

TESE DE DOUTORADO

UM RITMO ESPONTÂNEO

O organicismo em *Raízes do Brasil e Caminhos e Fronteiras*,  
de Sérgio Buarque de Holanda

JOÃO KENNEDY EUGÊNIO

JOÃO KENNEDY EUGÊNIO

**UM RITMO ESPONTÂNEO:  
O ORGANICISMO EM *RAÍZES DO BRASIL E CAMINHOS E FRONTEIRAS*,  
DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas

**NITERÓI, RJ  
2010**

JOÃO KENNEDY EUGÊNIO

**UM RITMO ESPONTÂNEO: O ORGANICISMO EM *RAÍZES DO BRASIL E CAMINHOS E FRONTEIRAS*, DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História Social.

Aprovada em 17 de março de 2010.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. RONALDO VAINFAS (Orientador)

---

Profa. Dra. CLAUDETE MARIA MIRANDA DIAS (UFPI)

---

Profa. Dra. LÚCIA MARIA PASCHOAL GUIMARÃES (UERJ)

---

Profa. Dra. ISMÊNIA DE LIMA MARTINS (UFF)

---

Prof. Dr. LUIZ CARLOS SOARES (UFF)

NITERÓI

2010

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

E87 Eugênio, João Kennedy.  
Um ritmo espontâneo: o organicismo em *Raízes do Brasil e Caminhos e fronteiras*, de Sergio Buarque de Holanda / João Kennedy Eugênio. – 2010.

480 f.

Orientador: Ronaldo Vainfas.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

Bibliografia: f. 446-480.

1. Historiografia. 2. Holanda, Sérgio Buarque de, 1902-1982. Raízes do Brasil. 3. Holanda, Sérgio Buarque de, 1902-1982. Caminhos e fronteiras. I. Vainfas, Ronaldo. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 907.2

AO SENHOR DOS DONS

Em memória de  
Antônio Lisboa e Teresinha, meus pais;  
Marcílio Flávio Rangel de Farias e  
Sérgio Buarque de Holanda

“uma esperança contente e sossegada”

Em Deus temos a vida, o ser e o movimento.  
*Atos dos Apóstolos 17,28*

Minha graça te basta, porque é na fraqueza  
que se revela totalmente a minha força.  
*Segunda Carta aos Coríntios 12, 9*

Fizeste-nos para Ti, Senhor, e nosso coração  
estará inquieto enquanto não repousar em Ti.  
Santo Agostinho, *Confissões*

Ó Maria concebida sem pecado, Mãe de Deus, rogai por nós.

## RESUMO

Há uma fonte comum a *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*: o organicismo, com seus tópicos característicos: *senso de realidade* e aversão a fantasias ou programas; *crescimento espontâneo*, a partir das próprias forças do organismo cultural; *adaptabilidade* ou plasticidade; *singularidade cultural*, isto é, a consideração da tradição e da identidade de um povo; *cultura como totalidade* dotada de um “filtro” que atua nas trocas culturais. Nos dois livros há um trecho-síntese da concepção organicista de cultura, que permanece praticamente idêntico nos trinta anos que vão da primeira edição de *Raízes do Brasil* (1936) à edição de *Caminhos e fronteiras* (1957). Mas há diferenças entre as narrativas. *Raízes do Brasil* possui um movimento textual feito de oposições – de matrizes rivais: *organicismo* x *sociologia* no nível médio das seções, *filosofia da vida* x *sociologia* no nível micro dos tópicos. As referências principais são: Weber, na sociologia; Klages, Simmel e Heráclito, na filosofia da vida; Simmel e Aristóteles no organicismo. Sérgio Buarque delinea um organicismo que integra a noção de *forma* (princípio de individuação) e *ritmo* (o curso do mundo). Sérgio Buarque compreende vida e história como feitas de oposições em equilíbrio e deseja que a cultura brasileira combine *raízes* e *inovações*, tradição e experimentação. Como os organismos vivos, que crescem segundo uma lei interna, mas adaptando-se à realidade envolvente, a cultura precisa se realizar segundo um padrão intrínseco, mas adaptando-se ao contexto geral; ela precisa entrelaçar tradição cultural e modernidade, *Volkgeist* e *Zeitgeist*, *physis* (caráter) e *nomos* (norma), *espírito* e *vida*, em um acordo de antagonismos que seria a lei da vida. Em 1948 publicou-se a segunda edição de *Raízes do Brasil*, com acréscimos e reformulações. Entre as mudanças está a emergência do viés político progressista. O organicismo sofre uma atenuação *plausível*: o ensaio é um organismo que cresce e se adapta às novas circunstâncias; realiza em si o que propõe para o Brasil. E as mudanças se integram na economia do contraponto que rege o ensaio: antagonismos em equilíbrio. Mas é preciso reconhecer que a partir de 1948 o *ânimo* de Sérgio Buarque muda quanto ao organicismo, que ele critica em vários artigos, de forma injusta e exagerada. Em *Raízes do Brasil* a concepção “orgânica” deparava com um obstáculo: os brasileiros teimavam em agir de forma não adaptativa, renegavam sua tradição histórica e contradiziam na prática o postulado do ensaio de que *toda cultura só absorve de outras os traços que são compatíveis com os seus quadros de vida*. Já em *Caminhos e fronteiras*, se as marcas do organicismo são menos visíveis, o organicismo lá é inteiro (sem matriz rival), amplo e sereno. Desviando o olhar da história do Brasil como um todo, Sérgio Buarque vê a realização do crescimento orgânico e da adaptação à realidade na história de São Paulo, sem os dilemas que marcaram a sociedade brasileira do latifúndio monocultor escravista. Nesse livro Sérgio Buarque faz história de inspiração antropológica e isto já revela um traço do organicismo – afinal as raízes da antropologia cultural se ligam à noção aristotélica de *forma* como princípio de individuação e à valorização das coisas particulares como dotadas de teleologia (princípio de crescimento) própria. Em *Caminhos e fronteiras* a pesquisa disciplinada e a narrativa histórica são guiadas pela imaginação “orgânica”: os tópicos característicos (crescimento orgânico, adaptação à realidade, singularidade cultural) estão por toda parte e os capítulos compõem um tácito argumento organicista. Mais que um erudito livro de história, *Caminhos e fronteiras* é uma intervenção velada no debate sobre a história do Brasil e as vias de acesso à modernidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Historiografia; organicismo; *Lebensphilosophie*; contraponto; forma orgânica; Sérgio Buarque de Holanda.

## ABSTRACT

There is a common fundament in *Raízes do Brasil* and *Caminhos e fronteiras*: organicism, integrated vision of History and culture, with their characteristic topics: *sense of reality* and aversion to fantasies or programs; *spontaneous growth*, out of the cultural organism's own forces; *adaptability* or plasticity; *cultural singularity*, that is, the consideration of a people's tradition and identity; the idea of culture as a totality endowed with a "filter" that acts upon the cultural exchanges. An extract-synthesis of the organicist conception of culture reappears in both books, which remains practically the same in the interval of thirty years which separates the first edition of *Raízes do Brasil* (1936) from the one of *Caminhos e fronteiras* (1957). The organicist narratives, however, differ from each other. *Raízes do Brasil* presents a textual movement constructed by oppositions – of rival matrices: organicism x Sociology in the medium level of the sections, Life Philosophy x Sociology in the micro level of the topics. The main references are: Weber, in Sociology; Klages, Simmel, and Heraclitus, in Life Philosophy; Simmel, and Aristotle in organicism. Sérgio Buarque delineates a complex organicism, which integrates the notion of *form* (principle of individuation) and *rhythm* (the course of the world). Sérgio Buarque understands life and History as constituted by oppositions in equilibrium. He desires that Brazilian culture makes an adaptive combination of *roots* and *innovations*, tradition and experimentation. As the other living organisms, which grow according to an internal law, but adapting itself to the surrounding reality, the culture needs to flourish according to an intrinsic pattern, but adapting itself to the general context; he pointed at the interlacement of cultural tradition and modernity, *Volkgeist* and *Zeitgeist*, *physis* (character) and *nomos* (norm), in an accord of antagonisms that after all would be the law of life. In 1948 the second edition of *Raízes do Brasil* was published, with added material and reformulations. Among the changes there is the emergence of the progressist political perspective. Organicism goes through an attenuation that we can classify as *plausible*: the essay is an organism that grows and adapts itself to new circumstances, presenting in itself what it proposes to Brazil. Furthermore, the changes are embraced in the economy of counterpoint: antagonisms in equilibrium. It is necessary to recognize, however, that since 1948 Sérgio Buarque's perspective changes in relation to organicism, that he unjustly and exaggeratedly criticizes in various essays. The "organic" conception of *Raízes do Brasil* faces a dilemma: Brazilians persisted in acting in a non adaptive way, denying their historical tradition and in practice contradicting the essay's postulate: *Every culture only absorbs from others the traces which are compatible with its life frames*. In *Caminhos e fronteiras*, the marks of organicism are less visible, but there organicism is a whole (without rival matrix). Moving away from the emphasis on Brazilian History as a whole, Sérgio Buarque finds at last the accomplishment of organic growth and of adaptation to reality in the History of São Paulo, without the dilemmas which characterized the Brazilian society at the time marked by the latifundium of enslaved monoculture. In *Caminhos e fronteiras* Sérgio Buarque makes a History of anthropological inspiration, what reveals a trace of organicism: the roots of cultural anthropology are linked to Aristotle's notion of *form* as a principle of individuation and the valorization of particular things as endowed with their own teleology. The disciplined research and the historical narrative of *Caminhos e fronteiras* are guided by "organic" imagination and the chapters compose a tacit organicist argument, what makes of *Caminhos e fronteiras* more than a History book; it is an intervention on the debate about the routes to access modernity.

**KEY WORDS:** organicism; *Lebensphilosophie*; counterpoint; historiography; Sérgio Buarque de Holanda.



## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar e acima de tudo, agradeço a Deus, Senhor da vida, que me concedeu saúde, inteligência e disposição para realizar com êxito este doutorado, por todos os dons e graças que me tem concedido, vindo em socorro de minhas pobres forças.

Agradeço a minha família, cuja compreensão e apoio foram decisivos para que eu realizasse esta pesquisa.

Sou grato a Ronaldo Vainfas por muitas razões. Desde a seleção de mestrado, ele tem dito palavras de estímulo, sem preconceito quanto ao piauiense que se aventurava ao estudo de Sérgio Buarque. Logo após publicar seu livro sobre micro-história, ele esteve na UFPI e na ocasião me estimulou a fazer o doutorado. Ele também liderou o esforço pela aprovação do convênio que criava o doutorado interinstitucional com a UFPI. Na verdade seu empenho pessoal foi decisivo para obter a autorização extraordinária que permitiu a UFF tocar dois doutorados interinstitucionais ao mesmo tempo. Sou profundamente grato pela orientação inteligente, segura e generosa, o desapego de teorias salvadoras e por estimular a busca de descobertas e não a repetição ritual. Não é de hoje que admiro sua inteligência e bonomia, seu espírito plástico e compreensivo, e a união de rigor e imaginação que é um traço de sua obra.

Agradeço aos membros da Banca de Qualificação: Ronaldo Vainfas, orientador, Maria Lúcia Paschoal Guimarães e Luiz Carlos Soares, examinadores, cujo incentivo foi decisivo para mim. Suas sugestões foram, na medida do possível, acolhidas. Guardo com carinho as horas de discussão bem-humorada e intensa troca intelectual. Aos colegas do Departamento de Geografia e História da UFPI, que autorizaram minha liberação de sala de aula no semestre da qualificação; Antonio Fonseca dos Santos Neto, Diretor do CCHL quando da implantação do Dinter; Verônica Ribeiro, chefe do DGH; Áurea Paz Pinheiro, ex-coordenadora do curso de História; aos professores de quem fui aluno: Ronaldo Vainfas, Norberto Ferreras, Theo Lobarinhas, Jorge Ferreira, Ana Maria Mauad e Francisco Alcides do Nascimento. Sou grato a Inez e D. Eliete, secretárias da pós-graduação em História da UFF e da UFPI, pela presteza e solicitude.

Laura Ribeiro Silveira, do Departamento de Letras da UFPI, gentilmente traduziu a epígrafe do capítulo 2 de *Raízes do Brasil*, um trecho de Salústio cuja fonte

ela identificou. O trecho em alemão, extraído de obra de Nietzsche, que serve de epígrafe ao capítulo 7 de *Raízes do Brasil*, Ernani Chaves, do Departamento de Filosofia da UFPA, o enviou a Weimar e lá identificaram a fonte precisa de onde foi extraída. Sebastião Teixeira Lopes traduziu o resumo para o Inglês e elucidou dúvidas pontuais. Lila Luz e MacDowell dirimiram dúvidas na tradução de textos em italiano, mas sou o único culpado por cochilos e opções de tradução.

Sou grato a todos que obtiveram para mim livros ou cópias de livros: Alexandre Marques Bacelar, Ana Maria Koch, Cristiano Matias, Deise Zandoná, Francisco Santiago Júnior, Francisco José Sampaio Melo, João Batista Júnior e Valtéria, Laura Ribeiro Silveira, Lila Xavier Luz, Liliene Xavier Luz, Luís Filipe Ribeiro, Maria Mafalda Baldoíno de Araújo, Norberto Ferreras, Rosângela Amorim (que gentilmente me enviou a edição italiana, há tempos esgotada, do *Eros cosmogônico*) e Wander Nunes Frota. Agradeço de forma especial a Hélder Buenos Aires que, com a solicitude costumeira, obteve para mim livros importados. Rodrigo Paz, Marcos Correa e Marino Torres fizeram a digitalização e/ou fotocópia de livros na Coleção Especial Sérgio Buarque de Holanda e outros acervos da Universidade Estadual de Campinas, livros que tinham ficado fora da minha colheita durante a temporada em Campinas, em outubro de 2008. Agradeço aos funcionários das livrarias: Nova Aliança e Universitária (em Teresina, PI), Leonardo da Vinci, Cultura, Hoepli, IBS, La Feltrinelli, Mare Magnum, Amazon, Amazon francesa, Portugal, Cervantes, La Central, Casa del Libro e Estante Virtual, onde encontrei livros relevantes para minha pesquisa. Também sou grato ao Antônio e sua mãe, dona Maria de Fátima Mendes Magalhães, da lan house *Coliseum*, que me ajudaram sempre, inclusive concedendo desconto e facilitando o pagamento das impressões. Agradeço de coração.

Alfredo Werney e César Marcos Barros discutiram comigo noções de teoria musical. Lúcia Araújo digitou a primeira edição de *Raízes do Brasil*, ainda na época do mestrado; seu trabalho me foi de grande utilidade no doutorado. Sérgio e Lucivaldo, da Sergraf, digitaram *Caminhos e fronteiras*. Fátima Mendes e Oscar deram suporte no campo da informática. Tereza Cristina Nonatto de Oliveira, bibliotecária das Coleções Especiais da Biblioteca Central da Unicamp, localizou artigos de Sérgio Buarque. Agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para o bom êxito desta pesquisa.

## SUMÁRIO

RESUMO _____	7
ABSTRACT _____	8
AGRADECIMENTOS _____	9
SUMÁRIO _____	11
<b>INTRODUÇÃO</b> _____	15

### I PARTE O ORGANICISMO EM *RAÍZES DO BRASIL*

#### **CAPÍTULO 1** MATRIZES RIVAIS NA FORTUNA CRÍTICA

DE <i>RAÍZES DO BRASIL</i> _____	33
1.1 A fortuna crítica de <i>Raízes do Brasil</i> _____	33
1.2 Matrizes rivais na interpretação de <i>Raízes do Brasil</i> _____	38
1.2.1 Matriz sociológica _____	38
1.2.2 Matriz identitária _____	41
1.2.3 Matriz do contraste _____	46

#### **CAPÍTULO 2** MATRIZES RIVAIS EM *RAÍZES DO BRASIL*, 1936 \_\_\_\_\_ 53

2.1. Matrizes rivais em <i>Raízes do Brasil</i> , 1936 _____	54
2.1.1 Matrizes rivais no Capítulo 2 _____	55
2.1.2 Matrizes rivais no Capítulo 1 _____	68
2.1.3 Matrizes rivais no Capítulo 6 _____	81
2.1.4 Matrizes rivais no Capítulo 7 _____	93

#### **CAPÍTULO 3** DIÁLOGOS:

KLAGES E WEBER EM <i>RAÍZES DO BRASIL</i> , 1936 _____	111
3.1. Diálogos de Sérgio Buarque com a filosofia da vida de Klages _____	113
3.1.1 Sérgio Buarque, leitor de Ludwig Klages _____	113
3.1.2 Walter Benjamin, Adorno e Horkheimer: leitores de Klages _____	117
3.1.3 A filosofia da vida ( <i>Lebensphilosophie</i> ) de Ludwig Klages _____	123

3.1.3.1 Os círculos de sociabilidade de Ludwig Klages _____	125
3.1.3.2 As idéias de Ludwig Klages _____	129
(Klages e o nazismo) _____	139
3.1.3.3 Atenuações à oposição irreductível _____	140
3.1.4 O que chamou a atenção de Sérgio na filosofia de Klages? _____	145
3.1.5 A presença da filosofia da vida de Klages em <i>Raízes do Brasil</i> _____	147
3.1.5.1 Tópicos da filosofia de Klages em <i>Raízes do Brasil</i> _____	148
3.1.6 Diferenças entre Sérgio e Klages (e Nietzsche) _____	156
3.2 Diálogos de Sérgio Buarque com a sociologia de Weber _____	157
3.2.1. Sérgio Buarque, leitor de Max Weber _____	157
3.2.2 A presença da sociologia de Weber em <i>Raízes do Brasil</i> _____	159
3.2.2.1 Formas da presença de Weber em <i>Raízes do Brasil</i> _____	164
3.2.2.1.1 Weber no capítulo 1 _____	165
3.2.2.1.2 Weber no capítulo 2 _____	168
3.2.2.1.3 Weber no capítulo 3 _____	178
3.2.2.1.4 Weber no capítulo 4 _____	185

#### **CAPÍTULO 4 RITMO E FORMA:**

CONTRAPONTO E ORGANICISMO EM <i>RAÍZES DO BRASIL</i> , 1936 _____	195
4.1 Os descontentes com o <i>dualismo de exclusão</i> _____	195
4.1.1 Max Scheler e Ortega y Gasset _____	197
4.1.2 A filosofia da vida de Georg Simmel _____	200
4.2. Polaridade em <i>Raízes do Brasil</i> _____	203
4.3 A filosofia da cultura de Georg Simmel _____	210
4.4 O organicismo no jovem Sérgio _____	216
4.5 O organicismo em <i>Raízes do Brasil</i> _____	220
4.5.1 Notas organicistas em <i>Raízes do Brasil</i> _____	220
4.5.1.1 A noção de <i>adaptação à realidade</i> no capítulo 2 _____	227
(Sobre ritmo, Heráclito e antiplatonismo) _____	229
4.5.1.2 A noção de <i>adaptação à realidade</i> no capítulo 4 _____	236
4.5.1.3 A noção de <i>adaptação à realidade</i> no capítulo 6 _____	240
(Sérgio, leitor de Heráclito?) _____	252
4.5.1.4 A noção de <i>forma</i> em <i>Raízes do Brasil</i> _____	256
4.5.1.5 O diálogo com Aristóteles em <i>Raízes do Brasil</i> _____	257

4.5.1.6 Outras ocorrências da noção de <i>forma</i> em <i>Raízes do Brasil</i> _____	263
4.5.1.7 Ausência de <i>forma espontânea</i> no Brasil _____	265
4.6 O acordo entre Heráclito e Aristóteles em <i>Raízes do Brasil</i> _____	268

## **CAPÍTULO 5 UMA ATENUAÇÃO PLAUSÍVEL:**

O ORGANICISMO EM <i>RAÍZES DO BRASIL</i> , 1948 _____	272
5.1 Sérgio Buarque revê <i>Raízes do Brasil</i> _____	273
5.1.1 O mistério das epígrafes desaparecidas _____	281
5.2 Emergência do viés político progressista _____	286
(Antonio Candido: inventor de <i>Raízes do Brasil</i> ?) _____	293
5.3 Adensamento da erudição histórica _____	297
5.4 O que incomodava Sérgio Buarque na primeira edição de <i>Raízes do Brasil</i> ? ____	305
5.5 Os excessos de Sérgio Buarque _____	311
5.6 Os motivos do incômodo de Sérgio Buarque com <i>Raízes do Brasil</i> _____	321
5.7 Por que Sérgio Buarque exagerou na crítica a <i>Raízes do Brasil na ESG</i> ? _____	326
5.8 Como a revisão de 1948 afetou o organicismo de <i>Raízes do Brasil</i> ? _____	332
5.9 Um texto revelador _____	334

## **II PARTE O ORGANICISMO EM CAMINHOS E FRONTEIRAS**

### **CAPÍTULO 6 NECESSIDADES ESPECÍFICAS:**

O ORGANICISMO EM <i>CAMINHOS E FRONTEIRAS</i> _____	342
6.1 As formas do organicismo em <i>Caminhos e fronteiras</i> _____	344
6.2 Organismo e realidade: adaptação e trocas culturais _____	350
6.2.1 Adaptação à realidade _____	351
6.2.2 Padrão cultural e trocas culturais _____	358
6.2.2.1 Aculturação, continuidade cultural: o mote do livro _____	373
6.3 A coesão de <i>Caminhos e fronteiras</i> : mote, tópicos e argumento <i>orgânicos</i> ____	378

### **CAPÍTULO 7 EM VOZ BAIXA:**

DIÁLOGOS EM <i>CAMINHOS E FRONTEIRAS</i> _____	389
7.1 Diálogo com <i>Raízes do Brasil</i> _____	390
7.2 Diálogo com Gilberto Freyre _____	397
7.3 Diálogo com Capistrano de Abreu _____	401

7.4 Diálogo com historiadores paulistas	410
7.4.1 Diálogo com Eduardo Prado	415
7.4.2 Diálogo com Paulo Prado	422
7.5 Diálogo com Euclides da Cunha	427
7.6 Diálogo com Max Weber	432
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	440
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	446

## INTRODUÇÃO

Sobre a pesquisa histórica, em especial, já se disse que nasce da atração por e da eleição de algo que se julga *interessante*. Decerto o que parece interessante para um não o será para outro e permanecem obscuros os motivos profundos que levam alguém a eleger um tema em vez de outro. Eu nunca imaginei durante o curso técnico em Agropecuária, que freqüentei no Colégio Agrícola de Teresina, entre 1981 e 1983, que depois me formaria em História. A escolha veio na última hora, quando fazia minha inscrição para o Vestibular, deixando de lado Letras e assinalando como segundo opção Filosofia.

Em março de 1984 eu me tornei aluno regular de História na Universidade Federal do Piauí, onde entrei em contato com a obra de Sérgio Buarque de Holanda que, abafado pelo marxismo e os *Annales*, era referência marginal – como ocorria em outras universidades brasileiras de então. Li algo de *Raízes do Brasil* e o primeiro capítulo de *Visão do Paraíso* nas aulas de História do Brasil, lecionadas por Maria Amélia Freitas Mendes de Oliveira, de saudosa memória, e Tânia Brandão, mestra querida. Mais que a erudição, me fascinou a originalidade de Sérgio Buarque, sua abordagem e o amplo horizonte de pesquisa, de forma alguma usuais entre nós. Isto me fez dedicar um editorial do Boletim Informativo do Departamento de Geografia e História<sup>1</sup> ao cinquentenário de *Raízes do Brasil*, celebrado em 1986.

Apesar desses indícios, eu não tinha refletido sobre meu fascínio pela obra de Sérgio Buarque de sorte que após concluir o curso, em 1989, fiquei procurando, em vão, um tema empolgante, sem me lembrar do primeiro amor, até que, em 1995, no Seminário nacional da ANPUH, assisti à comunicação de Berenice Cavalcante sobre a

---

<sup>1</sup> Florice Raposo, professora de Geografia, e eu, João Kennedy Eugênio, éramos os responsáveis pela edição do *Boletim Informativo*, que trazia resumos de teses e dissertações, agenda de atividades etc.

historiografia de Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. e enfim “descobri” meu tema. Em março do ano seguinte comecei o mestrado em História na Universidade Federal Fluminense. O plano de pesquisa que apresentei na seleção de candidatos, eu o abandonei logo no primeiro semestre. Sem uma teoria pronta, sem uma problemática, aparentemente eu estava no mato sem cachorro; na verdade, a situação era bastante favorável do ponto de vista da busca de novos caminhos. As leituras de autores e livros citados em *Raízes do Brasil* me convenceram que a boa compreensão dos diálogos do livro não passava pela emissão de certificados de boa (ou má) conduta política para os interlocutores; carecia trazer à luz o campo retórico do debate sobre o Brasil. Para driblar cobranças, desenhei meu objeto com traços largos: “Sérgio Buarque de Holanda e a interpretação do Brasil”. O artifício revelou-se uma acertada estratégia de pesquisa: de vez que a leitura de *Raízes do Brasil* como interpretação sociológica parecia-me insuficiente, o foco na interpretação do Brasil permitia que outros aspectos do livro fossem considerados.

Intuitivamente, eu sabia que era preciso “ouvir” os textos de Sérgio Buarque, discernir seus motivos (*topoi*), como se articulavam, chegar ao argumento e descobrir a que interlocutores e questões-chave ele respondia. Entendi que explorar a dimensão intertextual dos escritos do jovem Sérgio e de *Raízes do Brasil* era o caminho a trilhar. Estudar os textos do jovem Sérgio e relacioná-los, fazer múltiplas leituras, e leitura vagarosa, poderia levar aos temas-chave. A leitura desses textos revelou um Sérgio Buarque mais direto nas críticas e uma obscura faceta sua (em geral descurada pelos pesquisadores), e foi deveras proveitosa para a compreensão dos argumentos, tão sinuosos, de *Raízes do Brasil*. Entender o argumento implica apreender suas referências e o campo retórico do debate. Mergulhei no mar dos tópicos compartilhados por Sérgio Buarque e diversos outros intelectuais brasileiros: Sílvio Romero, Eduardo Prado, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Monteiro Lobato, Paulo Prado etc.

O resultado foi para mim surpreendente e estimulante. Constatei que havia no Brasil e outros países uma *retórica da diferença*, um campo discursivo abrangente que reunia intelectuais com propostas políticas e referências teóricas diferentes, mas articulado pela idéia de uma diferença entre o Brasil nação e a civilização européia (ou a norte-americana), calcada em um estoque de tópicos comuns, mobilizados diversamente; que o jovem Sérgio participava da *retórica da diferença* articulando um discurso nos marcos do historicismo romântico, afinado com Eduardo Prado; que um vínculo ligava a produção do jovem Sérgio e *Raízes do Brasil*; que *Raízes do Brasil*



combinava dois tipos de discursos: historicismo sociológico e historicismo romântico etc. Em 1999 defendi a dissertação.<sup>2</sup>

Relatei o meu encontro com a obra de Sérgio, do interesse que despertou em mim, e como realizei a pesquisa de mestrado. Há ligação entre aquela pesquisa e a pesquisa atual, mas não continuidade linear. No mestrado só me interessei pelos textos ligados de forma clara à temática da interpretação do Brasil (não tratei dos livros de pesquisa histórica disciplinada) e a noção-chave era *historicismo romântico* – com ela eu não tinha condição de abranger *Caminhos e fronteiras* nessa visada, livro que para muitos assinalaria (com *Monções*) a passagem do “ensaísmo” para a “pesquisa” e da “sociologia” para a “história” na trajetória intelectual de Sérgio Buarque. A pesquisa de mestrado me ajudou a ver aspectos de sua obra que eram recalcados, muitas vezes, entre os intérpretes, mas não me deu o *insight* que deslancharia o doutorado. Essa intuição me veio mais tarde, durante a leitura do trabalho de Robert Wegner sobre a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda.<sup>3</sup>

Na verdade, o que chamou minha atenção foi um pequeno trecho do livro, onde se faz referência ao início do capítulo 4 de *Caminhos e fronteiras*, onde consta que “longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica”, preservando-as assim “tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade, de vez que modificam as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional”. Wegner comenta que, embora não lhe seja possível rastrear as origens da idéia central do trecho – um dos poucos em que alguma teoria da sociedade e da cultura aparece de forma explícita –, não pode deixar de destacar “sua afinidade com a concepção dos filósofos pragmatistas norte-americanos, Dewey e William James”.<sup>4</sup>

Não discuto a pertinência da afinidade entrevista por Wegner, mas, ao ler o passo acima, lembrei-me de duas passagens, em textos anteriores do próprio Sérgio, que têm relação direta com o trecho do capítulo 4 de *Caminhos e fronteiras*. De fato, está dito em *Raízes do Brasil* que “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só

---

<sup>2</sup> EUGÊNIO, João Kennedy. *O outro Ocidente: Sérgio Buarque de Holanda e a interpretação do Brasil*. Niterói: UFF, 1999.

<sup>3</sup> WEGNER, Robert. *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

<sup>4</sup> WEGNER, 2000, p. 153.

absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”.<sup>5</sup> O trecho consta de todas as edições de *Raízes do Brasil* e passou incólume pelas revisões do autor. Alguém poderia supor que a idéia germinara durante a temporada alemã (1929-1930), mas não é assim: ela já ocorre em “Ariel”, texto publicado em 1920 às vésperas de Sérgio completar dezoito anos, onde está dito que “só o desenvolvimento das qualidades naturais de um povo pode torná-lo próspero e feliz [...], porquanto a índole de um povo não se modifica tão facilmente à simples ação de agentes externos”.<sup>6</sup> Os três trechos compartilham da concepção organicista básica, que se diferencia na referência à “índole de um povo”, em 1920; à *cultura* e seus “quadros de vida”, em 1936; e aos “modos de vida” de uma *sociedade*, em 1957. Nos três momentos, há a idéia de que todo povo, cultura ou sociedade possuiriam uma unidade orgânica e um correspondente filtro, expressão do padrão cultural, que agiria para manter aquela unidade orgânica. Sérgio Buarque não fala em organicismo, mas é a concepção “orgânica” que se mostra nos trechos e se mantém por mais de trinta anos: enunciada pela primeira vez em 1920, antes mesmo da militância modernista do autor, persiste até *Caminhos e fronteiras*, a despeito de mudanças significativas nas pesquisas do historiador e nas circunstâncias históricas. Decerto porque desempenhava papel central na pesquisa e no argumento.

