígidas regras de convívio. Se aplicadas, estas regras, a polidez e as formas rígidas de conduta são prontamente abandonadas, sendo utilizadas apenas sob a forma de uma máscara, com o objetivo de realização de ganhos individuais.

Nada mais significativo dessa aversão ao ritualismo social, que exige, por vezes, uma personalidade fortemente homogênea e equilibrada em todas as suas partes, do que a dificuldade em que sentem, geralmente, os brasileiros, de uma reverência prolongada ante o superior. Nosso temperamento admite fórmulas de reverência, e de até bom grado, mas quase somente enquanto não suprimam de todo a possibilidade de convívio familiar. A

³⁴⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 155.

manifestação normal do respeito em outros povos tem aqui sua réplica, em geral, no desejo de estabelecer intimidade [...].³⁴¹

Cabe destacar que *cordialidade* não é sinônimo de “aventura”, mas um desdobramento histórico imprevisto desta última e relacionada com outros fatores como, por exemplo, a visão desencantada de mundo portuguesa. Assim como Weber que avalia entre os puritanos as suas “conseqüências imprevistas”, isto é, o resultado de uma ética do trabalho eminentemente religiosa que, fora do alcance da previsibilidade humana, deu *origem* ao capitalismo e à profunda racionalização das atividades comerciais, pode-se dizer que para SBH a sua noção de aventura não necessariamente culmina na *cordialidade*, mas resulta igualmente de uma “conseqüência imprevista”.

Na realidade, o “homem cordial” decorre da combinação de elementos socioculturais e políticos, conforme expusemos acima. Embora haja diferenças drásticas entre o “trabalho” e a “aventura”,³⁴² a imprevisibilidade histórica ou as “conseqüências imprevistas” descritas por Weber quanto à formação do capitalismo a partir da ética protestante é válida também para a formação da *cordialidade*, a qual possui como uma de suas fontes de constituição a concepção *buarqueana* de aventura:

[...] A salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação. Seus objetivos éticos e os efeitos práticos de sua doutrina estavam ancorados aqui e eram, tão-só, *conseqüências* de motivos puramente religiosos. Por isso temos que admitir que os efeitos culturais da Reforma foram em boa parte – talvez até principalmente, para nossos específicos pontos de vista – conseqüências imprevistas mesmo *indesejadas* do trabalho dos reformadores, o mais das vezes bem longe, ou mesmo ao contrário, de tudo o que eles próprios tinham em mente.³⁴³ (grifos do autor).

³⁴¹ *Idem*, pp. 147-8.

A *cordialidade*, segundo a abordagem *buarqueana*, representa “a vitória do espírito sobre a vida”, o que significa dizer que o indivíduo utiliza-se de uma máscara com o objetivo de manter a sua supremacia frente aos demais, ao corpo social. A vida em sociedade passa a ser a “libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência”.³⁴⁴ E esta mesma supremacia do “homem cordial” reduz os demais indivíduos à condição de parcela social, de homens subjugados que devem estar prontos para a realização de seus interesses privados. Para Maria Odila Leite Dias, “a figura do homem cordial representou este aspecto conciliador das elites, preocupadas em atrair simpatias pessoais, em reforçar alianças de interesses particulares, familiares, oligárquicos. Através da metáfora da cordialidade referia-se à preocupação das elites dirigentes brasileiras de manter uma aparente harmonia, assim como a sua capacidade de reagir com violência, quando os conchavos pessoais não bastavam”.³⁴⁵

Segundo SBH, a conduta “cordial” fundada em laços de intimidade representa na realidade o temor que o indivíduo sente em “viver consigo”, sendo a sociedade um escape que o liberta de si mesmo, o que favoreceria a obediência dos demais aos seus desejos particulares através de relações de mando.

No homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros. Foi a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche, quando disse: “Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativo”.³⁴⁶

³⁴² Sobre a diferença entre “trabalho” e “aventura”, ver o subtítulo 2.2 – “*Flânerie* e Aventura” deste trabalho.

³⁴³ Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. op. cit., p. 81.

³⁴⁴ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 146.

Na ótica *buarqueana*, a imagem do "homem cordial" opera dialeticamente produzindo o choque - a percepção da violência e repressão -, trazida de nossa herança colonial, sendo necessária finalmente a sua interrupção no presente, o que representa uma concepção que lembra e converge para a noção de "agora" (*Jetztzeit*) *benjaminiano*. Ou seja, trata-se de uma ruptura não apenas frente ao tempo linear e homogêneo da concepção de progresso, mas também com a visão de história das elites políticas que se apóia nos traços "cordiais", que cada vez mais têm se imposto na realidade brasileira.

O "homem cordial" é a alegoria que representa a dissimulação na relação entre o dominador e o dominado, do afeto e do predomínio de costumes patrimoniais sobre a vida em sociedade e sobre a ordenação política nacional. É por isto que a imagem do "homem cordial" deve ser compreendida dialeticamente, pois abre margem ao convívio persuasivo entre os homens que pretendem tirar proveito um do outro a partir de relações camufladas pela afetuosidade e pela falsa impressão de um "equilíbrio" entre partes antagônicas.

Em resumo, trata-se de uma falsa harmonia estabelecida pela violência e pela força dos dominadores a fim de manter a vigência de interesses privados. Este modo hipócrita de conciliação visa anular qualquer forma impessoal de ordenação política e institucional. A troca de favores em nome do interesse privado e não do bem público predomina como norma.

Para SBH, a *cordialidade* explica em boa medida a apatia de nosso povo diante das principais transformações sociais, sempre operadas de cima para baixo, como um ato de cooptação das massas realizado pelas classes dominantes, que remonta à tradição rural. A Independência, a abolição da escravatura e a Proclamação da República são alguns eventos

³⁴⁵ Maria Odila Leite da Silva Dias. "Política e sociedade na obra de Sérgio de Buarque de Holanda". *op. cit.*, p. 26.

observados por SBH. Nesse caso, o autor invoca o exemplo contido no que Aristides Lobo afirma sobre a Proclamação da República, evento em que o povo assistiu a tudo de modo atônito e “bestializado”, sem oferecer resistência, senão uma profunda indiferença, desconhecimento e desgosto, que lembram os homens secos e gélidos que nos colonizaram.

No Brasil “cordial”, contudo, as massas são concebidas como “mudas” por SBH porque violentamente foram caladas pelo legado de nossas *raízes*, que encontrou em teorias positivistas do progresso e liberais formas de atrair a crença de evolução de nosso povo, ainda que realizadas tradicionalmente tão somente por nossas elites agrárias:

Mas os positivistas foram apenas os exemplares mais característicos de uma raça humana que prosperou consideravelmente em nosso país, logo que este começou a ter consciência de si [...].

É curioso notar-se que os movimentos aparentemente reformadores, no Brasil, partiram quase sempre de cima para baixo: foram de inspiração intelectual, se assim se pode dizer, tanto quanto sentimental. Nossa Independência, as conquistas liberais que fizemos durante o decurso de nossa evolução política vieram quase de surpresa; a grande massa do povo recebeu-as com displicência, ou hostilidade. Não emanavam de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à maturidade plena. Os campeões das novas idéias esqueceram-se, com freqüência, de que as formas de vida nem sempre são expressões do arbítrio pessoal, não se “fazem” ou “desfazem” por decreto. A célebre carta de Aristides Lobo sobre o 15 de Novembro é documento flagrante do imprevisto que representou para nós, a despeito de toda propaganda, de toda popularidade entre os moços das academias, a realização da idéia republicana. “Por ora” dizia o célebre paredro do novo regime, “por ora a cor do governo é puramente militar e deverá ser assim. O fato deles, dele só, porque a colaboração de elemento civil foi quase nula. O povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava”.³⁴⁷

É nesse sentido que Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* pode ser lido à luz de uma *cordialidade* nostálgica, pois investiga as propriedades rurais e a escravatura no Brasil como se fossem uma relação em que imperam atributos de harmonia e reciprocidade entre senhor e

³⁴⁶ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 147.

³⁴⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., pp. 160-1.

escravo. Sua análise observa a bondade e a afabilidade, quando na realidade impera uma relação da mais pura violência. A obra de Freyre parece revelar a mentalidade rural das elites.

Sua análise rendeu-lhe sérias acusações anos mais tarde, principalmente a pronunciada pela sociologia paulistana liderada por Florestan Fernandes.³⁴⁸ Freyre teria criado o "mito" de uma democracia racial, ou seja, a não-existência de preconceitos raciais ou sociais no país, já que a peculiar constituição de nossa cultura teria sido capaz de "apaziguar" ou equilibrar as contradições aqui presentes por meio de uma forma "dengosa" de sociabilidade entre os senhores e os seus escravos, como se fosse possível a existência de um sistema escravocrata harmônico.

O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadradona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. Entre os filhos mestiços, legítimos e mesmo ilegítimos, havidos delas pelos senhores brancos, subdividiu-se parte considerável das grandes propriedades, quebrando-se assim a força das sesmarias feudais e dos latifúndios do tamanho dos reinos.³⁴⁹

Mais adiante afirma:

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, no falar, no canto de ninar de menino pequeno, em tudo que é expressão sincera da vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-do-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama do vento, a primeira completa sensação de homem. Do muleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo.³⁵⁰

³⁴⁸ F. Fernandes. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Editora Ática, vol. 1, 1978, pp. 258-259.

³⁴⁹ Gilberto Freyre. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Record, 2002, p. 46.

³⁵⁰ *Idem*, 343.

Embora Freyre não tenha recorrido ao termo “cordial” e nem tenha percebido a sua posição ideológica de porta-voz do domínio rural, sua exposição vem de encontro à descrição *buarqueana*, ou seja, da intensa presença de laços íntimos e familiares nas relações entre os senhores e os seus subjugados, mas que mascaram uma relação de conflito e violência.

Com olhar próximo ao de Freyre, Cassiano Ricardo é mais incisivo. Primeiro, porque não vê traço algum do “homem cordial” no Brasil; segundo, porque critica a leitura de SBH em carta datada de julho de 1948 e intitulada “Variações sobre o ‘homem cordial’”. Cassiano Ricardo, longe de perceber as reais variações da *cordialidade*, enquanto uma imagem dialética que remonta às “relações de coração” e não necessariamente de bondade, observa o “homem cordial” como formalidade e polidez. A “dengosa” e suave relação entre os mais diversos segmentos de nossa sociedade, a concórdia que historicamente reduziu os choques culturais entre os senhores e escravos, seria resultado de uma “mediação” e não daquilo que o próprio Cassiano Ricardo compreende como *cordialidade*. A “mediação” apazigua e “amolece” conflitos culturais:

Alega-se, por exemplo, que o bandeirante escravizou, sacrificou o índio. Não é bem assim. Não raro, o bandeirante é um mediador, um apartador de briga entre tribos rivais. É o soldado pacificador do gentio, na observação de Paulo Prado. Fernão Dias Paes conquista tribos e mais tribos suavemente. Só de uma feita, consegue o “caçador de esmeraldas” – um memorável episódio – destronar aqueles três caciques trazendo-os, com os seus 5 mil vassalos, para as lavouras de N-S, do Parnaíba; isto é, consegue a transmigração pura e simples de uma tribo toda, “sem estrondo de armas e tirania de motores”.³⁵¹

O caráter “mediador” teria sido capaz de atenuar conflitos sociais, políticos e raciais e “[...] nunca deixou de existir nos menores atos, nos mais obscuros momentos de nossa formação social, racial, política. Nosso ativismo mediador continua vivo. Em todos nós há uma tendência

irresistível para apartar brigas. Apaziguar os ânimos; aí está uma frase famosa pela aplicação que tem sentido”.³⁵² Além disso, haveria uma espécie de democracia social no país e o traço típico do brasileiro seria o de apartar conflitos de qualquer natureza. Como num passe de mágica, Cassiano Ricardo acredita que os conflitos se extinguem meramente por esta habilidade nacional: “[...] Quando falhasse aquele equilíbrio de antagonismos, de que fala Gilberto Freyre, entraria a mediação. Num equilíbrio de antagonismos, um antagonismo alimenta o outro. Na mediação, os antagonismos se destroem pacificamente. O equilíbrio não é mais uma gangorra de forças contrárias”.³⁵³

Para Cassiano Ricardo a “mediação” é o traço brasileiro de maior relevância e não o “homem cordial” de que fala SBH. Considera a *cordialidade* um traço universal presente em qualquer cultura. Seria praticada por homens “elegantes e educados”, o que não seria muito difundido entre os brasileiros. Sendo assim, a *cordialidade buarqueana* estaria fora do real contexto brasileiro, já que não seria um traço típico entre nós. A “mediação”, esta sim, serviria de exemplo para o resto do mundo. “O nosso povo se formou pela conciliação de todos os conflitos humanos numa só forma de convivência, num estilo de vida que consiste em ter criado o máximo de felicidade social até hoje sonhado por teorias e profetas”.³⁵⁴

Entretanto, ao falar de “mediação” o autor simplesmente não percebe que realiza a exata descrição da *cordialidade buarqueana*. Foi incapaz de capturar o seu sentido alegórico e dialético, o qual esboça a visão ideológica da classe dominante sobre a vida social, camuflando assim nossos conflitos. A visão de Cassiano Ricardo é elaborada do ponto de vista da tradição da

³⁵¹ Cassiano Ricardo. “Variações sobre o ‘homem cordial’”. in: *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa dos 70 anos de Raízes do Brasil. *op. cit.*, p. 379.

³⁵² *Idem*, p. 383.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 385.

elite rural, de “cima para baixo”: “Não temos problemas dos desocupados, da falta de terra, da violenta diferença de classes, do ódio de raças ou de regiões, da excessiva diferença de cultura ou de riqueza [...] Bondade que contagiou as instituições e as leis, e é hoje um traço específico de nossa cultura”.³⁵⁵ Ao vangloriar a pátria porque “fomos dos primeiros países a abolir a pena de morte”.³⁵⁶ Talvez Cassiano Ricardo tenha se esquecido que o Brasil, por exemplo, foi o último país no mundo ocidental moderno a abolir oficialmente a escravatura em 1888.

São estas contradições que permitem que se considere este interlocutor da obra de SBH um “homem cordial”, assim como Freyre. Pode-se dizer que a *cordialidade* representa uma ironia de nossa classe dominante, de seu legado rural, que julga haver passividade, companheirismo e caridade em relação aos demais, quando na verdade há violência, um perfil extremamente egoísta e individualista. A incompreensão da irônica alegoria *buarqueana* leva Cassiano Ricardo a afirmar categoricamente:

[...] não tive a intenção de propor “homem bom” para substituir “homem cordial”. O que pretendi foi apenas demonstrar que o conteúdo específico da expressão “homem cordial” calhava melhor em *homem bom* ou *bom homem* – denominação mais modesta e ... legal. Isso é, mais expressiva da bondade típica do brasileiro do que “homem cordial”, que de duas uma: ou serve para indicar atos do coração, inclusive inimizade etc., e neste caso tanto se aplica ao brasileiro como ao português, ao italiano etc., deixando de ser a nossa contribuição específica para a cultura do mundo; ou representa apenas a fâcies do brasileiro, frente ao problemas humanos, e neste caso não é a denominação que convém, pois homem cordial, em brasileiro, quer dizer justamente o contrário do que o brasileiro é, ou seja, quer dizer *polido*, convencional, ritual, educado, cortês, amável, diplomático, mundano, gentil, galanteador, formalista, simulador ou dissimulador, menos ... homem de coração”.³⁵⁷ (grifos do autor).

Outra leitura divergente do que SBH indica como “homem cordial” está presente em duas obras de 1950 de Oswald de Andrade: *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem*

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 388.

cordial ³⁵⁸ e em sua controvertida tese de doutorado intitulada *A crise da filosofia messiânica* (apresentada e muito criticada pelo departamento de filosofia da USP).³⁵⁹ Oswald considera a *cordialidade* como um grande exemplo a ser seguido pela humanidade. Segundo o seu ponto de vista, o “homem cordial” seria uma transgressão do patriarcado, sendo este último “[...] a manifestação mais crua de um sentimento egoísta que o indivíduo desenvolve na sociedade civilizada, em grande medida devido à presença de propriedade privada, que separa os homens e os torna dependentes de uma cultura messiânica”. ³⁶⁰

A *cordialidade* seria uma forma de sociabilidade capaz de unir harmonicamente os homens por meio da “prestância”, que corresponde a um trabalho coletivo que não almeja fim algum e se oporia radicalmente ao “egoísta” legado patriarcal. Pedro Meira Monteiro aponta que Oswald “[...] chama atenção para a passagem de *Raízes do Brasil* em que o homem cordial é apresentado não como homem de civilidade, mas como aquele que tem pavor de viver consigo próprio e que, portanto, existe em função dos outros. A cordialidade, afinal, é mesmo ‘um viver nos outros’”.

³⁶¹

A exposição de Oswald inverte exatamente um dos traços essenciais do “homem cordial” concebido em *Raízes do Brasil*. Enquanto SBH demonstra que o “homem cordial” basta “por si mesmo”, ou seja, refere-se à supervalorização do indivíduo que remonta à nossa herança rural, Oswald de Andrade revela o oposto, pois segundo a sua interpretação o “homem cordial”

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 391.

³⁵⁸ Oswald de Andrade. “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial”. in: *A utopia antropofágica*. São Paulo, Globo, Secretaria do Estado da Cultura, 1990.

³⁵⁹ Oswald de Andrade. *A crise da filosofia messiânica*. São Paulo, [s.n.], 1950. Sobre a leitura de Oswald de Andrade acerca da *cordialidade*, vide: Pedro Meira Monteiro. *A queda do Aventureiro*. *op. cit.*, pp. 259-64. Cabe destacar que a tese de Oswald foi criticada pelo uso e interpretação equivocados de vários filósofos.

³⁶⁰ Pedro Meira Monteiro. *A queda do Aventureiro*. *op. cit.*, p. 259.

³⁶¹ *Idem*, p. 260.

necessita dos demais, ‘vive nos outros e tem aversão por sua independência’, de sorte que seria uma ruptura e não uma continuidade com o nosso passado retrógrado.

A prestância caberia também aqui: trata-se de um viver nos outros, mais que um viver consigo mesmo. Já a cooperação se coloca na esfera da civilidade, exigindo renúncia de si em função da abstração do coletivo. É o indivíduo abstrato e não a pessoa concreta, que se revela aí [...].

É um traço primitivo, portanto, que Oswald de Andrade vai encontrar no homem cordial. Mas, num sentido modernista, não caberia anular o primitivo, e, sim, assimilá-lo à civilidade moderna [...].³⁶²

Todas estas variações sobre o “homem cordial” descritas acima revelam certa incompreensão diante do sentido alegórico atribuído ao termo por SBH. As descrições de Gilberto Freyre, Cassiano Ricardo e Oswald de Andrade, ainda que possuam peculiaridades e diferenças, revelam entre eles o traço “cordial”, o espírito de uma época, talvez sob o ponto de vista das oligarquias. Ou seja, buscaram apaziguar os conflitos, “amolecer” (conforme aponta Freyre) as nossas relações sociais em direção a uma harmonia entre partes antagônicas, mascarando a realidade concreta de nossos problemas sociopolíticos.

Toda esta incompreensão diante da dialética da *cordialidade* talvez tenha levado o seu próprio autor a anunciar o possível fim do “homem cordial” e a exaustão a que chegou diante deste debate, quando de sua resposta a Cassiano Ricardo, em setembro de 1948. Após explicar o caráter do “homem cordial” (esboçado ao longo desse subtítulo), SBH afirma: “[...] Acredito que, ao menos na segunda edição do meu livro, tenha deixado esse ponto bastante claro. Associo-a antes a condições particulares de nossa vida rural e colonial, que vamos rapidamente superando. Com a progressiva urbanização, que não consiste apenas no desenvolvimento das metrópoles, mas ainda e sobretudo na incorporação de áreas cada vez mais extensas à esfera da

³⁶² *Ibidem*, p. 261.

influencia metropolitana, o homem cordial se acha fadado provavelmente a desaparecer, onde ainda não desapareceu de todo [...]”.³⁶³

SBH encerra a mesma carta aludindo não apenas ao fim da *cordialidade*, como também receia ter “[...] gasto muita cera com este pobre defunto”.³⁶⁴ Porém, como um padrão de vida demasiadamente potente da realidade brasileira poderia extinguir-se no meio urbano, que é responsável pela própria reprodução da *cordialidade*? Se o “homem cordial” é capaz de absorver, transformar e tornar obsoletos princípios virtuosos (modelos políticos, por exemplo) que regem a vida entre os homens, por que SBH avalia o “homem cordial” como um defunto ou em vias de ser eliminado? Podemos encontrar convergências entre SBH e Walter Benjamin quanto ao declínio da *cordialidade*? Estas questões pretendem ser avaliadas no próximo subtítulo.

3.2 Crepúsculo da cordialidade?

Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. (Carl Schmitt. *Teologia Política*).

O momento destrutivo crítico na historiografia materialista se manifesta através do fazer explodir a continuidade histórica; é assim que se constitui o objeto histórico. De fato, dentro do curso contínuo da história não é possível visar um objeto histórico. Tanto assim que a historiografia, desde sempre, simplesmente selecionou um objeto desse curso contínuo. Mas isso ocorreria sem um princípio, como

³⁶³ Sérgio Buarque de Holanda. “Carta a Cassiano Ricardo”. in: *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa dos 70 anos de *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 392.

³⁶⁴ *Idem*.

expediente; e sua primeira preocupação era a de reinserir o objeto no 'continuum' que ela recriava através da empatia. A historiografia materialista não escolhe aleatoriamente seus objetos. Ela não os toma, e sim os arranca, por uma explosão, do curso da história. Seus procedimentos são mais abrangentes, seus acontecimentos mais essenciais. (Walter Benjamin. Passagens).

[...] a história jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação – negação esta que se faz, necessariamente dentro do mesmo âmbito [...]. (Sérgio Buarque de Holanda. Raízes do Brasil).

O pensamento do eterno retorno surgiu quando a burguesia não mais ousou olhar de frente a evolução futura do sistema de produção que ela mesma pôs para funcionar. O pensamento de Zaratustra e o do eterno retorno estão relacionados ao dito bordado no travesseiro: "Só quinze minutinhos". (Walter Benjamin. Passagens).

O encerramento ou o último fragmento de *Raízes do Brasil* apresenta uma visão profundamente negativa e ao mesmo enigmática em relação às experiências liberais no âmbito sociopolítico no país e aborda também uma crítica e denúncia às elaborações políticas engenhosas que pretendem ser compatíveis com a nossa realidade. Além disso, parece ser a perspectiva do autor para o radical aniquilamento da *cordialidade* no Brasil.

Segundo SBH, por mais virtuosas e bem intencionadas que sejam as elaborações para pôr um fim à desorganização de nossa sociedade, estas permanecerão distantes de aspectos quase que imanescentes à nossa existência, o que o autor designou como um "mundo de essências", que se mantém irreduzível e intacto frente às invenções humanas. A negação do referido mundo de essências, isto é, nossa existência social, seria o mesmo que negar a espontaneidade e o modo de ser predominantes no Brasil e, em seu lugar, aplicar um modelo mecânico e uma falsa harmonia.

Se no terreno político e social os princípios do liberalismo têm sido uma inútil e onerosa superfetação, não será pela experiência de outras elaborações engenhosas que nos encontraremos um dia com a nossa realidade. Poderemos ensaiar a organização de nossa desordem segundo esquemas sábios e de virtude provada, mas há de restar um mundo de essências mais íntimas que, esse, permanecerá sempre inato, irreduzível e desdenhoso das

invenções humanas. Querer ignorar esse mundo será renunciar ao nosso próprio ritmo espontâneo, à lei do fluxo e do refluxo, por um compasso mecânico e uma harmonia falsa [...].³⁶⁵

SBH refere-se, conforme veremos mais adiante, à peculiar tentativa de consolidação de um Estado direito no Brasil capaz de extinguir a velha ordem rural que domina a vida coletiva entre nós. Para isto, não somente avalia a possibilidade de realização na esfera pública de idéias liberais, como também de outras vias políticas, como é o caso daquilo que designa como “marxismo” da “III Internacional” regido por Moscou e o “fascismo”. Ou seja, o autor de *Raízes do Brasil* procura conceber a liquidação dos traços “cordiais” nas relações políticas no país, cujo objetivo é realizar a “cristalização social”. No entanto, ao que parece, indica uma certa incompatibilidade entre a nossa realidade, regida pela presença constante da *cordialidade*, e os princípios teóricos e práticos políticos realizados por outras sociedades.

O último capítulo da obra, intitulado “Nossa Revolução”, apresenta a existência de impasses políticos graves em nossa sociedade e também a necessidade de um “desfecho” contra o nosso passado, o que poderia justificar o fato de SBH especular a respeito da implementação de vias políticas em voga pelo mundo nas décadas de 1930 e 1940, e que fossem capazes de consolidar o Estado organizado no Brasil. Entretanto, conforme aponta Antonio Candido, postas as incompatibilidades destas vias políticas com a nossa realidade, a ruptura com o nosso passado poderia ser dado pela aposta *buarqueana* em direção à via “democrático-popular”:

[...] De fato, o livro é ao mesmo tempo uma análise do passado (que pegou mais) e uma proposta revolucionária de transformação do presente (que pegou menos). Ora, a articulação de ambos os momentos é essencial e constitui a motivação de toda a obra. O desfecho, solidamente plantado nas proposições anteriores, tinha por isso mesmo uma validade que ainda permanece, ao contrário da maior parte dos numerosos ensaios políticos-sociais daquele tempo, que o vento levou. Os de direita, porque representavam

³⁶⁵ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil. op. cit.*, pp. 187-8.

um agravamento dos traços individualistas e oligárquicos do passado brasileiro, que Sérgio denunciava. Os de esquerda, porque eram uma repetição mecânica e ritualizada do marxismo oficial [...].

O ponto de vista de Sérgio remava contra a maré interpretativa do momento e representava uma posição democrático-popular, como resulta claro da análise de suas idéias sob este aspecto. A importância delas só pode ser avaliada, do ponto de vista histórico, se as situarmos no contexto dos anos 30 e 40; e do ponto de vista estrutural, quando pensamos que elas representam, dentro do livro, uma conclusão, ou, como ficou dito, um “desfecho”, com todo o peso da análise do passado valendo como justificativa e chancela.³⁶⁶

A incompatibilidade entre elaborações mentais engenhosas e a realidade é também um dos temas presentes e fundamentais do drama barroco, de acordo com Walter Benjamin. Embora Benjamin trate do drama barroco alemão dos séculos XVI e XVII e SBH da sociedade brasileira a partir do período colonial, é possível retirar ambas as obras e seus respectivos contextos históricos da imobilidade (ou ponto fixo) do passado histórico, de modo a torná-las flexíveis e trazê-las ao presente. Ao mesmo tempo, torna-se possível avaliar convergências entre os trabalhos deles diante dos momentos de tensões e de contradições contemporâneas, de sorte que podem apontar um “desfecho” para a nossa sociedade, ainda que este “desfecho” seja indeterminado temporalmente.

O barroco corresponde a uma visão que se depara com "um mundo vazio" e faz despertar a tristeza como estado de espírito, isto é, uma visão melancólica diante da vida, conforme expusemos quando tratamos da *acedia* na visão de mundo portuguesa. A melancolia aponta para a consciência de que há uma espécie de *dissociação* do "sujeito empírico" com o mundo, ao passo que este se vincula "por um nexo interno à plenitude do objeto", por meio da meditação alegórica.

³⁶⁶ Antonio Candido. “Introdução”. in: Francisco de Assis Barbosa (org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. op. cit., pp. 125-6.

Isto significa dizer que a melancolia expressa a noção de incongruência do pensamento perante à realidade, mas o direciona também para a superação enigmática do mundo esvaziado em que se encontra o sujeito. A meditação é a ferramenta utilizada para reanimar a vida e consolidar o seu domínio sobre ela. É nítida a presença da dialética no movimento de dissociação do sujeito empírico e o seu vínculo, por um nexo interno, à plenitude do objeto. Este movimento é realizado através da alegoria.

SBH encerra a obra de maneira muito próxima às concepções barrocas e *benjaminianas*. O "mundo vazio" *buarqueano* corresponde aos malogros dos "princípios liberais" no campo político e social, além da incompatibilidade existente entre as concepções teóricas que sustentam tais princípios e a nossa realidade. Há, portanto, uma oposição entre "o sujeito empírico", isto é, a espontaneidade e uma espécie de vida natural, diante dos "esquemas sábios e virtuosos" que nada realizam, a não ser produzir uma forma de existência mecânica e falsa. A incompatibilidade é tamanha a ponto de o Estado ser apresentado na seqüência como mera "criatura espiritual" e capaz de "transcender a ordem natural": "Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural e a transcende".³⁶⁷

No drama barroco ocorre primeiramente um distanciamento entre a vida natural e a transcendental, que é excluída em nome de uma história profana. Está-se diante do "desencantamento do mundo" regido pela melancolia: o mundo esvaziado. Em outras palavras, o drama barroco dissocia o sujeito empírico de toda a sacralidade e expectativa de salvação transcendente e, em seu lugar, o vincula a uma nova salvação, agora originada apenas a partir de uma história naturalizada (ou secular) e, portanto, profana. Ou seja, o homem está disposto a

³⁶⁷ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, p. 188.

uma história terrena na qual ele é o principal protagonista mediante sua condição natural, que é o destino.