Esse detalhe revelador foi o meu ponto de partida. Aby Warburg dizia: “Deus está no detalhe” – idéia a que Ernst Robert Curtius e Eric Auerbach prestam homenagem.<sup>7</sup> Auerbach observa que “a peculiaridade do bom ponto de partida reside, por um lado, em sua concretude e precisão, e, por outro, em sua capacidade de irradiação”, assinalando que “ele pode estar na significação de um termo, numa fórmula retórica, num torneio estilístico, na interpretação de uma frase ou numa série de declarações feitas em determinadas ocasiões”.<sup>8</sup> A propósito de *Literatura européia e Idade Média Latina*, ele comentou que “somente a descoberta de um fenômeno simultaneamente bem delimitado, controlável e central (a saber, a tradição retórica e, especialmente, a tradição dos *topoi*) como ponto de partida possibilitou a realização do objetivo”. Na verdade, “o método é conhecido há muito tempo; a pesquisa estilística,

<sup>5</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 40.

<sup>6</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. Ariel. In: PRADO, A. A. (org.) *O espírito e a letra, I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 44-45; Idem. In: BARBOSA, F. de A. *Raízes do Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 45.

<sup>7</sup> CURTIUS, E. R. *Literatura européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp: Hucitec, 1996, p. 468.

<sup>8</sup> AUERBACH, E. Filologia da literatura mundial. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007, p. 370.

por exemplo, vem se servindo dele há muito tempo”.<sup>9</sup> Um ponto de partida com poder de irradiação tem desdobramentos significativos:

Ao longo do trabalho o campo de visão alarga-se naturalmente conforme as necessidades, já que a escolha do material relevante é determinada pelo ponto de partida; esse alargamento tem caráter tão concreto, suas partes têm tal coerência interior, que os elementos conquistados dificilmente se perdem depois, enquanto, em geral, o resultado final ganha unidade e universalidade.<sup>10</sup>

*Detalhe revelador*: o que vale para a história intelectual e cultural vale em boa medida para a história *tout court*. Historiadores são intérpretes dos sinais das experiências dos homens através dos tempos, praticantes do método indiciário, buscam compreender o que se passou: as trilhas e quem as percorreu, os conflitos e os consensos.<sup>11</sup> Ao ler o livro de Robert Wegner, eu descobri o detalhe revelador que seria o fio condutor da pesquisa de doutorado. Limitei o foco da pesquisa à presença do organicismo em *Raízes do Brasil e Caminhos e fronteiras*, uma vez que já delinear o contorno do organicismo na produção do jovem Sérgio em outra ocasião.<sup>12</sup>

A questão era: como trabalhar o indício revelador? Nada de teorias prontas ou modelos pré-fabricados, nada de modismos acadêmicos. Assim como Daniel Roche, não sou daqueles que a toda hora está a dizer coisas como “meu instrumental eu o encontrei em fulano”.<sup>13</sup> A citação ritual do teórico da moda não garante a boa qualidade da pesquisa; antes, revela, às vezes, um argumento de autoridade, mera técnica de legitimação. No Brasil, o quadro é agravado por um traço cultural marcante: “um amor profundo e pronunciado pelas formas fixas e leis genéricas, que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito dos nossos desejos”, a aceitação, por parte de muitos, de “tudo quanto dispense qualquer trabalho mental aturado e fatigante”.<sup>14</sup> O império da teoria entre nós tem algo de cômico, se atendermos à genial intuição de que “a nossa confiança na excelência das fórmulas teóricas mostra simplesmente que somos um povo pouco especulativo”.<sup>15</sup> O império da teoria entre nós se faz acompanhar de extrema volubilidade, sintoma (para usar o vocabulário da psicanálise) revelador de um

<sup>9</sup> AUERBACH, 2007, p. 369.

<sup>10</sup> AUERBACH, 2007, p. 370.

<sup>11</sup> GINZBURG, Carlo. *Sinais. Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>12</sup> Ver EUGÊNIO, 1999, capítulo 2. Os resultados dessa pesquisa foram alargados em EUGÊNIO, J. K. Um horizonte de autenticidade: Sérgio Buarque de Holanda: monarquista, modernista, romântico. In: MONTEIRO, P. M. & EUGÊNIO, J. K. *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2008, pp. 425-459.

<sup>13</sup> ROCHE, Daniel. Entrevista concedida a Maria Lúcia Pallares-Burke. In: PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *As muitas faces da História: nove entrevistas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 175.

<sup>14</sup> HOLANDA, 1995, pp. 157-158.

<sup>15</sup> HOLANDA, 1995, p. 183.

complexo, de sorte que, quando transplantamos uma nova fórmula de conhecimento, “a fórmula que deveria ter efeito provisório apenas, e especulativo, converte-se sem dificuldade em dogma definitivo e inapelável, até que se insinue no horizonte quem deva decretar sua derrocada final”.<sup>16</sup>

Para atender à particularidade do objeto, na sua concretude, a abordagem não poderia estar calcada em modelos prontos ou teorias da moda. Cumpria partir “de dentro” do *corpus* textual, do detalhe revelador que seria na minha pesquisa, como fora na de Sérgio Buarque, o ponto de irradiação, o fulcro. Era preciso interpretar as fontes com empatia, a partir de uma perspectiva hermenêutica, buscando acima de tudo *compreender* como se articulava a concepção organicista que emergia naqueles trechos reveladores de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*, que haviam chamado a minha atenção.

Cumpria interpretar de forma empática o material disponível e inventariar os motivos ou *topoi*, a estrutura do argumento, o campo de diálogos em que se movia e a que respondia, enfim, seu campo semântico e intertextual. E, já que havia em *Caminhos e fronteiras* um núcleo que remontava a *Raízes do Brasil*, iniciar o estudo por este, adotando uma abordagem ao mesmo tempo genética e orgânica. *Genética* no seu remontar às origens, sem aceitar nenhum interdito a esse respeito. *Orgânica* porque o remontar/desdobrar de um livro a outro (e da primeira para a segunda edição de *Raízes do Brasil*) desvelava um crescimento interno, espontâneo: sem modelo, sem ruptura, uma continuidade substantiva: identidade *na* mudança, mudança *na* identidade.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. Erudição e imaginação. In: PRADO, Antonio Arnoni (org.). *O espírito e a letra: estudos de crítica literária*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 235, v. 2. Sobre o deslumbramento dos pesquisadores brasileiros com as teorias e metodologias elaboradas em outros países, assim se pronunciou Peter Burke: “Quanto ao Brasil, é tentador para mim, como historiador, ligar o interesse pelos *Annales* com o interesse pela França e a paixão por coisas francesas, tão forte entre as elites do século passado. E também com o respeito que se percebe no Brasil por idéias estrangeiras e pelos modos estrangeiros de fazer as coisas, atitude completamente oposta à britânica. De qualquer modo, há lá muitos cursos de historiografia e de método histórico, o que não ocorre, de modo algum, na Inglaterra! A meu ver, há muito pouco interesse por método na Inglaterra e interesse demasiado no Brasil. O problema com a falta de interesse britânico é que isso inibe a autocrítica. O problema brasileiro é o oposto – uma preocupação excessiva com Método, com M maiúsculo”. BURKE, Peter. Entrevista concedida a Maria Lúcia Pallares-Burke. In: PALLARES BURKE, 2000, pp. 226-227. Sobre a volubilidade como traço das elites brasileiras, ver SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

<sup>17</sup> Sobre sua música de vanguarda, declarou Stockhausen: “Há uma unidade subjacente a todos os diferentes eventos que ocorrem. É por isso que, quando escutamos essa música, não deveríamos ser acometidos demais por suas diferenças, mas sim tentar perceber e descobrir o princípio proporcionalizante subjacente – o princípio genético – que origina todas elas”. MACONIE, Robin (org.). *Stockhausen sobre a música*. São Paulo: Madras, 2009, p. 50.

O passo inicial foi reler *Raízes do Brasil* e me voltar para sua fortuna crítica. A leitura do ensaio revelou um movimento de contrastes que desarmava o leitor: a leitura em chave sociológica era insuficiente para abranger o ensaio, o que valia também para a leitura identitária ou historicista. *Raízes do Brasil* revelava uma complexidade desconcertante. Desvelar a estrutura ou movimento contrastivo de *Raízes do Brasil* e a proposta (formulada por Sérgio Buarque) de que o contraponto seria a única economia capaz de reunir partes antagônicas, tinha implicações. Ao considerar as linhas de força da fortuna crítica de *Raízes do Brasil* – as matrizes interpretativas mais fortes e influentes – percebi que elas podiam ser entendidas a partir da relação com o movimento contrastivo do ensaio; inclusive sua força e sua fraqueza podiam ser avaliadas sob esse aspecto. A *matriz sociológica* tem sido a mais influente e a mais articulada, aquela com mais poder de persuasão junto aos leitores. Seu fundador e representante mais ilustre e criativo é Antonio Candido, autor de uma série de textos detalhando e alargando seu ponto de vista e cujo texto mais instigante e sugestivo é o Prefácio à quinta edição de *Raízes do Brasil*, como atestam as numerosíssimas citações que tem recebido. A força dessa matriz reside em um aspecto importante do ensaio, a crítica das raízes ibéricas e a inspiração weberiana; ela articula uma fecunda leitura do ensaio, mas sua fraqueza está em escamotear todos os aspectos obscuros, fortes e/ou tingidos de culturalismo, que se mostram de forma especial nos capítulos 2, 6 e 7. Deles seria melhor não falar.

A segunda é a *matriz identitária*, ou historicista, cujo expoente é Maria Odila Leite Dias. Essa matriz indicava o historicismo como traço marcante e fulcro do ensaio, e a atenção de Sérgio Buarque (não só em *Raízes do Brasil*) com a mudança e a permanência, e com a singularidade cultural.<sup>18</sup> Não logrou desenhar uma leitura tão articulada quanto a sociológica, inclusive não identificou uma referência intelectual que pudesse confrontar a influência expressa de Weber no corpo do ensaio. Sua força está em destacar o núcleo identitário ou historicista de *Raízes do Brasil* e trazer um prisma que favorecia a interpretação de passagens obscuras, mas não logrou desenhar uma leitura tão articulada quanto a sociológica, nem identificou uma referência intelectual que pudesse confrontar a influência expressa de Weber no corpo do ensaio.

---

<sup>18</sup> Os representantes da matriz identitária acentuam diferentes aspectos (uns acentuam o historicismo, outros o romantismo, outros o organicismo de Sérgio Buarque), convergindo, porém, em identificar na questão da singularidade cultural e da crítica ao racionalismo um núcleo da atenção de Sérgio Buarque, dos textos de iniciação a *Raízes do Brasil*, no mínimo. Um apanhado dessas posições pode ser visto em EUGÊNIO, 2008.

À luz do movimento contrastivo de *Raízes do Brasil*, pode dizer-se que as duas matrizes têm como ponto positivo o apoiar-se em aspectos reais do ensaio; como maior fraqueza o limitarem-se a um conjunto de aspectos, ou matriz, deixando os aspectos rivais na sombra e perdendo assim a riqueza do movimento contrapontístico de *Raízes do Brasil* – a admirável metodologia dos contrários destacada de forma pioneira por Antonio Candido, que, contudo, por equívoco, vinculou-a com a sociologia de Weber, quando é de fundo filosófico, tributária da *Lebensphilosophie* de Simmel e da filosofia de Heráclito. Outro ponto fraco de ambas está em que seus representantes se limitam, com raríssimas exceções, ao comentário das edições revistas, sem atenção à primeira edição nem cotejo das edições.

Pode-se visualizar a força e a fraqueza da matriz sociológica e da matriz identitária a partir da referência ao movimento de contrastes de *Raízes do Brasil*. De modo similar, é possível identificar uma terceira matriz cuja peculiaridade reside em assinalar os contrastes do ensaio e tomá-los em conjunto, sem fazer uma opção excludente por um ou outro: é a *matriz da integração*. Entre seus representantes estão Angela de Castro Gomes e Avelino Filho, Robert Wegner e o autor destas linhas. Essas três matrizes interpretativas do ensaio de Sérgio Buarque foram discutidas no capítulo 1, intitulado “Matrizes rivais na fortuna crítica de *Raízes do Brasil*”.

O passo seguinte foi me defrontar com a primeira edição de *Raízes do Brasil*, de 1936, lendo parágrafo por parágrafo, anotando os temas recorrentes ou obscuros, tentando identificar o argumento, e as mudanças de matriz discursiva, sem ainda indagar os porquês. Eu precisava escapar das camadas de textos introduzidas na segunda edição de *Raízes do Brasil* (e de interpretações unilaterais baseadas nas edições revistas) e chegar, sim, à origem do ensaio, sem ligar para o que dizem os teóricos.<sup>19</sup>

Esse procedimento revelou que *Raízes do Brasil* se constitui pelo movimento de contrastes e oposições, que articulava, no nível das médias unidades temáticas, duas matrizes discursivas: a sociológica e a organicista. Significaria isto uma contradição ou uma vacilação de Sérgio Buarque? Qual o sentido das oposições e das matrizes rivais em *Raízes do Brasil*? Como já disse, eu apenas seguia o curso do texto, sem cuidar de comentários sobre o ensaio nem de teorias sobre leitura e/ou análise textual; o resultado desse procedimento superou qualquer expectativa: o próprio texto revelou o sentido das

---

<sup>19</sup> Seria realmente lamentável que uma reflexão, mesmo a mais fecunda, se tornasse uma prisão ou um tabu para o pesquisador da história, cuja faina é um constante diálogo e cruzar de fronteiras. Não há receita nem fórmula para a experiência única de conviver com os vestígios pulsantes de outros tempos e culturas. As reflexões de Bloch convidam ao diálogo e não à interdição.

oposições. Isto ocorreu no capítulo 7, que se estrutura em quatro seções temáticas: a primeira, que integra a matriz sociológica, contém crítica às raízes ibéricas da sociedade brasileira; a segunda, de poucos parágrafos, é de transição: passa da matriz sociológica à matriz organicista, de forma quase imperceptível; a terceira integra a matriz organicista: contém crítica forte à importação/tranplante de modelos, em nome da identidade cultural herdada da colonização portuguesa.

Há uma seção sociológica, uma seção híbrida e uma seção organicista, com nítida oposição entre a primeira e a terceira seções. A quarta seção, no seu sinuoso ir e vir de um argumento a outro fornece a chave para o entendimento do movimento contrastivo do ensaio. E o faz por sua natureza de seção entretecida de matrizes rivais, que realiza em si o equilíbrio dos contrários; por vir após as seções rivais, sugerindo que todas as oposições do livro devem ser vistas à luz da última seção do seu último capítulo; e por trazer, no último parágrafo, a chave para o leitor compreender o percurso e o argumento sinuosos: a noção de *contraponto*, a ordem dos antagonismos em equilíbrio. A estrutura do capítulo 7 encerra a mensagem profunda de *Raízes do Brasil* e o papel da quarta seção em relação às matrizes rivais a realiza plenamente, mostrando de forma condensada o movimento que percorre o ensaio. E o último parágrafo nomeia o movimento de contrastes que o texto realiza: *contraponto*. Isto dificilmente poderia ser apreendido na edição revista, devido aos muitos acréscimos introduzidos por Sérgio Buarque, que alteraram essa estrutura de seções, bem definida, dificultando sua visualização pelo pesquisador. O resultado está detalhado no capítulo 2 (“Matrizes rivais em *Raízes do Brasil*, 1936”), um mapeamento das matrizes rivais no nível das unidades temáticas médias.

Outro passo consistia em investigar as referências/diálogos marcantes na micro-escala da primeira edição de *Raízes do Brasil*: não mais as unidades médias do argumento, mas os microtópicos que, se não desenvolviam um argumento, o sustentavam, repontando de forma recorrente no ensaio. Mais uma vez, apareceu a matriz sociológica (referências a noções como racionalização e correlatos, de inspiração weberiana) e surgiu outra matriz: a matriz vitalista, tributária da *Lebensphilosophie* de Ludwig Klages, pensador alemão muito influente nos anos 1920 e 1930, mas hoje quase desconhecido. Na pesquisa de mestrado, eu havia indicado sua presença em *Raízes do Brasil*, sugerida pela presença de noções próprias de sua *Lebensphilosophie* que não cabem na referência sociológica, mas, sem acesso aos textos de Klages, apoiado apenas em comentadores apressados, não percebi outras marcas dele no ensaio, embora

alertasse que sua influência parecia forte em *Raízes do Brasil*.<sup>20</sup> Localizar os textos de Klages foi tarefa árdua, que rendeu bons frutos. Não leio em alemão; precisei me valer de traduções em italiano, espanhol e francês – em inglês, se não me engano, há apenas traduções de textos sobre grafologia e caracterologia. As traduções mais antigas e mais numerosas de obras de Klages são as italianas; o interesse não esmoreceu e hoje a Itália é talvez o país, depois da Alemanha, com mais pesquisadores voltados para o estudo de sua obra.<sup>21</sup> A leitura de livros de Klages e de comentadores bem informados descortinou novas possibilidades. Vi então que a oposição entre *espírito* e *vida* implicava várias outras: *vontade de poder* contra *capacidade plástica; disciplina e planejamento* contra *êxtase e espontaneidade; autoafirmação e espírito metódico* contra *saída de si e experiência concreta*; em suma, *desejo de dominar* contra *adaptação ao mundo*. Isto permitiu uma releitura de *Raízes do Brasil*. O contraste entre espanhóis e portugueses, geralmente visto pelo prisma weberiano, à luz da filosofia de Klages ganha uma nova acentuação e torna-se mais inteligível: a valorização do espontâneo em Klages, compartilhada por Sérgio Buarque, deixa entrever sutil apreciação positiva da falta de método dos portugueses e uma crítica do espírito de planejamento dos espanhóis na colonização da América. E as noções de *espírito* e *vida*, que não cabem na referência weberiana, tornam-se claras por referência à filosofia de Klages. Isto está detalhado no capítulo 3, intitulado “Diálogos: Klages e Weber em *Raízes do Brasil*, 1936”.

Como se ligam o organicismo das seções médias com a *Lebensphilosophie* dos microtópicos na edição de 1936? Quais as fontes do organicismo de *Raízes do Brasil*? Como compreender a trama de *ritmo espontâneo e organismo*? Eis as questões tratadas no capítulo 4 (“Contraponto e organicismo em *Raízes do Brasil*, 1936”). Das três matrizes/linhagens encontradas no ensaio, o organicismo e a filosofia da vida se reforçam mutuamente em oposição à matriz sociológica (e vice-versa). Este é o nível básico das oposições entre matrizes em *Raízes do Brasil*. No nível das seções médias, a oposição se dá entre organicismo e sociologia, enquanto no nível dos microtópicos a oposição ocorre entre filosofia da vida/organicismo contra sociologia (e vice-versa). É o próprio Sérgio que sugere o sentido de tais oposições: o contraponto. Com isto, ele pretende superar o dualismo de exclusão que marcou a modernidade e que faz a escolha

---

<sup>20</sup> EUGÊNIO, 1999, capítulo 3.

<sup>21</sup> Para se ter uma idéia, a edição italiana de *Sobre o Eros cosmogônico* data de 1979, enquanto a edição francesa saiu só em 2008; a edição italiana de *A natureza do ritmo* é de 1940 enquanto a edição francesa é de 2004. Há duas traduções italianas da última parte de *O Espírito como antagonista da Alma* e nenhuma em outros idiomas.



de um termo em detrimento do outro. É preciso superar o esquematismo intelectual e aceitar a lei da vida, que é o acordo dos contrários, o equilíbrio dos antagonismos, a convergência dos opostos.

Se o ritmo da vida, feitos de oposições, tem a última palavra, não se está fora da perspectiva organicista? Na verdade, não, pois a oposição entre *Volkgeist* e *Zeitgeist*, entre organicismo e sociologia, entre vida e espírito, singular e geral – remete ao enraizamento na realidade mais ampla, feita de contrastes. O enraizamento na realidade feita de oposições é o nível mais alto do organicismo de Sérgio Buarque, que considera duas dimensões: organismo e realidade envolvente. Se a realidade mais ampla, cósmica, comporta tanto o organismo como aquilo que lhe é estranho e o nega, nenhuma opção exclusivista será adequada ou duradoura: é preciso considerar que o organismo não vive apenas para si, mas em interrelação com o meio e que o meio não tem todas as cartas, dado que o organismo possui uma lei interna de crescimento. A realidade mais ampla comporta os dois pólos e exige equilíbrio entre eles. Em nossos dias, quando se redescobre o valor de idéias (e atitudes) como sustentabilidade e interdependência, pode-se avaliar o alcance real – para além do momento em que surgiu – do solo nutridor de *Raízes do Brasil*. É da busca de equilíbrio que se trata.

A valorização da idéia de *unidade orgânica* e de *polaridade* – o acordo dos opostos – era corrente entre os românticos e filósofos da natureza, sobretudo na Alemanha, de onde se difunde para outros países, como a Inglaterra. Essa idéia se acha nos escritos de Georg Simmel, bem como em Herder e Goethe. *Forma* (orgânica) e *contraponto* ocorrem com freqüência nos seus escritos – e também nos textos de Paul Klee, Schoenberg, Charles Seeger e outros expoentes da cultura no século XX. Sérgio Buarque esteve na Alemanha e lá leu numerosos livros, de Simmel, Goethe, Klages, Meinecke e outros, como se vê no acervo remanescente de sua biblioteca. Embora suas idéias fundamentais sobre a singularidade cultural, unidade orgânica e autenticidade remontem aos textos de juventude, a estada alemã – sobre a qual, infelizmente, há poucos relatos de primeira mão ou segunda mão – ampliou os horizontes de Sérgio Buarque.

Da minha pesquisa textual na primeira edição de *Raízes do Brasil*, emergiram algumas constatações e conjecturas. Sobre as fontes alemãs que ajudaram na maturação do organicismo de Sérgio Buarque durante e depois de sua estada na terra de Goethe, deve-se ter como certo que leu Georg Simmel, cujos ecos em *Raízes do Brasil* foram apontados *en passant* por Antonio Candido e com algum detalhe por Gabriel

Cohn. Acredito ter trazido à luz elementos ignorados sobre a influência de Simmel em *Raízes do Brasil*: as idéias de *polaridade*, de um terceiro como mediação (não sintética) dos opostos, e de *forma orgânica* – isto a abordagem voltada para a *Lebensphilosophie* de Simmel é capaz de ver e valorizar, e que passou despercebida a quem se voltou, sobretudo, para a sociologia de Simmel ou o estudou por um prisma apenas sociológico. Decerto Goethe, Spengler e Meinecke contribuíram para a maturação do organicismo de Sérgio Buarque, mas não se pense que os fundamentos de *Raízes do Brasil* são apenas alemães ou brasileiros; são também gregos.

Em primeiro lugar, Sérgio Buarque aproveitou imensamente noções-chave de Aristóteles, para muitos o pai fundador do organicismo. A leitura de Aristóteles não pode ser sustentada a partir do acervo da biblioteca de Sérgio Buarque: a edição das *Obras completas* de Aristóteles (em inglês) que lá se encontram é de 1944, portanto, é posterior à temporada alemã e à primeira edição de *Raízes do Brasil*. Também não pode ser sustentada por menção em carta ou entrevista. Mas, se isto ocorresse, seria ainda algo externo; a presença de Aristóteles é mais profunda que isso: emerge das páginas de *Raízes do Brasil*, desde a edição de 1936. As noções de *forma* e *matéria* – a primeira ocupa lugar central no argumento do livro – e a noção (tácita) de *enteléquia* sugerem que Sérgio Buarque pode ter lido mais de um livro de Aristóteles, ao menos o *De Anima* e a *Metafísica*, talvez também a *Física*. Sobre isto, a leitura direta de Aristóteles, não se pode ter certeza, ao menos por enquanto. Mas é possível afirmar que ele leu Aristóteles, se não de primeira mão, por intermédio de comentador. Uma nota no primeiro capítulo do ensaio remete para um livro de Benoit Lavaud sobre João de São Tomás (Juan Poinot), que, como Sérgio observa, era considerado o mais abalizado comentador de Tomás de Aquino, que mobilizava categorias aristotélicas como *forma* e *matéria*. Lendo esse livro, Sérgio Buarque pode ter tido um primeiro encontro aprofundado com tais categorias.

No mesmo sentido, há vestígios da leitura dos fragmentos de Heráclito, que não é possível desprezar. Embora não haja citação expressa do filósofo em *Raízes do Brasil*, suas idéias tornam o ensaio mais inteligível. É em Heráclito (que Sérgio Buarque pode ter lido estimulado pelas menções elogiosas de Klages) que se encontra, em última análise, a idéia do acordo dos opostos, de antagonismos em equilíbrio, a idéia de ritmo espontâneo do mundo e a crítica da *hybris*, seja como vontade de *organizar* o mundo – como se reinasse o caos e se devesse impor um modelo para domar a realidade –, seja como vontade de poder, desejo de se desligar da lei do mundo, trocando a realidade pela

fantasia. Sobre isto, consta no fragmento B2: *Deve-se seguir o comum. Mas enquanto o Logos é comum, a maioria vive como se tivesse um conhecimento particular.* Essa idéia é retomada no fragmento B89: *Para aqueles que estão despertos o cosmos é uno e comum. Mas aqueles que estão adormecidos desviam-se cada um para um cosmos particular.* Heráclito diz ainda no fragmento B73: *Não devemos agir ou falar como homens adormecidos.* Ora, a primazia da realidade (seu ritmo espontâneo feito de oposições) sobre as abstrações e ideais é um poderoso fio condutor em *Raízes do Brasil*, ao lado da idéia de *forma orgânica*, princípio de desenvolvimento interno que torna o organismo capaz de crescer por si mesmo. É a junção dessas idéias fundamentais que sustenta *Raízes do Brasil*; o resto se acomoda a isto, como parte do movimento dialético do ensaio, inspirado, sobretudo, em Heráclito.

Há em *Raízes do Brasil* vestígios das leituras secretas de Sérgio Buarque, que o inscrevem no estimulante capítulo da história da leitura – das apropriações e retomadas – de textos matriciais da tradição ocidental.

Minha proposta de uma história genética e orgânica não podia deixar de lado a segunda edição, revista e ampliada, de *Raízes do Brasil*. Eu queria descobrir que mudanças foram feitas, como afetaram o organicismo e, se possível, o que motivou Sérgio a fazê-las. A primeira tarefa era fazer o inventário das mudanças – acréscimos, supressões e reformulações de texto etc. – para só então tentar compreender o sentido das mudanças. De grande utilidade foi o cotejo das cinco primeiras edições que iniciei durante o mestrado e que retoquei nos anos seguintes. Limitei-me às mudanças feitas na segunda edição, pois trazia mudanças mais numerosas que as outras edições revistas pelo autor; o grosso das mudanças de *Raízes do Brasil* ocorreu na edição de 1948. Trabalho árduo e complexo – é assim sempre que se trata de Sérgio Buarque –, que precisa ser ampliado e resultar em uma edição crítica de *Raízes do Brasil*. O resultado foi surpreendente.

As mudanças feitas têm três grandes direções. A mais evidente é o avultar da erudição histórica: senso de concretude, imenso cabedal de informações, utilização de fontes variadas. Outra direção diz respeito a uma atenuação do organicismo, observável de várias formas, por exemplo, na eliminação das epígrafes, na supressão de trechos organicistas e/ou de crítica às idéias revolucionárias, na reformulação (ou troca) de trechos, que ganham sentido oposto ao que tinham na edição de 1936. A atenuação do organicismo é notória nos acréscimos que introduzem o viés político progressista em *Raízes do Brasil*, postulando uma revolução vertical (por interposta voz) e criticando as

raízes portuguesas da sociedade brasileira, o que distingue o capítulo 7. Há uma terceira direção que contraria a anterior: a visada simpática de Sérgio Buarque em relação ao conservadorismo e ao senso de realidade dos portugueses por volta dos séculos XV, XVI e XVII. Ela representa um reforço da visão orgânica em *Raízes do Brasil*. Nas páginas que ele acrescentou ao capítulo 4, Sérgio Buarque realiza proezas extraordinárias de estilo e empatia.

A atenuação do organicismo é real e relativa. Real para o tempo brasileiro, com seus dilemas e os anseios de renovação, como se acentua no capítulo 7. Relativa porque as mudanças introduzidas na edição de 1948 não têm apenas esse sinal: trazem também o reforço da simpatia pelo crescimento orgânico e pelo senso da realidade (no capítulo 4). A atenuação que se realiza na revisão do ensaio é “plausível” porque o ensaio, tal como um organismo, se adapta às novas circunstâncias e assim realiza o crescimento orgânico que se propõe para o Brasil: crescimento orgânico, adaptativo e espontâneo, é noção-chave do organicismo. Atenuação “plausível” também porque as mudanças (tanto faz se a favor ou contra o organicismo) se inscrevem na estrutura profunda do ensaio: o contraponto ou equilíbrio dos opostos. Seja do ponto de vista do organicismo, inspirado em Aristóteles, seja do ponto de vista da filosofia da vida, inspirada em Heráclito, as mudanças feitas na edição de 1948 operam uma *atenuação*, mas não uma ruptura com o prisma organicista.

Por outro lado, uma coisa é o texto de *Raízes do Brasil*, outra é o ânimo de Sérgio Buarque quanto ao organicismo, marcado pela crítica excessiva ao organicismo e também a *Raízes do Brasil*. Isto é claro em diversos textos, escritos a partir de 1948, tais como o prefácio à segunda edição de *Raízes do Brasil*, artigos publicados na mesma época e na conferência que proferiu, em 1967, na Escola Superior de Guerra. Na entrevista para a revista *Veja*, Sérgio combina a crítica de *Raízes do Brasil*, que julga um livro datado, com o realce a trechos sobre a necessidade de uma revolução vertical na sociedade brasileira – que, embora ele não o diga, foram acrescentados na edição de 1948. Sérgio Buarque busca apagar os rastros das leituras alemãs menos palatáveis ao ideário progressista que passou a abraçar. Na entrevista com Richard Graham, ele tentou negar a influência de pensadores alemães na sua obra, mas recuou ante a pergunta do surpresa entrevistador: “Quer dizer que não há nenhuma influência alemã no seu trabalho?” Disse ainda que a função do historiador “é nos fazer esquecer do passado, nos libertar dele”, acrescentando, de forma exagerada: “No caso do Brasil, nosso passado é tão triste que o melhor é esquecê-lo”. Eis uma curiosa profissão de fé – de

militante progressista, cheio de ilusões e certezas, não de historiador. À *hubrys* que lateja em textos e declarações seus, dediquei algumas páginas, aguardando a publicação de documentos inéditos, inclusive sua correspondência com Mário de Andrade, que possam aclarar essa zona de penumbra. Percebe-se que Sérgio Buarque se desentendeu consigo próprio, sua história e *Raízes do Brasil*; destarte, o melhor caminho para entender *Raízes do Brasil* e avaliar suas mudanças é a imersão no próprio texto, em suas várias edições. Isto foi feito no capítulo 5 (“Uma atenuação plausível: o organicismo em *Raízes do Brasil*, 1948”).