O destino reduz os homens à natureza, contudo apenas a ação do homem é capaz de reverter esta disposição através da história. Ou seja, para Benjamin o barroco abandona a história como uma escatologia ou devir messiânico metafísico, e o destino ou a natureza passa a reger a vida humana. Trata-se, no entanto, de um destino catastrófico que conduz a todos a um desfecho definitivo e aniquilador, repleto de escombros e obscuridades, tornando a vida humana frágil e efêmera.

Se o homem religioso do Barroco adere ao mundo, é porque se sente arrastado com ele em direção a uma catarata. O Barroco não conhece nenhuma escatologia; o que existe, por isso mesmo, é uma dinâmica que junta e exalta todas as coisas terrenas, antes que elas sejam entregues à sua consumação. O além é esvaziado de tudo que possa conter o menor sopro mundano, e dele o Barroco extrai inúmeras coisas que até então tinham resistido a qualquer estruturação artística, e em seu apogeu, ele as traz violentamente à luz do dia, a fim de criar, em sua vacuidade absoluta, um céu derradeiro, capaz de um dia aniquilar a terra, numa catástrofe final.³⁶⁸

Porém, de acordo com Benjamin, após a renúncia à existência transcendental e à entrega do homem barroco ao mundo natural, que o direciona através do destino a uma catástrofe final, surpreendentemente ocorre uma reviravolta redentora (mas profana, já que é realizada pelos homens). Contra a história da natureza, ou o destino, o barroco propõe uma estabilização da história por meio da ação do Príncipe, da ação humana, segundo a concepção de que este deve barrar a marcha catastrófica do mundo por meio de um governo baseado no *estado de exceção*, um “estado de emergência”. Sua finalidade é impedir qualquer catástrofe da natureza, como por exemplo, a guerra civil, as rebeliões, o amontoado de ruínas a que se refere Walter Benjamin,

³⁶⁸ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, p. 90.

que toma e “desdobra” as concepções de Carl Schmitt sobre o *estado de exceção* presentes em sua obra *Teologia Política*.³⁶⁹ Significa irromper o curso da história natural em que o homem está imerso e, opondo-se a isto, o sujeito se sobrepõe à natureza através de um estado de permanente tensão.³⁷⁰

Na percepção de Benjamin, o *estado de exceção* conduzido pelo Príncipe ou tirano é a imposição da “força histórica” que almeja a ordenação da natureza. Mas dialeticamente a própria tirania pode se transformar em norma ao prolongar o pretexto que objetiva barrar o “estado de emergência”. Com isto, pretende controlar as incertezas do destino humano que a natureza impõe aos homens. O seu controle dá-se pela história conduzida rigorosamente pelo homem, que é ao mesmo tempo a “lei de ferro” da própria natureza. Na realidade, o *estado de exceção* é o contraponto capaz de lidar dialeticamente com o antagonismo constante entre a natureza e a história, ou seja, contra as catástrofes iminentes da civilização e as ações humanas que são capazes de irromper o curso natural da existência. A história (leia-se como ação humana) interrompe a marcha da natureza, responsável pela guerra permanente entre os homens, o estado

³⁶⁹ Carl Schmitt elabora a concepção de *estado de exceção* baseando-se na teoria da soberania de Jean Bodin (século XVI), segundo a prerrogativa de que o Soberano possui plenos poderes para interpretar, decretar e desfazer as leis e utilizar de maneira legítima a violência, além de não poder ser julgado por nenhum outro poder superior ao seu e agir conforme a necessidade com o objetivo de barrar ameaças que atinjam a coletividade. Estes aspectos indicam que o Soberano (ou o Príncipe) tem plenos poderes para decretar o *estado de exceção* em situações críticas, ou seja, anular as leis e colocar-se acima delas, visando extinguir qualquer estado de desordem ou anomia social, mediante o uso da força. Para Schmitt, “[...] O decisivo nas declarações de Bodin é que ele reduz a explicação das relações entre o príncipe e as corporações a um simples ‘é isso ou aquilo’ por meio de sua remessa ao caso de emergência. Esse é, na verdade, o fator mais marcante de sua definição, que considera a soberania uma unidade indivisível e decide definitivamente a questão do poder do Estado. Seu trabalho científico e o fato de seu sucesso são, portanto, o resultado dessa inclusão da decisão no conceito de soberania. Hoje quase não existe uma explicação para o conceito de soberania no qual não apareça essa citação de Bodin. Mas em nenhum lugar encontramos a citação do trecho essencial daquele capítulo de *A República* [...]. Por isso, o poder de suspender a lei vigente – em geral ou em casos isolados – é a característica verdadeira da soberania, da qual Bodin pretende derivar todos os outros poderes (declaração de guerra e conclusão de paz, nomeação de funcionários, última instância, direito de indulto etc) [...] a soberania, e com isso o próprio Estado, é que devem, decidir esse conflito e determinar definitivamente o que é ordem e segurança pública, quando ela é perturbada etc”. (Carl Schmitt. “Teologia Política”. in: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo, Scritta, 1996, pp.89-90).

³⁷⁰ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., pp. 89-90.

extremo da bestialidade humana, o que faz lembrar, em certo sentido, o combate ao “estado de natureza” descrito por Hobbes:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.³⁷¹

Para Benjamin, o Príncipe será o responsável pela efetivação de uma “Idade de Ouro” consolidada pela ação do homem e terá como objetivo a promoção de uma sociedade próspera do ponto de vista científico, artístico e eclesiástico:³⁷²

[...] A função do tirano é a restauração da ordem, durante o estado de exceção: uma ditadura cuja vocação utópica será sempre a de substituir as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza. Mas a técnica estoica também dá forças para uma estabilização interna equivalente: o controle das emoções, num estado de exceção dentro da alma [...].³⁷³

É bem certo que nem Walter Benjamin nem SBH sustentam em suas respectivas visões políticas a hipótese de que apenas um tirano seria capaz de barrar o antagonismo entre natureza e história, barrar catástrofes trazidas pelo destino e impor sobre elas uma ordenação eficaz, um *estado de exceção* violento que se transforma em norma. Suas respectivas obras, embora tratem do passado, representam problemas políticos presentes. Nesse sentido, devemos observar que o mesmo movimento dialético presente no drama barroco alemão é retomado por Benjamin de

³⁷¹ Thomas Hobbes. *Leviatã*. Col. Os pensadores. São Paulo, Abril, 1974, p. 80.

³⁷² Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. op. cit., pp. 89-90

maneira revolucionária nas teses VI, VIII e IX (*Sobre o conceito de História*) quando avalia o Estado nazista como norma, uma vez que o violento “estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral”.³⁷⁴ As mencionadas teses de Benjamin e os fragmentos *buarqueanos* que a elas convergem serão apresentadas e problematizadas detalhadamente nas páginas a seguir. Cabe destacar, por ora, que a concepção *benjaminiana* pode também apresentar *afinidades* com o capítulo final de *Raízes do Brasil* de SBH.

O encerramento do livro *Raízes do Brasil* indica a incompatibilidade entre os “princípios liberais” nos campos político e social (que por sua vez estão imbricadas no país às idéias evolucionistas e positivistas) e uma espécie de natureza imanente ao modo de ser de nosso povo, apresentado como “[...] o nosso próprio ritmo espontâneo, à lei do fluxo e do refluxo [...]”.³⁷⁵

Segundo SBH, a negação dessa natureza em nome dos referidos “princípios do liberalismo” e de “outras formulações engenhosas” seriam o mesmo que dar margem à adoção de “esquemas” mecânicos e falsos, de tal modo que o Estado é visto como uma “criatura espiritual”, isto é, artificial capaz de opor-se à “ordem natural”, mas é ao mesmo tempo capaz de

³⁷³ *Idem*, p. 97.

³⁷⁴ A questão em torno do *estado de exceção* nazista gira em torno do artigo 48 (sendo atribuída a participação de Max Weber em sua elaboração) da Constituição da República de Weimar de 1919. O artigo pressupõe que o “soberano” possui poder ilimitado em casos de emergência, desde que o parlamento legitime a decretação de poderes excepcionais ao soberano. O interessante é que Hitler decreta o *estado de exceção* no interior de uma Constituição democrática, incluindo-se nisto a continuidade do direito ao voto de seus cidadãos. Para Schmitt, “[...] Na Constituição alemã vigente de 1919, em seu artigo 48, o Estado de exceção é declarado pelo presidente, mas sob o controle do Parlamento, que pode exigir a sua suspensão a qualquer momento. Essa regulamentação corresponde ao desenvolvimento e à prática do Estado de direito, que procura protelar ao máximo a questão da soberania por meio da distribuição das competências e do controle mútuo. Mas, à tendência do Estado de direito, corresponde somente a regulamentação da *suposição* dos poderes excepcionais, não a regulamentação do artigo 48, que confere a alguém um poder total e ilimitado; se não houver uma decisão por parte do controle, mesmo assim poderá ser conferida uma soberania a alguém, como na autorização excepcional do artigo 14 da Carta de 1815, que fez do monarca um soberano. De acordo com a interpretação predominante do artigo 48, quando qualquer um dos Estados não possuir nenhum poder independente para declarar o Estado de exceção, então não será mais considerado um Estado. É no artigo 48 que está o ponto crucial da questão, se os territórios alemães são Estados ou não”. (Carl Schmitt. “Teologia Política”. *op. cit.*, p. 91).

³⁷⁵ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, p. 188.

“transcendê-la”.³⁷⁶ Embora SBH e Benjamin tratem de temporalidades e contextos distintos, pode-se afirmar que as investigações *buarqueanas* se aproximam das concepções barrocas, principalmente no que tange à possibilidade de superação da oposição entre natureza e história.

A reflexão de SBH indica que a oposição entre a realidade (natureza) e o “espírito” do Estado (a história) deve ser solucionada através de uma espécie de “contraponto” que torne viável a existência social, o que recorda a oposição barroca que pretende conceder ao Príncipe esta tarefa conciliatória. Mas, bem distante de apostar num regime tirânico impulsionado pelo Príncipe, SBH aponta para uma direção capaz de afastar-se de interesses caprichosos e particularistas – leia-se como *cordialidade* –, a fim de que o espírito (a ação histórica do homem e o Estado) possa servir de força normativa e bem-sucedida à vida social, de modo a controlar as intempéries da natureza e barrar a marcha incessante do destino catastrófico.

[...] Mas também é verdade que essa oposição deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo. Há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas. O espírito não é força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. 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 [...].³⁷⁷

Dessa forma, é possível apontar uma importante *afinidade eletiva* com a obra *Origem do drama barroco alemão* na reflexão *buarqueana*. A *afinidade* diz respeito ao fato de haver a necessidade de um “contraponto” capaz de superar o antagonismo entre natureza e história. Em *Raízes do Brasil* esta oposição é expressa pela oposição entre a “nossa realidade” e os “princípios democrático-liberais” e/ou “esquemas sábios e virtuosos”, que se apóiam em

³⁷⁶ *Idem.*

³⁷⁷ *Ibidem.*

aspectos evolucionistas e positivistas (a marcha do progresso) presentes em nosso Estado, mas que contraditoriamente fortalecem a *cordialidade*.

Segundo a nossa interpretação, ao invés de vislumbrar um *estado de exceção* dirigido por um tirano ³⁷⁸ como forma de superar a referida contradição e fundar uma nova ordem, como é o caso do drama barroco, podemos afirmar que SBH aposta muito provavelmente num movimento que se aproxima do “verdadeiro estado de exceção”, que é distinto, pois conforme afirma Benjamin, representa “a via revolucionária e radical”. Trata-se do “verdadeiro estado de exceção” como alegoria de uma revolução popular, ou uma revolução “democrático-popular” (nas palavras de Candido) que se opõe a uma outra espécie de *estado de exceção*, que lembra o nosso “compasso mecânico e uma harmonia falsa” das elites de tradição rural.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. **Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção;** com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. ³⁷⁹ (grifos nossos).

O “compasso mecânico” e a “harmonia falsa” correspondem aos “princípios” e “esquemas” políticos predominantes e difundidos pela classe dominante no Brasil e na Europa, que naturalizam a história por meio de crenças - deterministas e evolucionistas - em leis universais e no o *continuum* histórico, que conduziria o povo ao progresso e ao bem-estar por meio de uma

³⁷⁸ Lembremo-nos que a primeira edição de *Raízes do Brasil* remonta ao ano de 1936, período de centralização e consolidação da política do governo de Getúlio Vargas que governava o país desde 1930. No ano de 1937 é proclamado o “Estado Novo”, o que aproximava o Brasil dos Estados fascistas.

³⁷⁹ Walter Benjamin. “Sobre o conceito de História”. *Obras escolhidas. op. cit.*, p. 226.

marcha “lenta e gradual”. E a *cordialidade* se impregna nestes “princípios” e “esquemas” tornando-os uma catástrofe, *um estado de exceção que se torna regra*, no instante em que ela, a *cordialidade*, suspende permanentemente - em nome de interesses privados - as formas jurídicas e políticas em que deveriam prevalecer princípios de impessoalidade em favor da coletividade.

A *cordialidade* é soberana no Brasil porque decide o nosso *estado de exceção*, de modo que nossas instituições e leis tornam-se obsoletas e são anuladas diante dela.³⁸⁰ Trata-se de uma ordenação social regida pelas relações de mando e violência das elites de tradição rural. Conforme vimos no subtítulo anterior, os interesses privados invadem a ordenação pública, de sorte que as leis, ainda que fundadas nos “princípios virtuosos” de que fala SBH, são violentamente suspensas na medida em que favorecem apenas uma parcela da sociedade. Estes aspectos fazem do Estado brasileiro a prolongação da vida privada e, mais que isto, a jurisdição apresenta-se como uma fachada, sendo enfraquecida, senão anulada, pelo “homem cordial”.

A já citada VIII tese em *Sobre o Conceito de História* de Benjamin destaca a necessidade de afastamento do *estado de exceção* promovido pelos Estados nazifascistas, que corresponde à versão contemporânea do tirano ou do Príncipe do século XVII. Benjamin, ao propor um “verdadeiro estado de exceção” que se opõe ao *estado de exceção* fascista, faz emergir a noção de que apenas um “estado de exceção verdadeiro” e revolucionário, portanto, capaz de eliminar a exploração em nome de uma sociedade sem classes, poderá combater os princípios mecanicistas e de falsa harmonia social presentes no *estado de exceção* fascista. Trata-se do combate à

³⁸⁰ Podemos apontar que SBH foi leitor de Carl Schmitt e muito possivelmente dialogou com as noções do pensador alemão, como é o caso da idéia de *estado de exceção*. Em *Raízes do Brasil*, na 8ª nota de rodapé do capítulo 5 (“O homem cordial”), SBH cita o livro de Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen* (Hamburgo, s.d. [1933]) ao descrever a etimologia da palavra *cordialidade* (cf. *Raízes do Brasil. op. cit.*, p. 205). Segundo Pedro Monteiro, SBH foi conhecedor das concepções de Carl Schmitt, anunciadas no artigo “O Estado totalitário”: “[...] Sérgio escreve num artigo de 1935 sobre Carl Schmitt a idéia de que ‘o Estado tende a ser um mero servidor da sociedade neutra,

ideologia do progresso, sustentada pela noção de *continuum* histórico, que legitima a violência e o conformismo generalizado das massas diante de seus representantes e de seu Estado.

Segundo Olgária Matos, “É assim que, para Benjamin, importa provocar um verdadeiro estado de exceção que possa quebrar continuidade histórica da violência. Esta teria sua maior dívida com a ‘biologia darwiana que, de maneira inteiramente dogmática, ao lado da seleção natural, só considera a violência como meio originário, o único adaptado a todos os fins vitais da natureza’”.³⁸¹ E Michel Löwy, próximo da interpretação de Matos, destaca que

[...] A compreensão de que o fascismo pode triunfar nos países “civilizados” e de que o “progresso” não o fará desaparecer automaticamente permitirá, pensa Benjamin, melhorar nossa posição na luta antifascista. Uma luta cujo objetivo final é o de produzir o ‘verdadeiro estado de exceção’, ou seja, a abolição da dominação, a sociedade sem classes.

Esse “estado de exceção” utópico é prefigurado por todas as revoltas e sublevações que interrompem apenas por um breve momento o cortejo triunfal dos dominantes.³⁸²

Se por um lado Walter Benjamin expõe a necessidade de um outro e “verdadeiro estado de exceção”, a fim de se opor à suposta marcha do progresso da civilização que dá consistência ao conformismo e à exploração das massas, por outro lado, SBH, não muito distante das concepções *benjaminianas*, expõe a necessidade de romper também com o pensamento positivista e historicista de sua época que legitima o “homem cordial”, bem como o Estado dirigido pelas classes dominantes, resultado de nossa herança rural. Em ambos, vê-se a possibilidade de uma redenção, uma vez que a história é aberta a um vasto leque de caminhos, saltos, rupturas e desvios que podem conduzir o homem à sua emancipação.

ou uma nova espécie de sociedade’ [...]”. (Pedro Meira Monteiro. “Buscando América”. in: Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa de 70 anos. São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 329).

³⁸¹ Olgária Matos. *Os arcanos do inteiramente outro*. op. cit., p. 45.

³⁸² Michel Löwy. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. op. cit., p. 85.

A relação entre o último fragmento de *Raízes do Brasil* (que supomos enfatizar a via revolucionária no pensamento de SBH) pode possuir *afinidades* com o “verdadeiro estado de exceção” vislumbrado por Walter Benjamin através da “imagem dialética” do demônio apresentada no último fragmento do livro do autor brasileiro. Primeiramente é preciso reconstruir os passos de SBH que apontam para a necessidade de uma revolução “democrático-popular”, a partir dos impasses e tensões presentes na realidade do país.

Segundo Antonio Candido, a perspectiva *buarqueana* aponta para um rumo que encontra no horizonte a democracia, baseadas em relações impessoais ao lado do desenvolvimento urbano e industrial e, por isso, capazes de superar as relações “cordiais” no país: “Chegado a este ponto, Sérgio Buarque de Holanda completa o seu pensamento a respeito das condições de uma vida democrática no Brasil, dando ao livro uma atualidade que, em 1936, o distinguia dos outros estudos sobre a sociedade tradicional e o aproxima de autores que respondiam em parte ao nosso desejo de ver claro na realidade presente [...]”.³⁸³

Porém, a realização da democracia torna-se difícil, dada a propensão dos povos latino-americanos ao caudilhismo:

Estas tendências de tipo reacionário bem poderiam, para o autor, encarnar-se na propensão sul-americana para o caudilhismo, que intervém no processo democrático como forma suprema do personalismo e do arbítrio. No entanto, parece-lhe que há entre nós condições que permitem a convergência rumo à democracia - como a repulsa pela hierarquia, a relativa ausência de preconceitos de raça e de cor, o próprio advento das formas contemporâneas de vida.³⁸⁴

³⁸³ Antonio Candido. “O significado de ‘Raízes do Brasil’”. in: Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. *op. cit.*, p. 19.

³⁸⁴ *Idem*, p. 20.

SBH aponta uma série de dificuldades para a implementação dos princípios “democrático-liberais” no Brasil. Primeiro porque o “homem cordial”, ele próprio, é capaz de dissimular sua hipocrisia incorporando aparentemente, quando lhe convém, as noções “democrático-liberais” de impessoalidade na administração pública, princípios de associação, a relativa ausência de preconceito racial e as próprias formas modernas de existência, como são os casos da urbanização e da industrialização. Pode-se dizer até mesmo que o “homem cordial” é um verdadeiro “camaleão”, algo característico à nossa realidade e que, portanto, não só se opõe como também absorve os pressupostos “sábios e virtuosos” que regem outros Estados. Disso resulta a já mencionada incompatibilidade entre nossa realidade (a ordem natural) e o Estado (criatura espiritual), o que pode culminar numa espécie de *“compasso mecânico e uma harmonia falsa”*:

No Brasil, onde esse traço persiste, mesmo nos meios mais fortemente atingidos, pela urbanização progressiva, sua presença pode denotar uma lembrança e um *survival*, entre tantos outros estilos de conveniência humana plasmadas pelo ambiente rural e patriarcal, cuja marca o cosmopolitismo dos nossos dias ainda não conseguiu apagar. Pode-se dizer que é um traço nítido da atitude “cordial”, indiferente ou, de algum modo, oposta às regras chamadas, e não por acaso, de *civilidade e urbanidade*.³⁸⁵

Outra passagem (também citada no subtítulo 2.1 de nosso estudo) que demonstra o caráter de absorção do “homem cordial” frente às novas e modernas formas de vida pode ser aqui destacada:

[...] Em particular a nossa aversão ao ritualismo é explicável, até certo ponto, nessa “terra remissa e algo melancólica”, de que falavam os primeiros observadores europeus, por isto que, no fundo, o ritualismo não nos é necessário. Normalmente nossa relação ao meio em que vivemos não é uma reação de defesa. A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social. Ele é livre, pois, para se

³⁸⁵ Sérgio Buarque de Holanda. *op. cit.*, p. 205 (nota de rodapé n.º 8 - Capítulo V: “O Homem Cordial”).

abandonar a todo o repertório de idéias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os freqüentemente sem maiores dificuldades.³⁸⁶

Em segundo lugar, a própria democracia, segundo SBH, é suscetível de ser invadida pela *cordialidade* ou pelas relações íntimas entre o público e o privado no Brasil, o que novamente demonstra e intensifica a hipótese de que a sua mera institucionalização não é capaz de extinguir definitivamente a nossa herança colonial. A democracia no Brasil sempre foi "um grande mal entendido":³⁸⁷ “[...] Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, fundadas em princípios neutros e abstratos, pretendem assentar a sociedade em normas antiparticularistas”.³⁸⁸

Em terceiro lugar, o ultimo capítulo, "Nossa Revolução", é uma rica e vasta exposição de um exame rigoroso (os aspectos favoráveis e desfavoráveis) dos rumos possíveis à nossa sociedade, ou seja, trata-se da história aberta à ação do homem. SBH demonstra que nossa revolução dá-se de maneira “lenta e gradual”, sem grandes alardes ou convulsões como em outras nações e, principalmente, que é executada pelas nossas elites que ainda sustentam a mentalidade rural. A abolição da escravidão seria o marco inicial desse processo de ruptura com a herança arcaica e colonial em nosso país, o que corresponderia ao declínio das raízes ibéricas, através do crescimento e desenvolvimento dos centros urbanos e, conseqüentemente, a derrocada do domínio rural sobre as instituições públicas, reforçada pela proclamação da República.

Entretanto, SBH demonstra que os reformadores de nossa existência social e política, até aqui, apenas encontraram duas saídas "superficiais e enganadoras", que nada mais criaram, a não ser a mera substituição dos dirigentes no poder público, que pertencem à classe rural, além da

³⁸⁶ *Idem.* p. 151.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 160.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 146.

instauração de sistemas, leis e regulamentos virtuosos, como se fosse possível "a letra morta" [da lei] influir com eficácia sobre a vida social e no destino de uma sociedade. SBH descarta a possibilidade de ser a educação e a importação de legislações de outros países, por si mesmas, elementos que constituam uma harmonia social e boas leis, uma vez que acabam por ser absorvidas e plasmadas pela nossa herança patriarcal.³⁸⁹

Os velhos proprietários rurais tornados impotentes pelo golpe fatal da Abolição e por outros fatores não tinham como intervir nas novas instituições. A República, que não criou nenhum patriciado, mas apenas uma plutocracia, se assim se pode dizer, ignorou-os por completo. Daí o melancólico silêncio a que ficou reduzida a casta de homens que no tempo do Império dirigia e animava as instituições, assegurando ao conjunto nacional certa harmonia que nunca mais foi restaurada. Essa situação não mais efeito do regime monárquico do que da estrutura em que este assentava e que desapareceu para sempre. A urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social de que as instituições republicanas deviam representar a forma exterior complementar, destruiu esse esteio rural, que fazia a força do regime decaído sem lograr substituí-lo, até agora, por nada de novo.

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

O Estado, entre nós, não precisa e não deve ser despótico – o despotismo condiz mal com a doçura de nosso gênio -, mas necessita de pujança e compostura, de grandeza e solicitude, ao mesmo tempo se quiser adquirir força e também essa respeitabilidade que nossos país ibéricos nos ensinaram a considerar a virtude suprema entre todas. Ele ainda pode conquistar por esse meio uma força verdadeiramente assombrosa em todos os departamentos da vida nacional [...].³⁹⁰

Para SBH a democracia não será instituída até que “não se liquidem [...] os fundamentos personalistas e, por menos que o pareçam, aristocráticos, onde ainda assenta a nossa vida social [...]”.³⁹¹ Ou seja, o autor se refere à predominância da resistência e sobrevivência de traços arcaicos, mesmo sob o contexto em que é provida a modernização do país.

³⁸⁹ *Ibidem*, pp. 164-166.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 176.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 180

A dificuldade de implementação dos “princípios” democráticos no Brasil está também associada à incorporação do liberalismo às formas caudilhistas de governo. Enquanto que na América Latina, principalmente, SBH destaca a extensa relação entre caudilhismo e liberalismo, na Europa considera que a negação da doutrina liberal correspondeu à afirmação do fascismo: “[...] Colocado no pólo oposto à despersonalização democrática, o ‘caudilhismo’ muitas vezes se encontra no mesmo círculo de idéias a que pertencem os princípios do liberalismo [...]. Uma superação da doutrina democrática só será efetivamente possível, entre nós, quando tenha sido vencida a antítese liberalismo-caudilhismo”.³⁹²

O autor de *Raízes do Brasil* adverte-nos que a democracia liberal em terreno “cordial” expressa um processo revolucionário lento e possivelmente eficaz para a dissolução da velha ordem “colonial e patriarcal” e, portanto, todos os seus desdobramentos políticos, sociais e morais. SBH concorda ironicamente com Herbert Smith (viajante que esteve no país no século XIX), que afirma que esta revolução não representa uma convulsão catastrófica ou um golpe mortal que destronará de um só golpe a nossa tradição arcaica, mas uma “lenta, boa e honesta revolução produzida verticalmente”.³⁹³ Esta espécie de revolução, a “Nossa Revolução”, não é

³⁹² *Ibidem*. pp.179-180.

³⁹³ *Ibidem*, p. 181. A respeito de “Nossa Revolução” como uma grande ironia, afirma Roberto Vecchi: “[...] a ‘grande revolução brasileira’ configura-se logo como um processo, um movimento histórico ainda em curso e não como corte e ruptura. Seria errado interpretar a idéia de revolução aqui encenada como ruptura literalmente traumática da continuidade da ordem histórica ou até, em termos marxianos, de ‘salto dialético’ da história. A ‘nossa revolução’ (o dêitico do possessivo, como já notado, desempenha uma função essencial) é flagrada na continuidade do seu ‘elo secreto’ como ‘lenta, mas segura e concertada’ [...]. Sérgio mostra a sua sensibilidade filológica já muitas vezes assinalada pelos críticos articulando um sentido do termo a partir não da sua consumpção trivial, mas da valorização da sua raiz etimológica (do latim, *revolvere*, que significa justamente ‘rolar para trás ou enrolar’) que aponta, como se percebe, para um movimento mais complexo do que a imagem corriqueira da ruptura [...]”. (Roberto Vecchi. “Atlas intersticial do tempo do fim”, ‘Nossa Revolução’”. in: Sandra J. Pesavento. *Um historiador nas fronteiras*. op. cit., pp. 166-7 – grifos do autor).