Nos cinco capítulos da primeira parte, o objeto da minha atenção era *Raízes do Brasil*, precisamente o organicismo e a peculiar *Lebensphilosophie*, que lhe era afim. Na segunda parte dediquei-me ao estudo do organicismo em *Caminhos e fronteiras*, imenso desafio, considerando-se as críticas de Sérgio Buarque ao organicismo a partir de fins da década de 1940. Se desse crédito às suas palavras, abandonaria a idéia do organicismo como núcleo do enredo e do argumento de *Caminhos e fronteiras*. Não foi o que fiz: textos – em especial os clássicos – são maiores que seus autores e que todos os intérpretes. É preciso ir a eles, fazer a experiência, entendê-los e, então, avaliar os comentários escritos. O autor não possui completo domínio sobre aquilo que escreveu.

Organizei a exposição em dois capítulos.

No capítulo 6 (“Necessidades específicas: o organicismo em *Caminhos e fronteiras*”), examinei os tópicos e o argumento dos nove capítulos da primeira parte, em uma abordagem a partir “de dentro”, recorrendo, às vezes, a outros textos de Sérgio Buarque para esclarecer pontos obscuros. Evidenciei a presença de um longo argumento organicista em *Caminhos e fronteiras*, que é também inteiriço: nada de matrizes rivais, nem de matriz sociológica, nem de diferença entre os microtópicos e as seções do livro: embora as noções organicistas (*forma* e *cultura*, por exemplo) tenham sumido da superfície do texto, elas estão no subtexto e sustentam o argumento. De fato, a noção de *forma* está implicada na idéia de padrão (ou configuração) cultural, que remete para aquela, bem conhecida, de singularidade cultural. Não há razão para espanto: a antropologia cultural possui uma indelével marca aristotélica. *Cultura* é termo evitado em *Caminhos e fronteiras*; os pudores de Sérgio Buarque quanto ao organicismo o fizeram preferir “sociedade”. Troca superficial, o nome não esconde a coisa: o termo “sociedade” não designa, em *Caminhos e fronteiras*, nem relações de poder, nem produção econômica, nem posição de prestígio, nem de um ponto de vista de classe, e sim contatos interétnicos, trocas culturais seletivas (aculturação). Estranho uso do termo

“sociedade”! Estranho e revelador: o grande amor ainda é forte e pulsa no coração de Sérgio Buarque, embora conviva com o travo de amargura gerado pela maledicência.

Em *Caminhos e fronteiras*, publicado após as primeiras críticas do autor ao organicismo, temos um longo e íntegro argumento organicista, um organicismo maduro e produtivo, que rendeu um dos livros mais significativos da nossa historiografia. Esse livro ainda por cima traz um enredo “orgânico” consumado, o que não pudera ser feito em *Raízes do Brasil*: a história de um grupo cultural que cresce a partir das próprias forças, sem pompa, sem modelo, unicamente buscando atender suas necessidades específicas. O livro possui tópicos implícitos – unidade orgânica ao longo do tempo; crescimento orgânico, a partir das próprias forças; senso de realidade e adaptabilidade ao meio; trocas culturais mediadas por duplo filtro: padrão cultural e adaptação à realidade concreta; singularidade cultural e singularidade paulista – e um argumento tácito: na história do Brasil, travejada de impasses, São Paulo e os paulistas realizam o que se propunha em *Raízes do Brasil*: o crescimento orgânico, a partir das próprias forças e adaptado às condições concretas – indo da vida rústica ao capitalismo, sem ética protestante, sem “modelo” ou imitação, sem que a tradição fosse entrave ao acesso ao capitalismo. Não há impasses nessa história, nem na narrativa histórica do livro. São Paulo representa a realização “orgânica” do crescimento a partir das próprias forças e de necessidades específicas; por sua vez, *Caminhos e fronteiras* representa, na obra de Sérgio Buarque, o organicismo mais completo e maduro – e também o mais sereno.

No capítulo 7 (“Diálogos em *Caminhos e fronteiras*”), evidenciei os diálogos – tácitos – de *Caminhos e fronteiras* com *Raízes do Brasil*, logo, de Sérgio Buarque consigo próprio, com intelectuais brasileiros: Gilberto Freyre, Capistrano de Abreu e Euclides da Cunha e, de forma particular, com a historiografia paulista, nomeadamente, Eduardo Prado e Paulo Prado; e com aquele que Sérgio Buarque considerava, na primeira edição de *Raízes do Brasil*, o mais eminente sociólogo: Max Weber. O eixo dos diálogos é o organicismo, que fornece a perspectiva do livro, possibilitando a organização da pesquisa e a organização da narrativa. Mais que isso, o organicismo modulado por Sérgio Buarque faz de *Caminhos e fronteiras* mais que apenas um livro de história, uma intervenção velada no debate sobre a história do Brasil, a singularidade de São Paulo e as vias de acesso à modernidade.

A pesquisa revela que, para além das mutáveis circunstâncias históricas e das críticas que lhe dirigiu Sérgio Buarque a partir de meados dos anos 1940, o organicismo está em *Caminhos e fronteiras* como estava em *Raízes do Brasil*. Há um

fulcro na obra de Sérgio Buarque, quando menos na produção intelectual situada entre o ensaio de 1936 (mas presente já nos escritos de iniciação) e a narrativa histórica de 1957: é o organicismo. A perspectiva organicista representa nesses livros a retomada de poderosa tradição intelectual, de fecundidade ímpar, que remonta a Aristóteles. Há nos dois livros um trecho-síntese da concepção organicista de cultura, que permanece praticamente idêntico nos trinta anos que vão da primeira edição de *Raízes do Brasil* (1936) à edição de *Caminhos e fronteiras* (1957). Em *Raízes do Brasil*, a concepção “orgânica” rivalizava com a matriz sociológica e deparava com um obstáculo sério: os brasileiros teimavam em agir de forma não adaptativa, desdenhavam sua tradição histórica e contradiziam na prática o postulado do ensaio de que *toda cultura só absorve de outras os traços que são compatíveis com os seus quadros de vida*. Já em *Caminhos e fronteiras* o organicismo mostra-se inteiro, sem matriz rival, amplo e sereno. Mudando o foco da história do Brasil como um todo para a história de São Paulo, Sérgio Buarque vê aí a realização do crescimento orgânico e da disposição adaptativa, que fora característica dos primórdios da colonização portuguesa. A história de São Paulo não conheceria os dilemas que marcaram a sociedade brasileira do latifúndio monocultor escravista.

Sou o primeiro a reconhecer os defeitos deste trabalho: excesso de detalhes, repetições etc. Por outro lado, acredito que mesmo os defeitos podem ser positivos. Sem as repetições eu provavelmente não teria percebido as ressonâncias secretas nem os diálogos sussurrados de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*. Mas se puderam ser úteis a mim, tais defeitos podem desagradar o leitor. Minha esperança é que eventuais qualidades da pesquisa possam equilibrar o conjunto.

**I PARTE**  
**O ORGANICISMO EM RAÍZES DO BRASIL**



# CAPÍTULO 1

## *M*ATRIZES RIVAIS NA FORTUNA CRÍTICA DE RAÍZES DO BRASIL

### 1.1 A fortuna crítica de *Raízes do Brasil*

Sérgio Buarque de Holanda ocupa lugar destacado na cena intelectual brasileira. Prócer do Modernismo, editor (com Prudente de Moraes, neto) da revista *Estética*, que circulou em 1924 e 1925; autor de ensaio clássico de interpretação do Brasil (*Raízes do Brasil*, 1936); historiador consumado, que combinou erudição com imaginação e semeou um punhado de livros renovadores, de raro poder de sugestão – *Monções* (1945), *Caminhos e fronteiras* (1957), *Visão do Paraíso* (1959) e *Do Império à República* (1972); crítico de literatura, dos melhores; mestre de gerações na Universidade de São Paulo, onde idealizou e criou o Instituto de Estudos Brasileiros (IEB); organizador do primeiro ciclo da *História Geral da Civilização Brasileira* – não faltam motivos para o interesse que desperta. O poder de sugestão da obra de Sérgio Buarque de Holanda se revela nos estudos que se lhe dedicam após sua morte, ocorrida em 1982 e sobretudo a partir de meados dos anos 1980 sob o estímulo do cinquentenário de *Raízes do Brasil*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Desde então, surgiram diversas coletâneas de ensaios críticos: o número especial da *Revista do Brasil* dedicado a Sérgio Buarque de Holanda (Rio-Arte 1987), organizado por Francisco de Assis Barbosa; *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra* (USP, 1988), a cargo de Arlinda Nogueira et al.; *Sérgio Buarque de Holanda* (Imago, 1992), com as participações no respectivo Colóquio Uerj; *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil* (Fundação Perseu Abramo, 1998), nascido do zelo de Antonio Candido; *Um*

Ao mesmo tempo ocorria a publicação de oportunas recolhas de textos de Sérgio Buarque. *Sérgio Buarque de Holanda* foi recolha pioneira, organizada por Maria Odila Leite Dias (1985).<sup>2</sup> Três anos depois vinha à luz a coletânea de escritos *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, preparada por Francisco de Assis Barbosa, que reunia textos anteriores à publicação de *Raízes do Brasil*.<sup>3</sup> Logo depois saíram *O extremo Oeste* e os *Capítulos de literatura colonial* a cargo de Antonio Candido.<sup>4</sup> Em 1996, saiu *O Espírito e a Letra*, coletânea em dois volumes – a mais ambiciosa no gênero –, organizada por Antonio Arnoni Prado.<sup>5</sup> No mesmo ano, foi publicado *O Livro dos Prefácios*.<sup>6</sup> Em 2004, veio à luz *Para uma nova história*, coletânea preparada por Marcos Costa.<sup>7</sup> *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas* (2008) é coletânea que reúne ensaios críticos sobre Sérgio Buarque e uns poucos textos seus, alguns raros, como a conferência proferida na Escola Superior de Guerra em 1967.<sup>8</sup> Não é pequeno o mérito de tais iniciativas para a pesquisa sobre Sérgio Buarque, cuja obra vem ensejando estudos em vários campos: Sociologia, Antropologia, História, Ciência Política, Letras etc.<sup>9</sup>

---

*historiador nas fronteiras* (UFMG, 2005), a cargo de Sandra Pesavento, e *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas* (Unicamp/Uerj, 2008), organizada por Pedro Meira Monteiro e João Kennedy Eugênio.

<sup>2</sup> DIAS, Maria Odila Leite da Silva (org.). *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Ática, 1985.

<sup>3</sup> BARBOSA, Francisco de Assis (org.) *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988

<sup>4</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de literatura colonial*. Organização de Antonio Candido. São Paulo: Brasiliense, 1990.

<sup>5</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O Espírito e a Letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>6</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O Livro dos Prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>7</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Para uma nova história*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

<sup>8</sup> MONTEIRO, Pedro Meira & EUGÊNIO, João Kennedy (org.) *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2008.

<sup>9</sup> Ver: LEITE FILHO, Roberto Conceição Morato. *O impasse da modernidade no Brasil das primeiras décadas deste século: análise de Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994; CARVALHO, Marcus Vinicius Correa. *Raízes do Brasil, 1936: tradição, cultura e vida*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1997; GOLDMAN, Elisa. *O humilde e o sublime: a representação do bandeirante na historiografia paulista*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC, 1997; GENRO, Valdeci Nunes. *Da cordialidade e do favor: uma leitura de Raízes do Brasil*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1998; ROCHA, João Cezar de Castro. *Literatura e cordialidade: o público e o privado na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Uerj 1998 [trabalho originalmente apresentado como tese de doutorado à Uerj em 1997]; MONTEIRO, Pedro Meira. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999 [trabalho originalmente apresentado como dissertação de mestrado na Unicamp em 1996]. EUGÊNIO, João Kennedy. *O outro Ocidente: Sérgio Buarque de Holanda e a interpretação do Brasil*. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 1999; SILVA, Maria Roberta Lobo da. *Da imaginação histórica: A escrita da história em Visão do Paraíso*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999; AGUIAR, David Peres. *Fronteiras e identidades na visão de Sérgio Buarque de Holanda em São Paulo colonial*. Dissertação de mestrado. Franca: Unesp, 2000; PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrihadores e semeadores: a modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1920-1940)*. São Paulo: Editora 34, 2000 [trabalho originalmente apresentado como tese de doutorado à USP em 1998]; SANCHES, Rodrigo Ruiz. *A questão da democracia em Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Araraquara:

*Raízes do Brasil* ocupa um lugar ímpar na obra de Sérgio Buarque. É o livro que mais atenção recebe dos pesquisadores, dentro e fora do Brasil. É o livro mais célebre, mais lido, mais influente, gerando discussões nas áreas da História, Sociologia, Antropologia, Ciência Política, Psicanálise etc.<sup>10</sup> Contém idéias-chave, retomadas nos livros seguintes, pode-se dizer que traz um implícito programa de pesquisa do autor.

Pouco se escreveu, até agora, sobre a fortuna crítica de *Raízes do Brasil*. Desse punhado de trabalhos, cabe lembrar as páginas escritas por Marcus Vinicius Carvalho que, na Introdução de sua dissertação de mestrado, discutiu os lineamentos da fortuna crítica de extração universitária. Ele retoma a questão no capítulo I, voltado para “o problema da objetividade nos comentários sobre *Raízes do Brasil* de 1936”.<sup>11</sup> É talvez o primeiro trabalho dedicado ao tema, em que ressalta uma tensão quanto à abordagem sociológica que propõe Antonio Candido e simpatia pela abordagem de Maria Odila Leite da Silva Dias, que costuma destacar o veio historicista como elemento unificador na produção de Sérgio Buarque, dos textos de iniciação a *Raízes do Brasil* e mesmo os livros posteriores.

Por essa época, também escrevi algumas páginas sobre o assunto, na Introdução de minha dissertação de mestrado. São páginas despretensiosas, que cumprem o papel de evidenciar dois ou três pontos. Primeiro, constatei que havia divergências nos comentários sobre *Raízes do Brasil* e considerei isto, não como resultado de idiossincrasias ou do lugar institucional dos intérpretes, mas como sinal de

---

Universidade Estadual Paulista, 2001; WEGNER, Robert. *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte: UFMG, 2000 [trabalho originalmente apresentado como tese de doutorado no IUPERJ em 1999]; CALDEIRA, João Ricardo de Castro. *IEB: origem e significados*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, Oficina do Livro Rubens Borba de Moraes, 2002 [trabalho originalmente apresentado como tese de doutorado na USP]; CASTRO, Conrado Pires de. *Com tradições e contradições: contribuição ao estudo das raízes modernistas de Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 2002; CARVALHO, Marcus Vinicius Correa. *Outros lados: Sérgio Buarque de Holanda: crítica literária, história e política (1920-1940)*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2003; FRANÇOZO, Mariana de Campos. *Um outro olhar: a etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 2004; NASSAR, Laura Meloni. *Círculos críticos: Sérgio Buarque de Holanda e as literaturas de língua inglesa*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2004; FRANCO, Luiz Fernando Pereira das Neves. *Defeito mecânico: Mito e Trabalho no Paraíso de Sérgio Buarque de Holanda*. Tese de doutorado. Niterói: UFF, 2005; GROFF, Luiz Homero. *Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda como pólo de relações de intertextualidade*. Dissertação de mestrado. Santa Cruz do Sul (RS): Universidade de Santa Cruz do Sul, 2007; HOOPER, Silvana Seabra. *Fronteiras de história e literatura: a escrita de Sérgio Buarque de Holanda em Caminhos e fronteiras*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2007; NICODEMO, Thiago Lima. *Urdidura do vivido: Visão do Paraíso e a obra de Sérgio Buarque de Holanda nos anos 1950*. São Paulo: Edusp, 2008 (trabalho originalmente apresentado como dissertação de mestrado na USP), entre outros.

<sup>10</sup> Em 2006 celebraram-se os 70 anos de *Raízes do Brasil*, que mereceu uma primorosa edição especial: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Edição organizada por Ricardo Benzaquem de Araújo e Lilia Schwarcz.

<sup>11</sup> CARVALHO, 1997, pp. 10-17 e 18-40, respectivamente.

que o ensaio possuía contrastes que davam sustentação uns, ao prisma sociológico, outros, ao prisma historicista ou romântico. Isto se confirmava da seguinte forma: tomados isoladamente nem os comentários pautados pelo viés sociológico nem os pautados pelo viés historicista e/ou romântico davam conta do amplo movimento do texto. E isto começava a ser intuitivamente apreendido por intérpretes que não se vinculavam diretamente nem à linha sociológica nem à historicista. De fato, se havia quem realçava aspectos sociológicos ou quem destacava os traços historicistas e mesmo românticos, havia também quem apreendia os contrastes do ensaio. Eram três linhas de interpretação, que designei, de forma imprecisa, como a dos “apologistas”, “críticos” e “analíticos”.<sup>12</sup>

Conrado Pires de Castro também discorreu sobre a fortuna crítica de *Raízes do Brasil*. No estilo digressivo e elusivo que lhe é peculiar, não discutiu o tema em uma seção específica, mas o retomou ao longo da dissertação. É menos um estudo da fortuna crítica do que um mosaico sugestivo da riqueza de *Raízes do Brasil*. O autor, que persegue a ligação entre a militância modernista de Sérgio Buarque e *Raízes do Brasil*, a seu ver, descuidada pelos intérpretes, parece ter dificuldade em combinar esse ponto de vista com os resultados dos “recentes trabalhos de Pedro Meira Monteiro, Marcus Vinicius de Carvalho, João Kennedy Eugênio e Robert Wegner”, que “vieram alargar os estudos acerca de outras fontes e sugestões presentes em diferentes momentos da obra de Sérgio Buarque de Holanda”.<sup>13</sup>

Outra contribuição para o estudo da fortuna crítica de *Raízes do Brasil* deve-se a Ana L. O. D. Furtado que dialoga criticamente com vários intérpretes, realçando contrastes de leitura e às vezes sugerindo formas de compreensão mais abrangentes. Por exemplo, ela não aceita que Sérgio Buarque não atribuísse valor positivo algum “à presença lusa em nossa formação cultural”. Discorda daqueles que, amparando-se no *caput* de *Raízes do Brasil* – “Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” –, afirmam que Sérgio veria de forma negativa a colonização portuguesa da América:

Julgo tal entendimento de Wasserman um equívoco em dois sentidos principais: em primeiro lugar, porque compreendo que neste ponto transcrito Sérgio não está se referindo especificamente à cultura portuguesa (não está propriamente realizando um juízo de valor quanto aos lusos e nossa relação com eles), mas sim se remetendo à maneira como temos nos relacionado com qualquer sugestão estrangeira; em

<sup>12</sup> EUGÊNIO, 1999, pp. 12-21.

<sup>13</sup> CASTRO, 2002, p. 80, nota 62.

segundo lugar, porque Sérgio me parece ter em mente, ao longo de toda a referida Obra, que “contatos” são inevitáveis (e até mesmo necessários), ainda que, aos seus olhos, seja urgente que se processem de maneira crítica. Para mim, aliás, entre suas palavras citadas acima destaca-se o verbo “timbrando”, mais que o verbo “trazendo” – “timbrar”denota abuso e embuste; “trazer”, é, ali, um pressuposto.<sup>14</sup>

Ainda que existam mais trabalhos sobre a fortuna crítica de *Raízes do Brasil*, resta que são pouco numerosos e que o assunto requer estudo ao mesmo tempo amplo e detalhado. Os trabalhos por mim referidos têm o mérito de ter iniciado a discussão sobre a fortuna crítica de *Raízes do Brasil* e sugerirem pistas para novas pesquisas.

A complexidade é traço de *Raízes do Brasil* freqüentemente destacado, às vezes relacionado à erudição do autor, ao ensaio como forma, ao contexto histórico. Sem dúvida, esses elementos contribuem – cada um por si e todos associados – para fazer da leitura de *Raízes do Brasil* uma aventura; porém, nenhum deles explica, ou gera, por si só, aquela complexidade. A forma ensaio é às vezes vista como elemento-chave dos meandros de *Raízes do Brasil*, mas isto é conceder lugar excessivo ao elemento formal em desfavor da criatividade. Basta comparar *Retrato do Brasil* e *Raízes do Brasil* e logo se vê que a forma-ensaio pode ensejar distintos níveis de complexidade. Uma leitura fortemente contextualista padece de fraqueza similar, pois tende a negligenciar a singularidade do ensaio e do autor.

A complexidade do ensaio está ancorada, sobretudo, no dinamismo interno, no movimento do próprio texto – que cintila de contrastes –, na peculiar visão de mundo que lhe é própria – assim como nos diálogos que o atravessam –, no caudal de imagens e metáforas reveladoras, portanto, na escrita fluida e ondulada que semelha o vai-e-vem das ondas marinhas. Não sem razão Antonio Candido sugeriu que “*Raízes do Brasil* é construído sobre uma admirável metodologia dos contrários, que alarga e aprofunda a velha dicotomia da reflexão latino-americana”, com uma particularidade: “o esclarecimento não decorre da opção prática ou teórica por um deles, como em Sarmiento ou Euclides; mas pelo jogo dialético entre ambos”.<sup>15</sup> Acredito que esse jogo de contrastes, sem a escolha de um termo com a exclusão do outro, é a fonte da complexidade do ensaio e influenciou nas interpretações que dele foram feitas.

Com este capítulo, pretendo contribuir para o estudo da fortuna crítica de *Raízes do Brasil*, que já reclama pesquisa extensa e detalhada. Por motivos óbvios, tal

<sup>14</sup> FERREIRA, Ana L. O. D. “Sérgio Buarque de Holanda: conceitos e métodos de abordagem em *Raízes do Brasil*”. 2007. Disponível na internet no seguinte endereço: [www.ensayistas.org/filosofos/brasil](http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil).

<sup>15</sup> CANDIDO, Antonio. O significado de “*Raízes do Brasil*”. Prefácio. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 12 e 13.

pesquisa não será feita aqui; limito-me a um estudo preliminar, que espero servirá de estímulo para o aprofundamento do tema. Minha incursão será altamente seletiva. Não pretendo apresentar um quadro completo da fortuna crítica de *Raízes do Brasil*, nem detalhar cada um dos textos apreciados, nem apresentar os intérpretes, sua trajetória ou vinculação teórica e por aí assim, mas apenas expor as linhas dominantes e os traços de cada texto que se ligam à minha discussão sobre a presença de matrizes rivais no ensaio. Não tenho interesse em uma abordagem pragmatista, que discuta a fortuna crítica sob o viés de sua presumida relação com o lugar social e/ou institucional dos autores, ou meramente como disputa de discursos de legitimação. Minha abordagem se liga fundamentalmente à atitude hermenêutica que privilegia a coerência e o campo semântico, o argumento e sua inteligibilidade – e seus interlocutores. Em última análise, acredito que as matrizes interpretativas rivais que orientam a fortuna crítica de *Raízes do Brasil* resultam da ênfase sobre aspectos do texto, no seu ondulante movimento de contrastes. (A cartografia dos contrastes de *Raízes do Brasil* será feita nos capítulos 2 e 3)

## **1.2 Matrizes rivais na interpretação de *Raízes do Brasil***

Os intérpretes têm valorizado diferentes aspectos de *Raízes do Brasil*. Em meio à crescente fortuna crítica, que se tem diversificado, visualizo três matrizes interpretativas que se destacam por sua produtividade, poder de sugestão e prestígio.

### **1.2.1 A matriz sociológica**

Alguns têm destacado a narrativa do processo de superação do legado ibérico – do ruralismo, da cordialidade e da apropriação privada do Estado. O legado colonial é visto como obstáculo à modernização da sociedade, à construção do espaço público, da cidadania e da lógica de interesses sob o capitalismo. Este é o contorno da leitura sociológica de *Raízes do Brasil* – que dedica quase nenhuma atenção aos trechos que destoam desse viés, com isto a intuição de uma “metodologia dos contrários” como traço peculiar de *Raízes do Brasil* foi severamente atenuada, o que ocorreu com a ajuda

de Antonio Candido, que em textos da década de 1980 e 1990<sup>16</sup> viu no ensaio a expressão do radicalismo político de Sérgio Buarque, cujas opções teriam sido sempre “de esquerda”. Se isto aparentemente tornava *Raízes do Brasil* mais “atual” – essa leitura é marcada pelo contexto de retomada da normalidade institucional, do embate eleitoral pelo voto direto e luta pela cidadania – e mais legível, também o deixava menos complexo.

Um dos primeiros a seguir por essa trilha foi Fernando Henrique Cardoso que, em 1978, publicou uma resenha de *Raízes do Brasil* na revista *Senhor Vogue*. Diz ele que o valor do ensaio de Sérgio Buarque deve-se a uma série de qualidades. O estilo, certamente, mas principalmente porque sintetiza o debate em torno de uma questão (“afinal, o que somos?”) e mostra “o peso dos muitos problemas sobre os quais assenta a estrutura de um país em formação”<sup>17</sup>. O autor privilegia os aspectos do livro que apontam para a existência de um processo de urbanização que vai minando a herança colonial: “Há em sua análise um fundamento real: a urbanização e a industrialização refazem a experiência cultural histórica”<sup>18</sup>. Ele acredita que “o desafio proposto para o futuro será exatamente o de substituir o personalismo que fundamenta as oligarquias, pela racionalidade da vida pública, que pode fundamentar a democracia”<sup>19</sup>.

A leitura de Fernando Henrique deixou de lado os elementos que destoavam do viés sociológico, ou seja, os elementos de tensão do livro. Porém, não deixou de referi-los. “A displicência da herança portuguesa não entra no livro como elemento para desatar o cântico de Hozana (sic) às virtudes de uma cultura adaptativa por excelência”. Mais: “Se esse fosse o caminho percorrido, *Raízes do Brasil* estaria hoje dormente ao lado de tantas obras de tom culturalista”<sup>20</sup>. Ainda que minimize os trechos incômodos, Fernando Henrique tem idéia da dimensão que elas ocupam no livro: “O que dá o toque de exemplaridade ao livro é que, beirando a cada instante os riscos da explicação fácil, de repente explodem os temas mais pertinentes sob os ângulos mais criativos”<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Para o texto mais enfático sobre o “radicalismo” de Sérgio, ver: CANDIDO, Antonio. A visão política de Sérgio Buarque de Holanda. In: CANDIDO, Antonio (org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998, pp. 81-88. Republicado em MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 29-36.

<sup>17</sup> CARDOSO, Fernando Henrique. Brasil: as raízes e o futuro. In: *Revista do Brasil* (número especial dedicado a Sérgio Buarque de Holanda), n. 6, 1987, p. 52.

<sup>18</sup> CARDOSO, Fernando Henrique, 1987, p. 54.

<sup>19</sup> CARDOSO, Fernando Henrique, 1987, p. 53.

<sup>20</sup> CARDOSO, Fernando Henrique, 1987, p. 52.

<sup>21</sup> CARDOSO, Fernando Henrique, 1987, p. 53.

Fernando Henrique percebe, assim, uma passagem de trechos de viés “culturalista” para trechos de viés “sociológico”, embora não se detenha a analisar esse movimento.

Mas é Antonio Candido que elabora a mais influente leitura de *Raízes do Brasil*. A partir de 1986, ele passou a acentuar o empenho radical de Sérgio Buarque e a atualidade de *Raízes do Brasil* para a vida política no país. No “Post-Scriptum” à edição comemorativa do cinquentenário do ensaio, ele voltou à tríade de clássicos que marcara sua geração, avaliando que *Casa Grande & Senzala* representava etapa avançada do liberalismo das classes dominantes, *Formação do Brasil Contemporâneo* representava a ideologia marxista adaptada, enquanto *Raízes do Brasil* “exprime um veio pouco conhecido”, isto é, “o radicalismo potencial das classes médias, que no caso de Sérgio adquire timbre diferenciador, ao voltar-se decididamente para o povo”.<sup>22</sup>

Na verdade, o acento no progressismo político de Sérgio Buarque já se acha no Prefácio à quinta edição de *Raízes do Brasil* (1969): “Do ponto de vista político, [sugeria] que, sendo o nosso passado um obstáculo, a liquidação das ‘raízes’ era um imperativo do desenvolvimento histórico”. A despeito de haver afirmado pouco antes que *Raízes do Brasil* se funda em uma “metodologia dos contrários” – notável por não escolher um termo em detrimento de outro –, Candido larga essa intuição e elege um aspecto do ensaio contra outro: “Em plena voga das componentes lusas avaliadas sentimentalmente, percebeu o sentido moderno da evolução brasileira, mostrando que ela se processaria conforme uma perda das características ibéricas”.<sup>23</sup> Mas, ao menos no Prefácio, temos as duas posições de Candido; em textos posteriores, o radicalismo de *Raízes do Brasil* passa a ocupar papel central, deixando na sombra as tensões que o próprio Antonio Candido, pioneiramente, percebera.<sup>24</sup>

Não cabe aqui uma análise de todos os textos de Antonio Candido sobre *Raízes do Brasil*; muito menos apresentar, nos limites deste trabalho, um grande número de textos da mesma orientação,<sup>25</sup> mas apenas destacar linhas de força nas interpretações de *Raízes do Brasil*, com vistas à discussão sobre os meandros do ensaio.

<sup>22</sup> CANDIDO, Antonio. Post-Scriptum. In: HOLANDA, 1995, p. 23 e 24.

<sup>23</sup> CANDIDO, Antonio. O significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, 1995, p. 20.

<sup>24</sup> CANDIDO, Antonio. Sérgio, o radical. In: NOGUEIRA, A. et al. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria de Cultura, USP, 1988. p. 61-65; CANDIDO, Antonio. Radicalismos. *Estudos Avançados*, São Paulo, 4 (8): 4-18, jan./abr. 1990; CANDIDO, Antonio. A visão política de Sérgio Buarque de Holanda. In: CANDIDO, Antonio, 1998, pp. 81-88. Republicado em MONTEIRO, P. M. & EUGÊNIO, J. K. (org.), 2008, pp. 29-36.