Ettore Finazzi-Ágro verifica também a ironia presente no título do capítulo “Nossa Revolução” de SBH. Segundo o comentador, “[...] *Raízes do Brasil* é sobretudo isso: é a constatação de um impasse, de um tempo que se renova apenas na recuperação teimosa do antigo, de uma revolução que só se dá como involução e como volta ao passado –, escondendo-se, porém, atrás do artifício retórico de que o re-uso irônico por parte de Sérgio mostra a inconsistência fatual. Não existem, nesse sentido, ‘novos tempos’ e tampouco existe uma ‘revolução’ que possa ser dita ‘nossa’, fazendo dos brasileiros um sujeito coletivo e um agente coeso da história, visto que ela (a História com maiúscula),

uma ruptura, mas está de acordo com o seu sentido etimológico, no qual “revolucionar” é retornar ao mesmo ponto através de um giro.³⁹⁴

Não se trata de um expurgo frente às classes dominantes, senão uma amalgamação delas, uma revolução plácida realizada por “homens de bem” e honestos, atraindo cada vez mais novos adeptos contrários ao passado colonial de base patrimonial, de modo que não há uma total incompatibilidade entre a nossa realidade com os ideais democráticos, pois estes últimos são “cordialmente” recepcionados por nossa conduta retrógrada e arcaica, de sorte que sua existência pode se tornar supérflua para o convívio social. A tendência de luta pelos “princípios democrático-liberais” “esconde muitas vezes uma oposição de um personalismo contra o outro”, o que poderia prejudicar o sucesso desse regime no Brasil. Na realidade, a *cordialidade* é permanente e dificulta a implementação de qualquer “esquema” político e institucional.

Assim como o *estado de exceção* que suspende e viola as formas jurídicas, a *cordialidade*, “conseqüência imprevista” de nossa herança aventureira, melancólica e rural lusitanas, parece enfraquecer pretensões políticas “bem-intencionadas entre nós”, de modo que suspende as leis de interesse coletivo em proveito da classe dominante.

Uma certa ordem encontraria apoio firme em certa mentalidade criada pelas condições especiais de nosso desenvolvimento histórico, e que o próprio espírito legístico dos nossos políticos do Segundo Império e da Primeira República não conseguiu modificar: quando muito manteve-se à margem dos fatos, exacerbando mesmo, pelo contraste, as forças que queria neutralizar. Tal mentalidade, dentro ou fora do sistema liberal, exige que, por trás do edifício do Estado, existam pessoas de carne e osso. **As constituições feitas para não serem cumpridas, as leis existem para serem violadas, tudo em proveito de indivíduos e oligarquias**, são fenômeno corrente em toda a história da América do Sul. É em vão que os políticos imaginam interessar-se mais pelos princípios

nessa terra fronteiriça e eternamente ‘à margem’, pode ser pensada e vivida apenas como uma deriva ou como uma espera interminável de significado, messiânico ou antimessiânico”. (Ettore Finazzi-Àgro. “A trama e o texto. História com figuras”. in: Sandra J. Pesavento. *Um historiador nas fronteiras. op. cit.*, p. 148).

³⁹⁴ Vide verbete: revolução *sf.* ‘ato ou efeito de revolver, de remexer, de revoltar’ XV Do lat. *revolutiō* – *ōnis* [...]. (Antônio Geraldo da Cunha. *Dicionário etimológico nova fronteira. op. cit.*, p. 684).

do que pelos homens, seus próprios atos representam o desmentido flagrante dessa pretensão.³⁹⁵ (grifos nossos).

Para SBH, a nossa repulsa à hierarquia racional que reduz qualquer autonomia individual, as novas formas de vida moderna, a referida relativa ausência de preconceitos de raça ou de cor, isto é, as formas de comportamento e costumes que convergem para a *cordialidade*,³⁹⁶ encontram na nossa “lenta revolução” democrática o seu abrigo. Nesse sentido, a democracia e os preceitos do liberalismo não representariam uma ruptura drástica com a *cordialidade*, mas seriam a partir deles que as lentas e gradativas reformas viriam à tona. Isto significa que muito provavelmente as “idéias democrático-liberais” seriam ineficazes para extinguir o “homem cordial” prontamente.

Apesar de tudo, não é justo afiançar-se, sem apelo, nossa incompatibilidade absoluta com os ideais democráticos. Não seria mesmo difícil acentuarem-se zonas de confluência e de simpatia entre esses ideais e certos fenômenos decorrentes de nossa formação nacional [...].

Além disso, as idéias da Revolução Francesa encontraram apoio em uma atitude que não é estranha ao comportamento nacional. A noção da bondade natural combina-se singularmente com o nosso já assinalado “cordialismo”. A tese de uma humanidade má por natureza e de um combate de todos contra todos há de parecer-nos, ao contrário, extremamente antipática e incômoda. **E é aqui que nosso “homem cordial” encontraria uma possibilidade de articulação entre seus sentimentos e as construções dogmáticas da democracia liberal.**³⁹⁷ (grifos nossos).

A democracia liberal, muito influenciada pela concepção de Bentham - “a maior felicidade para o maior número” -, estaria em pleno desacordo com as relações personalistas, a ausência de hierarquia racional e a inexistência da polidez de nossas relações sociais ao sustentarem a necessidade de neutralidade, de equilíbrio entre os egoísmos individuais e também da

³⁹⁵ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 182.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 184.

³⁹⁷ *Ibidem*.

impessoalidade nas relações públicas. Logo, "não é difícil perceber que essa idéia está em contraste com qualquer forma de convívio humano baseada nos valores cordiais" e "com a simples cordialidade não se criam bons princípios".³⁹⁸ Portanto, na análise *buarqueana* o "homem cordial" não é definitivamente neutralizado pelos princípios democráticos.

Tendo em vista a “nossa lenta revolução”, a democracia até este ponto do exame *buarqueano* pode coexistir com a *cordialidade* e não necessariamente será eliminada de nossas relações sociais e políticas, o que revela a predominância de um profundo impasse em nossa sociedade. Entretanto, a seqüência da reflexão em *Raízes do Brasil* apresenta uma reviravolta que interrompe a mera defesa de institucionalização democrática no país, apontando para a possibilidade de uma radical “revolução democrático-popular” colocada em aberto, em oposição àquela “lenta e gradual” revolução das elites dirigentes.

No entanto, entre as demais possibilidades de “cristalização social”, ou seja, da construção de princípios “normativos sólidos”, SBH destaca o viés que corresponde aos elementos inatos na alma de um povo (que não é o caso do povo brasileiro) e a implantação de uma tirania. No primeiro caso, como não há nenhum valor inato ao nosso povo em prol de uma coesão nacional, segue-se a conclusão de que não será por este caminho que a *cordialidade* irá sucumbir.³⁹⁹ No segundo caso, diferentemente do que as concepções liberais afirmam, as tiranias são capazes de efetivar a “cristalização social”, embora o façam de maneira arbitrária e violenta e, mesmo assim, afirmam fazê-lo de modo "democrático", como é caso dos "caudilhos modernos" da Europa. São regimes autoritários que pretendem impor uma contra-reforma e é assim que sugerem a sua primazia e vitória sobre as formas liberais e de esquerda:

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 185.

³⁹⁹ *Ibidem*.

[...] Hoje os partidários do fascismo já descobrem o seu grande mérito em ter tornado possível a instauração de uma reforma espiritual abrangendo uma tábua de valores morais. Não há dúvida que, de certo ponto de vista, o esforço que realizou significa uma tentativa enérgica para mudar o rumo da sociedade, salvando-a de supostos fermentos de dissolução. O sistema que institui para sustentar a estrutura imposta com violência pretende compor-se dos elementos vitais de doutrinas que repele em muitos dos seus aspectos; nisso mesmo está um dos títulos de orgulho prediletos dos criadores do regime. Esse sistema lhes dá, aparentemente, a dignidade de um triunfo positivo sobre o liberalismo e também sobre as pretensões revolucionárias da esquerda.⁴⁰⁰

Assim como Benjamin, SBH apresenta a sua "crítica à violência" fascista. Descarta qualquer regime autoritário como possibilidade de neutralização da *cordialidade* em nosso país, como é o caso do integralismo (e deve-se incluir também o regime varguista), posto que nos falta uma disciplina e “um rigor em face da aceitação de modelos austeros”, ainda mais os violentos. Teríamos assim uma forma distorcida de fascismo e até mesmo “do comunismo da III Internacional organizada por Moscou”.⁴⁰¹ Enfim, o "homem cordial", como um “camaleão”, absorveria e transformaria todos estes regimes políticos a seu modo, mantendo-os bem distintos em relação aos seus propósitos originais.

A verdade é que, como nossa aparente adesão a todos os formalismos denuncia apenas uma ausência de forma espontânea, assim também a nossa confiança na excelência das **fórmulas teóricas** mostra simplesmente que somos um povo pouco especulativo. Podemos organizar campanhas, formar facções, armar motins, se preciso for, em torno de uma idéia nobre. Ninguém ignora, porém, que o aparente triunfo de um princípio jamais significou no Brasil – como no resto da América Latina – mais do que o triunfo de um personalismo sobre o outro. É inegável que em nossa vida política o personalismo pode ser em muitos casos uma força positiva e que ao seu lado os lemas da **democracia liberal** parecem conceitos puramente ornamentais ou declamatórios, sem raízes fundadas na realidade. (grifos nossos)⁴⁰²

Ao lado dos “princípios democrático-liberais”, o fascismo e o “comunismo ou marxismo” promovidos por Moscou” são minuciosamente examinados, são medidos os seus aspectos

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 186.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 187.

favoráveis e desfavoráveis, de modo que “não seria difícil prever o que poderia ser o quadro de um Brasil” ⁴⁰³ sob estes regimes, uma vez que SBH demonstra a existência de uma incompatibilidade entre a “nossa realidade” *sui generis* e as possíveis formas de organização política que foram ou poderiam ser instaurados no Brasil: “[...] Segue nesse ponto a grande tradição brasileira, que nunca deixou funcionar os verdadeiros partidos de oposição, representativos de interesses ou ideologias”. ⁴⁰⁴ Esse exame que revela hipoteticamente as “fórmulas” políticas que procurariam sem êxito liquidar a *cordialidade*, remetem também a uma profunda crítica às concepções positivistas e evolucionistas, que escondem atrás de suas vestes a ideologia do progresso, o *continuum* histórico, isto é, a crença de que “lenta e gradativamente” os problemas nacionais seriam resolvidos e uma harmonia social seria estabelecida.

Logo, pode-se afirmar que a “lenta revolução” examinada por SBH representa uma irônica e severa crítica ao conformismo, que pode ser produzido a partir da crença de que a mera institucionalização de “fórmulas teóricas” ou “princípios sábios ou virtuosos” poderia gradativamente um dia extinguir os nossos traços “cordiais” em definitivo. Segundo a nossa leitura da obra, a *cordialidade* é um estado permanente de tensão, é soberana porque reduz ou anula os preceitos jurídicos e toda ordenação social aos interesses personalistas.

A exposição de SBH indica a existência de uma perspectiva histórica que abre-se às múltiplas possibilidades. Sua concepção de história, conforme já o dissemos, está repleta de rupturas, saltos e contratempos, tão comuns entre nós, decorrentes da contradição entre a realidade das relações sociais e “princípios” políticos e teóricos aqui implantados. No entanto,

⁴⁰² *Ibidem*, p. 183.

esta contradição não é de todo insuperável, havendo a necessidade "de uma economia possível e superior aos nossos cálculos para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas" ⁴⁰⁵, isto é, a presença de um excepcional "espírito normativo" que possa servir de maneira eficaz à sociedade. Este "excepcional espírito normativo" poderia ser interpretado como uma radical tomada de posição por parte de algum segmento de nossa sociedade, o qual julgamos ser as camadas populares, conforme será apresentado a seguir.

Esta "força normativa" pode ser equiparada ao "verdadeiro estado de exceção", segundo a aceção *benjaminiana*. Distante de qualquer concepção autoritária ou tirânica de governo, SBH nos deixa a história aberta à espera de uma redenção genuinamente brasileira e, portanto, em conformidade com a nossa realidade. Se a *cordialidade* é uma "consequência imprevista" da aventura, isto significa que SBH não vislumbra a "queda do aventureiro", mas sim do "homem cordial", uma vez que a aventura é um traço marcante de nossa sociedade, enquanto que a *cordialidade* decorre negativamente dela. Portanto, corresponderia ao nosso povo realizar dialeticamente uma aposta aventureira transformadora, ou seja, um antídoto ou uma excepcional "força normativa" que, sob o olhar do melancólico, deve agir contra o mundo "cordial" em que vive.

Prova disso é a presença da imagem ou alegoria do demônio, do elemento satânico, no encerramento da obra: "Há, porém, um demônio pérfido e pretensioso, que se ocupa em obscurecer os nossos olhos estas verdades singelas. Inspirados por ele, os homens se vêem diversos do que são e criam novas preferências e repugnâncias. É raro que sejam das boas". ⁴⁰⁶

⁴⁰³ *Ibidem*. p. 187.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

No drama barroco o elemento demoníaco tem origem com a melancolia diante do mundo esvaziado, que faz silenciar a natureza sagrada concebida pela moral cristã medieval. Resta ao homem entristecido o seu saber, que fará despertar a alegoria como forma de exorcizar e afastar as crenças teológicas fundadas num único e supremo significado dado aos objetos, ao mesmo tempo em que esse saber é acompanhado também pelo resgate e salvação da arte da Antigüidade, repleta de elementos demoníacos e jubilosos. A alegoria sucede (é herdeira) à dissociação do sujeito empírico em relação à ordem de universo sagrado, ou seja, o desencantamento da natureza, e passa a representar o nexos interno que vincula, a partir de agora, o sujeito à plenitude dos objetos da natureza. A alegoria é o elemento profano que permite esse movimento de contradição entre o que é “satânico” e o que é “redentor”. Nesse sentido, a alegoria abre margem a múltiplos significados que profanam e produzem a redenção da natureza, abrindo a possibilidade da intervenção do homem sobre a realidade, o que poderá impedir a catástrofe final da própria natureza.

[...] Essa concepção, fundada na doutrina da queda da criatura, que arrasta consigo a natureza, constitui o fermento do profundo alegorês ocidental [...]. Por ser muda, a natureza decaída é triste. Mas a inversão dessa frase vai mais fundo na essência da alegoria: é a sua tristeza que a torna muda [...]. Por outro lado, quanto mais a natureza e a Antigüidade são vividas como culpadas, mais imperativa se torna sua interpretação alegórica, que apresenta apesar de tudo a única redenção possível. Pois ao desvalorizar conscientemente o objeto, a intenção alegórica se mantém incomparavelmente fiel à condição de coisa daquele objeto. [...] na época da arte mais venerada, a Antigüidade era venerada por assim dizer sob uma dupla face, uma demoníaca e sinistra, que exigia um culto supersticioso, e outra, jubilosa e olímpica, que suscitava uma admiração estética.