<sup>25</sup> Outros textos da matriz sociológica são: MACHADO, Brasil Pinheiro. “Raízes do Brasil” – uma releitura. *Estudos Brasileiros*, Curitiba, dez. 1976, n. 2, p. 169-193; MONTEIRO, Pedro Meira. *A queda do aventureiro: Aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Campinas: Unicamp, 1996; SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva*. Brasília: UnB, 2000. LAMOUNIER, Bolívar. Sérgio



Os textos de Fernando Henrique Cardoso e Antonio Candido (e por extensão a matriz sociológica) tomam de *Raízes do Brasil* o que aponta para a transformação da sociedade, sua progressiva racionalização (com a expansão da urbanização), vislumbrando as possibilidades desse processo e encarando o passado como fardo. Deve-se reconhecer que essa interpretação se funda em passagens importantes de *Raízes do Brasil* e parece sintonizada com a própria trajetória política de Sérgio Buarque. Mas não deixa de ser altamente seletiva e se torna o livro mais legível é à custa de reduzir sua complexidade, ao deixar de lado aspectos relevantes, caso das reiteradas críticas de Sérgio Buarque à importação de idéias e instituições, o que traduz a valorização do próprio, do autêntico, *pari passu* à descrição do processo de liquidação das raízes ibéricas. A valorização do autêntico era uma espécie de baliza que, segundo Sérgio, deveria temperar o processo impessoal de passagem da sociedade de bases agrárias para a sociedade urbana, do mundo dos afetos para a esfera do interesse.

Esses aspectos deixados à margem vão merecer a atenção de uma matriz rival.

### 1.2.2 A matriz identitária

Outros pesquisadores têm considerado os traços de uma retórica identitária em *Raízes do Brasil*. Não se convencem que o ensaio descreva apenas a derrocada do legado ibérico; supõem que ali também existe a valorização positiva da singularidade cultural brasileira, fundada na colonização. Essa matriz valoriza aspectos obscuros do ensaio, que deseja iluminar; mas, como na matriz anterior, a pesquisa sobre um aspecto se faz às custas da outra face do ensaio. Assim como os representantes da matriz sociológica não sabem o que fazer com certas passagens de *Raízes do Brasil*, o mesmo ocorre com os representantes da matriz identitária – mas as passagens são diferentes em cada caso. É como se houvesse duas camadas de texto, intercaladas ou misturadas, e os intérpretes não fizessem idéia de como elas se combinam. Além desse limite comum a ambas, há um limite peculiar à matriz identitária: ela não consegue articular uma

---

Buarque e os “grilhões do passado”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa de 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 275-293. REIS, José Carlos. Anos 1930 – Sérgio Buarque de Holanda: a recusa das raízes ibéricas. *Tempos Históricos*, UNIOESTE/Paraná, 1 (1): 102-130, 1999; Sérgio Buarque de Holanda: a superação das raízes ibéricas. In: REIS, José Carlos. *Identidades do Brasil: de Varnhagen a Fernando Henrique Cardoso*. Rio de Janeiro: Editora da UFGV, 1999.

compreensão abrangente do texto. Seu mérito está em levar a sério as obscuridades de *Raízes do Brasil*.

Em 1954, Guerreiro Ramos publicou “Tema da transplantação na sociologia brasileira”. A seu juízo, os intelectuais que discutiram o tema da transplantação estavam preocupados com a formação do país e a esse respeito tomaram duas direções: os adeptos de certo “historicismo romântico consideraram-na como um processo de caráter orgânico e vegetativo, de que o homem participa como um elemento entre outros”, e houve os que “entenderam a formação do país como um ato deliberado de lhe dar forma ou de disciplinar seu desenvolvimento”.<sup>26</sup> Foi a partir da Independência que os quadros dirigentes se viram ante a tarefa ingente de criar instituições para um país – problema que os “velhos” países não conheceram, pois suas instituições se formaram em um processo lento e demorado.<sup>27</sup> Na linha de frente dos que se contrapunham a “transplantações literais” estava Paulino José Soares de Souza, o visconde do Uruguai, para quem, “em última análise, as instituições nada mais eram que cristalizações de costumes”.<sup>28</sup> Guerreiro Ramos discute ainda as idéias de Sílvio Romero, Alberto Torres e Oliveira Vianna, antes de chegar à segunda seção do texto: “O tema das enteléquias”. As interpretações do Brasil em termos de enteléquias vêm sendo tentadas desde longa data, e “se caracterizam pelo fato de atribuírem ao povo brasileiro um *caráter*, uma *vocação* ou tendências e inclinações fixas”. Neste caso, “como os antigos, admite-se aqui a existência de qualquer coisa, ‘impalpável, mas real’ que torna os povos diferentes entre si”.<sup>29</sup> Após discutir vários ensaios, Guerreiro Ramos chega a *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque: “Não trairia muito o propósito do autor se dissesse que, para ele, existe um caráter nacional que é uma emanção do caráter luso”.<sup>30</sup> Sem se estender sobre o ensaio de Sérgio, Guerreiro Ramos passa a avaliar o mérito das interpretações em termos de enteléquia:

É atualmente de duvidosa qualidade científica toda sociologia que opera com categorias tais como “caráter nacional”, “alma”, “espírito”, “vocação”, “raça”, ou que concebe a sociedade ou a cultura como um sistema psíquico ou um organismo psíquico. Isto porque abstrai a lei concreta do desenvolvimento histórico-social e aspecto total das transformações sociais.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> RAMOS, Guerreiro. Tema da transplantação na Sociologia brasileira. In: *Introdução crítica à Sociologia brasileira*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 272.

<sup>27</sup> RAMOS, 1995, 274

<sup>28</sup> RAMOS, 1995, 275

<sup>29</sup> RAMOS, 1995, 283

<sup>30</sup> RAMOS, 1995, 286

<sup>31</sup> RAMOS, 1995, p. 288

Abílio Guerra é pioneiro em notar a presença de um viés organicista em *Raízes do Brasil* e nos textos do jovem Sérgio. Em artigo de 1989, ainda pouquíssimo conhecido, viu um traço de união entre a produção modernista de Sérgio Buarque e *Raízes do Brasil*, qual seja, a crítica ao mecanicismo feita pelo prisma de uma “metafórica orgânica”<sup>32</sup>. Ele recorda a assimilação criativa das vanguardas europeias pelo modernismo e evoca Alfredo Bosi na consideração do caráter neo-romântico das vanguardas que exaltavam o irracional, o onírico e o primitivo – entre elas, o surrealismo, movimento que despertou a simpatia de Sérgio Buarque, como se nota em “Perspectivas” (1925). Tal afinidade “desabrochará numa clara sensibilidade romântica por ocasião de sua visita à República de Weimar”, o que acaba “imprimindo no seu texto um desejo enorme de captar a vida e a história no seu próprio momento de transformação”.<sup>33</sup>

Isso se dá com a adoção da metafórica orgânica, corpo de noções que valoriza o evoluer espontâneo, de caráter interno, e vê a mudança como lei da vida – mas sem ruptura. “A crítica ao esquematismo e ao mecanicismo, como metáfora ideal do funcionamento do corpo e da história, leva Sérgio Buarque a adotar uma linguagem já muito bem cifrada pela episteme romântica, a metafórica orgânica”.<sup>34</sup> Trechos obscuros de *Raízes do Brasil*, como os últimos parágrafos, ganhariam em inteligibilidade se vistos por esse prisma, sugere Guerra. “Imersos no caudal lento da história, os projetos transformadores da sociedade só fariam sentido quando finalmente se amalgamassem às forças tradição”. De fato, prossegue ele, “a intervenção brusca e repentina é descartada de antemão como artificial e, portanto, inapropriada, pois não tem energia suficiente para florescer”.<sup>35</sup>

Embora não utilize noções como “romantismo” e “organicismo”, o breve estudo de José Guilherme Merquior inscreve-se na matriz identitária, pois ele assevera que *Raízes do Brasil* tematiza “a diferença específica da cultura brasileira no contexto do Ocidente moderno”, marcado pela racionalização da vida. “Minando os comportamentos baseados em normas não instrumentais, a racionalização dissolveu a paidéia ocidental”<sup>36</sup> – que, antes do império da racionalização, conheceu o ideal

<sup>32</sup> GUERRA, Abílio. Raízes modernistas de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista de História*, n. 1, p. 127-141, 1989.

<sup>33</sup> GUERRA, 1989, p. 139.

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>35</sup> GUERRA, 1989, p. 141.

<sup>36</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Saudades do Carnaval: introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972. p. 223.

helênico de formação auto-suficiente; o modelo da caridade cristã; e o etos heróico da Renascença. A partir da “generalização do estilo existencial burguês” e do surgimento da metrópole moderna (quando se consolida o processo de racionalização), “o mal-estar da civilização não só se exacerba como se transforma em tema predileto da arte e da filosofia críticas”.<sup>37</sup>

*Raízes do Brasil* “acentua o Brasil antigo”, que se “manteve afastado da ética do trabalho sustentado pela ascese puritana”; onde “a cidade não passava de um apêndice do mundo rural” e, portanto, o “suporte da racionalização [...] primava pela ausência”.<sup>38</sup> Porém, não se deve considerar o Brasil “uma sociedade de economia pré-capitalista, mas sim uma sociedade assentada numa economia capitalista *de tipo colonial*”. E “os resíduos pré-racionalizados da nossa cultura não simples antiguidades etnológicas, e sim fatores não-racionalizados que, *exatamente nessa qualidade*, foram integrados à dinâmica do capitalismo colonial”.<sup>39</sup>

*Raízes do Brasil* ganha inteligibilidade se entendermos, como propõe Merquior, que “o pensamento modernista intensificou a consciência da nossa *personalidade cultural* e se serviu dessa consciência *para sopesar certos efeitos da modernização* socioeconômica subsequente à Grande Guerra”; e o fez “às vésperas do nosso ingresso no regime urbano-industrial”:

Daí a literatura do período ter sido capaz de denunciar, com fina inteligência, os motivos e efeitos desumanizantes da modernização, de Graciliano Ramos e Ciro dos Anjos a Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade e Murilo Mendes; e daí a nostalgia dos costumes senhoriais perpassar por tão grande parte dela e dos estilos seus herdeiros, do *Fazendeiro do Ar* à gesta dos jagunços no *Grande Sertão*. Do *ethos* senhorial em declínio, o modernismo extraiu o perfume de uma resistência aos componentes repressivos da moral moderna. Nem terá sido por outra razão que ele superou sem demora a apologia futurista da *société mécanique*.<sup>40</sup>

O texto de Merquior não é centrado em *Raízes do Brasil*, mas as poucas linhas que dedica ao ensaio de Sérgio Buarque (e ao modernismo) são iluminadoras. Seu foco não privilegia a crítica ao arcaísmo ou atraso, e sim a singularidade brasileira no Ocidente moderno: mundo não-racionalizado em via de modernização. Quais os custos, e eventuais benefícios, da modernização? A atitude de Merquior pode lançar luz sobre os parágrafos finais de *Raízes do Brasil*:

Seria triste que o Brasil, sendo, por sua formação, depositário de paradigmas culturais que mal ou bem resistiram a algumas das mutilações humanas provocadas

---

<sup>37</sup> MERQUIOR, 1972, p. 224.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>39</sup> MERQUIOR, 1972, p. 226.

<sup>40</sup> MERQUIOR, 1972, p. 230.

pela racionalização da vida, abdicasse desse passado no exato instante em que o futuro lhe confere tanto sentido.<sup>41</sup>

Maria Odila tem assinalado traços historicistas na obra de Sérgio Buarque. Este “não aceitava uma escala uniforme para todos os povos” e recusava a “noção mecanicista de progresso”; isso o motivou “a perscrutar, no passado, o devir das formas peculiares e específicas de cada povo”.<sup>42</sup> Outro traço historicista residia na busca da fluidez – na história vivida e na escrita da história. “Voltava sua criatividade de historiador para a adequação dos conceitos das ciências humanas e dos seus métodos ao fluir do tempo, aos momentos [...] de transição e vir a ser”;<sup>43</sup> despojado da idéia de história teleológica, Sérgio “preferia nuançar as *ambigüidades do progresso* [...] e captar as situações de impasse, perseguindo a continuidade de certos valores e formas sociais”.<sup>44</sup>

*Raízes do Brasil*, de acordo com Maria Odila, “é um livro permeado pelo anti-intelectualismo característico do modo de Vico antecipar-se a historistas como Herder, Goethe e Dilthey, que também rondam *Raízes do Brasil*”.<sup>45</sup> Esse ponto de vista torna-se a base para uma crítica à leitura do ensaio em chave sociológica: “Dentro dessa tradição do pensamento historista parece um contra-senso certas leituras que foram feitas de *Raízes do Brasil*”. Maria Odila adverte que “o livro, apesar do cuidado de Sérgio Buarque em delinear fronteiras entre pensamento filosófico e pensamento histórico, acabou sendo catalogado como weberiano ou hegeliano”.<sup>46</sup> A metáfora do *homem cordial* “longe de ser um conceito abstrato, referia-se a um processo histórico, a certa maneira de ser no tempo”, quer dizer, “o contrário dos que interpretaram a figura do homem cordial ou do aventureiro, como expressão de uma categoria sociológica”.<sup>47</sup> Uma ponte ligaria a militância modernista de Sérgio e sua vocação de historiador: “Há um fulcro comum a todos os seus trabalhos, que é a reconstituição das tensões entre as

<sup>41</sup> MERQUIOR, 1972, p. 243.

<sup>42</sup> DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Sérgio Buarque de Holanda, historiador. In: DIAS, Maria Odila L. S., org. *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Ática, 1985. p. 10.

<sup>43</sup> DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: VÁRIOS AUTORES. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/USP, 1988. p. 75.

<sup>44</sup> DIAS, 1988, p. 77. Ênfase minha.

<sup>45</sup> DIAS, Maria Odila L. S. Introdução a *Raízes do Brasil*. In: SANTIAGO, Silvano (coord.). *Os intérpretes do Brasil, III*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. p. 913. O texto foi republicado. Ver DIAS, Maria Odila L. S. Negação das negações. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 317-347. Para uma leitura que destaca a afinidade de *Raízes do Brasil* com o pensamento alemão voltado à valorização de *cultura e vida* (sobretudo com as idéias de Dilthey), ver CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. *Raízes do Brasil, 1936: Tradição, cultura e vida*. Campinas: Unicamp, 1997. (Dissertação de Mestrado.)

<sup>46</sup> DIAS, 2002, p. 913-14.

<sup>47</sup> DIAS, 2002, p. 914.

tradições e a mudança histórica, sucessivamente retomadas em suas obras sob ângulos de abordagem diferentes”.

Resulta desta incursão que os textos da matriz identitária têm em comum (apesar de diferenças de ênfase ou abordagem) a idéia de que *Raízes do Brasil* possui um substrato historicista ou organicista, de viés antiintelectualista, que recusa teorias ou sistemas de idéias, ou um sentido teleológico para a história. E questiona o valor de uma interpretação exclusivamente sociológica do ensaio. A matriz identitária se baseia no exame das obscuridades de *Raízes do Brasil* e nas afinidades declaradas de Sérgio Buarque com o historicismo alemão, avesso à generalização. É altamente seletiva, como a matriz rival. Se acrescenta fascínio à leitura do livro, que se torna mais enigmático, não arma uma ampla interpretação, nem contempla a face sociológica do ensaio.

A *matriz sociológica* e a *matriz identitária* se fundam em aspectos diversos, que contrastam entre si, de *Raízes do Brasil*. Assim, merecem igual atenção e são, ambas, unilaterais. Mostram um aspecto, enquanto deixam outros na sombra. Há uma terceira matriz, que procura destacar as duas faces de *Raízes do Brasil*.

### 1.2.3 A matriz do contraste, ou integradora

Entre os que têm apontado para os contrastes de *Raízes do Brasil* deve-se mencionar Antonio Candido: “*Raízes do Brasil* é construído sobre uma admirável metodologia dos contrários, que alarga e aprofunda a velha dicotomia da reflexão latino-americana”, diz ele no Prefácio à edição de 1969, acrescentando sagazmente que “o esclarecimento não decorre da opção prática ou teórica por um deles, como em Sarmiento ou Euclides; mas pelo jogo dialético entre ambos”.<sup>48</sup> Que ele tenha atenuado essa percepção em textos posteriores é outra história. Digamos que Candido é o patrono de duas matrizes: a matriz sociológica, que ele desenvolveu, e do contraste, que dele recebeu pouca atenção.

Também Dante Moreira Leite observou certa tensão em *Raízes do Brasil*.<sup>49</sup> A tensão ocorre entre duas linhas de pensamento. Enquanto uma ressalta a passagem de uma sociedade rural para uma sociedade urbana, a outra sugere que “qualquer revolução só obteria êxito se estivesse de acordo com o que se denominaria o caráter nacional –

<sup>48</sup> CANDIDO, Antonio, 1995, p. 12 e 13.

<sup>49</sup> LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. 6 ed. revista. São Paulo: Editora UNESP: 2002. p. 379-388.

embora o autor não empregue a expressão”. Ora, “como antes já admitiu que esse caráter está em transformação, essa hipótese perde grande parte de sua força”.<sup>50</sup> Em suma:

Sérgio Buarque percebe as transformações na vida social, mas, apesar disso, continua preso a idéias de características nacionais, de um passado que determina o presente. Daí as inevitáveis contradições de seu ensaio.<sup>51</sup>

Seja qual for o nosso juízo acerca de *O caráter nacional brasileiro*, resta que Dante Moreira Leite é um dos intérpretes que evidencia a presença de contrastes em *Raízes do Brasil*.

Outra intérprete que aponta em *Raízes do Brasil* um movimento de contraste é Angela de Castro Gomes. Ela constatou que os conceitos de “cordialidade” e “espírito do pré-capitalismo” ocupam posição de equivalência estrutural em *Raízes do Brasil* e *História social da economia capitalista no Brasil*, de Oliveira Vianna: “Ambos são construídos a partir de um diagnóstico sobre o Brasil que trabalha com um mesmo conjunto de elementos básicos e que desemboca numa apreciação sobre o ‘homem brasileiro’ surpreendentemente convergente”.<sup>52</sup> Sobre o ensaio de Sérgio Buarque, ela afirma: “Uma das razões que torna *Raízes do Brasil* particularmente estimulante é o fato de não ser um texto fechado”, isto é, “toda a análise do autor desemboca numa espécie de dilema muito nítido para o qual não há solução acabada”. Esse impasse que “não chega a ser propriamente trágico, uma vez que o autor nos acena com a possibilidade de transformar nossa dificuldade em vantagem”. O dilema de *Raízes do Brasil* se revela na noção de cordialidade – “que não é tratada como essência metafísica do ser” –, que é ao mesmo tempo *obstáculo* e *proteção*. Obstáculo, sim, “uma vez que bloqueia a instauração de um verdadeiro espaço público democrático onde devem dominar relações

<sup>50</sup> LEITE, 2002, p. 387-388.

<sup>51</sup> LEITE, 2002, p. 388. Alfredo Bosi apanhou esse aspecto de *Raízes do Brasil*, escrevendo no prefácio a um livro de Carlos Guilherme: “O trabalho começa com o ajuizamento de alguns grandes estudiosos que se impuseram na década de 30, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, aproximáveis pela sua leitura de Brasil, leitura rica e fascinante, servida embora por uma psicologia social antiquada, amante de tipologias humorais e contrastes retóricos, tudo embalado complacientemente por uma prosa literária, mais solta no primeiro, mais travada ao gosto antigo no segundo, ambas sinuosamente esquivas à dialética das classes cujos ângulos mais agudos elas encurvam sob a mole de notações eruditas e documentos pitorescos. É o ensaísmo histórico das causas étnicas, das concausas geográficas e das subcausas psicológicas, descontraído então pela experiência norte-americana em Gilberto Freyre e pela prática modernista em Buarque de Holanda. Daí o caráter singularmente misto de ambas, oscilantes entre o arcaico e o moderno”. BOSI, A. Um testemunho do presente. In: MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1994, pp. I-XVII. O trecho citado encontra-se na página II.

<sup>52</sup> GOMES, Ângela de Castro. Dialética da tradição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 12, v. 5, fev. 1990, p. 16.

sociais impessoais”, mas também proteção, “já que pode evitar os excessos de uma sociedade moderna ultra-racionalizada, burocratizada e impessoal”.<sup>53</sup> De forma similar, a noção de espírito do pré-capitalismo, utilizada por Oliveira Vianna, “traduz a convicção da impossibilidade de superação total de uma certa mentalidade e realiza a operação intelectual que transfigura esta condição [...] em uma virtualidade capaz de apontar ao país um caminho específico” – que seria o mais adequado.<sup>54</sup>

Segundo a autora, Sérgio Buarque e Oliveira Vianna não propõem uma fórmula para resolver as tensões que suas análises produzem. Ela conclui que os dois “não vêem uma incompatibilidade entre o Brasil que diagnosticam e a democracia”, embora para cada um deles a democracia possa assumir sentidos variáveis. No caso de Oliveira Vianna, tal possibilidade é vista como originalidade e também como vantagem ante outros países. No caso de Sérgio Buarque, “há também uma sugestão semelhante, mas a positividade da solução não é tão abertamente assumida”.<sup>55</sup> Ambos postulam a possibilidade de articulação entre os sentimentos e valores de nossa tradição e o moderno mundo do capitalismo e da democracia. Finalmente, os dois autores têm uma visão convergente em face da mudança no Brasil, questão que costuma ser tratada a partir de duas vertentes: “Ou a mudança é situada como grande e radical transformação, como ruptura que afasta a tradição e inaugura o novo, ou é pensada como um processo social muito menos drástico e descontínuo, mas não menos substantivo”. Ângela de Castro Gomes observa que “a primeira compreensão de mudança assenta-se na tradição iluminista; a segunda na tradição conservadora”.<sup>56</sup> Ora, a esse respeito é convergente a posição de Sérgio Buarque Holanda e Oliveira Vianna:

Tanto no texto de Sérgio Buarque como nos de Oliveira Vianna, o que se pode assinalar é uma clara percepção de um processo de mudança social instalado no Brasil basicamente em 1888 e que se intensifica em 1914, com a guerra, e de novo em 1930, com a revolução. Um processo de mudança muito importante, mas que não é tão drástico nem tão violento. Tais características não o tornam menos desejado ou menos preocupante. Eles deixam claro, entretanto, que no Brasil um processo de transformação social real tem sempre sólidos pontos de apoio numa *dialética da tradição*.<sup>57</sup>

George Avelino Filho também pode ser inscrito na *matriz do contraste*. O eixo de seu artigo publicado na *Revista Brasileira de Ciências Sociais* é a diferença

---

<sup>53</sup> GOMES, 1990, p. 17.

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>55</sup> GOMES, 1990, p. 26.

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*.



entre *cordialidade* e *civilidade* em *Raízes do Brasil*.<sup>58</sup> Isto, em uma leitura mais simples, é por vezes tematizado como uma oposição entre a cordialidade, enquanto “fundo emocional rico e transbordante”, e a civilidade como mímica social. Entretanto, diz Avelino Filho, “Sérgio é um autor mais complexo”, capaz de apreender a cordialidade “como conceito-síntese da nossa herança colonial e constatar que essa ‘cultura herdada’ está se esfacelando pelas modificações que se operam na estrutura social. A cordialidade torna-se passado”. Mas ao mesmo tempo Sérgio torna a cordialidade “um dado de grande importância na análise do processo que se desenvolve”, o que se verifica de duas formas.<sup>59</sup>

De um lado, pode-se relacionar a oposição *cordialidade–civilidade* à crítica do jovem Sérgio ao intelectualismo e à racionalização: “Poderemos entender a discussão a partir do problema de como modernizar-se sem objetivar e reduzir as relações sociais”. Isto se coaduna com “a concepção modernista de recuperar no passado a especificidade da cultura nacional, de forma a relacioná-la e integrá-la – como contribuição particular – ao moderno e ao universal”. De outro lado, outra forma de encarar a oposição *cordialidade–civilidade* “é compreendê-la a partir da incompatibilidade entre a cordialidade e a democracia”. Neste caso, os termos ganham novos significados: “a civilidade já não é um símbolo da impessoalidade, mas condição de existência do político e de uma sociedade democrática”.<sup>60</sup>

Avelino Filho entende, assim como Ângela de Castro Gomes, que a cordialidade desempenha duplo papel em *Raízes do Brasil*: o de *proteção* ante um mundo racionalizado; e o de *entrave* à constituição de um espaço público democrático, no Brasil. Além disso, eis outra tensão: a cordialidade “torna-se passado” – mas não sai de cena. Os representantes da *matriz do contraste* prestam atenção aos aspectos sociológicos e identitários de *Raízes do Brasil* – que eram vistos isoladamente nas matrizes sociológica e identitária – e com isso realçam a complexidade do ensaio, desenhando novas possibilidades de interpretação. Minha pesquisa de *Raízes do Brasil* se inscreve em boa medida nessa matriz interpretativa.

Em minha dissertação de mestrado, destaquei de forma explícita a presença de duas matrizes em *Raízes do Brasil*, indicando que esse traço tornava a leitura uma tarefa altamente complexa: “O livro possui dois registros discursivos – historicismo

---

<sup>58</sup> AVELINO FILHO, George. Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 12, v. 5, fev. 1990, p. 5-14.

<sup>59</sup> AVELINO FILHO, 1990, p. 11.

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*.

romântico e historicismo sociológico –, o que torna ainda mais complexa a operação hermenêutica”.<sup>61</sup> O historicismo sociológico fez a fama (recente) de *Raízes do Brasil* e possibilitou que fosse lido como “uma análise arguta da formação da sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, a elegia da sociedade tradicional de base agrária”, fazendo de Sérgio Buarque “um radical que almejava o fim da velha ordem e a edificação da cidadania num Brasil pluralista”.<sup>62</sup> De fato, a análise sociológica está lá, mas não é a única matriz do ensaio, antes rivaliza com o historicismo romântico. Sendo assim, *Raízes do Brasil* combina dois registros discursivos: *retórica identitária* e *análise sociológica*: “A ênfase na *singularidade cultural* convive com a sensibilidade ao *processo histórico* de mudanças [...]. Embora eles se mesquem no texto, penso que é o historicismo romântico que dá o sentido geral da obra”.<sup>63</sup> Embora eu tenha identificado dois registros discursivos em *Raízes do Brasil*, não analisei com detalhe sua presença nos capítulos do ensaio. Também não discuti o sentido que teria essa dialética ou movimento de contraste na economia do livro.

Formado na matriz sociológica, Flávio Aguiar também percebeu contrastes em *Raízes do Brasil*. Ele notou uma clivagem entre a representação do passado e a análise do presente em *Raízes do Brasil*: “É mais fácil aderir às similitudes que *Raízes do Brasil* guarda com o presente do que assimilar sua visão do passado”.<sup>64</sup> Ele julga haver no ensaio uma evocação do passado “encantatória demais” e um “tom demasiado condescendente com o empreendimento colonial português”.<sup>65</sup> Mas nisso não haveria “qualquer condescendência em relação aos problemas que o empreendimento colonial desencadeou na nova terra”. A “apologia discreta” revelaria “uma crítica das sociedades modernas que então se constroem”, notando-se que “Sérgio Buarque fala delas, ou de seus resultados, sem o menor entusiasmo”.<sup>66</sup> Flávio Aguiar observa que se para alguns a ruptura com círculo familiar pode ser sinal de uma ampliação das possibilidades – está-se tratando da constituição de uma ordem racionalizada, urbana e industrial – “para a maioria prevalece o contrário”, portanto, “Sérgio Buarque não vê porque o desaparecimento de qualquer traço humano na relação entre capitalista e trabalhador

---

<sup>61</sup> EUGÊNIO, João Kennedy. *O outro Ocidente: Sérgio Buarque de Holanda e a interpretação do Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. UFF. Niterói, 1999, p. 191.

<sup>62</sup> EUGÊNIO, 1999, p. 192.

<sup>63</sup> EUGÊNIO, 1999, pp. 192-3

<sup>64</sup> AGUIAR, Flávio. A moldura e o espelho. In: DE DECCA, Edgar S. & LAMAIRE, Ria. *Pelas margens: outros caminhos da História e da Literatura*. Campinas, Porto Alegre: Editora da Unicamp, Editora da Universidade – UFRGS, 2000. p. 67.

<sup>65</sup> AGUIAR, 2000, p. 69.

<sup>66</sup> AGUIAR, 2000, p. 78.

seria necessariamente um progresso se confrontado com a relação personalizada da ordem antiga”.<sup>67</sup> Ele supõe uma disjuntiva, em *Raízes do Brasil*, entre a visão crítica do presente e a imagem encantatória do passado. Embora tenha um pé na matriz sociológica, ele percebe que o ensaio de Sérgio comporta outra matriz, mas não segue a intuição até o fim, considerando, estranhamente, que “leitura e ação devem se apoiar, para Sérgio Buarque, num *ethos* liberal calcado com fortes tonalidades humanistas”. A idéia não combina com o que foi afirmado por Aguiar sobre a evocação “encantatória” do passado, nem com a reserva de Sérgio ao regime de trabalho na ordem industrial.<sup>68</sup>

No artigo que publicou na edição dos 70 anos de *Raízes do Brasil*, Robert Wegner observa que, devido à escrita complexa, “não está descartada a possibilidade de que, ao fim do livro, o leitor sinta a vertigem de quem percorreu um labirinto em espirais”. O movimento sinuoso do ensaio pode perturbar o leitor:

Talvez o leitor acabe indeciso, por exemplo, se a experiência da colonização portuguesa pode ser valorizada, se a “cordialidade” é uma virtude ou um defeito do brasileiro, e se o autor está a anunciar a sua derrocada ou permanência, ou ainda sobre quais as características da modernização do país. Enfim, tudo isso já levou alguns intérpretes a considerarem *Raízes do Brasil* como contraditório ou indeciso.<sup>69</sup>

No interior desse quadro de contrastes, Wegner salienta a mescla em *Raízes do Brasil* de “questões tradicionalmente trabalhadas pela sociologia – talvez a paixão das idéias gerais” – e um universo de documentos que costuma ser vinculado à história – quem sabe, a “solidez dos casos particulares”. Ele afirma que seria pouco esclarecedor visualizar *Raízes do Brasil* como um livro de história ou então como um livro de sociologia, afinal, “toda a tessitura do livro é feita por uma dialética entre a narrativa histórica [...] e o esforço imaginativo”. A visão do processo de modernização é tecida “por meio da flutuação entre a narrativa histórica e a generalização sociológica”.<sup>70</sup>

Outro traço do ensaio, relacionado diretamente ao seu movimento de contrastes, é a constante variação no ângulo de visão. Ora, “na tradição ensaística isto pôde se traduzir na postura de procurar enxergar um mesmo tema desde pontos de vista diversos, desse modo, iluminando-os sob uma luz ora favorável, ora crítica”.<sup>71</sup> Por isso “a crítica ou o elogio a determinado aspecto só pode ser percebido se atentarmos a partir

---

<sup>67</sup> AGUIAR, 2000, p. 79.