⁴⁰⁷

As palavras adquirem novos conteúdos, expressam significados dialeticamente contrastantes, ao mesmo tempo pagãos e divinos. A alegoria aproximou de maneira indissociável

⁴⁰⁷ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão. op. cit.*, pp. 247-8.

o demoníaco à existência material, tornando-a sinistra, principalmente através da figura do Anticristo, que contém em sua enunciação e evocação a possibilidade de uma redenção ou até mesmo a “conversão de Lúcifer”. Isto significa, para Benjamin, que o elemento satânico age dialeticamente tanto como o risco de uma tempestade que arruinará tudo o que estiver à sua frente, representada pela noção de uma catástrofe final iminente, como também anuncia a salvação messiânica, mas terrena - e não transcendental –, que impede a marcha para esse destino catastrófico:

O importante, para o drama barroco, é que a Idade Média ligou indissoluvelmente o material e o demoníaco. Sobretudo, com a condensação de inúmeras instâncias pagãs em uma figura, teologicamente rigorosa - a do Anticristo - foi possível dar à matéria, com mais força do que teria sido possível com a utilização dos demônios, essa aparência supremamente sinistra.⁴⁰⁸

A figura do Anticristo é também elucidada na VI tese em *Sobre o conceito de História*. A tese explicita a história produzida pelos homens como possibilidade de interrupção do destino catastrófico que, durante sua marcha, arrasta centenas de homens ao aniquilamento, além de ameaçar e trazer o perigo ao destino dos homens ainda vivos. De acordo com Benjamin, trata-se da vitória da história sobre a natureza, da ação humana contra a guerra civil e o *estado de exceção*, que não apenas salva o presente, mas todos os que foram esmagados no passado. Nesse aspecto, a ação histórica não é apenas expressa pela alegoria redentora da “vinda do Messias”, mas também representa a sua “vitória sobre o Anticristo”, o “demônio pérfido e pretensioso” que sucumbirá no mágico instante em que “a luz veloz de um relampejo ilumina a noite”.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no instante de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se

⁴⁰⁸ *Idem*, p. 250.

apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha conhecimento disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.⁴⁰⁹

A apropriação e ressignificação *benjaminianas* da imagem barroca do demônio designa a lembrança da tradição dos derrotados do passado, os que foram extirpados pela marcha de nossa civilização. Estes aspectos remetem à natureza que deve ser combatida pela história. Mas a mesma imagem anuncia a necessidade de ruptura com este destino que não pára de cessar. O inimigo satânico precisa ser vencido, a fim de promover a redenção dos oprimidos do passado e do presente, a realização da *apocatástase*, o que é apenas possível pela ação histórica, o chamado materialismo histórico. No drama barroco e no pensamento de Benjamin o próprio demônio torna a salvação concebível, uma vez que o inferno está relacionado com o mundo material ou terreno. Será apenas plausível uma transformação desse inferno terreno num ato de salvação através da ação do homem contra Satã, sob o “céu livre da história”. Dessa forma, o demônio representa uma imagem dialética por excelência:

Na medida em que a intenção alegórica se dirige ao mundo objetal da criatura, ao extinto, e no máximo ao semivivo, o homem não é atingido por seu raio visual. Se ela se concentra unicamente nos emblemas, a metamorfose e salvação se tornam concebíveis. Mas é sempre possível que diante do alegorista a face verdadeira do demônio surja da terra, em toda sua nudez e vitalidade, desprezando o disfarce emblemático.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Walter Benjamin. “Teses Sobre o Conceito de História” (VI Tese). *op. cit.*, p. 224.

⁴¹⁰ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. *op. cit.*, p. 250.

Trata-se de um combate contra a catástrofe final, cuja imagem do demônio deve ser extirpada ou convertida, ao mesmo tempo em que é anunciadora de uma redenção. Parece ser nesse sentido que SBH se refere ao demônio "pérfido e pretensioso" no encerramento de *Raízes do Brasil*, o qual obscurece a possibilidade de um "espírito normativo" em nossa sociedade, capaz de elaborar "um todo perfeito composto de partes antagônicas". Porém, assim como ocorre de maneira dialética no drama barroco, a presença do demônio em nosso cotidiano pode criar "novas preferências e repugnâncias" e SBH acrescenta que "é raro que sejam das boas". Esta expressão revela a radicalidade de seu pensamento, pois apresenta uma visão crítica contra as idéias que visam de algum modo estabelecer a ordenação da sociedade, quando na verdade escondem interesses privados.

Em *Visão do Paraíso*, SBH afirma ser a tarefa do historiador a de afugentar os demônios da história, o que expressa a necessidade de barrar o amontoado de escombros que se dirigem do passado ao futuro. É bem certo que não nos é mais possível retornar ao passado, sequer buscar nele um modelo de salvação, mas ao contrário, a redenção está aberta à ação do homem:

[...] Não sem pedantismo, mas com um bom grão de verdade, diria efetivamente que uma das missões do historiador, desde que se interesse nas coisas de seu tempo - mas em caso contrário ainda se pode chamar historiador? -, consiste em procurar afugentar do presente os demônios da história. Quer isto dizer, em outras palavras, que a lúcida inteligência das coisas idas ensina que não podemos voltar atrás e nem há como pretender ir buscar no passado o bom remédio para as misérias do momento que corre.⁴¹¹

O demônio *buarqueano*, por isto, tanto remete a uma catástrofe, o amontoado de escombros e ruínas, que são o resultado de uma série de incorporações inúteis de "princípios" e "fórmulas" - incompatíveis com a "nossa realidade" - aplicados no campo político e social, como

⁴¹¹ Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso*. op. cit., p. XVI.

também à possibilidade de superação e vitória sobre o próprio demônio. Este movimento pode ser interpretado como uma interrupção dos sucessivos fracassos de tentativas de organização social, decorrentes da intensa presença da *cordialidade*.⁴¹²

Mas, tendo em vista que é rara a possibilidade de que estas novas “preferências e repugnâncias sejam das boas”, isto é, que sejam extraordinariamente uma “exceção” em relação à “nossa realidade”, podemos aproximar esta situação ao drama barroco, não apenas pela presença sombria do elemento satânico, mas principalmente pelo fato de este demônio derrotado ser ao mesmo tempo a possibilidade de uma excepcional redenção, um “verdadeiro estado de exceção”. Seria a vitória da ação histórica sobre a natureza e também a possibilidade de uma conciliação entre a nossa realidade e o pensamento que ordena a organização social. Certamente, SBH indica uma conciliação que aponta para um pensamento que esteja de acordo com a nossa realidade, concordante com o nosso “ritmo espontâneo, à lei do fluxo e do refluxo”.⁴¹³

Entretanto, é um momento raro, como o “lampejo de um raio”, que permitirá que seja boa a nova concepção de mundo; ou ainda, podemos nos referir à “porta pequena e estreita” pela qual

⁴¹² Roberto Vecchi aponta a presença de elementos messiânicos no pensamento de SBH. Considera que os mesmos foram mais nítidos com citações explícitas ao *Anticristo* de Nietzsche presentes na primeira edição de *Raízes do Brasil*, mas que foram suprimidas das edições subsequentes. O comentador remonta a algumas concepções benjaminianas, a fim de conceber o “messianismo” no pensamento de SBH: “[...] É um entre-tempo denso e imbricado no do presente, um resto do tempo, que, não coincidindo nem com uma parte nem com o todo, conjuga com o passado uma antevisão que se deve explicar pela história. É oportuno não deixar de sublinhar os traços desse tempo restante que, se não fosse pelos equívocos imediatos que o termo pode engendrar, me atreveria a definir ‘messiânico’. Evidentemente não na concepção corrente de tempo messiânico como tempo apocalíptico. O tempo messiânico não deve ser entendido enquanto fim dos tempos, como convencionalmente se faz, mas é, e não só por simetria quiásmica, mas pela bela leitura que Giorgio Agamben faz, o tempo do fim, a partir da constelação São Paulo-Walter Benjamin [...]. O tempo messiânico se encontra efetivamente na história [...] que pode modificar o futuro e resgatar o passado [...], isto é, a força que atrasa a vinda do Anticristo, com o Império e o Estado. / [...] De fato, na edição *princeps* de *RdB* [*Raízes do Brasil*], de 1936, depara-se com uma epígrafe do capítulo ‘Nossa Revolução’ [...] ‘Uma nação se reduz a ruínas quando confunde seu dever com o conceito universal dever’ que não só resulta extrapolada de Nietzsche, mas em particular da proposição 11 do *Anticristo*, texto póstumo de Nietzsche que, além da invectiva do cristianismo como inimigo do conhecimento, possui também um forte traço messiânico [...]. Temos, portanto, uma explícita evidência textual da consciência do autor a propósito do tempo messiânico assim como estamos tentando entendê-lo”. (Roberto Vecchi. “Atlas intersticial do tempo do fim. ‘Nossa Revolução’”. *op. cit.*, pp. 169-170).

o Messias deve entrar para irromper o até então incessante movimento de catástrofe demoníaca. Poderíamos aproximar SBH do "verdadeiro estado de exceção" sob este âmbito, que é capaz de combater e fazer oposição às formas sombrias que até hoje foram predominantes nos regimes Estatais brasileiros, que nada mais fizeram a não ser alimentar e plasmar o "homem cordial".

Neste caso, somente o “*verdadeiro estado de exceção*”, uma revolução “democrático-popular” (termo este apresentado por Antonio Candido), poderá combater o “*estado de exceção* tornado norma” e promovido pela *cordialidade* que se sobrepõe às leis e instituições no país.

Devemos aproximar este raciocínio à IX tese *Sobre o conceito de História*. Nela, o tema da catástrofe faz-se presente. É apresentada como a ideologia do progresso, das concepções teóricas que tendem a avaliar a marcha da civilização como um movimento natural e irresistível, caso do evolucionismo, do positivismo e das teorias historicistas que exaltam o *continuum* da civilização e que foram incorporadas principalmente pelo fascismo (e pelo “homem cordial” no Brasil). Para Benjamin, tais concepções promovem o conformismo e um amontoado de escombros e ruínas, um *estado de exceção* que deve ser combatido por meio de um outro e “verdadeiro estado de exceção”, o que expressa a necessidade de uma luta revolucionária.

O quadro de Paul Klee - intitulado *Angelus Novus* - é a imagem dialética escolhida por Benjamin para expressar o combate entre o demônio (ou seja, o encadeamento de fragmentos e ruínas que culminam numa catástrofe única) e a possibilidade de redenção, por meio da imagem do Anjo. A natureza guiada por uma história profana está repleta de escombros que se amontoam até o céu e formam uma tempestade. Esta tempestade, na realidade, obscurece o “céu livre” da história, ou seja, o campo de atuação histórica do homem. A redenção é almejada, pois o Anjo

⁴¹³ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. op. cit., p. 188.

pretende voar, suas asas estão abertas e deseja salvar os oprimidos do passado, mas a tempestade de escombros o impede e o empurra para o futuro, isto é, “retrocede em direção ao futuro”. Segundo Benjamin, esta tempestade é a marcha do progresso. A imagem do Anjo contrasta com a imagem do Anticristo ou demônio e, ao fazer isto, anuncia o desejo de redenção.

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Nele está representado um anjo, que parece querer afastar-se de algo a que ele contempla. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão prontas para voar. O anjo da História deve parecer assim. Ele tem o rosto voltado para o passado. Onde diante de nós aparece uma série de eventos, ele vê uma catástrofe única, que sem cessar acumula escombros sobre escombros, arremessando-os diante dos seus pés. Ele bem que gostaria de poder parar, de acordar os mortos e de reconstruir o destruído. Mas uma tempestade sopra do Paraíso, aninhando-se em suas asas, e ela é tão forte que ele não consegue mais cerrá-las. Essa tempestade impele-o incessantemente para o futuro, ao qual ele dá as costas, enquanto o monte de escombros cresce ante ele até o céu. Aquilo que chamamos de progresso é essa tempestade.⁴¹⁴



(*Angelus Novus* de Paul Klee)

A presença do demônio no encerramento de *Raízes do Brasil* e em vários fragmentos espalhados na obra de Benjamin é a expressão mais clara tanto da catástrofe, quanto da possibilidade de uma reviravolta. Walter Benjamin e SBH têm em mente a *Aufhebung*, ou seja, a

⁴¹⁴ Walter Benjamin. “Teses Sobre o Conceito de História” (IX Tese). *op. cit.*, p. 226.

dialética, não tanto como um mero método, mas como um sentimento mundano e terreno. Este sentimento diz respeito à percepção de profundas contradições entre a marcha da civilização e a própria ação dos homens, além de expressar a necessidade de uma redenção radical produzida materialmente pelo próprio homem. *Aufhebung* em alemão é a palavra que designa ao mesmo tempo e indissociavelmente as noções de construção, destruição e superação.

A imagem do demônio no encerramento da obra de SBH é dialética a partir de sua reflexão sobre a construção e constituição histórica do "homem cordial", que remetem ao modo de colonização portuguesa no Brasil. Ao mesmo tempo, SBH indica-nos a sua preocupação com a ruptura e a destruição do modelo de "homem cordial" através de um exame rigoroso de possibilidades institucionais (as facetas dos “princípios democrático-liberais”, do fascismo e do comunismo de Moscou associado ao stalinismo de seu tempo), demonstrando através da imagem demoníaca os escombros de nossa *cordialidade*, ou seja, a sua capacidade de se metamorfosear, de modo a absorver e descaracterizar outros regimes ou “esquemas” políticos, tornando-os obsoletos. Sob estes aspectos, a imagem do demônio remonta às concepções de *Raízes* de SBH e *Ursprung* de Benjamin.

Em entrevista à revista *Veja* de 28 de janeiro de 1976 ("A democracia é difícil") afirmou SBH:

[...] A idéia básica era a de que nunca houve democracia no Brasil, e de que necessitávamos de uma revolução vertical, que realmente implicasse a participação das camadas populares. Nunca uma revolução de superfície, como foram todas na História do Brasil, mas uma que mexesse mesmo com toda a estrutura social e política vigente.⁴¹⁵

⁴¹⁵Vide: Siarq, Vp.206.p. 4.

Há assim a possibilidade de elevação ou redenção revolucionária imediata contra esta “revolução lenta” promovida pela *cordialidade*, que fez de nossas transformações políticas um “eterno retorno” ⁴¹⁶ do “homem cordial”, a repetição infernal do tempo da tradição das elites rurais. Deve haver uma revolução por meio de um movimento raro, uma “verdadeira exceção”, que permita a reconciliação entre o pensamento e a nossa realidade, uma ação “aventureira”, e, além disso, que seja capaz de imobilizar a temporalidade linear e homogênea dos dominadores, a fim de que uma nova ordenação social seja realizada.

Contra a temporalidade das elites rurais, SBH parece se aproximar de uma concepção dialética de tempo que converge para o pensamento de Benjamin: “A crença no progresso, em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita da moral -, e a representação do eterno retorno são complementares. São antinomias indissolúveis a partir das quais deve ser desenvolvido o

⁴¹⁶ Referimo-nos, assim como Benjamin, ao “eterno retorno” de Blanqui: “Durante a Comuna, Blanqui foi mantido preso no forte do Taureau. Foi ali que escreveu a sua *Eternité par les Astres* [...]. Esse escrito apresenta a idéia do eterno retorno das coisas dez anos antes do *Zaratustra*; de modo apenas um pouco menos patético e com uma extrema força de alucinação. Ela não tem nada de triunfante, deixando bem mais de um sentimento de opressão. Blanqui se preocupa em traçar uma imagem do progresso que – antigüidade imemorial, exibindo-se de uma roupagem de última novidade – revela-se como a fantasmagoria da própria história. Eis a passagem essencial: / ‘ O universo inteiro é composto de sistemas estelares. Para criá-los a natureza tem apenas cem corpos simples à sua disposição. Apesar da vantagem prodigiosa que ela sabe tirar desses recursos, e do número incalculável de combinações que permitem a sua fecundidade, o resultado é necessariamente um número finito, como o dos próprios elementos, e, para preencher a extensão, a natureza, deve repetir ao infinito cada uma de suas combinações originais ou tipos. Todo astro, qualquer que seja, existe portanto em número infinito no tempo e no espaço, não apenas sob um de seus aspectos, mas tal como se encontra, em cada segundo de sua duração, do nascimento à morte... a terra é um desses astros. Cada ser humano é portanto eterno em cada segundo de sua existência. O que escrevo agora numa cela do forte do Taureau, eu o escrevi e escreverei toda a eternidade, à mesa, com uma pena, vestido, em circunstâncias inteiramente semelhantes. Assim para cada um... o número de nossos sócias é infinito no tempo e no espaço. Em consciência, não se pode exigir mais. Esses sócias são de carne e osso, até de calças e paletó, de crinolina e de coque. Não são fantasmas, é a atualidade eternizada. Eis entretanto uma grande falha: não há progresso... O que chamamos progresso está enclausurado em cada terra e desaparece com ela. Sempre e em todo lugar, no campo terrestre, o mesmo drama, no mesmo cenário, no mesmo palco estreito, uma humanidade barulhenta, enfatuada de sua grandeza, acreditando-se ser o universo e vivendo na sua prisão como numa imensidão, para logo desaparecer com o planeta, que carregou com o mais profundo desprezo o fardo de seu orgulho. Mesma monotonia, mesmo imobilismo nos astros estrangeiros. O universo se repete sem fim e patina no mesmo lugar. A eternidade apresenta imperturbavelmente no infinito o mesmo espetáculo’. (Walter Benjamin. *Passagens. op. cit.*, pp. 66-7).

conceito dialético do tempo histórico. Diante disso, a idéia do eterno retorno aparece como ‘racionalismo raso’, que a crença no progresso tem a má fama de representar [...]”.⁴¹⁷

Mais que isto, há uma forma possível de redenção que permita simultaneamente salvar, através da reminiscência, todos os eventos e homens do passado que foram vítimas da *cordialidade*. *Raízes do Brasil* é um extraordinário e aventureiro exercício de indicação de impasses sociais e políticos e, ainda que predomine a potência demoníaca, almeja a possibilidade de superação de nossa realidade. A história está aberta à ação dos homens. Resta ao povo brasileiro produzir um “salto” que irrompa a marcha catastrófica da história. A revolução vertical popular concebida por SBH poderia ser interpretada como o “caráter destrutivo” de *Raízes do Brasil*.

O caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode andar mal. Por isso, o caráter destrutivo é a confiança em pessoa.

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas eis precisamente por que vê caminhos por toda parte. Onde outros esbarram em muros ou montanhas, também aí ele vê um caminho. Já que o vê por toda parte, tem de desobstruí-lo também por toda parte. Nem sempre com brutalidade, às vezes com refinamento. Já que vê caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento é capaz de saber o que o próximo traz. O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas.⁴¹⁸

Considerações finais

Por meio de Moscou se aprende a ver Berlim mais rapidamente que a própria Moscou.

(Walter Benjamin. *Imagens do pensamento* – “Moscou”).

[...] Escrever a história significa, portanto, citar a história. Ora, no conceito de citação está implícito que o objeto histórico em questão seja arrancado de seu contexto.

(Walter Benjamin. *Passagens* – “Teoria do conhecimento”).

⁴¹⁷ *Idem*, p. 159.

⁴¹⁸ Walter Benjamin. “Imagens do pensamento (‘O caráter destrutivo’).” *Obras escolhidas II. op. cit.*, p. 237.

Ao final de nossa trajetória, ler Walter Benjamin pode revelar mais de SBH do que este último tomado separadamente. A recíproca é válida. Ao interpretar SBH é possível percorrer Benjamin, observando em ambos pequenas minúcias filosóficas, fragmentos, ruínas do pensamento que permitem ao investigador se aventurar nos labirintos teóricos construídos por cada autor. Desdobradas, as *afinidades eletivas* permitem costurar fios de tecido narrativo cujo material são as alegorias, metáforas e imagens dialéticas.

Buscamos avaliar a *cordialidade*, imagem que julgamos fundamental e talvez a mais importante do pensamento de SBH, uma vez que suas reflexões parecem girar em torno dela, desde a formação de traços culturais (por exemplo, aventura e melancolia), até a sua extinção, uma possibilidade que existe sob o céu livre da história. A partir do “homem cordial” investigamos temas do pensamento de SBH que podem convergir ao pensamento de Benjamin, não descartando a hipótese de o autor brasileiro ter lido o filósofo alemão.

Assim pudemos destacar que Benjamin e SBH preocuparam-se com o microcosmo do meio social, observaram criticamente temas que giram em torno do comportamento dos indivíduos, suas atividades e seus hábitos. Nosso trabalho, por sua vez, enfatizou os pequenos detalhes que compõem os estudos de SBH, ou seja, trechos aparentemente pouco importantes e o emprego de palavras que podem passar despercebidas, as vezes deixadas de lado em abordagens de suas obras, mas que se revelam para nós como *passagens* que conduzem não apenas à compreensão do conjunto da obra de SBH, como também ao pensamento de Walter Benjamin.

Estes pequenos fragmentos do pensamento *buarqueano* são como uma ponte que permite unir as duas margens do rio. Sendo assim, é possível atravessar a todo instante esta ponte, de um lado ao outro, e construir novas e surpreendentes *passagens* e atalhos interpretativos que conduzem à dissolução recíproca das fronteiras entre os dois autores, sem deixar de anular a especificidade de cada reflexão, de modo que as duas margens compõem o mesmo espaço de terra. Além disso, o autor que aqui escreve dissolve-se em meio às interpretações investigadas, torna-se o operário que monta a ponte, persegue atalhos e, ao mesmo tempo, é o guia sem bússola que se aventura na floresta. Esta floresta é feita dos temas propostos pelos autores.

A *cordialidade*, por isto, se apresenta como uma alegoria que permite caminhar pelas trilhas descontínuas propostas por estes dois pensadores. Enquanto uma crítica ao mascaramento da violência, o “homem cordial” representa a denúncia às práticas sociais e políticas no Brasil, cuja origem remonta à visão melancólica e astuta, do desencantamento de mundo dos precursores da *Modernidade*, os nossos colonizadores portugueses, considerados por SBH os primeiros a atacar os mitos e crenças em relação às entidades sobrenaturais, com rigor que talvez nunca mais tenha se repetido, nem mesmo com a ética protestante ou o Iluminismo. Esta abordagem, conforme vimos, aproxima SBH de Weber e Benjamin.

Procuramos mostrar que ao lado da inércia do coração, ou seja, da *acedia* lusitana, o gosto pela aventura pode ser comparado ao *flâneur benjaminiano*. O *delirium* que acompanha as caminhadas de nossos colonizadores na América revelam o tom desleixado e ocioso da exploração de nossas terras. Outro aspecto essencial diz respeito à busca por grandes ganhos com a ausência de trabalho metódico, o uso de técnicas rústicas e o caráter expansivo português que buscou construir as cidades brasileiras não como forma de domínio do homem sobre a natureza,

mas sob o prisma da adaptação diante da paisagem. Todos estes elementos refletem-se em nossa organização política e social.

É por meio da formação destas peculiaridades nacionais que a valorização do indivíduo e do poder do senhor de terras adquire força suficiente para refletir-se no meio urbano e institucional. A esfera pública passa a ser invadida por interesses privados e práticas de cooptação das massas. Este processo é realizado através de laços familiares e íntimos que remontam à nossa herança rural e, portanto, ao modo pelo qual o Brasil foi colonizado. Emergem práticas políticas persuasivas, enfim, “cordiais”, em que prevalecem conchavos conciliatórios entre as elites que, mascarando sua afetuosidade quando na verdade há a mais pura forma de violência, realizam seus interesses denegrindo qualquer forma de organização coletiva.

Através da noção de *Raízes* que pode possuir *afinidades* com a noção de *origem* (*Ursprung* em alemão) de Benjamin, SBH parece avaliar o processo de *origem* da *cordialidade* como uma descontinuidade histórica, podendo ser extinta. Esta abordagem afasta o pensamento *buarqueano* e *benjaminiano* das teorias do progresso que sustentam o *continuum* do tempo em direção a um patamar elevado de evolução da sociedade humana.

Para SBH, conforme vimos, o fenômeno que origina a *cordialidade* não será extirpado por meio de uma simples aplicação de métodos ou teorias políticas importados cujos princípios são sábios e virtuosos, posto que o “homem cordial” é potencialmente capaz de subverter qualquer modelo institucional, tornando-o obsoleto diante de nossa contraditória realidade. A *cordialidade*, responsável pela suspensão das leis entre nós, em nome dos interesses pessoais das elites, pode ser comparada ao “estado de exceção”, que, exatamente, prevê a supressão da ordem

jurídica. No entanto, conforme aponta Benjamin, a continuidade do “estado de exceção” pode torná-lo norma, tal como a *cordialidade* que se apresenta permanentemente no Brasil.

Ao invés de vislumbrar modelos burocráticos e abstratos para liquidar a *cordialidade*, como os ideais “democrático-liberais”, o “marxismo” da “III Internacional” ou o “fascismo”, que nada mais fariam no país, a não ser reproduzir e alimentar o próprio “homem cordial”, SBH aponta para uma “revolução vertical” libertária, democrático-popular, e próxima à nossa realidade aventureira. Seria uma revolução realizada por aqueles que o autor considera como “figurantes mudos da história”, ou seja, pelos segmentos populares da sociedade. Trata-se de uma reviravolta social e política que poderia dar a estes “figurantes mudos” o papel principal, isto é, o de serem protagonistas que com sua voz buscarão a emancipação dos subjugados do passado e do presente. Neste caso, podemos lembrar a necessidade de um “verdadeiro estado de exceção” de Benjamin, com o seu componente revolucionário.

A imagem do demônio no último fragmento de *Raízes do Brasil* pode ser interpretada como a anunciação de nossa catástrofe regida pela *cordialidade*. Contudo, dialeticamente, assim como observado por Benjamin na *Origem do drama barroco alemão*, o demônio pode também evocar a vinda do Messias que será o vencedor do Anticristo, o demônio, ou finalmente a conversão do próprio Lúcifer. Mas é uma interrupção histórica na qual não é possível determinar temporalmente a sua realização. O Messias, isto é, a revolução dos “figurantes mudos”, serviria de contraponto às falsas e hipócritas transformações no campo político realizadas pelas nossas elites, poderia trazer e reinterpretar no presente a lembrança do passado, a fim de que a memória de todos os homens seja salva. Estas imagens de SBH apontam para a dialética da *cordialidade*, e demandam uma solução radical para eliminá-la de nossa realidade. Superar o “homem cordial” e procurar uma nova forma de organização social a partir dos escombros e ruínas de nossa

sociedade parecem ser a tarefa colocada para o devir, segundo SBH, desde que sejam “espontâneas e compatíveis com as características de nosso povo”.

Todos estes aspectos abordados em nosso trabalho demonstram a importância da *cordialidade* no pensamento *buarqueano*, um tema que é sempre retomado direta ou indiretamente pelo autor. É possível afirmar que esta alegoria atua como mônada, visto que as demais concepções e alegorias do autor giram em torno dela e através dessa mesma imagem e de seus desdobramentos que apontam para o passado e para o presente pudemos encontrar *afinidades eletivas* e pontos de tensão com outras teorias de célebres pensadores, os quais foram apreciados e desdobrados durante as aventuras intelectuais de SBH.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) obras de Sérgio Buarque de Holanda citadas no trabalho.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Antologia dos poetas brasileiros da fase colonial*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

_____. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

_____. *Cobra de Vidro*. São Paulo, Perspectiva, 1978.

_____. *Livro dos prefácios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *Monções*. São Paulo, Brasiliense, 2000.

_____. (Francisco de Assis Barbosa org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.

_____. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

_____. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa de 70 anos. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____. (Maria Odila Leite da Silva Dias org.). *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo. Ed. Ática, 1985.

_____. *Tentativas de Mitologia*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

_____. *Visão do paraíso*. São Paulo, Brasiliense, 1996.

b) outras obras de Sérgio Buarque de Holanda consultadas.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *A contribuição italiana para a formação do Brasil*. Florianópolis: NUT/NEIITA/Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

_____. *Capítulos de literatura colonial*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

_____. *O espírito e a letra*. Vol 1 e 2. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *Para uma nova história. Textos de Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo, Editora da Fundação Perseu Abramo, 2004.

c) obras sobre Sérgio Buarque de Holanda citadas no trabalho.

AGUIAR, Flávio. *A moldura e o espelho*. [online] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/A_Moldura_e_o_Espelho.pdf Arquivo consultado em julho de 2006.

AVELINO FILHO, George; SILVA, Maria Odila. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n.18, set. 1987.

_____. Cordialidade e civilidade em “Raízes do Brasil”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.5, n.12, p. 5-14, fev. 1990.

CANDIDO, Antonio (org.). *Sérgio Buarque e o Brasil*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

_____; IGLESIAS, Francisco; NOVAIS, Fernando; PEIXOTO, Antônio Carlos; PRADO, Antonio Arnoni; SANTOS, Luís Antônio de Castro; SÜSSEKIND, Flora.. *Sérgio Buarque de Holanda*. 3º Colóquio UFRJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

CALDEIRA, João Ricardo de Castro (org). *Perfis Buarqueanos*. São Paulo, Imprensa Oficial, 2005.