<sup>68</sup> AGUIAR, Flávio, 2000, p. 81.

<sup>69</sup> WEGNER, Robert. Um ensaio entre o passado e o futuro. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa de 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 336-7.

<sup>70</sup> WEGNER, 2006, p. 343

<sup>71</sup> WEGNER, 2006, pp. 344-5.

de que ponto de vista o autor está falando naquele momento”.<sup>72</sup> Um terceiro traço relacionado ao seu movimento de contraste, é que “o ensaio é constituído por uma constante oscilação entre olhar para trás, enxergando a tradição viva, e olhar para a frente, apontando as virtualidades da modernização”.<sup>73</sup> Não há dúvida, esse trabalho de Robert Wegner se inscreve na matriz do contraste.

Neste ponto de nossa incursão, podemos fazer um balanço das descobertas. Primeiro, há matrizes interpretativas rivais na fortuna crítica de *Raízes do Brasil*. Estou longe de pretender que tais matrizes englobem todas as interpretações do ensaio, conjunto que variado e em crescimento, mas considero que abarcam algumas das mais influentes. Quem negará quão produtiva e fecunda tem sido a influência dos estudos de Antonio Candido e de Maria Odila Leite Dias nas demais pesquisas acerca de *Raízes do Brasil*? Seus trabalhos abriram caminhos e sugeriram pistas, ainda hoje estimulantes, propiciando uma colheita farta. Segundo, não relaciono cada matriz com idiosincrasias ou interesses de grupos (por exemplo, a disputas pela memória de Sérgio Buarque), e sim a uma diversa ênfase sobre esse ou aquele aspecto do movimento de contrastes do ensaio – à exceção da matriz integradora, que acolhe os contrastes do texto e neles percebe sua dinâmica interna. Finalmente, se *Raízes do Brasil* se constitui por um movimento de contrastes, as matrizes aí presentes podem ser vistas como rivais, é verdade, mas deve-se ir além: as matrizes são *rivais e complementares*. Não é preciso escolher entre Antonio Candido e Maria Odila Dias, mesmo cada um realçando apenas uma dimensão do ensaio, mas integrar suas contribuições de modo a obter uma visão mais compreensiva. Isto significa que a contribuição de ambos é relevante, porque consistente: funda-se em *uma* dimensão real do movimento de contrastes do ensaio; permanece fecunda e sugestiva, iluminando os recessos de *Raízes do Brasil*, um clássico denso e desafiador.

---

<sup>72</sup> WEGNER, 2006, p. 347.

<sup>73</sup> WEGNER, 2006, p. 350.

## CAPÍTULO 2

### *M*ATRIZES RIVAIS EM RAÍZES DO BRASIL (1936)

Que o caráter de um povo dependa inteiramente da forma de governo é uma afirmação infundada que nada esclarece: pois de onde tem o próprio governo seu caráter peculiar?  
Tampouco clima e solo podem dar a chave disso, já que as migrações de povos inteiros demonstraram que eles não mudaram o caráter em seus novos domicílios, mas apenas o adaptaram, conforme as circunstâncias.

Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

Assim como na produção intelectual do jovem Sérgio, também em *Raízes do Brasil* há uma visão organicista. É algo pouco notado, devido às alterações feitas por Sérgio Buarque a partir da segunda edição (ver capítulo 5), que faz necessário um estudo genético que remonte à primeira edição, para captar a expressão organicista depois soterrada sob camadas de texto. Porém, as complexidades de *Raízes do Brasil* não resultam apenas das muitas alterações textuais efetuadas por Sérgio Buarque. Já o texto da primeira edição é cheio de meandros, aspecto que as revisões posteriores potencializaram. É necessário, portanto, voltar à edição de 1936, e que a exposição seja feita passo a passo; as inevitáveis repetições cumprem o papel de tornar visíveis os meandros e contrastes que distinguem *Raízes do Brasil* desde a primeira hora, realçando sua faceta menos notada: o organicismo.

O último parágrafo do capítulo 1 e o parágrafo final do capítulo 7 trazem uma explícita visão organicista. As duas passagens, uma no começo, outra no final, conformam uma “moldura” para o ensaio e apontam para o lugar estratégico do organicismo no ensaio. Esse detalhe revelador é o ponto de partida desta pesquisa. Em que medida o curso do ensaio segue essa orientação é o que resta verificar.

A forma de ensaio, a erudição, as tensões que exprimem a situação histórica em que o texto foi elaborado – são motivos que contribuem cada um por si e todos associados, para fazer da leitura de *Raízes do Brasil* uma aventura arriscada. Porém, contribui acima de tudo para as dificuldades dos intérpretes o próprio *andamento sinuoso do texto*. Basta dizer que o organicismo não é exclusivo nem inteiriço, mas uma matriz que rivaliza com outra. O contraste é o coração do movimento de *Raízes do Brasil*, por isso a discussão do organicismo será feita, neste capítulo, *pari passu* com a descrição da matriz rival. De outro modo, corria-se o risco de evidenciar um único aspecto – o que é, aliás, freqüente – e desconsiderar o ensaio como um todo orgânico e sua dinâmica peculiar. Antonio Candido já observara que “*Raízes do Brasil* é construído sobre uma admirável metodologia dos contrários, que alarga e aprofunda a velha dicotomia da reflexão latino-americana”, e que “o esclarecimento não decorre da opção prática ou teórica por um deles, como em Sarmiento ou Euclides; mas pelo jogo dialético entre ambos”.<sup>1</sup> Dante Moreira Leite, por sua vez, assinalou descontinuidades em *Raízes do Brasil*, ensaio marcado ao mesmo tempo pela valorização da identidade cultural e pela análise das transformações que vinham minando suas bases.<sup>2</sup>

Neste capítulo, procuro mostrar a presença de um fio condutor organicista e, ao mesmo tempo, esboçar uma provisória cartografia das matrizes rivais em *Raízes do Brasil*, buscando seguir a pista inicial sem desconsiderar os meandros do ensaio. Para isso, foi necessário identificar os *campos semânticos* e os movimentos retóricos de unidades médias (as *seções temáticas*) de quatro capítulos do ensaio, o que permitiu caracterizar as matrizes e evidenciar sua mútua oposição. (No capítulo 3 será examinado o movimento de contraste nas unidades pequenas (*tópicos* ou motivos) do texto. Já o *sentido dos contrastes* – entre tópicos, seções e ao longo do argumento – será discutido no capítulo 4.)

## **2.1. Matrizes rivais em *Raízes do Brasil*, 1936**

Que leitor já não sentiu estranhamento diante de trechos de *Raízes do Brasil*? Que leitor já não topou com trechos cuja obscuridade constitui um desafio formidável ao entendimento? Consola saber que isso já ocorria desde a primeira edição do livro, como atestam resenhas da época, a de Múcio Leão, por exemplo, atônito com o

<sup>1</sup> CANDIDO, Antonio, 1995. p. 12 e 13.

<sup>2</sup> LEITE, Dante Moreira, 2002, p. 388.

antiliberalismo do dileto amigo, em uma época, aliás, de idéias e governos nada liberais (Espanha, Portugal, Alemanha, Itália, Brasil etc.). Acredito que o estranhamento que a leitura de *Raízes do Brasil* comumente provoca deve-se, em larga medida, ao entrecruzar de matrizes interpretativas rivais. O contraste contínuo traduz o mais íntimo movimento de *Raízes do Brasil* e se deixa apanhar tanto no nível micro dos tópicos e nas seções intermediárias quanto nas estratégias de exposição e, finalmente, no movimento inteiro do argumento, que se faz pelo embate e pelo enlace de duas matrizes rivais. Os intérpretes do ensaio têm focado ora uma, ora outra, mas é necessário considerar as duas matrizes juntas para entender o movimento do texto. A primeira matriz discursiva possui viés “sociológico”, é de cunho generalizante e sinaliza para uma forte tendência histórica, cujo sentido seria a superação das raízes ibéricas. A segunda matriz discursiva possui viés “organicista”, tem cunho singularizante, positiva a espontaneidade e sugere a necessidade de coadunar a racionalização em curso com os valores da tradição, base da singularidade brasileira. (Usarei o termo “matriz”, mas poderia usar “paradigma”. *Matriz* tem a vantagem de ser termo breve e não estar carregado das ressonâncias de uma polêmica. Repito: *matriz* aqui é termo equivalente a *paradigma* ou *perspectiva*, sem preocupação com minúcias que fazem a alegria de quem adota um jargão.)

### 2.1.1 Matrizes rivais no Capítulo 2

Intitulado “Trabalho e aventura”, o capítulo 2 possui 28 parágrafos (na edição em circulação são 70), que, a meu ver, compõem cinco seções temáticas: I) *introdução* (§§ 1-2); II) *seção metodológica*, (§§ 3-9); III) *sobre o espírito de aventura entre espanhóis, portugueses e ingleses* (§§ 10-11); IV) *sobre o espírito de aventura e plasticidade social na colonização da América portuguesa* (§§ 12-21); V) *a empresa holandesa em Pernambuco* (§§ 22-28). Elas se agrupam em torno de duas matrizes rivais, a sociológica e a organicista.

A primeira seção (§§ 1-2) começa com o reconhecimento de que, na conquista dos trópicos para a civilização, tiveram os portugueses sua maior missão histórica. E a despeito do que se possa alegar contra a sua obra, “forçoso é reconhecer que foram não somente os portadores efetivos, como os *portadores naturais* dessa missão”, pois “nenhum outro povo do Velho mundo achou-se tão bem armado para se

aventurar à exploração regular e intensa das terras próximas à linha equinocial”.<sup>3</sup> É verdade que “essa exploração dos trópicos não se fez [...] por um empreendimento metódico e racionalizado, não emanou de uma vontade construtiva e enérgica”, antes com desleixo e “apesar de seus autores”, mas “o reconhecimento desse fato não constitui menoscabo à grandeza do esforço português”.<sup>4</sup>

Esse é um juízo global positivo, que ganha mais nitidez logo depois: segundo Sérgio, é possível achar muitas e sérias falhas na colonização portuguesa (segundo critérios hoje dominantes), “nenhuma, porém, que leve com justiça à *opinião extravagante* defendida por não pequeno número de *detratores dos portugueses no Brasil*”, que “optariam de bom grado, e confessadamente pelo triunfo da experiência de colonização holandesa, convictos de que nos teria levado a melhores e mais gloriosos rumos”.<sup>5</sup>

Essa seção inicial anuncia a orientação do capítulo: comparar a colonização sem método dos portugueses e a empresa racionalizada dos holandeses no Brasil, e optar pela primeira, discordando dos “detratores dos portugueses no Brasil” e afirmando sutilmente que somente os portugueses tinham os requisitos indispensáveis para colonizar com êxito as terras do Brasil. A sociedade formada pelos portugueses na América não conheceu a “racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes”,<sup>6</sup> marcadas que foram pelo espírito de aventura e pela cultura da personalidade. O que seria uma fraqueza da empresa colonial portuguesa se revela como sua força, e o presumido benefício de uma colonização holandesa no Brasil é visto como um esforço desprovido de base. Por isso a “opinião extravagante” dos “detratores dos portugueses no Brasil”, sobre as qualidades da experiência holandesa, é repelida vivamente por Sérgio Buarque.

Pouca atenção tem sido dada à primeira seção do capítulo 2, por uma razão: as seções 2, 3 e 4 (o miolo do capítulo) são marcadas por considerações metodológicas e uma atitude crítica em relação à sociedade formada pelos portugueses na América. Essas seções intermediárias se orientam pela matriz sociológica; já a primeira e a quinta seção se guiam pela matriz organicista. Há uma quebra entre as seções que emolduram o capítulo e as seções 2-4; estas têm sido valorizadas em detrimento de uma compreensão alargada, que incluía também as seções que emolduram o capítulo.

<sup>3</sup> HOLANDA, 1936, p. 19. Ênfase minha.

<sup>4</sup> HOLANDA, 1936, p. 19-20.

<sup>5</sup> HOLANDA, 1936, p. 20. Ênfase minha.

<sup>6</sup> HOLANDA, 1936, p. 11. Trecho do capítulo 1, sobre os povos ibéricos.



A segunda seção (§§ 3-9) é de cunho metodológico, esboça uma *tipologia* de inspiração *sociológica* e exibe por isso uma dimensão generalizante. Para Sérgio Buarque, “nas formas de vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que se combatem de morte e regulam diversamente as atividades dos homens”, que “encarnam-se nos tipos do aventureiro e do trabalhador”. Tais princípios da vida coletiva “já entre as sociedades rudimentares manifestam-se eles, segundo sua predominância, na distinção fundamental entre os povos caçadores e os povos agricultores”.<sup>7</sup> Essa tipologia inspira-se nos tipos ideais de Weber e seu caráter abstrato é realçado por Sérgio Buarque: *aventureiro* e *trabalhador* “participam, em maior ou menor grau de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador, possuem uma existência real, fora do mundo das idéias”. São construtos, cuja finalidade metodológica é iluminar o “estudo da formação e da evolução das sociedades”.<sup>8</sup>

A terceira seção (§§ 10-11) também se liga à matriz sociológica, mas sai do nível das considerações metodológicas e faz *considerações históricas gerais* relativas ao predomínio do espírito de aventura na colonização dos “novos mundos” (coube ao espírito de trabalho “um papel muito limitado, quase nulo”). Sérgio passa a indicar os *povos particulares* que o encarnaram na colonização da América, observando que não seria casual que à frente da tarefa de colonização se achassem nações onde o tipo do trabalhador “encontrou ambiente menos propício”: Portugal, Espanha e Inglaterra.<sup>9</sup> A inesperada inscrição da Inglaterra entre os povos marcados pelo espírito de aventura é indício seguro do agudo senso histórico de Sérgio Buarque (que evoca o espírito nada ascético da *merry England* anterior ao puritanismo e à disciplina fabril).

A quarta seção (§§ 12-21) traz mais um nível de particularização. Após pontuar os povos que encarnaram o espírito de aventura, Sérgio Buarque indica agora como esse espírito orientou, de forma decisiva, a *colonização portuguesa* da América, assinalando que, em uma conjunção de fatores (“as raças que aqui se chocaram, os costumes que nos trouxeram, as condições mesológicas e climatéricas que exigiam longo processo de adaptação”), ele teria sido o elemento orquestrador por excelência.<sup>10</sup>

A esse espírito de aventura junta-se a “extraordinária plasticidade social” dos portugueses, que aceitavam as sugestões do ambiente, “sem cuidar de impor-lhes

---

<sup>7</sup> HOLANDA, 1936, p. 20.

<sup>8</sup> HOLANDA, 1936, p. 22.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>10</sup> HOLANDA, 1936, p. 24.

normas fixas e indelévels”. (É a primeira menção à *plasticidade* dos portugueses, no quadro da colonização portuguesa na América; esse tópico desempenha papel central no argumento de *Raízes do Brasil*.) Quanto a isto, os portugueses e seus descendentes imediatos foram inexcedíveis:

Procurando recriar aqui o meio de sua origem, fizeram-no com uma destreza que ainda não encontrou segundo exemplo na história. Onde lhes faltasse o pão de cada dia, aprendiam a comer e a prezar pão da terra, e com tal requinte, que – afirmava Gabriel Soares – a gente de tratamento só consumia farinha de mandioca fresca, feita no dia. Habitaram-me também a dormir em redes, algumas vezes ao ar livre, como os índios. Outros, como Vasco Coutinho, o donatário do Espírito Santo, iam ao ponto de beber e mascar fumo, segundo nos referem os cronistas do tempo. Dos índios tomaram ainda muitos de seus instrumentos de caça e pesca, as leves embarcações que singravam os rios e as águas do litoral, o modo de cultivar a terra e os sistemas de defesa rudimentar, em volta dos grupos de habitações.<sup>11</sup>

O espírito de aventura e a plasticidade social tornaram o domínio na América portuguesa “em geral brando e mole, menos obediente às regras e dispositivos, mais conforme à lei da natureza”, de sorte que “a vida aqui foi incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais, morais e até religiosas”.<sup>12</sup> Dos portugueses pode dizer Sérgio que, “bem assentes no solo não tinham exigências mentais muito grandes e o Céu parecia-lhes uma realidade excessivamente espiritual, remota, póstuma, para interferir nos seus negócios de todos os dias”.<sup>13</sup> A plasticidade distinguia portugueses de espanhóis: “Na maior parte dos domínios que possuíam na América, o espanhol não se identificou a tal ponto com a terra e a gente da terra; antes superpôs-se a uma e a outra”.<sup>14</sup>

Outra face típica dessa plasticidade seria a “ausência completa, ou praticamente completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça”, quer dizer, “ao menos do orgulho desatinado e inimigo de compromissos, que caracteriza os povos do norte”, favorecendo a mestiçagem, uma prática comum mesmo na metrópole.<sup>15</sup> Não surpreende, assim, que “fosse exíguo o sentimento de distância entre os dominadores, aqui, e a massa trabalhadora constituída de homens de cor”, afinal “o escravo das

<sup>11</sup> HOLANDA, 1936, p. 25.

<sup>12</sup> HOLANDA, 1936, p. 27.

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*. Observação semelhante fizera, em 1896, Eduardo Prado, sobre os povos do norte da Europa: “Aos europeus protestantes do Norte coube a América do Setentrião, aos europeus meridionais e católicos, coube a América do Sul. Ufane-se aquela de todas as suas grandezas; tenhamos nós o nosso orgulho: o de sermos um povo que deve a sua existência, não à trucidação de uma raça inteira, hecatombe que o protestantismo não impediria no Sul, como não soube impedir noutras regiões, mas à fusão de raças opostas, diversas de origem”. PRADO, Eduardo. O catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Novo Mundo. (II Conferência preparatória do Tricentenário do Padre José de Anchieta.) *Coletâneas*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1906, v. 4, pp. 71-72.

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”, mas ao contrário, “com freqüência as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido e até a de solidário e afim, compartilhando com eles dos trabalhos da roça, da habitação e da mesa”.<sup>16</sup> Essa lei geral “não impedia que tenham existido casos particulares de esforços tendentes a coibir a influência excessiva do homem de cor na vida da colônia”. Em vão: “estavam condenadas a ficar no papel”.<sup>17</sup>

O sistema da escravidão e a hipertrofia da lavoura (para não falar do espírito de aventura e da plasticidade social) constituíam um obstáculo formidável “a qualquer esboço de cooperação entre as outras atividades produtoras, sob forma corporativa e gremial, como sucedia em outros países, inclusive nos da América espanhola”.<sup>18</sup> A experiência das corporações de ofícios, no Brasil, “teve os seus efeitos frustrados, em grande parte, pelas condições dominantes”, de sorte que os grêmios e corporações coloniais “nunca passaram de organizações incipientes e mais ou menos efêmeras, que não suportavam confronto com o que ocorria na América espanhola”, eram, em suma, um “artifício”, inspirado nos “modelos da metrópole”, e apesar de estimulados pelas autoridades “nem assim lograram resistir às forças contrárias do ambiente”.<sup>19</sup>

A quarta seção traz que o *espírito de aventura* e a *plasticidade* orientaram de forma decisiva a *colonização portuguesa* da América, desenhando uma sociedade erigida sobre o fundamento de afetos e paixões (seguindo em parte o padrão metropolitano, em continuidade orgânica). A sociedade surgida sob os auspícios do espírito de aventura e da plasticidade era “um organismo amorfo e invertebrado, apenas revolvido aqui e ali, freqüentemente, pelas lutas entre facções, entre regionalismos e entre famílias poderosas”. Havia apenas uma “agregação fundada em emoções e sentimentos comuns”, que não fundava cooperação estável e sumia “apenas se tornassem supérfluos os laços que associavam momentaneamente os homens”, de sorte que “o peculiar da vida brasileira por essa época parece ter sido uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do passional, do irracional”, com o afrouxamento das “qualidades ordenadoras, discriminadoras, racionalizadoras”.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> HOLANDA, 1936, p. 29.

<sup>17</sup> HOLANDA, 1936, p. 29 e 30.

<sup>18</sup> HOLANDA, 1936, p. 30.

<sup>19</sup> HOLANDA, 1936, p. 32.

<sup>20</sup> HOLANDA, 1936, p. 32.

Esse quadro combina com os traços delineados no capítulo 1 de *Raízes do Brasil*. Ali se notara a falta, entre os ibéricos, “dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes”, algo relacionado com a cultura da personalidade e a “invencível antipatia” que sempre lhes mereceu toda moral baseada no culto ao trabalho. Há nesses capítulos – e de resto, por todo o ensaio – um diálogo com Weber, o sociólogo da racionalização no Ocidente; o diálogo transparece no uso do conceito de “racionalização” e congêneres, na apropriação seletiva dos estudos de Weber sobre as cidades, na inspiração metodológica (o uso de tipos ideais) de certos trechos e na crítica aos obstáculos à modernização social no Brasil (ver capítulo 3).

Do ponto de vista do “trabalhador”, a realização dos “aventureiros” portugueses surge eivada de falhas. O mundo não-racionalizado que se forma na América portuguesa – com sua acentuação *do afetivo, do passional e do irracional* – revela-se como “exatamente o contrário do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, *de acordo com os conceitos modernos*”.<sup>21</sup> Este juízo concorda com a matriz sociológica que orienta as seções intermediárias do capítulo 2. O espírito de aventura e a plasticidade dos portugueses fundaram uma sociedade não-racionalizada nos trópicos, um prolongamento *orgânico*: os portugueses fizeram aquilo que sabiam fazer, realizaram o que sua cultura lhes possibilitava realizar. Entretanto, a seção parece severa com essa realização. Será?

Ao apontar para a acentuação enérgica *do afetivo, do passional, do irracional* no Brasil, Sérgio Buarque observou que isso era “o contrário do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, de acordo com os conceitos modernos”. Ora, se a colonização portuguesa se baseava no espírito de aventura, na plasticidade e no ruralismo (do personalismo se falará depois), não se pode dizer o mesmo da empresa flamenga, que, orientada pela ética puritana do trabalho, conformava uma conduta racionalizada; parecia, por isso, capaz de imprimir mais gloriosos rumos às terras do Brasil, pois “o sucesso de um tipo de colonização como o dos holandeses poderia fundar-se justamente na organização de um sistema eficiente de defesa para a sociedade dos conquistadores, contra princípios tão dissolventes”.<sup>22</sup> Isto sugere que Sérgio Buarque vai celebrar o espírito metódico e a ética do trabalho dos holandeses, a capacidade deles para ordenar o mundo, mas não é o que ocorre.

---

<sup>21</sup> HOLANDA, 1936, p. 33.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*.

A quinta seção do capítulo (§§ 22-28) começa com uma indagação: “Mas seria praticável semelhante sistema?”<sup>23</sup> A indagação desperta estranheza, pois diz respeito a *possibilidades de êxito*, enquanto as considerações anteriores sobre os tipos do *aventureiro* e do *trabalhador*, do *espírito de aventura* e do *espírito de trabalho* deixaram claro que ambos são *princípios de organização* da sociedade, desde tempos remotos. Portanto, ambos poderiam ser exitosos, cada um à sua maneira. Por que um sistema metódico não seria praticável onde triunfaram os aventureiros? A seção, que se inicia sob o signo da dúvida, é exemplar das sinuosidades de *Raízes do Brasil*: nela cada juízo positivo sobre a empresa dos holandeses – seu espírito de trabalho e urbanismo – é seguido de uma crítica. Consideremos os juízos positivos e as ressalvas à empresa dos holandeses no Brasil.

O *primeiro juízo positivo* traduz o reconhecimento de que, embora carentes de plasticidade, sobrava aos holandeses, “em espírito de empreendimento metódico e coordenado, em capacidade de trabalho e em coesão social” – qualidades que faltavam aos portugueses e à sua empresa colonial. A *ressalva* vem em seguida, minando o elogio: “Apenas o tipo de colonos que eles nos puderam enviar, durante todo o tempo de seu domínio nas terras do nordeste brasileiro, era o menos adequado a um país em formação”, pois “recrutados entre aventureiros de toda espécie, de todos os países da Europa, ‘homens cansados de perseguições’, eles vinham apenas em busca de fortunas impossíveis, sem imaginarem sequer criar raízes na terra”.<sup>24</sup>

Ressalva surpreendente, pois diz respeito ao *tipo de gente* recrutado pelos holandeses – e não à aspereza do meio ou à conjuntura internacional. Surpreende ainda que se considere o *tipo aventureiro*, que teria dominado as empresas coloniais na América, um obstáculo para o êxito holandês. Houve quem visse no trecho uma contradição.<sup>25</sup> Pode não ser o caso. O diverso tratamento concedido aos aventureiros nos dois empreendimentos talvez se baseie em que o espírito de aventura dos portugueses se serviu coerentemente de aventureiros na colonização da América, enquanto que os holandeses se serviram em parte de aventureiros para realizar o espírito de trabalho. Haveria diferença qualitativa entre a empresa colonial dos portugueses (totalmente

---

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>24</sup> HOLANDA, 1936, p. 33-34.

<sup>25</sup> Dante Moreira Leite observa que Sérgio Buarque “admite que os aventureiros [...] foram os principais responsáveis pela conquista e colonização do Brasil. [...] A contradição reside no fato de, ao explicar o fracasso da colonização holandesa, dizer que os holandeses só conseguiram atrair aventureiros, e não pessoas inclinadas ao trabalho”. LEITE, 2002, p. 382-383. Se colonização portuguesa pôde ter êxito com aventureiros, por que o recrutamento de aventureiros seria empecilho ao sucesso da empresa holandesa? Discuti esse ponto na pesquisa de mestrado, de forma rápida. Ver EUGÊNIO, 1999, capítulo 4.

animada pelo espírito de aventura) e a dos holandeses, cujo espírito de trabalho se servia de aventureiros. Ainda que seja assim, e não estou convencido disto, deve-se reconhecer que já estamos longe dos tipos ideais, pois um viés valorativo orienta o argumento de Sérgio Buarque: ao assinalar que o espírito metódico holandês utilizou aventureiros, ele lança mão de um recurso para quebrar a aura idealizada que envolvia o debate sobre a “boa colonização” dos holandeses no Brasil.<sup>26</sup>

*O segundo juízo positivo* traz o reconhecimento de que os holandeses realizaram um notável progresso urbano, “fato novo na vida brasileira e um fato que nos ajuda a melhor distinguir, um do outro, os processos colonizadores de flamengos e portugueses”, pois “ao passo que em todo o resto do Brasil as cidades continuavam simples e pobres dependências dos domínios rurais, a metrópole pernambucana ‘vivía por si’”.<sup>27</sup> Viver por si, viver com autonomia: isto traduz a idéia básica do organicismo. Mas, na verdade, essa não era a real condição da empresa holandesa. A *ressalva* correlata mina o juízo positivo: o “espírito 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*”. Com efeito, segundo Sérgio Buarque, “a Nova Holanda exibía dois mundos distintos, duas zonas artificialmente agregadas”, pois “o esforço dos conquistadores batavos limitou-se a erigir uma grandeza da fachada”,<sup>28</sup> que mal escondia a dura realidade econômica em que se debatiam. Esse era um ponto sólido para abordar o fracasso da empresa holandesa, mas não era o fator mais importante, na visão de Sérgio Buarque.

*O terceiro juízo positivo* diz respeito ao “generoso empenho [dos holandeses] de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria européia”. Parágrafos antes, Sérgio Buarque evocara as realizações admiráveis dos flamengos no Brasil, a começar por seus palácios e parques opulentos, que abrigavam os exemplares mais variados da flora e da fauna brasílica (“neles é que os sábios Piso e Marcgraf iam encontrar à mão o material de que precisavam para a sua *Historia Naturalis Brasiliae* e onde o pintor Franz Post se exercitava em transpor para a tela as cores magníficas da natureza tropical”), sem descurar “Institutos científicos e culturais, obras de assistência

---

<sup>26</sup> Esse recurso irônico permeia o capítulo 2, seja ao indicar que a empresa metódica calvinista se fazia com o concurso de aventureiros; que a moral puritana não impedia a existência de “antros de perdição” e sua freqüentação por holandeses; que o empenho de fazer da América uma extensão da pátria resultou na edificação de uma fachada sem base sólida, etc. Voltarei a esse tópico no capítulo 3.

<sup>27</sup> HOLANDA, 1936, p. 35.

<sup>28</sup> HOLANDA, 1936, p. 36. Ênfase minha.

de toda ordem e importantes organismos políticos e administrativos”, que “davam à sede do governo da Nova Holanda um esplendor que a destacava singularmente no meio da miséria americana”.<sup>29</sup>

Também esse juízo positivo é seguido de uma ressalva: o esforço holandês “sucumbiu desastrosamente ante a inaptidão que mostraram para fundar a prosperidade da terra *nas bases que lhe seriam naturais*”. Que *bases naturais* seriam essas? Trata-se do ruralismo: “Seu generoso empenho [...] 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*”. Sim, pois “segundo todas as aparências, o êxito destes resultou justamente de não terem sabido ou podido manter a própria distinção com o mundo que vinham povoar”. Pode dizer-se que “sua fraqueza foi a sua força”.<sup>30</sup> Parece surpreendente que um capítulo à primeira vista orientado por tipos ideais de inspiração weberiana, termine deixando de lado o reino da metodologia para eleger a *realidade* como critério para aferir do êxito ou fracasso de portugueses e holandeses na colonização da América.

A primazia da realidade sobre os desejos já repontara na discussão acerca da malograda experiência das corporações e grêmios, no Brasil; do ponto de vista de Sérgio, “foram um artifício, que se inspirou nos modelos da metrópole”; por isso, a despeito do incentivo das autoridades “nem assim lograram resistir às forças contrárias do ambiente”. Na base dessa análise está a idéia de que modelos externos, sem sintonia com a realidade, teriam escassas possibilidades de êxito. Não se trata de determinismo naturalista, mas da valorização da sintonia com o mundo em volta, da capacidade de adaptação às condições concretas. Sob esse ponto de vista, o que poderia ser um elogio ao espírito metódico revela-se como a valorização da espontaneidade e da adaptação, que foram traços marcantes dos portugueses na América.