CASTRO, Conrado Pires de. *Com tradições e contradições: contribuição ao estudo das raízes modernistas do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda*. Campinas, [s.n], 2002.

CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. *Raízes do Brasil, 1936. Tradição, cultura e vida*. Campinas, [s.n.], 1997.

DECCA, Edgar Salvadori de. “Decifra-me ou te devoro: as metáforas de Raízes do Brasil”. *“Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani”*, vol 2, Roma, 2000.

_____. “Raízes do Brasil: um ensaio das formas históricas”. in: Edgar Decca e Ria Lemaire (org). *Pelas Margens: outros caminhos da história e da literatura*. Editora da Unicamp, 2000.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “Negação das negações”. In, Vários autores. *Intérpretes do Brasil*. (Nota introdutória à “Raízes do Brasil”) Vol.3, Editora Nova Aguilar. Rio de Janeiro, 2000.

FAORO, Raymundo. “A aventura liberal numa ordem patrimonialista”, *Revista Usp*, São Paulo, mar - abr – maio 1993, n.º.17, pp. 14-29.

FRANÇOZO, Marina de Campos. *Um outro olhar: a etnologia na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Campinas, [s.n.], 2004.

FILHO, George Avelino. “Cordialidade em Raízes do Brasil”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.5, n.12, p. 5-14, fev. 1990.

GRAHAM, Richard. “An interview with Sérgio Buarque de Holanda”. In: *Hispanic American Historical Review*, n.º 62, fev. de 1982. p.3 – 17.

LEENHARDT, Jacques. *Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda*. [online] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Raizes_do_Brasil_Jacques.pdf Arquivo consultado em julho de 2006.

MACHADO, Brasil Pinheiro. “Raízes do Brasil: uma releitura”, in: *Estudos Brasileiros*. Curitiba, n.2, p.169-193, dez. 1976

MONTEIRO, Pedro Meira. *A queda do aventureiro*. Campinas, UNICAMP FAPESP, 1999.

_____. “Sérgio Buarque de Holanda e as palavras”, texto proferido na comunicação feita no seminário”. *Arquivo e Pesquisa – caminhos sem fronteiras: o arquivo de Sérgio Buarque de Holanda*. Campinas, Siarq/Unicamp, 7 de maio de 1997.

MOTA, Carlos Guilherme. “Fazendeiros do Ar”, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, Suplemento Literário, 2 set. 1975.

_____. “A perspectiva do Historiador”, *Opinião*, São Paulo, 8 jun, 1976.

_____. “Uma visão ideológica”, *O Escritor*, São Paulo, n.º 5, ago. 1980.

MOTA, Giselda. “Historiografia. Biografia. Documentos”, in: 1822: Dimensões. Carlos Guilherme Mota (org). São Paulo Perspectiva, 1972, p. 377-464.

RODRIGUES, Henrique Estrada. *As fronteiras da democracia na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo, [s.n.], 2005.

SANTOS, Nelson Pereira dos. *Raízes do Brasil, uma cinebiografia de Sérgio Buarque de Holanda*. DVD duplo. Rio de Janeiro, 2004.

SILVA, Maria Odília Leite da. Maria Odília Leite da Silva Dias. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1984.

_____.(org.). *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo, Ática, 1995.

_____. “Negação das Negações”. in: *Intérpretes do Brasil*. vol.3. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar. 2000.

SOUZA, Jessé (org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília, Editora UNB, 1999.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. (org.) *Um historiador nas fronteiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005.

PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrilhadores e semeadores*. São Paulo, Departamento de Ciência Política da USP, Ed. 34, 2000.

VANGELISTA, Chiara. “Formas de fabulação na construção do passado: histórias e memória em torno da brasilidade. in: *Revista di studi Brasiliani II*. Roma, 2000.

_____.Terra e fronteira, história e memória: uma leitura de Sérgio Buarque de Holanda”, in: *Revista di Studi Brasiliani*, II, 2000, p.71-90.

_____. “Raízes do Brasil e a insustentável leveza do passado que não passa: sentimento e ressentimento modernista”. in: Stella Bracianni e Márcia Naxara (org.), Campinas, Editora da Unicamp, 2001, p. 457- 469.

VÁRIOS AUTORES. Suplemento Mais! *Folha de S. Paulo*, p. 5-27, 23 de jun. 2002.

WEGNER, Robert. *A Conquista do Oeste. A fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

d) outras obras sobre Sérgio Buarque de Holanda consultadas.

CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. *Outros lados: Sérgio Buarque de Holanda, crítica literária, história e política (1920-1940)*. Campinas, [s.n], 2003.

FILHO, Cláudio Bertolli. *Sérgio Buarque de Holanda e Cassiano Ricardo: confrontos sobre a cultura e o Estado brasileiro*. [online] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Bertolli_C_F-SBH_Cassiano_Ricardo-Confrontos_Cultura_Estado.pdfArquivo consultado em julho de 2006.

SANCHES, Rodrigo Ruiz. *A questão da democracia em Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda*. [online] url: <http://www.unicamp.br/siarq/sbh/artigoraizes.pdf>. Arquivo consultado em julho de 2006.

SILVEIRA, Eder. *Notas sobre Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda e Teoria do Medalhão, de Machado de Assis*. [online] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Silveria_Eder-Raizes_do_Brasil-e_Teoria_do_Medalhao.pdf Arquivo consultado em julho de 2006.

TRAVANCA, Isabel. *De Pedro Pedreiro ao Barão da ralé – o trabalhador e o malandro na música de Chico Buarque de Holanda*. [online] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/artigo_isabel_travancas.pdf. Arquivo consultado em julho de 2006.

VECCHI, Roberto. "Cruzando Sérgio Buarque e Dyonélio Machado: ratos cordiais e raízes daninha". in: Sandra J. Pesavento. *Diálogo da história com a literatura*. Porto Alegre, Ed. da Universidade UFRGS, 2000, p.77-105.

_____. *Os Estados Unidos na Obra de Sérgio Buarque de Holanda*. [online] url: http://www.unicamp.br/siarq/sbh/Robert_Wegner.pdf Arquivo consultado em julho de 2006.

e) obras de Walter Benjamin citadas no trabalho.

BENJAMIN, Walter. *Angelus Novus*. Barcelona, Edhasa, 1971. (*Angelus Novus*, Frankfurt, Ausgewählte Schriften 1966).

_____. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo, Cultrix Universidade de São Paulo, 1986.

_____. *Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona, Gedisa, 2000.

_____. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo, Iluminuras, 2002.

_____. *Obras escolhidas I*. São Paulo, Brasiliense 1986

_____. *Obras escolhidas II*. São Paulo, Brasiliense 1987.

_____. *Obras escolhidas III*. São Paulo, Brasiliense 1994.

_____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

_____. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo, Editora UFMG – Imprensa Oficial, 2006.

_____. Flávio Kothe (org). *Walter Benjamin*. São Paulo, Ática, 1991.

f) outras obras de Walter Benjamin consultadas.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Baudelaire: poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*. Madrid, Taurus, 1993.

_____.; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo, Perspectiva, 1993.

_____. *Diário de Moscou*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. *Discursos interrompidos, Filosofia del arte y de la historia*. Madrid, Taurus, 1992.

- _____. *Einbahnstraße*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- _____. *Essais*. Paris, Denoel Gonthier, 1983.
- _____. *Gesammelte Schriften*, Tomos I-1, I-2, III e IV-1, IV-2. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- _____. *Illuminations*. New York, Schocken Books, 1981.
- _____. *Imaginación y Sociedad (Iluminaciones I)*. Madrid, Taurus, 1993.
- _____. *Journal de Moscou*. Paris, L'Arche, 1983.
- _____. *Kafka*. Lisboa: Hiena, 1987.
- _____. *La metafísica de la juventud*. Barcelona, Altaya, 1984.
- _____. *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal, 2005.
- _____. *Oeuvres*. Paris, Denoel, 1971.
- _____. *Para uma crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*. Madrid, Taurus, 1991.
- _____. *Personajes alemanes*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.
- _____. *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*. Buenos Aires, Nueva Vision, 1974.
- _____. *Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones III)*. Madrid, Taurus, 1990.
- _____. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

g) obras sobre Walter Benjamin citadas no trabalho.

- ADORNO, Theodor W. *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 2001.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo, FAPESP/Edusp, 2000.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Historia e narração em Walter Benjamin*, São Paulo, Perspectiva, 2004.
- _____. *Walter Benjamin, os cacos da história*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- KONDER, Leandro. *A questão da Ideologia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

_____. *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Boitempo, 2005.

MATOS, Olgária. “A melancolia de Ulisses: a dialética do Iluminismo e o canto das sereias”. in: Adauto Novaes (org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo, Funarte/Companhia das Letras, 1999.

_____. “Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin. in: Adauto Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo, Funarte/Companhia das Letras, 1999.

_____. *Os arcanos do inteiramente outro. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a Revolução*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1989.

_____. *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo, Brasiliense, 1993.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo: romantismo e crítica literária*. São Paulo, s.n, 1991.

h) outras obras sobre Walter Benjamin consultadas.

ARENDT, Hannah.. *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Herman Broch; Rosa Luxemburgo*. Barcelona, Anagrama, 1971.

BARCH, Karlheinz; et. alli. *Sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires, Alianza Editorial/ Goethe-Institut Buenos Aires, 1993.

BENJAMIN, Andrew, OSBORNE, Peter (org). *Destruição e Experiência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

BENSAID, Daniel. *Walter Benjamin*. Paris, Plon, 1990.

DAMIÃO, Carla Milani. *Crise da narração, crise do romance*. São Paulo, s.n, 1995.

“Dossiê Walter Benjamin”. in: *Revista USP*, n.15, set-nov, 1992.

FERRARI, Sonia Campaner. *Sobre o conceito de experiência em Walter Benjamin*. São Paulo, [s.n], 1991.

GALLUCCI, Natacha Muriel López. *Walter Benjamin, Johan Georg Hamann: considerações sobre a origem e a essência espiritual*. Campinas, [s.n], 2003.

KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno*. São Paulo, Ática, 1978.

LAGES, Susana Kampff. *Melancolia e Tradução*. São Paulo, [s.n], 1996.

LOWY, Michael. *Romantismo e messianismo*. São Paulo, Perspectiva Edusp, 1990.

LUNN, Eugene. *Marxismo y modernismo, un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986.

MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. *Imanência e história. A crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.

MISSAC, Pierre. *Passagens de Walter Benjamin*. São Paulo, Iluminuras, 1998.

Revista Cult São Paulo, Bregantini, n. 106, setembro 2006, p.45-63.

ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte*. Bauru – SP, Editora da Universidade Sagrado Coração, 2003.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo, Perspectiva, 1989.

_____. *Walter Benjamin y su angel*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

i) outras referências citadas no trabalho.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

ANDRADE, Mário, *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. São Paulo, Livraria Martins, 1977.

ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica*. São Paulo, s.n., 1950.

_____. “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial”. in: *A utopia antropofágica*. São Paulo, Globo, Secretaria do Estado da Cultura, 1990.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro, Relume-Dumara, 1993.

AUERBACH, Eric. *Mímesis*. São Paulo, Perspectiva, 1987.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. Vol II. São Paulo, Edição Saraiva, 1964.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

COROMINAS, J. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vol 2. Berna, Editorial Francke, 1954.

CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciência modernas*. 3 v. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

COPÉRNICO, N. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

DESCARTES, René. “Discurso do método”. *Col. Os pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1996.

_____. *Meditações*. *Col. Os pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1996.

DELEUZE, Gilles. *A dobra. Leibniz e o barroco*. Campinas, Papirus, 2005.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro*. São Paulo, Globo, Publifolha, 2000.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Editora Ática, vol. 1, 1978.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____. *Microfísica do poder*. São Paulo, Edições Graal, 2004.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro, Record, 2002.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Afinidades eletivas*. São Paulo, Nova Alexandria, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Editora 70, 1992.

HIPÓCRATES. *Tratados Hipocraticos – Epidemias*. Vol.5. Madrid. Gredos. 1989.

HOBBS, Thomas. *Col. Os pensadores*. São Paulo, Abril, 1974.

HOMERO, Odisséia. Lisboa. Cotovia. 2005.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001,

KAFKA, Franz. *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß (in der Fassung der Handschrift)*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag (12446), [trad. Inédita de Sérgio Tallaroli], November 1994, S. 168-170.

KLEE, Paul. *Sobre a arte moderna e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México.D.F. Siglo veintiuno editores, 2000.

MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, pág. 69.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Buenos Aires, Longseller, 2002.

PASCAL. “Pensamentos”. *Col. Os pensadores*. São Paulo. Abril, 1973.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopia en Améri Latina*. Lima, Peru: Sociedad y Política, 1988.

RIZEK, Cibele Saliba. “Os sentidos da cidade brasileira: figurações da ordem e de seus avessos”. in: *Espaços e Debates*. São Paulo, v. 23, n. 43-44, jan/dez 2003, p. 79-91.

ROUSSEAU, J.J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília. Editora da Universidade de Brasília.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo, Scritta, 1996.

SÓFOCLES. *Antígona*. Rio de Janeiro, DIFEL, 2006.

VICO, Giambattista. *A Ciência Nova*. Rio de Janeiro, Record, 1999.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

WERNECK, Mariza Martins Furquim. *Mito e experiência. Operadores estéticos do pensamento de Claude Lévi-Strauss*. São Paulo [s.n.], 2002, mimeo.

j) outras referências consultadas.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo, Boitempo, 2004.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar. Belo Horizonte*. UFMG Chapecó, SC Universitaria Argos, 2002.

CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese*. São Paulo, Nacional, 1978.

_____. *Vários escritos*. São Paulo, Duas Cidades, 1995.

DOUEK, Sybil Safdie. *Memória e exílio*. São Paulo, Escuta, 2003.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica da razão dualista, o ornitorrinco*. São Paulo, Boitempo, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981.

SIMMEL, Georg. *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*. Barcelona, Ediciones Peninsula, [s.d].

_____. *Cuestiones fundamentales de sociologia*. Barcelona, Gedisa, 2003.

WEBER, Max. *Ciência e Política, duas vocações*. São Paulo, Martin Claret, 2004.

_____. *Economía y Sociedad*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, LCT, 2002.

_____. (Gabriel Cohn org). *Weber*, São Paulo, Ática, 2002.

k) coleções do SIARQ – Unicamp investigados.

SBH/Cp, Vp e Ca: (correspondências, vida pessoal e Cartas) – especial ênfase ao P.11 – 349.