Se, pelo viés *sociológico*, Sérgio Buarque assevera que o espírito de aventura, a plasticidade e o ruralismo, que distinguiram a colonização portuguesa no Brasil, criaram um *organismo amorfo*, pelo viés *identitário*, o ruralismo e a plasticidade passam a ser vistos *como condições para o êxito da colonização*. Nesse caso, não caberia discutir em abstrato sobre as virtudes de ambos os empreendimentos para o Brasil, pois apenas um deles se mostrou equipado com as qualidades indispensáveis ao

---

<sup>29</sup> HOLANDA, 1936, p. 35.

<sup>30</sup> HOLANDA, 1936, p. 36-37. Ênfase minha.

êxito. A plasticidade<sup>31</sup> teve papel determinante para o êxito colonial português, uma vez que possibilitou estabelecer a colonização em bases naturais, quer dizer, sobre o esteio do ruralismo. Os holandeses falharam por não fazerem como os portugueses. O argumento organicista insinua que *espírito de aventura, plasticidade e ruralismo* eram indispensáveis ao êxito da empresa colonial; sua ausência seria presságio de malogro.

E se, apesar das ressalvas anteriores, ainda restasse a idéia de que a empresa holandesa poderia ter sido bem-sucedida em Pernambuco (*se a conjuntura política ou a exploração econômica tivessem tido outra feição*), Sérgio Buarque a afasta com um repêlo: “O insucesso da experiência holandesa no Brasil é, em verdade, mais uma justificativa para a opinião hoje generalizada entre antropólogos eminentes, de que os europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais”. É verdade que “o indivíduo isolado – observa, e provavelmente com razão, uma das maiores autoridades no assunto – pode adaptar-se a tais regiões, mas a raça, essa decididamente não”.<sup>32</sup> Surpreendente e conclusivo, esse passo coroa o argumento organicista do capítulo 2.

O restante do capítulo exemplifica as diferenças entre a colonização portuguesa e a empresa dos holandeses, com vantagem da primeira, pois “mais do que nenhum outro povo da Europa, ele [o português] 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*”.<sup>33</sup> Demais, os holandeses constataram, “com melancolia, que uma instrução da religião reformada, e em língua holandesa, prometia escasso êxito entre os negros e os índios”, entre os quais “a própria

---

<sup>31</sup> Jessé Souza acredita que a noção de *plasticidade* do português, central em *Casa Grande & Senzala*, “vai ser apropriada por Sérgio Buarque no seu *Raízes do Brasil*”. Cf. SOUZA, Jessé. A atualidade de Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, E. V.; LÉPINE, C.; PEIXOTO, F. A. (org.) *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 67. Ele se engana: a plasticidade portuguesa na colonização do Brasil é um tópico do debate brasileiro, encontrável em K. von Martius (*Como se deve escrever a história do Brasil*), Varnhagen (*História geral do Brasil*), Eduardo Prado (*Coletâneas*), Sílvio Romero (*História da literatura brasileira*), Oliveira Vianna (*Populações meridionais do Brasil*, v. 1), Paulo Prado (*Retrato do Brasil*), Freyre, Sérgio Buarque e outros. Nem sempre aparece o termo plasticidade, mas a atitude indicada é sempre de adaptabilidade e miscibilidade, em suma, de plasticidade social e cultural. Sobre Portugal como zona de fronteira e o seu caráter plástico, ver, em nossos dias, SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 8 ed. São Paulo; Cortez, 2001, pp. 135-157.

<sup>32</sup> HOLANDA, 1936, p. 37-38. A idéia da incapacidade dos europeus do Norte para a vida nos trópicos pode ser encontrada em Oliveira Vianna e Gilberto Freyre. Este cita vários estudos que atestam tal incapacidade e afirma: “Ao contrário da aparente incapacidade dos nórdicos, é que os portugueses têm revelado tão notável aptidão para se aclimatarem em regiões tropicais”. Contudo, a esse respeito, Freyre mostra-se mais flexível do que Sérgio Buarque e Oliveira Vianna, pois considera “difícil precisar se os europeus do Sul, os portugueses em particular, se têm aclimatado melhor [no Brasil] que os do Norte”: FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 31 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996. pp. 11 e 255.

<sup>33</sup> HOLANDA, 1936, p. 38. Ênfase minha.



língua portuguesa e a religião católica parecem ter encontrado uma disposição particularmente simpática”.<sup>34</sup>

A quinta seção traz a negação da chance de êxito à empresa dos flamengos em terras do Brasil e a sugestão de que os portugueses, afinal, eram os únicos habilitados para a conquista dos trópicos para colonização. A quinta seção se liga à primeira e ambas cercam a seção sociológica, cuja força fica reduzida. Isto porque o sentido dominante do capítulo 2 é afirmar que a valorização da empresa holandesa é um equívoco; apenas os portugueses poderiam ter êxito em colonizar as terras do Brasil, pois “foram não somente os portadores efetivos, como os portadores naturais” da conquista do trópico para a civilização. Consta ainda na primeira seção, que “nenhum outro povo do Velho Mundo achou-se tão bem armado para se aventurar à exploração regular [...] das terras próximas à linha equinocial, onde os homens depressa degeneram”.<sup>35</sup> Já na quinta seção consta que “o insucesso da experiência holandesa no Brasil é, em verdade, mais uma justificativa para a opinião hoje generalizada entre antropólogos eminentes, de que os europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais”. As seções organicistas emolduram as seções sociológicas. O círculo se fecha: no capítulo 2, não há lugar para a “opinião extravagante” dos que optariam pelo “triunfo da experiência de colonização holandesa”, acreditando que “nos teria levado a melhores e mais gloriosos rumos”.

A moldura organicista do capítulo, que limita o miolo de orientação sociológica, ajuda a entender o movimento irônico da quinta seção. O elogio, recorrente, à plasticidade dos portugueses, tem como complemento uma narrativa irônica do esforço holandês, à medida que cada triunfo aparente surge sob as vistas de uma ressalva. Aos que celebravam os feitos dos holandeses, Sérgio Buarque convida à reflexão. Ele argumenta que a empresa holandesa, pautada pela ética do trabalho, foi feita com o concurso de aventureiros da pior espécie (tópico da crítica à colonização portuguesa): “Homens cansados de perseguições”, que “vinham apenas em busca de

---

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*. Observações de teor semelhante foram feitas por Eduardo Prado, a respeito dos franceses: “Embora Villegaignon, o religioso guerreiro da Ordem de Malta, fosse generoso e justo com o gentio, os seus sócios protestantes não podiam falar à alma dos índios. O protestantismo, desprovido de todas as expressões afetivas e emocionais do culto católico, é uma abstração”. Ele afirmava ainda que os franceses desprezavam os índios: “Villegaignon punia com pena de morte a união dos seus soldados com as índias, e o nome injurioso e cruel de *bougre*, que eles tiraram da língua francesa e aplicaram aos indígenas e que nós herdamos, diz bem os sentimentos deles para com os selvagens”. PRADO, *Coletâneas*. 1906, v. 4, pp. 64-65.

<sup>35</sup> HOLANDA, 1936, p. 19.

fortunas impossíveis, sem imaginarem sequer criar raízes na terra”. E que a moral calvinista não conseguiu frear a luxúria de muitos que se iam aos “antros de perdição” espalhados pela zona do porto. Demais, o empenho generoso de fazer do Brasil uma extensão da própria pátria era destituído de base, pois “o esforço dos conquistadores batavos limitou-se a erigir uma grandeza da fachada” – mais cúpula que alicerces – e não poderia perdurar sem raízes profundas na terra. Finalmente, havia a incompatibilidade dos europeus do Norte com os trópicos, que vedaria aos holandeses a chance de êxito no Brasil. O argumento revela o *pathos* que anima Sérgio Buarque: são boas as raízes do Brasil.

A essa altura alguns pontos estão claros.

Primeiro, o capítulo 2 é perpassado por duas matrizes, *a sociológica e a organicista*. A *matriz sociológica* distingue entre *espírito de aventura* e *espírito de trabalho*, mostra o tipo de colonização e de sociedade que o espírito de aventura e a plasticidade dos portugueses criaram no Brasil, mundo não racionalizado, regido pela lógica dos afetos. Essa matriz se estende dos parágrafos 3 a 19. Já a *matriz organicista* orienta as ressalvas à empresa holandesa, que se julga sem base e fadada ao malogro, bem como a positivação da capacidade de adaptação dos portugueses na América, implicando uma tomada de posição em favor da sociedade não racionalizada criada pelos portugueses no Brasil. Esse viés, que orienta os §§ 1 e 2 (introdução) e os §§ 22-28 (seção final), emoldura o capítulo 2, limita a força e a consistência do argumento de matriz sociológica. Na seção final, o *andamento sinuoso* do argumento torna difícil perceber as matrizes rivais. Vejamos suas voltas: 1) *Apesar* da falta de plasticidade, os holandeses têm espírito metódico de sobra e coesão social; 2) Têm espírito metódico, *porém*, o tipo de colonos que trouxeram era o menos adequado a um país em formação: aventureiros que vinham apenas em busca de fortunas impossíveis, sem imaginarem sequer criar raízes na terra; 3) Os holandeses realizaram notável progresso urbano, *porém*, o empenho de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria europeia sucumbiu desastrosamente, ante a inaptidão que mostraram para fundar a prosperidade da terra nas bases que lhe seriam naturais – *como tinham feito os portugueses*. (A ressalva valoriza a *plasticidade* dos portugueses.) 4) O insucesso da experiência holandesa no Brasil é mais uma justificativa para a opinião de que *os europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais*.

Segundo, há uma ligação entre *a primeira e a última* seção do capítulo 2, que são pautadas por um viés organicista. Na primeira seção consta, acerca dos

portugueses, que “nenhum outro povo do Velho Mundo achou-se tão bem armado para se aventurar à exploração regular e intensa das terras próximas à linha equinocial”, e que as falhas da colonização não justificam a “opinião extravagante” dos “detratores dos portugueses no Brasil”, que optariam “pelo triunfo da experiência de colonização holandesa, convictos de que nos teria levado a melhores e mais gloriosos rumos”.<sup>36</sup> A quinta e última seção do capítulo 2 nega que a experiência holandesa pudesse ser uma alternativa à colonização portuguesa. Que essas seções iniciem e concluam o capítulo é sinal do lugar estratégico da matriz organicista, que faz da plasticidade e do ruralismo os pré-requisitos para o êxito colonial no Brasil. A carência desses requisitos na empresa holandesa minou pela base qualquer possibilidade de sucesso. Assim, apenas os portugueses estavam aptos a colonizar com êxito as terras do Brasil, devido a

---

<sup>36</sup> HOLANDA, 1936, p. 20. Não consegui identificar os “detratores dos portugueses” que glorificavam a empresa dos holandeses. Paulo Prado é um crítico acérrimo da colonização portuguesa, mas seu elogio volta-se pontualmente para a colonização *inglesa* da América. É claro que holandeses e ingleses entram no debate como representantes de um mesmo tipo de colonização, orientado pela ética protestante, pelo ascetismo e espírito metódico. *Não são* detratores dos portugueses nem Varnhagen, Capistrano, Eduardo Prado, nem mesmo Euclides da Cunha (que julga o sertão como núcleo da nacionalidade e valoriza a cultura que ali se formou, ainda que a julgue presa do “atraso”) ou Sílvio Romero, que valorizava o povo brasileiro, ainda que preconizasse sua tonificação por imigrantes europeus, para acelerar o “progresso” do país. Entre os críticos dos *holandeses* está Oliveira Martins: “Acusem-nos de termos instalado na América um sistema feudal, acusem-nos os vícios da nossa administração colonial; mas o fato é que ela criou nações, fez germinar e nascer as sementes de novas pátrias ultramarinas, ao passo que as companhias Holandesas jamais criaram coisa alguma, a não ser um sistema hábil de rapinar o trabalho indígena, depois de terminado o período das rendosas piratarias”. MARTINS, Oliveira. *O Brasil e as colônias portuguesas*. Lisboa: Guimarães Editores, 1978, p. 47. A opinião de Eduardo Prado, que apreciava as idéias de Oliveira Martins, é semelhante: com seu método mercantil de colonização, ingleses e holandeses “aliam-se aos pequenos déspotas, a quem subjagam, corrompem e fazem instrumentos de uma opressão destinada a extorquir tributo ou, sob diferentes nomes e formas, o forçado trabalho da escravidão”, método distinto daquele dos povos ibéricos, que “são os europeus que mais e melhor se aliam às diferentes raças que eles têm encontrado pela terra, na sua missão de descobridores e povoadores do mundo”. Conclui ele: “E há entre nós, brasileiros, quem lastime não terem os holandeses ficado senhores do Brasil! [...] Esta queixa do destino é fútil, porque como finalmente observou há pouco o sr. Assis Brasil, caso os holandeses tivessem feito desta terra um país bem governado e feliz, não seríamos nós que aqui estaríamos gozando esses bens, mas sim os holandeses e seus descendentes. E demais tudo quanto os holandeses têm feito no resto do mundo nos leva a crer que, senhores eles do Brasil, esta terra seria uma vasta feitoria, organizada com método, com energia, talvez, nasceria uma colônia em que uns poucos brancos seriam tiranos de milhões de índios e de negros. Com a colonização portuguesa e católica, viemos a ser, com todas as nossas fraquezas, com todas as nossas reais ou pretensas desvantagens étnicas, viemos a ser nós mesmos, isto é, uma nação e um povo!”. PRADO, *Coletâneas*, 1906, v. 4, pp. 68-70. Outro crítico da colonização holandesa é Rocha Pombo: “Os holandeses [...] nunca puderam dar provas da sua aptidão para criar povos, nunca foram propriamente colonizadores; mas vieram sempre, até hoje, como simples agentes de empresas mercantis. [...] O que fala melhor das aptidões da raça neerlandesa para a tarefa de uma legítima expansão histórica – é o que se vê ainda hoje nos domínios que a Holanda conserva. As condições em que se acham aquelas magníficas colônias da Malásia são quase as mesmas de há três séculos. [...] Demais: o sangue normando não tem a miscibilidade do latino: se aqui se estabelecessem definitivamente, teriam os holandeses de criar uma sociedade apoiada sobre a separação das raças”. POMBO, Francisco José da Rocha. *Os holandeses no Brasil: mitos e verdades*. Curitiba: Vila do Príncipe, 2003, pp. 39, 41, 50-51.

características peculiares, avultando a plasticidade – sutil naturalização da empresa colonial portuguesa.

O capítulo 2 não é caso isolado; na verdade, tanto a matriz organicista quanto a presença de duas matrizes rivais atravessam *Raízes do Brasil*; não se limitam à discussão da empresa holandesa em comparação com a empresa colonial portuguesa no Brasil do século XVII. Também ao abordar outros aspectos e momentos da história do Brasil, *Raízes do Brasil* ostenta as duas matrizes discursivas em nítido contraste.

### 2.1.2 Matrizes rivais no Capítulo 1

“Fronteiras da Europa” é o primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*, composto de 28 parágrafos (na edição corrente são 32), que eu agrupo em seis seções: I) *introdução* (§ 1); II) *sobre a cultura da personalidade e a aversão à ética do trabalho* entre os povos ibéricos (§§ 2-8); III) *crítica aos tradicionalistas*, que pretendem consertar a “desordem” brasileira (§§ 9-13); IV) sobre a frouxidão hierárquica e o reconhecimento do mérito individual entre os ibéricos (§§ 14-19); V) sobre *mentalidade personalista e aversão ao culto do trabalho* como óbice ao espírito de organização racional entre os ibéricos (§§ 20-27); e VI) *arremate organicista: uma tradição longa e viva liga o Brasil a Portugal* (§ 28).

É discreta a clivagem entre as duas matrizes rivais no capítulo 1 e um obstáculo adicional a que sejam notadas é o célebre parágrafo de abertura. Já o último parágrafo do capítulo 1 (pouco lembrado pelos pesquisadores) faz contraponto ao parágrafo inicial e é revelador da presença da matriz organicista. Devido a sua complexidade, o parágrafo inicial será analisado por último.

A segunda seção trata da *cultura da personalidade e da aversão à ética do trabalho* entre os povos ibéricos (§§ 2-8). No capítulo 7, Sérgio Buarque sugeriu estar em curso um processo de liquidação das raízes ibéricas; o *iberismo* estaria sendo suplantado, aos poucos, pelo *americanismo*. Já na segunda seção do capítulo 1, Sérgio Buarque afirma que “antes de investigar até que ponto poderemos alimentar no nosso ambiente um *tipo próprio de cultura*, cumpriria averiguar até onde representamos nele as *formas de vida*, as *instituições* e a *visão do mundo* de que somos herdeiros e de que nos orgulhamos”.<sup>37</sup> Para isto, é necessário compreender a cultura ibérica, não por meio

---

<sup>37</sup> HOLANDA, 1936, p. 3. Ênfase minha.

de um somatório de traços empíricos, mas por uma apreensão intuitiva do seu núcleo. “Qual a base em que assentam as *formas culturais* nessa região indecisa entre a Europa e a África, que vai dos Pirineus até Gibraltar? Como explicar essas *formas*, sem recorrer a indicações mais ou menos vagas e que jamais nos conduziriam a uma estrita objetividade?”<sup>38</sup>

A menção a “uma estrita objetividade” soa estranha, tendo em vista a natureza plástica de *Raízes do Brasil*, o seu caráter ensaístico. Há aí, talvez, uma alusão crítica ao *Retrato do Brasil*. No *Post-scriptum*, Paulo Prado declarou que seu ensaio “foi feito como um quadro impressionista”, que concebia a história não como uma ressurreição romântica, nem como ciência conjectural, à alemã, “mas como conjunto de *meras impressões*, procurando no fundo misterioso das forças consciente ou instintivas as influências que dominaram [...] a coletividade”.<sup>39</sup> A *estrita objetividade* pode ser lida como expressão exagerada de uma alternativa ao impressionismo: a *visão orgânica* (profunda) das raízes do Brasil. Meras impressões podiam levar Paulo Prado a propor o apagamento da história e da tradição, ao contrário da visão orgânica de Sérgio Buarque, que realiza um estudo compreensivo das raízes do nosso ser. É grande a diferença entre um e outro. Outra marca do diálogo de *Raízes do Brasil* com textos do pensamento social brasileiro é a menção “a essa região indecisa entre a Europa e a África”, decerto uma alusão a *Casa-Grande & Senzala*.<sup>40</sup>

Sérgio Buarque destaca o ingresso tardio dos países ibéricos no coro europeu, o que iria repercutir intensamente em seus destinos. “Surgiu assim *um tipo de sociedade que se desenvolveria, em alguns sentidos, quase à margem das congêneres européias, e sem delas receber qualquer incitamento, que já não contivesse em germen*” – o que configura um desenvolvimento orgânico e assegura a singularidade de Espanha e Portugal. A base em que se assentam as formas culturais na Península Ibérica é a cultura da personalidade, “que parece constituir *o traço mais decisivo na evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais*”.<sup>41</sup> Assim, “pode dizer-se, [...] que pela importância particular que atribuem ao valor próprio da pessoa humana, à autonomia de cada um dos homens em relação aos semelhantes, devem espanhóis e portugueses muito

<sup>38</sup> HOLANDA, 1936, p. 4. Ênfase minha.

<sup>39</sup> PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 185 e 186. Ênfase minha. O diálogo entre Sérgio e Paulo Prado (nesse passo de *Raízes do Brasil*) foi discutido na minha pesquisa de mestrado. Cf. EUGÊNIO, 1999, capítulo 4.

<sup>40</sup> Ver EUGÊNIO, 1999, capítulo 4, nota 10; FREYRE, 1996, pp. 5 e 201.

<sup>41</sup> HOLANDA, 1936, p. 5. Ênfase minha.

de sua originalidade nacional”.<sup>42</sup> Dessa cultura da personalidade é “que resulta largamente a *singular tibieza das formas de organização*, de todas as associações que impliquem solidariedade e ordenação entre esses povos”. A essa frouxidão da estrutura social, “à falta da hierarquia organizada devem-se alguns dos episódios mais singulares da história das nações hispânicas, incluindo-se nelas Portugal e o Brasil”.<sup>43</sup>

Após desvelar a base das formas culturais na Península Ibérica e assinalar como fruto seu a frouxidão da estrutura social “nas nações hispânicas, incluindo-se nelas Portugal e o Brasil”, Sérgio Buarque disse retira implicações concernentes ao Brasil.

E assim passamos à terceira seção (§§ 9-13).

Após apreciar a frouxidão da estrutura social, entre os ibéricos, Sérgio Buarque adverte que “a falta de coesão em nossa vida social [no Brasil] não representa, assim, um fenômeno moderno”, isto é, continua a tradição que nos legaram os portugueses. Por isso, “erram profundamente aqueles que imaginam na *volta à tradição*, a certa tradição, *a única defesa possível contra a nossa desordem*”.<sup>44</sup> O alvo é claro: os tradicionalistas, em particular o movimento católico – Alceu Amoroso Lima de forma particular. Essa crítica aos tradicionalistas se faz a partir do ânimo anticonstrutivista que guia a crítica a positivistas, evolucionistas, liberais e românticos, nos capítulos 6 e 7. Isto é notório na declaração de que “os mandamentos e as ordenações que elaboraram esses eruditos são, em verdade, *criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele*”. A base dessa crítica é o organicismo que repele as construções abstratas, que visariam “criar ao termo de nossa evolução, *um quadro social milagrosamente destacado de nossas tradições portuguesas e mestiças*” – como se diz no capítulo 6.<sup>45</sup> Em todos os casos, Sérgio Buarque percebe o afã de criar um Brasil de fantasia, tradicionalista ou progressista, mas distante do Brasil real.

Aos olhos dos defensores da tradição, “nossa anarquia, nossa incapacidade de organização sólida, não representam a seu ver mais do que uma ausência da única ordem que lhes parece necessária e eficaz”. Mas “se considerarmos bem”, diz Sérgio, “a hierarquia que exaltam é que precisa dessa anarquia para se justificar e ganhar prestígio”.<sup>46</sup> O trecho ressoa idéias defendidas por Sérgio Buarque em “O lado oposto e

---

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>43</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>44</sup> HOLANDA, 1936, p. 6.

<sup>45</sup> HOLANDA, 1936, p. 128.

<sup>46</sup> HOLANDA, 1936, p. 6-7.

outros lados” (1926), artigo em que criticava o “abominável espírito de construção” daqueles modernistas que pretendiam uma arte nacional segundo um programa bem definido.

Ao criticar o projeto tradicionalista, Sérgio Buarque explicita a sua própria visão organicista: “E será legítimo, em todo caso, esse recurso ao passado em busca de um estímulo para melhor organização da sociedade? Não significa, ao contrário, apenas um índice de nossa incapacidade de criar espontaneamente?” Afinal, “as épocas realmente vivas nunca foram tradicionalistas por deliberação”, assim, “a escolástica na Idade Media *era viva porque era atual*”.<sup>47</sup> Os projetos de restauração são artificiais, pois erigem um modelo para o fluxo da vida. A crítica de Sérgio Buarque a tradicionalistas e progressistas (nos capítulos 6 e 7) se faz a partir de uma concepção organicista que positiva o espontâneo e germinal – em suma, a tradição viva – na história.

A crítica ao espírito construtivista é seguida de observações sobre o mundo medieval, na qual “a ordem natural é tão somente uma projeção imperfeita e longínqua da ordem eterna e explica-se por ela”, por essa razão “a sociedade dos homens na terra não pode ser um fim em si”; a própria “disposição hierárquica, posto que rigorosa, não visa a permanência, nem quer o bem estar no mundo”, de sorte que “não há nessa sociedade lugar para as criaturas que procuram a paz terrestre nos bens e vantagens deste mundo”, afinal “a comunidade dos justos é estrangeira na terra, ela viaja e vive da fé no exílio e na mortalidade”. A vida medieval desconheceu o construtivismo político: “A Idade Media mal conheceu as aspirações conscientes para uma reforma da sociedade”.<sup>48</sup> Sérgio Buarque observa que “as épocas realmente vivas nunca foram tradicionalistas por deliberação. A escolástica na Idade Media *era viva porque era atual*”.

Ele contrapõe essa espontaneidade à atitude dos católicos que desejam corrigir a “desordem” no Brasil, a partir da inspiração em modelos do passado. Por outro lado, Sérgio Buarque observa que, se não era guiado por modelos políticos, o mundo medieval o era “segundo leis eternas indiscutíveis, impostas do outro mundo pelo Supremo Ordenador de todas as coisas”, de forma que havia um ordenamento na vida medieval, referido à esfera religiosa, que era também inimigo da espontaneidade.

---

<sup>47</sup> HOLANDA, 1936, p. 7.

<sup>48</sup> HOLANDA, 1936, p. 8.

Esse seria o ponto de convergência entre os grandes construtores de sistema medievais e os intelectuais da renovação católica:

Por um paradoxo singular, o princípio formador da sociedade era, em sua expressão mais nítida, uma força inimiga do mundo e da vida. Todo o trabalho dos pensadores, dos grandes construtores de sistemas, não significava outra coisa senão o empenho em disfarçar, quanto possível, esse antagonismo entre o Espírito e a vida.<sup>49</sup>

Trabalho, diz Sérgio, “cujo sentido nossa época já não quer compreender em sua essência”. Assim, “o entusiasmo que pode inspirar essa grandiosa concepção hierárquica da sociedade, tal como a conheceu a Idade Média, é na realidade uma paixão de professores”.<sup>50</sup> Na verdade, essa crítica liga-se àquela, feita nos capítulos 6 e 7, dirigida a representantes do espírito progressista: positivistas, evolucionistas, liberais e românticos. Enquanto a censura aos tradicionalistas revela seu descompasso com o *espírito do tempo* ou *Zeitgeist* (“nossa época já não quer compreender...”), a censura aos progressistas assinala seu descompasso com o *espírito do povo* ou *Volkgeist* (pretender “criar ao termo de nossa evolução, um quadro social milagrosamente *destacado de nossas tradições portuguesas e mestiças*”). O ponto comum da crítica aos dois grupos é a desconsideração da historicidade, o dar de ombros ante a espontaneidade da história que se faz sem seguir modelos.

A partir daí, Sérgio Buarque relacionará a *frouxidão hierárquica dos ibéricos ao caráter permeável da sua nobreza*. Ele observa que “bem antes de triunfarem no mundo as chamadas idéias revolucionárias, portuguesas e espanhóis parecem ter sentido vivamente [...] a injustiça social dos privilégios, sobretudo dos privilégios hereditários”, de sorte que “o prestígio pessoal, independente do nome herdado, prevaleceu continuamente nas épocas mais gloriosas da história das nações ibéricas” e, nesse ponto, “elas se podem considerar legítimas pioneiras da mentalidade moderna”, afinal “toda gente sabe como nunca chegou a ser rigorosa e impermeável a nobreza lusitana”.<sup>51</sup> Sérgio Buarque cita Alberto Sampaio (*As Villas do Norte de Portugal*, 1903) – notável pesquisador da história de Portugal: “A generalização dos mesmos nomes a pessoa das mais diversas condições, como acontece com os apelidos atuais, não é um fato novo nessa sociedade: explica-o assaz a troca constante de

---

<sup>49</sup> HOLANDA, 1936, p. 8-9.

<sup>50</sup> HOLANDA, 1936, p. 9.

<sup>51</sup> HOLANDA, 1936, p. 9.



indivíduos, de uns que se ilustram, de outros que voltam à massa popular”.<sup>52</sup> E não era só isso.

A comida do povo – declara ainda – não se distinguia muito da dos cavalheiros nobres, por isso que uns e outros estavam em contínuas relações de intimidade; não só os nobres comiam com os populares, mas ainda lhes entregavam a criação dos filhos. Prova está na instituição do amadigo, pela qual os nobres davam a educar seus filhos aos vilãos, que desfrutavam, nesse caso, de certas isenções e privilégios.<sup>53</sup>

Além disso, o acesso às condições privilegiadas podia ser garantido a quem *o merecesse por suas virtudes*. “O círculo de virtudes capitais para a gente hispânica se relaciona diretamente com o sentimento da própria dignidade de cada homem”; “ideal comum a nobres e plebeus corresponde, sem embargo, a uma ética de fidalgo”.<sup>54</sup> O mérito pessoal fundado em tais virtudes teve sempre importância ponderável, mesmo na Teologia, “que iria ressuscitar, em pleno século XVI, a velha querela do pelagianismo, encontrando sua manifestação mais completa na doutrinação molinista”, e por extensão na Companhia de Jesus, “instituição nitidamente ibérica”. Efetivamente, diz Sérgio, “as teorias negadoras do livre arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses”, que “nunca [...] se sentiram muito à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento”.<sup>55</sup>

Recapitulemos.

A segunda seção trata do traço mais característico de um tipo de sociedade que se desenvolveu de *forma orgânica*, sem incitamento externo, a partir de suas possibilidades internas. Orienta-se, assim, por uma visão organicista da história dos povos ibéricos.

A terceira seção (§§ 9-13) desenvolve polemicamente esse ponto. Na verdade, “erram profundamente aqueles que imaginam na *volta à tradição*, a certa tradição, *a única defesa possível contra a nossa desordem*”, afinal, “a falta de coesão em nossa vida social [no Brasil] não representa, [...] um fenômeno moderno”, ou seja, faz parte da nossa própria tradição, de raízes portuguesas, é orgânica, historicamente formada. A terceira seção também se orienta por uma visão organicista da história. Isso explica a valorização da escolástica medieval: “A escolástica na Idade Média era viva

<sup>52</sup> Apud HOLANDA, 1936, p. 9-10.

<sup>53</sup> HOLANDA, 1936, p. 10.

<sup>54</sup> HOLANDA, 1936, p. 10-11.

<sup>55</sup> HOLANDA, 1936, p. 11.

porque era atual”, brotava das condições concretas do tempo, e não dos planos e projetos concertados pelos letrados.

A quarta seção (§§ 14-19) particulariza as *formas históricas* que assumiu a frouxidão da hierarquia, com exemplos referidos à história de Portugal. Representa um desdobramento do argumento organicista, pois trata das formas históricas de que se revestiu a frouxidão hierárquica característica das nações hispânicas. A cultura da personalidade e a frouxidão hierárquica se ligam *ao apreço pelo valor individual*.

Nesse ponto se inicia a quinta seção (§§ 20-27), que exhibe traços da matriz sociológica e trata da *mentalidade personalista* e da *aversão ao culto do trabalho* como óbice ao espírito de organização racional entre os ibéricos. Se até a quarta seção, o capítulo exibiu uma estratégia *organicista*, na quinta seção adota-se uma estratégia sociológica que ressalta os *problemas* que a cultura da personalidade impõe ao espírito de organização e à racionalização da vida na Península Ibérica. “Foi essa mentalidade, justamente, que se tornou *o maior óbice*, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característica dos povos protestantes, e sobretudo dos calvinistas”, pois na verdade “as doutrinas que apregoam o livre arbítrio e a responsabilidade pessoal são tudo, menos favorecedoras da associação entre os homens”. De sorte que “nas nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos”,<sup>56</sup> predominando nelas o “tipo de organização política artificialmente mantida por uma força exterior”; uma de suas formas características é a ditadura militar.<sup>57</sup>

A cultura da personalidade e a *mentalidade personalista* relacionam-se à *aversão ao culto do trabalho*, óbice ao espírito de organização racional entre os ibéricos. “Um fato que não se pode deixar de tomar em consideração no exame da psicologia desses povos é a invencível antipatia que sempre lhes inspirou toda moral fundada principalmente no culto ao trabalho”; mesmo que, com o crescente prestígio das instituições dos povos do norte, essa ética do trabalho tenha conquistado algum terreno entre eles, “as resistências que encontrou e que ainda encontra têm sido tão vivas e tão perseverantes, que é lícito duvidar-se de seu êxito”.<sup>58</sup>

O horizonte da discussão travada na quinta seção é Weber, cujas análises sobre o processo de racionalização no Ocidente são o ponto de fuga de *Raízes do Brasil*.

---

<sup>56</sup> HOLANDA, 1936, p. 11.

<sup>57</sup> HOLANDA, 1936, p. 12.

<sup>58</sup> Idem, *ibidem*.

O ensaio de Sérgio Buarque dialoga quase ininterruptamente com Weber, às vezes de forma explícita, às vezes implicitamente. *Raízes do Brasil* conta uma história diversa da que é contada em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (ver capítulo 4). Um paralelo sutil pode talvez ilustrar isto. Enquanto entre os puritanos a renúncia de si (por meio da ascese-no-mundo) levou à afirmação de uma personalidade capaz de modelar o mundo, entre os povos ibéricos a extrema exaltação da personalidade conduz à renúncia de si. “À autarquia do indivíduo, à exaltação extrema da personalidade, paixão fundamental e que não tolera compromissos, só pode haver uma alternativa: a negação e a renúncia a essa mesma personalidade em vista de um bem maior”. Como entender isto?

Por isso mesmo que rara e difícil, a obediência aparece, por vezes, entre os povos ibéricos, como a virtude suprema entre todas.[...] A vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes igualmente peculiares. As ditaduras e o Santo Ofício constituem formas tão típicas de seu caráter como a inclinação para a anarquia e a desordem. Não existe para os povos ibéricos outra sorte de disciplina concebível, além da que se funde na excessiva centralização e na obediência, ainda que só por exceção se manifeste.<sup>59</sup>

O paralelo com Weber torna-se mais claro na seqüência. Sérgio considera que foram os jesuítas que representaram “melhor do que ninguém” esse princípio da disciplina pela obediência, atingindo um nível de *racionalização* sem rival:

Mesmo em nossa América do Sul, eles deixaram disso um exemplo memorável com as suas antigas reduções. Nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou sequer a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que puderem conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões.<sup>60</sup>

O trecho explicita o diálogo com Weber, ao assinalar um caminho alternativo para as formas de racionalização, que não o da ascese-no-mundo dos puritanos; caminho que se liga à cultura da personalidade e ao espírito de aventura. E ao tratar daquela forma de “racionalização” entre os ibéricos, Sérgio Buarque prepara o terreno para traçar uma distinção entre eles, referida à plasticidade portuguesa e ao espírito abstrato e impositivo dos espanhóis, tópico discutido no capítulo 4 de *Raízes do Brasil*.

(A plasticidade, traço específico dos portugueses em *Raízes do Brasil*, realiza uma inflexão na cultura da personalidade porque implica capacidade de renúncia à exaltada afirmação de si. Esse ponto é decisivo para a boa compreensão do capítulo 6

<sup>59</sup> HOLANDA, 1936, p. 12.

<sup>60</sup> HOLANDA, 1936, p. 14.

de *Raízes do Brasil*. Embora espanhóis e portugueses compartilhem a cultura da personalidade, que os diferencia da ética do trabalho puritana, a plasticidade, traço próprio dos portugueses, implica uma *lógica do concreto* em sintonia com o “princípio da realidade” muito distante do “princípio da fantasia” de espanhóis e outros povos. A plasticidade *equilibra* a cultura da personalidade; isto será discutido no capítulo 4.)

O trecho supõe uma crítica sutil à proposta dos tradicionalistas, ao apontar os extremos de racionalização a que pode conduzir uma solução de base religiosa. A despeito disso, ao sugerir que a vontade de mandar e a disposição para obedecer constituem um traço marcante entre os ibéricos, Sérgio Buarque involuntariamente ofereceu argumento em favor da proposta dos tradicionalistas; proposta que ele recusa com base na idéia que a tradição de frouxidão hierárquica é elemento vivo da tradição que nos veio de Portugal e traço marcante da nossa cultura. Mas é certo que o “elogio” aos jesuítas é feito de tal modo que nenhum tradicionalista ousaria repeti-lo: “Nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou sequer o vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização *que puderem conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões*”.

A sexta seção (§ 28), que encerra o capítulo 1, exhibe nítido viés organicista. Ela começa com o reconhecimento de que “a obediência como princípio de disciplina parece uma *forma caduca* e impraticável, e daí sobretudo a instabilidade constante de nossa vida social”. Portanto, a proposta dos tradicionalistas é desprovida de base. Porém, desaparecida a possibilidade desse freio – declara Sérgio Buarque – “é em vão que temos descurado [nas edições revistas: *procurado*, que, no contexto, é o termo adequado] *importar dos sistemas de outros povos modernos, ou criar por conta própria*, um substitutivo adequado, capaz de superar os efeitos de nosso natural inquieto e desordenado”.<sup>61</sup>

Desaparecido aquele freio da obediência, que encarna a sociedade tradicional e rural, os letrados e políticos brasileiros no século XIX não conseguiram um substitutivo adequado para superar os efeitos do nosso natural. Isto porque “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”.<sup>62</sup> Ora, uma cultura não é um somatório de traços empíricos justapostos; é uma totalidade cuja *forma* a singulariza e lhe dá personalidade,

---

<sup>61</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

<sup>62</sup> Idem, *ibidem*.

como consta no final do capítulo 7: “O essencial de todas as manifestações, das criações originais com das cousas fabricadas, é a *forma*. A realização completa de uma sociedade também depende de sua forma”.<sup>63</sup>

O que se segue disto? Que não se pode pular sobre a própria sombra. Cumpre lembrar, diz Sérgio, o que se deu com as culturas européias transportadas ao Novo Mundo: “Nem o contacto e a mistura com as raças aborígenes fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como gostaríamos de sê-lo”, pois “a verdade, por menos sedutora que possa parecer alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, *uma tradição longa e viva*, bastante viva *para nutrir até hoje uma alma comum*, a despeito de tudo quanto nos separa”; ora, de Portugal “nos veio a *forma* atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma”.<sup>64</sup> É preciso saber quem somos para saber o que nos convém.

É tempo de considerarmos a primeira seção do capítulo 1, o parágrafo inicial.

Enquanto o parágrafo 28, o último do capítulo 1, mobiliza a idéia organicista de cultura como a consumação do argumento até aquele ponto, o primeiro parágrafo tem sugerido coisa muito diferente. O parágrafo começa com a declaração de que “todo estudo compreensivo da sociedade brasileira há de destacar o fato verdadeiramente fundamental de constituirmos *o único esforço bem sucedido*, e em larga escala, *de transplantação de cultura européia para uma zona de clima tropical e sub-tropical*”.<sup>65</sup> Ainda mais, “trazendo de países distantes as nossas formas de vida, nossas instituições e nossa visão do mundo *e timbrando em manter tudo isso em um ambiente muitas vezes desfavorável e hostil*, somos ainda uns desterrados em nossa terra”.<sup>66</sup> Essas palavras têm sugerido a muitos uma leitura crítica da colonização portuguesa da parte de Sérgio.<sup>67</sup> Se for assim, o parágrafo primeiro está em contraste com o parágrafo 28 – o início contra o final do capítulo 1. Será?

É preciso lembrar que as noções organicistas *explícitas* se encontram no final do capítulo 1 e do capítulo 7, o último do ensaio. Elas ocupam assim uma posição

---

<sup>63</sup> HOLANDA, 1936, p. 160.

<sup>64</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

<sup>65</sup> HOLANDA, 1936, p. 3.

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>67</sup> É claro que há uma perspectiva crítica da colonização portuguesa em *Raízes do Brasil*, mas ela não é exclusiva e nem predominante. É tempo de recuperar as nuances e complexidades do ensaio.

estratégica. Isso deve servir de alerta, mas não impede que o parágrafo de abertura destoe dessa visão organicista. Que o caso é complexo deu-se conta João Cezar de Castro Rocha, ao fazer uma análise das tensões do parágrafo de abertura (sem cotejo com outros trechos e sem aludir ao traço organicista do ensaio). A tensão anotada por Castro Rocha relaciona-se à declaração de “constituirmos *o único esforço bem sucedido [...] de transplantação de cultura européia para uma zona de clima tropical e subtropical*” e mesmo assim serem os brasileiros “uns desterrados em nossa terra”, do que resulta que “vivemos uma experiência sem símile”. As expressões: “esforço bem-sucedido” e “vivemos uma experiência sem símile” – somem nas edições revistas, perdendo-se assim uma rica tensão.<sup>68</sup> Mas mesmo que a tensão interna do parágrafo inicial tenha sido atenuada nas edições revistas, acredito que esse tipo de tensão se mantém na comparação entre aquele parágrafo e outros trechos do ensaio. Vejamos um exemplo. Consta no parágrafo de abertura do capítulo 1:

Trazendo de países distantes as nossas formas de vida, nossas instituições e nossa visão do mundo e timbrando em manter tudo isso em um ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda uns desterrados em nossa terra. Podemos construir obras excelentes, enriquecer nossa humanidade de aspectos novos e imprevistos, elevar até á perfeição o tipo de cultura que representamos: o certo é que todo fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça participa fatalmente de um estilo e de um sistema de evoluções naturais a outro clima e a outra paisagem.<sup>69</sup>

O trecho vem sendo lido como uma alusão à colonização portuguesa, o apontar do *mal de origem* da sociedade brasileira; essa leitura fica prejudicada, porém, quando se compara o trecho acima com uma passagem do parágrafo 13 do capítulo 6:

Trouwemos de terras estranhas um sistema completo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustam à vida brasileira. Na verdade a ideologia impessoal e anti-natural do liberalismo democrático, com as suas maiúsculas impressionantes e com as suas fórmulas abstratas jamais se naturalizou entre nós.<sup>70</sup>

Os trechos exibem semelhanças surpreendentes. Se o trecho do capítulo 1 parece tratar da colonização portuguesa, o trecho do capítulo 6 trata do liberalismo – estranho às raízes ibéricas (mas pode ser estendido a qualquer sistema: positivismo, evolucionismo, marxismo). O trecho do capítulo 1 *não* pode se referir *apenas* à colonização portuguesa, especialmente porque ali se afirma que os agentes dos transplantes de formas de vida, instituições e visão de mundo timbravam “em manter

---

<sup>68</sup> ROCHA, João Cezar de Castro. O exílio como eixo. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, p. 245-275.

<sup>69</sup> HOLANDA, 1936, p. 3.

<sup>70</sup> HOLANDA, 1936, p. 122.

tudo isso em um ambiente muitas vezes desfavorável e hostil” – atitude que nos torna uns desterrados em nossa terra. Ora, é recorrente a caracterização da colonização portuguesa como *plástica*, concreta e adaptativa, caracterização que é o cerne da diferença entre a colonização dos portugueses e a empresa dos holandeses, entre a colonização portuguesa e a colonização espanhola na América, discutidas nos capítulos 2 e 4 de *Raízes do Brasil*. Se o trecho do parágrafo inicial do capítulo 1 for lido como se referindo apenas (ou sobretudo) à colonização portuguesa, ele colide com a caracterização da colonização portuguesa em outros trechos importantes, inclusive com o passo que encerra o ensaio, que é chave para a compreensão do argumento:

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 intacto, irredutível 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.<sup>71</sup>

Que “essências mais íntimas” são essas, que levam Sérgio Buarque a repelir o mimetismo cultural – pelejando contra a artificialidade e em favor da autenticidade cultural –, senão aquelas formadas na colonização portuguesa do Brasil? Esse veio organicista atravessa *Raízes do Brasil*... Entretanto, é forçoso reconhecer que a tensão do parágrafo de abertura de *Raízes do Brasil* não é fortuita; ela habitava em Sérgio Buarque. Revelador a esse respeito é o trecho onde consta que, quanto a plasticidade, os portugueses foram inexcusáveis: *Procurando recriar aqui o meio de sua origem, fizeram-no com uma destreza que ainda não encontrou segundo exemplo na história*. Sérgio Buarque afirma que os portugueses buscaram recriar nos trópicos o seu meio de origem e que o fizeram se adaptando aos costumes indígenas: onde lhes faltasse o pão de cada dia, aprendiam a comer e a prezar o pão da terra, habituando-se também a dormir em redes, algumas vezes ao ar livre, como os índios. Recriar o seu meio de sua origem para os portugueses significou, na prática, negar o seu meio e os costumes de origem. A verdade é que Sérgio Buarque, embora descreva o processo de adaptação e aculturação, o nomeia como transplante: os portugueses buscaram recriar, nos trópicos, o seu meio de origem... Estranho modo de fazê-lo; de qualquer forma, muito diferente do modo como os espanhóis e holandeses o fizeram. Sérgio descreve adaptação e a chama transplante. Não devemos aceitar essa sugestão sem reserva.

---

<sup>71</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

Conceda-se que o parágrafo inicial de *Raízes do Brasil* carrega tensões internas; ainda assim, não é forte o bastante para vencer os parágrafos que encerram o capítulo 1, cujo prisma organicista ganha nitidez no último parágrafo (§ 28):

Desaparecida a possibilidade desse freio, é em vão que temos descurado [*procurado*, nas edições revistas] importar dos sistemas de outros povos modernos, ou criar por conta própria, um substitutivo adequado, capaz de superar os efeitos de nosso natural inquieto e desordenado. A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. [...] No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa á Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma.<sup>72</sup>

Esse parágrafo é elucidativo. Aí se diz que a importação de sistemas de outros povos modernos, para o Brasil, tem sido vã, pois ”a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”. Ora, no Brasil esses quadros de vida foram conformados pela colonização portuguesa; por isso, “a verdade, por menos sedutora que possa parecer alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, *uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje* uma alma comum”; de fato, cumpre lembrar que “de lá nos veio a forma atual de nossa cultura”. Qualquer elaboração política precisa considerar a personalidade cultural da sociedade brasileira, sua feição peculiar, sua íntima *forma*. Tudo isso, porém, não retira o caráter altamente complexo do parágrafo inicial de *Raízes do Brasil*.

Recapitulando, os 28 parágrafos do capítulo 1 da primeira edição de *Raízes do Brasil* se distribuem (na minha proposta) por seis seções temáticas. Quatro seções (a 2, 3, 4 e 6) se orientam sobretudo pela matriz organicista. Há uma seção sociológica (a de número 5), embora haja traços sociológicos esparsos em seções de viés organicista. A seção 1 (§ 1) é híbrida, com elementos da matriz sociológica e da matriz organicista; sem dúvida é um trecho complexo. O capítulo 1, portanto, é atravessado pelo fio da meada organicista.

---

<sup>72</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.



### 2.1.3 Matrizes rivais no Capítulo 6

O capítulo 6 (“Novos tempos”) é composto de 25 parágrafos (na edição em circulação são 31) e cinco seções, que desenvolvem um mesmo mote: *o apego dos políticos e escritores, no Brasil, aos valores da personalidade*. Estas são as seções: I) *sobre o apego aos valores da personalidade e bacharelismo* (§§ 1-7); II) *crítica do amor dos letrados brasileiros pelas formas fixas e leis gerais* (§§ 8-14); III) *sobre a “fuga da realidade” entre os letrados brasileiros* (§§ 15-19); IV) *crítica ao desencanto dos letrados brasileiros com a realidade e a tradição* (§§ 20-23); V) *crítica ao mimetismo político sob a república* (§§ 24-25). Das cinco seções, apenas a primeira representa a matriz de viés sociológico, as demais vinculam-se à matriz organicista. Importa ressaltar que as clivagens entre as matrizes rivais são menos nítidas nos capítulos 1 e 6, e mais visíveis nos capítulos 2 e 7. Mesmo dividido entre duas matrizes, o capítulo 6 desenvolve um argumento que enlaça de forma coerente as duas matrizes, disfarçando assim a presença de matrizes rivais que se distinguem sobretudo pelo *modo de exposição*.

O capítulo possui duas partes. A primeira parte liga-se à matriz sociológica, que engloba apenas a primeira seção (§§ 1-7) e versa *sobre a ligação entre apego aos valores da personalidade e bacharelismo no Brasil*. A segunda parte representa a matriz organicista, abrange as quatro seções restantes (§§ 8-25) e critica o *amor dos letrados brasileiros pelas formas fixas e leis gerais*, sejam eles positivistas, liberais, românticos ou republicanos. É um capítulo muito coerente e articulado.

Vejamos isto de perto.

Na primeira parte, que retoma o fio das idéias do capítulo 5, Sérgio Buarque observa que a “aptidão social” que caracteriza o *homem cordial* “está longe de constituir um fato apreciável de ordem coletiva”. De fato, “por isso mesmo que relutamos em aceitar um princípio super-individual de organização [...], toda a nossa conduta ordinária denuncia um apego singular aos *valores da personalidade*, configurada pelo recinto doméstico”. Assim, “só raramente nos aplicamos de corpo e alma a um objeto exterior a nós mesmos”, pois “somos notoriamente avessos às atividades morosas e monótonas – desde a criação estética até às artes servis – em que o sujeito se submete

deliberadamente a um mundo distinto dele: a personalidade individual dificilmente suporta ser comandada por um sistema exigente e disciplinador”.<sup>73</sup> Por isso mesmo,

E’ freqüente entre os brasileiros que se presumem intelectuais, a facilidade com que se alimentam, ao mesmo tempo, de doutrinas dos mais variados matizes e com que sustentam, simultaneamente, as convicções mais díspares. Basta que tais doutrinas e convicções se possam impor à imaginação por uma roupagem vistosa – palavras bonitas ou argumentos sedutores.<sup>74</sup>

Isso é notável com relação ao trabalho, cujo fim está em quem o realiza e não na obra. “As atividades profissionais são, aqui, meros acidentes na vida dos indivíduos, ao oposto do que sucede entre outros povos, onde as próprias palavras que designam semelhantes atividades adquirem um acento quase religioso”. Alude-se aí ao contraste entre uma conduta não-racionalizada – aquela pautada pelos valores da personalidade – e a conduta racionalizada dos povos protestantes, em especial calvinistas, retomando idéias de Max Weber. Isto é explicitado pela nota 35:

Entre os povos protestantes, o mais eminente sociólogo moderno salienta justamente, como nos idiomas de países predominantemente católicos, assim como nos da antiguidade clássica, falta às palavras que designam as atividades profissionais, a tonalidade distintamente religiosa que lhes corresponde em todas as línguas germânicas. E’ curioso que tais palavras, em terras protestantes, resultem diretamente das traduções luteranas e calvinistas da Bíblia e, em verdade, “segundo o espírito do tradutor, não segundo o espírito do original”. Antes das traduções luteranas elas não existiam sequer em seu sentido atual, profano. Ver MAX WEBER – Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tuebingen, 1934, pgs. 63 e sgs. – Nas traduções portuguesas da Bíblia, tanto a de João Ferreira d’Almeida como a católica, de Antonio Pereira de Figueiredo, usa-se geralmente o conceito eticamente incolor de “obra”, onde Lutero usava “Beruf”, palavra que originalmente não era empregada em seu sentido profano de hoje. Só nos casos em que se designa expressamente a idéia de chamado à salvação eterna, como na 1.<sup>a</sup> Epístola aos Coríntios 7,20 surge o termo “vocação” que exprime com mais precisão o alemão “Beruf” ou o inglês “calling”.<sup>75</sup>

“O mais eminente sociólogo moderno”: eis um elogio eloqüente. Weber é uma das mais fortes referências de Sérgio Buarque no ensaio de 1936. Não se trata de considerar Sérgio Buarque um discípulo de Weber, mas o horizonte de *Raízes do Brasil* é dado em larga medida pelas questões discutidas pelo sociólogo alemão: estudos sobre racionalização no Ocidente, que se ramificam em discussões sobre cidades, ética religiosa e, não menos importante, a possibilidade de o processo de racionalização vir a desaguar em uma “rija crosta de aço” ou “petrificação chinesa”, “mecanizada”, sob a qual viveriam os “últimos homens”, “especialistas sem alma, sensualistas sem coração”. Já no primeiro capítulo de *Raízes do Brasil* há várias remissões a Weber. Uma delas

<sup>73</sup> HOLANDA, 1936, p. 113. Ênfase minha.

<sup>74</sup> HOLANDA, 1936, p. 113-4.

<sup>75</sup> HOLANDA, 1936, p. 114-115, nota 35.

ocorre quando se afirma que “foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles [povos ibéricos], ao espírito de organização espontânea, tão característica dos *povos protestantes*, e sobretudo dos *calvinistas*”, e ainda que “nas nações ibéricas, à falta dessa *racionalização da vida*, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos”.<sup>76</sup> quando Sérgio Buarque afirma que com o personalismo ibérico a personalidade individual não suporta ser comandada por um sistema disciplinador, ele dialoga com Weber, pois a ética puritana é a referência oposta ao personalismo. A referência a Weber é indício do caráter sociológico da primeira seção do capítulo 6, bem como a visada comparatista.

Sérgio Buarque sugere a ligação entre bacharelismo e cultura da personalidade. A “inclinação geral para as profissões liberais”, que “em capítulo anterior já tentamos interpretar *como sintomática de nossa formação colonial e agrária e relacionada com a transição brusca do domínio rural para a vida urbana*”, não representa “um fenômeno distintamente nosso, como o querem alguns publicistas”; com efeito, “poucas terras, [...] parecem ter sido tão infestadas pela ‘praga do bacharelismo’, quando os Estados Unidos durante os primeiros tempos que sucederam à guerra da Independência”, sendo notória “a importância que tiveram os ‘graduates’ na Nova Inglaterra desse tempo”; no Brasil, “se fatores de ordem econômica e social – comuns a todos os países americanos – devem ter contribuído largamente para o prestígio das profissões liberais, convém não esquecer, entretanto, que o mesmo prestígio já as cercava tradicionalmente na mãe pátria”.<sup>77</sup> Contudo, Sérgio Buarque reconhece que “*ainda no vício do bacharelismo ostenta-se também a nossa tendência para exaltar acima de tudo a personalidade individual como um valor próprio e superior a todas as contingências*”, de sorte que “a origem da sedução exercida pelas carreiras liberais *vincula-se estreitamente ao nosso apego quase exclusivo aos valores da personalidade*”.<sup>78</sup>

Até aqui temos uma seção de nítido viés sociológico, que se mostra na menção a Weber, no enfoque que distingue a peculiar cultura da personalidade da racionalização existente entre povos protestantes. Ademais, Sérgio Buarque evoca argumento sociológico (desdobrado em capítulo anterior), que considera a “inclinação

---

<sup>76</sup> HOLANDA, 1936, p. 10.

<sup>77</sup> HOLANDA, 1936, p. 115-116. Ênfase minha.

<sup>78</sup> HOLANDA, 1936, p. 117. Ênfase minha.

geral para as profissões liberais” nada mais nada menos que “sintomática de nossa formação colonial e agrária e relacionada com a transição brusca do domínio rural para a vida urbana”. Ele qualifica esse juízo ao mostrar que o bacharelismo não é fenômeno exclusivamente nosso, podendo ser encontrado na história dos Estados Unidos, mas o raciocínio sociológico persiste, sugerindo que a formação no Brasil de uma sociedade cujos valores distam da conduta racionalizada e que por isso são um empecilho à organização política segundo conceitos modernos. É útil evocar um trecho do capítulo 2: “Nossa sociedade era, assim, um organismo amorfo e invertebrado”, e o traço peculiar da vida brasileira “parece ter sido uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do passional, do irracional, e [...] um afrouxamento correspondente das qualidades ordenadoras, discriminadoras, racionalizadoras”.<sup>79</sup>

A primeira seção trata do *apego dos homens de saber, no Brasil, aos valores da personalidade*. Relaciona o bacharelismo àqueles valores, e sugere uma *ligação orgânica*, do ponto de vista sociológico, entre os dois fenômenos. A primeira seção corresponde à primeira parte do ensaio, dominada pela matriz sociológica.

A segunda parte do ensaio, que abrange as quatro últimas seções (§§ 8-25), orienta-se pela matriz organicista. Aí Sérgio Buarque deixa a atitude distante e faz a crítica cerrada ao *amor dos letrados brasileiros pelas formas fixas e leis gerais e ao desencanto deles com a realidade e a tradição*. A seção 2 (§§ 8-14) liga essa questão a positivistas e liberais; a seção 3 (§§ 15-19) a relaciona aos românticos; a seção 4 (§§ 20-23) ao espírito livresco e à miragem das panacéias importadas; a seção 5 (§§ 24-25) ao mimetismo político republicano. Todas as seções da *segunda parte* do capítulo 6 são solidárias na crítica ao *amor dos letrados brasileiros pelas formas fixas e leis gerais e ao desencanto deles com a realidade e a tradição*. Esses letrados davam as costas para a “realidade” e a “tradição”, apressando-se em habitar paraísos artificiais; viviam desterrados em sua própria terra... A troca da experiência concreta pelas quinquilharias abstratas é o alvo da crítica de Sérgio Buarque. Da relação entre a primeira e a segunda parte, tratarei mais adiante.

A segunda seção (§§ 8-14) inaugura a matriz organicista no capítulo e principia com a afirmação de que “um amor pronunciado pelas *formas fixas* e pelas *leis gerais*, que circunscrevem a realidade complexa e difícil *dentro do âmbito dos nossos*

---

<sup>79</sup> HOLANDA, 1936, p. 32-33.

*desejos*, é dos aspectos mais constantes e significativos do *caráter brasileiro*". O trecho dá continuidade aos parágrafos anteriores, mas sob viés organicista:

Essas construções da inteligência constituem um repouso para a imaginação, comparável à exigência de regularidade a que o compasso musical convida o corpo do dançarino. O prestígio da palavra escrita, da frase lapidar, do pensamento inflexível, o horror ao vago, ao hesitante, ao fluido, que obrigam à colaboração e ao esforço, assim a certa dependência e mesmo abdicação da personalidade têm determinado assiduamente nossa formação espiritual.<sup>80</sup>

*A partir daí, o argumento faz uma crítica a positivistas e liberais* que, sob o viés sociológico, seria descabida – à medida que as novas idéias estão em sintonia com os novos tempos e a lenta superação do legado ibérico – mas que se justifica do ponto de vista organicista.

O sucesso do positivismo no Brasil, Chile e México pode entender-se “por esse repouso que permitem ao espírito as definições irresistíveis e imperativas do sistema de Comte”, para cujos adeptos, “a grandeza e a importância desse sistema prendem-se exatamente em sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida”. (Fluidez e mobilidade prezadas por Sérgio Buarque, que ele atribui – como outros – à *colonização portuguesa* do Brasil.) Ele é implacável com a crença no “poder milagroso das idéias”, que ignora as condições concretas e particulares:

E’ realmente edificante a certeza que punham esses 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 a obrigatoriamente a todos os homens de boa vontade e de bom senso. Nada haveria de deter e muito menos de anular o ascendente fatal de uma nova espiritualidade reclamada pelo conjunto das necessidades humanas. [...] *Nossa história, nossa tradição eram recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis.*<sup>81</sup>

Essa crítica ao construtivismo político, com sua febre de projetos e alienação da história e tradição que formaram o Brasil, ressoa as palavras duras do jovem Sérgio contra a “abominável panacéia de construção”. Princípio de construção forte entre as vanguardas artísticas, no radicalismo político e no tradicionalismo. No capítulo 6, ele se volta contra os letrados que detestavam a realidade e viviam como desterrados na própria terra: “Não existiria, à base dessa confiança no poder milagroso das idéias, um secreto horror à nossa realidade nacional?”<sup>82</sup> Esse traço não é exclusivo dos positivistas, que “foram apenas os exemplares mais característicos de uma espécie humana que prosperou consideravelmente em nosso país, logo que ele começou a ter

<sup>80</sup> HOLANDA, 1936, p.118.

<sup>81</sup> HOLANDA, 1936, p. 118-119. Ênfase minha.

<sup>82</sup> HOLANDA, 1936, p. 119.

consciência de si”. Afinal, “de todas as formas de evasão de realidade, o convívio das idéias e especulações pareceu-nos a mais fácil e dignificante em nossa *difícil adolescência política e social*”.<sup>83</sup> A crítica abrange os liberais.

*Trouxemos de terras estranhas um sistema completo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustam à vida brasileira.* Na verdade a ideologia impessoal e anti-natural do liberalismo democrático, com as suas maiúsculas impressionantes e com as suas fórmulas abstratas jamais se naturalizou entre nós. [...] Uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodar-se como lhe fosse possível às suas leis, que tinham sido justamente a bandeira de combate da burguesia européia contra os aristocratas, e isso só porque essas leis pareciam as mais acertadas para a época e eram exaltadas nos livros e nos discursos.<sup>84</sup>

A primeira parte da citação suscita uma questão que será discutida depois: se nós *trouxemos de terras estranhas um sistema completo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustavam à vida brasileira* – sistema relacionado à adolescência política do país, no século XIX –, como entender o parágrafo inicial de *Raízes do Brasil*? Afirmar que *trazendo de países distantes as nossas formas de vida, instituições e visão do mundo, timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil* – pode sugerir que se remonte a tradição de transplante cultural aos primeiros tempos da colonização portuguesa. Mas, nesse caso, como entender a crítica à importação de um sistema completo e acabado de preceitos, pouco adequados à vida brasileira? Haverá dois tipos de transplante, o adequado e o inadequado? Isto será discutido no capítulo 4.

A segunda parte da citação critica a importação do sistema político partindo da consideração que as instituições políticas devem brotar da experiência concreta dos povos e culturas – e exprime um ponto de vista organicista. A crítica (“uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodar-se como lhe fosse possível às suas leis, que tinham sido justamente a bandeira de combate da burguesia européia contra os aristocratas”) converge, nesse ponto, com a de Oliveira Vianna em *Populações Meridionais do Brasil*. Diz Sérgio Buarque:

*E’ curioso notar-se que os movimentos reformadores no Brasil partiram sempre de cima para baixo: foram assim de inspiração intelectual, tanto ou mais que sentimental. A 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 sempre com displicência, quando não com hostilidade. Elas não emanavam de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à plena maturidade.*<sup>85</sup>

<sup>83</sup> HOLANDA, 1936, p. 122.

<sup>84</sup> Idem, ibidem. Ênfase minha.

<sup>85</sup> HOLANDA, 1936, p. 122-123. (Ênfase minha.) Sobre os movimentos reformadores ocorridos no seio das populações meridionais do Brasil, diz Oliveira Vianna: “Todos os chamados movimentos de opinião, como todas as rebeliões imprevistas, que aqui se formam, exprimem e resumem sempre idéias e doutrinas

Ressoando a crítica de Oliveira Vianna ao “idealismo” dos republicanos, Sérgio declara que “os campeões das novas idéias esqueceram-se com freqüência de que as *formas de vida* não são expressões voluntárias, *não se ‘fazem’ ou ‘desfazem’ impunemente*”.<sup>86</sup> *Formas de vida, formas culturais e forma* são noções nucleares em *Raízes do Brasil* (ver capítulo 4).

A terceira seção trata da “*fuga da realidade*” por parte dos letrados brasileiros (§§ 15-19) e se volta para os românticos. “Os nossos homens, colhidos de imprevisto pelas exigências impostas com um outro estado de coisas”, diz Sérgio Buarque, “logo que *nos transformamos em nação independente*, não souberam conformar-se prontamente às novas formas de vida”, assim, desde então “começou a patentear-se a distância entre o elemento ‘consciente’ e a massa brasileira, entre o nosso *Ethos* e nosso *Eros*, distância que se evidenciou depois, em todos os instantes supremos da vida nacional”.<sup>87</sup> Assim,

Nos livros, na imprensa, nos discursos, a realidade começa a ser, infalivelmente, a “dura”, a “triste” realidade. A transição do convívio das coisas elementares da natureza para a existência rigorosa e abstrata das cidades, deve ter estimulado em nossos homens uma crise subterrânea, voraz. Os melhores, os mais sensíveis, puseram-se a detestar francamente a vida, o “cárcere da vida”, para falar na linguagem figurada do tempo.<sup>88</sup>

Na alusão “à transição das coisas elementares da natureza para a existência rigorosa e abstrata das cidades” (que reforça trecho anterior: “Desamparados dos deleites e lazeres da vida rural, os nossos homens, colhidos de imprevisto pelas exigências impostas com um outro estado de coisas...”), há um traço do argumento sociológico. É que as seções de um tipo às vezes trazem as marcas da seção rival, como está insinuado no passo acima. Mas a seqüência não deixa dúvida sobre a orientação organicista predominante.

Vejamos isso de perto.

---

estrangeiras, aspirações e reclamos de outras raças, sem o menos lastro nas tradições nacionais, sem o menor traço de realidade na consciência do povo. [...] Criações exclusivas de filósofos, de doutrinadores, de letrados em cuja formação mental não colaboram as influências do meio nacional, o campo de sua ação fica restrito, por sua própria natureza, às altas regiões do pensamento e da palavra: às cátedras das academias, às colunas do jornalismo, às páginas da publicística, à eloqüência dos grandes oradores, às rimas dos grandes poetas – todos iluminados ao clarão de idéias elaboradas em climas diferentes do nosso; todos inteiramente alheios à realidade dos nossos problemas americanos”. VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*, I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973. p. 276-77.

<sup>86</sup> HOLANDA, 1936, p.122.Ênfase minha. Crítica semelhante fizera Manoel Bonfim: “Pensam que os males sociais se reformam pelo simples efeito de palavras escritas; decretam reformas e deixam de lado os costumes”. BONFIM, Manoel. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993, p. 185.

<sup>87</sup> HOLANDA, 1936, p. 124.

<sup>88</sup> Idem, ibidem.

Do romantismo brasileiro, pode dizer-se que, “mesmo copiando Byron, Musset e Espronceda, mesmo criando um indianismo de convenção, [...] ou quando transpôs o verbo altissonante de Hugo para as suas estrofes condoreiras, *só foi afetado em certas particularidades de forma*”. Em sintonia com a época, “os românticos brasileiros abandonaram o convencionalismo clássico, tudo quanto pretendia fazer de nossa natureza tropical uma pobre e ridícula caricatura das paisagens arcádicas”,<sup>89</sup> de sorte que, “fixando sua preferência no pessoal e no instintivo, ele podia ter um papel mais valioso e mais nacional, sobretudo – e até certo ponto o teve”. Não precisou para isso “descer aos fundos obscuros da existência”, apenas “ser mais espontâneo”. Mas o romantismo “não nos trouxe, é certo, nada de verdadeiramente novo: o pessimismo, o morrer de amor e até a sentimentalidade lacrimosa que ostenta, constituem traços característicos da tradição lírica que nos veio da metrópole” e havia mesmo do que alarmar “nesse alastramento de uma sensibilidade feminina, deliquescente, linfática, em um momento em que, [...] todas as nossas energias deveriam concertar-se em compor um anteparo aos estímulos negadores”. Portanto, “não nos devem iludir as aparências, a ponto de nos fazerem ver nos movimentos e de exaltação que oferece essa literatura romântica, muito mais do que uma *superfetação* na vida brasileira”.<sup>90</sup> De fato,

Tornando possível a criação de um mundo fora do mundo, o amor às letras não tardou em instituir um derivativo cômodo para o horror à realidade, à nossa realidade. Não reagiu contra ela, de uma reação sã e fecunda, não tratou de corrigi-la ou de dominá-la; esqueceu-a, simplesmente, ou detestou-a, provocando desencantos precoces e ilusões de maturidade. Machado de Assis foi a flor dessa planta de estufa.<sup>91</sup>

O mote da crítica é ainda *o excessivo apego às letras* (que torna possível criar um mundo fora do mundo) e *o horror à realidade*. O que permite reunir Machado de Assis e os românticos sob a mesma crítica severa é o seu presumido descompasso com a realidade. “*Todo o nosso pensamento dessa época revela a mesma fragilidade, a mesma inconsistência íntima, a mesma indiferença, no fundo, ao corpo social; todo*

<sup>89</sup> HOLANDA, 1936, p.124.

<sup>90</sup> HOLANDA, 1936, p. 124-125.

<sup>91</sup> Idem, *ibidem*. O romantismo é considerado uma superfetação na vida brasileira, assim como o liberalismo: “uma inútil e onerosa superfetação” (no capítulo 7). Na crítica ao romantismo, Sérgio Buarque converge com Sílvio Romero e na crítica ao liberalismo converge com OliveiraVianna e os *iberistas* em geral. Sobre as noções de “iberismo” e “americanismo”, ver: VIANNA, Luiz Werneck. *A Revolução Passiva: Iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997; EUGÊNIO, 1999, cap. 1: “Retórica da diferença”. Sobre as afinidades pontuais entre Sérgio Buarque e Oliveira Vianna, ver: CARVALHO, José Murilo de. A utopia de Oliveira Vianna. In: BASTOS, E. R. & MORAES, J. Q. (orgs.) *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, pp. 13-35.



pretexto estético pode servir-lhe de conteúdo”, convindo aplicar-lhe as palavras de Junqueira Freire, citadas em *Raízes do Brasil*: “Era uma nova linguagem igualmente luxuriosa, para dizer a mesma coisa. Nada de verdadeiro, [...] *mais cúpula que alicerce*”.<sup>92</sup> Ainda quando se punham a legiferar e cuidar de coisas práticas, “os nossos homens de idéias eram puros homens de palavras e de livros; não saíam [...] de seus sonhos e imaginações”. O fundamento organicista do argumento, com tons vitalistas, aflora de modo consistente no trecho abaixo:

*Tudo assim se engenhava na fabricação de uma realidade artificiosa e livresca, onde nossa vida verdadeira morria de asfixia. Comparsas desatentos do mundo que habitávamos, quisemos viver fervorosamente contra nós mesmos, viver pelo espírito e não pelo sangue. Como Plotino de Alexandria, que sentia vergonha do próprio corpo, acabaríamos por esquecer tudo quanto fizesse pensar em nossa própria riqueza emocional, a única força criadora que ainda nos restava.*<sup>93</sup>

Quão distante está esse trecho da matriz sociológica! Já não se trata de analisar o derruir das raízes ibéricas, mas de criticar as atitudes em desacordo com a realidade forjada no processo de colonização – retomando a oposição clássica no pensamento brasileiro entre *país real* e *país legal* e a oposição clássica no pensamento alemão entre *vida* (o *instintivo* e *espontâneo*) e *espírito* (o *abstrato* e *artificial*). (Sobre o veio vitalista de *Raízes do Brasil*, ver capítulo 3.)

Ao criticar, de um ponto de vista organicista, o excessivo apego *dos letrados brasileiros pelas formas fixas e leis gerais e o desencanto deles com a realidade e a tradição*, Sérgio passou em revista as atitudes e idéias de positivistas e liberais, na seção 2, e de românticos, na seção 3. Na seção 4 (§§ 20-24), tem-se um desdobramento dessa crítica – que se volta para o amor bizantino dos livros e a miragem das panacéias importadas. “O amor bizantino dos livros, pareceu muitas vezes, um penhor de sabedoria e um indício de superioridade mental, assim como o anel de grau ou a carta de bacharel”. Um exemplo sugerido por Sérgio Buarque diz respeito “ao Senhor Dom Pedro II”, que “levou ao extremo sua devoção pelos livros”, chegando-se a dizer dele, “com flagrante injustiça, que a praticou mais assiduamente do que serviu aos negócios do Estado”. Na verdade, “esse Imperador [...] parece-se, por muitos traços de sua figura, àqueles positivistas de que antes se tratou, eles também – como foi observado – grandes amigos da leitura, onde aprendiam a transformar nossa realidade a seu gosto”.<sup>94</sup> Sobre essa atitude, diz Sérgio:

<sup>92</sup> HOLANDA, 1936, p. 126.

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*

<sup>94</sup> HOLANDA, 1936, p. 127.

Esta perversão, em verdade, apenas tomou forma com o correr dos tempos. Os nossos teóricos e sábios falam, ainda hoje, a mesma linguagem de há cinqüenta ou cem anos, apenas com outras palavras. Assim os pensamentos e os conselhos que eles nos servem visariam criar, ao termo de nossa evolução, um quadro social milagrosamente destacado de nossas tradições portuguesas e mestiças. *O prestígio moderno e provavelmente efêmero das superstições liberais e protestantes parece-lhes definitivo*, eterno, indiscutível e universal; elas valem como paradigma para julgarem do nosso atraso ou de nosso progresso.<sup>95</sup>

O amor bizantino dos livros e das abstrações destacadas do mundo, quando pretende “criar, ao termo de nossa evolução, *um quadro social milagrosamente destacado de nossas tradições portuguesas e mestiças*” – é uma perversão. Aflora mais uma vez o veio organicista, que domina o capítulo 6 e desse prisma não se pode dizer que Sérgio Buarque seja um entusiasta dos *novos tempos*. “Muitos desses pedagogos da prosperidade são do tipo que há mais de trinta anos denunciava Georges Sorel em sua terra”, isto é, “o talento do publicista consiste em fazer penetrar no espírito do leitor a idéia de que os costumes ou as instituições que exalta têm um *papel preponderante* na prosperidade dessas nações”, mas, acrescenta ele “é claro que nenhuma demonstração absoluta será possível sobre esse ponto”.<sup>96</sup> Exemplo desse procedimento é “a miragem da alfabetização”.

Quanta inútil retórica se tem desperdiçado para mostrar que todos os nossos males seriam resolvidos de um momento para o outro, no dia em que estivessem difundidas as escolas e a instrução popular! [...] Imagine-se como ficariam desapontados ou indignados esses crédulos predicadores do progresso, se lhes fossem dizer que essa alfabetização em massa, que propugnam como o *nec plus ultra* do adiantamento e da civilização não é, talvez, uma coisa absolutamente essencial e mesmo que não é, em si, um benefício sem par. Basta-lhes, porém, que esse suposto instrumento de prosperidade seja um dos sinais visíveis da importância de outros povos poderosos, para que no-lo recomendem com alarde.<sup>97</sup>

“Assim”, diz Sérgio Buarque, “vão os nossos homens *apegando-se a ficções e a vaticínios enganosos*, que servem para disfarçar *um invencível desencanto de nossa realidade e de nossa tradição*”.<sup>98</sup> Palavras que sugerem a reserva de Sérgio Buarque com relação aos pregoeiros do progresso. A partir daí, nos parágrafos 24 e 25 – que compõem a última seção do capítulo – a crítica vai se voltar à mania de imitação *na política brasileira*, um corolário do apego às abstrações e do desencanto da nossa tradição por parte dos letrados: “Muitos dos que criticam o Brasil imperial por ter difundido um *bovarysimo* nacional grotesco e sensaborão, esquecem-se de que o mal, ao

<sup>95</sup> HOLANDA, 1936, p. 127-128. Ênfase minha.

<sup>96</sup> HOLANDA, 1936, p.128. Ênfase de Sérgio Buarque.

<sup>97</sup> HOLANDA, 1936, p.128-129.

<sup>98</sup> HOLANDA, 1936, p.130.

contrário, cresceu com o tempo e que com ele cresceu, talvez, apenas a nossa insensibilidade aos seus efeitos”, pois “a verdade é que, nesse ponto, a nossa república ainda foi além da monarquia”<sup>99</sup> (juízo que ecoa o de Eduardo Prado, em *A ilusão americana*). Assim, prossegue ele,

Quando se fez a propaganda do novo regime, julgou-se, é certo, introduzir um sistema mais acorde com as supostas aspirações da nacionalidade: o país ia viver finalmente por si, sem precisar exhibir, só na América, formas políticas caprichosas e antiquadas; na realidade, porém foi ainda um incitamento negador o que animou os propagandistas: o Brasil devia entrar em novo rumo, porque “se envergonhava” de si mesmo, de sua realidade biológica. Aqueles que pugnavam por uma vida nova representavam, talvez, ainda mais do que os seus antecessores, a idéia de que o país não pode crescer pelas suas próprias forças naturais; deve formar-se de fora para dentro, deve merecer a aprovação dos outros. E justamente a esse respeito não é exagero dizer-se que nossa república foi além do Império.<sup>100</sup>

Dois trechos chamam nossa atenção. Aquele onde consta que, para os propagandistas da república, o Brasil devia seguir novo rumo “porque ‘se envergonhava’ de si mesmo, de sua realidade biológica”, liga-se ao trecho do § 19, onde se diz de Plotino de Alexandria que “sentia vergonha do próprio corpo”, e que, como ele, no Brasil “acabaríamos por esquecer tudo quanto fizesse pensar em nossa própria riqueza emocional, a única força criadora que ainda nos restava”, para nos submetemos a abstrações. O trecho seguinte traz que “aqueles que pugnavam por uma vida nova representavam, talvez, ainda mais do que os seus antecessores, a *idéia de que o país não pode crescer pelas suas próprias forças naturais*; deve formar-se de fora para dentro”. Há ligação entre esse e o trecho do parágrafo 4 do capítulo 1, onde se fala (sobre os ibéricos) de “um tipo de sociedade que se desenvolveria, em alguns sentidos, quase à margem das congêneres européias, e sem delas receber qualquer incitamento, que já não contivesse em germen”; trecho relevante porque sugere um contraste entre o *ritmo orgânico* da evolução da sociedade portuguesa no alvorecer da Era Moderna e o *alheamento da realidade* dos letrados brasileiros a partir do século XIX. A evasão da realidade e o excessivo apego às abstrações não são traços que se atribuam, em *Raízes do Brasil*, aos colonizadores portugueses. (Voltaremos a esse ponto no capítulo 4.) Os dois trechos do parágrafo 24 do capítulo 6 se relacionam à abrangente visão organicista.

O capítulo 6 se encerra com o contraste entre a república e a monarquia. Esta não se orientou por princípios inflexíveis, ainda quando aceitou instituições oriundas de países estrangeiros, de diversa tradição cultural. Enquanto o mimetismo republicano

---

<sup>99</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>100</sup> HOLANDA, 1936, p.130-131.

abafou a realidade e voltou-lhe as costas, sob a monarquia ocorreu uma adaptação das instituições à realidade viva da sociedade. Assim, com relação ao mimetismo, “não é exagero dizer-se que nossa república foi além do Império”. Basta ver o funcionamento da política no Império:

Neste o princípio do Poder Moderador, chave de toda a organização política, e aplicação da idéia do *pouvoir neutre*, em que Benjamin Constant, o suíço, definia a verdadeira posição do chefe de Estado constitucional, corrompeu-se bem cedo, graças à inexperiência do povo, servindo de base para a nossa monarquia tutelar, bem compreensível em um regime agrário e patriarcal. A divisão política, segundo o modelo inglês, em dois partidos menos representativos de ideologias do que personalidades e de famílias, satisfazia nossa necessidade fundamental de solidariedade e de luta. Finalmente o próprio parlamento tinha uma função precípua a cumprir dentro do quadro da vida nacional, dando uma imagem visível dessa solidariedade e dessa luta.<sup>101</sup>

Recapitulando, o capítulo 6 apresenta duas matrizes rivais. A matriz sociológica abrange unicamente a primeira (§§ 1-7) das cinco seções; as demais seções se guiam pela matriz organicista (§§ 8-25). À diferença do capítulo 2, não se nota quebra no argumento. As duas matrizes se distinguem pelo *modo de exposição*. A primeira parte, de viés sociológico, trata do *apego dos homens de saber, no Brasil, aos valores da personalidade* – relaciona bacharelismo e personalismo. A segunda parte, de viés organicista censura o *apego dos letrados brasileiros pelas formas fixas e leis gerais*, atitude de evasão freqüente entre positivistas, liberais, românticos e republicanos. As seções da segunda parte são solidárias, e na verdade todo o capítulo é muito coeso. Não obstante, na matriz sociológica busca-se compreender o porquê de certos fenômenos, e o tom é distanciado, enquanto na matriz organicista emerge uma crítica – severa – ao apego dos letrados pelas *formas fixas e leis gerais e ao desencanto deles com a realidade e a tradição*.

O capítulo 6 traz ainda uma espécie de *nó cego*.

Temos argumentado que há duas matrizes rivais em *Raízes do Brasil* que sugerem a valorização, uma, da identidade e da autenticidade, a outra, de aspectos da vida racionalizada – por exemplo, a constituição de um espaço público democrático, regido por normas impessoais – como se houvesse oposição entre cultura da personalidade e normas abstratas. Mas então no capítulo 6, Sérgio Buarque afirma a congruência entre cultura da personalidade e o apego excessivo dos *letrados brasileiros por abstrações*. E depois disso continua a criticar as leis gerais e os modelos. Mas se o apego às formas fixas e leis gerais brota organicamente da cultura da personalidade, por

---

<sup>101</sup> HOLANDA, 1936, p. 131.

que ele mantém a crítica? De fato, *é como se o apego pelas normas fixas fosse lúdima expressão dos valores não racionais da cultura da personalidade*. Nesse ponto, convém lembrar que, de acordo com Sérgio Buarque, “um amor pronunciado pelas formas fixas e pelas leis gerais, que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito dos nossos desejos, *é dos aspectos mais constantes e significativos do caráter brasileiro*”. Esse traço pareceu tão forte a Sílvio Romero que ele houve por bem incluí-lo entre os seis fatores que constituiriam o caráter brasileiro – a mestiçagem, o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação ao estrangeiro.<sup>102</sup> Contudo, o organicismo de Sérgio Buarque o afasta dessa opção. *Raízes do Brasil* foi escrito contra essa idéia, e a favor da *autenticidade* e da plasticidade.

Então, como compreender o nó cego do capítulo 6? Como pode Sérgio Buarque criticar o embevecimento dos letrados brasileiros com as formas fixas, o rígido formalismo, após sugerir que esse traço decorre organicamente da cultura da personalidade? É isso uma contradição sua? Ao que parece o organicismo de Sérgio Buarque não implica mera valorização fática de traços “orgânicos” da cultura. (Isto será discutido no capítulo 4.)

#### 2.1.4 Matrizes rivais no Capítulo 7

O capítulo 7 – “Nossa revolução” – tem 36 parágrafos (na edição em circulação são 52), que, compõem quatro seções, a saber: 1) *sobre o derruir das bases tradicionais da sociedade brasileira e o avanço da urbanização e seu círculo de influências* (§§ 1-10); 2) *seção de transição* (§§ 11 e 12); 3) *crítica ao transplante de modelos e instituições alheias ao temperamento da sociedade brasileira* (§§ 13-27, exceto §§ 19 e 22); 4) *sobre as possibilidades de superação da antítese personalismo/impersonalismo no Brasil* (§§ 28-36). Voltado para a história recente do Brasil, o capítulo 7 também está recortado pelas matrizes sociológica e organicista.

A primeira seção trata do derruir do ruralismo e do declínio do legado português na sociedade brasileira e exprime com vigor a matriz sociológica. O capítulo começa com a afirmação de que a Abolição assinala o fim do *predomínio agrário* e que a República era uma resposta “à conveniência de uma *forma adequada* para a nova

<sup>102</sup> ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960, t. 1, p. 53-54.

composição social”. Um elo secreto uniria os dois eventos, realizando “uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda nossa vida nacional”.<sup>103</sup> Essa revolução “não foi um fato que se pudesse assinalar em um instante preciso; foi antes um processo demorado e que durou pelo menos três quartos do século”; ainda assim, o ano de 1888 surge como “o momento mais decisivo de todo o nosso desenvolvimento nacional”, pois “a partir dessa data tinham cessado de funcionar os freios tradicionais contra o advento de um novo estado de coisas, que só então se faz inevitável”.<sup>104</sup> Se essa revolução, que desde o império não cessou de minar as bases em que assentava a sociedade, ainda está longe de ter atingido o desenlace final, “parece indiscutível, porém que já foi transposta a sua fase aguda”.<sup>105</sup>

A natureza de tal “revolução” é indicada claramente por Sérgio Buarque:

Ainda testemunhamos presentemente, e por certo continuaremos a testemunhar durante largo tempo, as ressonâncias últimas do lento cataclisma, cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura para a inauguração de um estilo novo, que crismamos talvez ilusoriamente de americano, porque os seus traços se acentuam com maior rapidez em nosso hemisfério. [...] No dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder rapidamente à invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou também a decair para um e outro todo o ciclo das influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses.<sup>106</sup>

O viés sociológico da exposição é nítido. A revolução lenta que se processava desde o Império tinha como sentido o aniquilamento das raízes ibéricas e a constituição de um estilo novo, o americanismo, associado à “invasão impiedosa do mundo das cidades”. O que se narra aqui é o declínio irremediável das bases agrárias da sociedade e a afirmação do domínio das cidades. Mas, se o quadro antigo está decaído, o novo ainda não se configurou. Os velhos senhores rurais “tornados impotentes pelo golpe fatal da abolição e por outros fatores decisivos, não tinham como intervir nas novas instituições”; de fato, “a Republica, que não criou nenhum patriciado, mas apenas uma plutocracia, ignorou-os por completo”. Disso resultou uma situação complexa: “a urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social de que as instituições republicanas deviam representar a forma exterior complementar, destruiu esse poderoso esteio rural, [...] sem lograr substituí-lo por nada de novo”.<sup>107</sup> Justamente porque o declínio do velho esteio rural não se fez acompanhar da emergência de equivalente adequado à nova situação, que desse vida real ao novo regime, Sérgio Buarque pondera

<sup>103</sup> HOLANDA, 1936, p. 135. Ênfase minha.

<sup>104</sup> HOLANDA, 1936, p. 136.

<sup>105</sup> HOLANDA, 1936, p. 136-137.

<sup>106</sup> HOLANDA, 1936, p. 137. Ênfase minha.

<sup>107</sup> HOLANDA, 1936, p. 141.

que “se a forma de nossa cultura ainda permanece nitidamente ibérica e lusitana”, tal coisa deve atribuir-se “sobretudo às insuficiências do ‘americanismo’, que se resume até agora, em grande parte, numa sorte de exacerbamento de manifestações estranhas, de decisões impostas de fora, exteriores à terra”. Na verdade, “o americano ainda é interiormente inexistente”.<sup>108</sup>

Sérgio Buarque sugere que essa revolução lenta parece destituída de base social, exacerbando a distância entre o *país legal* (instituições políticas) e o *país real* (costumes e valores sociais). Esse descompasso não teve a mesma força em todo o país. Assim, deu-se “um grande passo” para o desaparecimento das formas tradicionais com o declínio da lavoura do açúcar na segunda metade do século XIX e sua substituição pela do café. O cafeeiro pode ser chamado de “planta democrática”, como sugeriu Handelmann, porque em comparação com a cultura da cana e mesmo do algodão, “seu cultivo não exige tamanhos dispêndios e nem tamanha extensão de terra” e “o parcelamento das propriedades e redução dos latifúndios operam-se mais facilmente com a sua disseminação”. Mesmo se a existência do trabalho escravo permitiu, “a constituição, sobretudo na província do Rio de Janeiro, de grandes fazendas de café de acordo com o molde tradicional dos engenhos de açúcar, a verdade é que o novo produto podia prescindir de semelhante aparato”.<sup>109</sup>

Demais, a “relação de dependência que se começara a estabelecer entre as zonas rurais e as cidades firmou-se ainda mais nas áreas cafeeiras”, o que aumentou “a necessidade do recurso aos centros urbanos na procura de mantimentos que outrora eram produzidos de sobra no próprio sítio”. Também o fazendeiro formado pela lavoura do café assemelha-se, cada vez mais, ao *farmer*, “que é no fundo um tipo citadino mais que rural, e para quem a propriedade agrícola constitui apenas um manancial de riquezas e só ocasionalmente um lugar de residência ou de recreio”.<sup>110</sup>

Devido a isso, a Abolição não afetou desastrosamente as regiões onde a cultura do café já preparara o terreno para a aceitação do regime de trabalho remunerado. “Aqui a evolução para o predomínio urbano fez-se rápida e com ela foi aberto o caminho para uma transformação social de grandes proporções”, enquanto nos estados do Norte “nada compensaria a catástrofe agrária”. Aos barões do açúcar nada restava, “senão conformarem-se às novas condições de vida”, pois o desaparecimento

---

<sup>108</sup> HOLANDA, 1936, p. 137.

<sup>109</sup> HOLANDA, 1936, p. 138-139.

<sup>110</sup> HOLANDA, 1936, p. 139.

do velho engenho e a ascensão de um novo tipo de senhores de empresas (concebidas como estabelecimentos industriais urbanos), “indica bem claramente em que rumo se faz essa evolução”.<sup>111</sup>

Nesse passo, acha-se a menção, já referida, aos velhos senhores rurais “tornados impotentes pelo golpe fatal da abolição e por outros fatores decisivos”, sem poder para intervir nas novas instituições. Disso resultou que “a urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social de que as instituições republicanas deviam representar a forma exterior complementar, destruiu esse poderoso esteio rural, [...] sem lograr substituí-lo por nada de novo”.<sup>112</sup> Sérgio Buarque pondera que “o trágico da situação está justamente em que o quadro formado pela monarquia ainda guarda seu prestígio, tendo perdido sua razão de ser”. O Estado, sob a república, preservou formas exteriores do sistema tradicional, depois de desaparecida a base que as sustentava, daí a “maturidade precoce, o estranho requinte de nosso aparelhamento de Estado”.<sup>113</sup> Requinte, esse, exacerbado após o desaparecimento do seu suporte (trecho que ecoa idéias de Alberto Torres e Oliveira Vianna).

Pode dizer-se que a *seção sobre o derruir das bases tradicionais da sociedade brasileira e o avanço da urbanização e seu círculo de influências* (§§ 1-10) exhibe nítido viés sociológico, insistindo, como insiste, em destacar o processo de declínio do mundo agrário e a expansão da esfera de influência das cidades. Isto se exprime tanto no núcleo do *argumento* como na *forma da exposição*, atravessada por expressões enfáticas. Assim, seja na menção a respeito de uma “revolução lenta, mas segura e concertada”, ou ao indicar que aos barões do açúcar nada mais restava, “senão conformarem-se às novas condições de vida”; seja ao apontar para um “lento cataclisma, cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura” ou ao assinalar que o ocaso do engenho, engolido pela usina, “indica bem claramente em que rumo se faz essa evolução”; seja, ainda, por sua referência à “urbanização progressiva, avassaladora” ou a “um novo estado de coisas, que só então se faz inevitável” – em todas essas palavras fortes, ressalta a matriz sociológica.

Está-se nisto quando ocorre a *transição* para a matriz organicista (§§ 10 e 11).

---

<sup>111</sup> HOLANDA, 1936, p. 140.

<sup>112</sup> HOLANDA, 1936, p. 141.

<sup>113</sup> Idem, *ibidem*.



O parágrafo 11 prolonga a matriz sociológica. Mostra que a imagem de Estado forjada no Império fora herdada pela república; que, no Brasil, o Estado necessita de pujança e compostura, de grandeza e solícitude, se quiser adquirir respeitabilidade; do Império brasileiro diz Sérgio Buarque que encarnou “um pouco esse ideal”.<sup>114</sup> Mas esse parágrafo é híbrido, pois também traz um elemento da matriz organicista: “O Estado, entre nós, de fato, não precisa e não deve ser despótico – o despotismo condiz mal com a doçura de nosso gênio”.<sup>115</sup>

No parágrafo 10, “o estranho requinte de nosso aparelhamento de Estado” é relacionado à preservação, na República, de formas exteriores do sistema tradicional (já sem a base de apoio). Esse raciocínio se inscreve no *viés sociológico*. Porém, no parágrafo 12, aquele aspecto já não é relacionado a sobrevivências tradicionais, e sim à atitude imitativa que positiva os princípios racionais elaborados por povos “mais cultos”.

Pugnamos constantemente pelos princípios tidos universalmente como os mais moderados e os mais racionais. [...] Modelamos a norma de nossa conduta entre os povos pela que seguem ou parecem seguir os países mais cultos, e então nos envaidecemos da ótima companhia.<sup>116</sup>

Assim, em um parágrafo, a crítica se dirige às sobrevivências do passado; no outro, para o mimetismo político que campeou no Brasil – sobretudo sob a República – contrastando com o *nosso temperamento*. “Tudo isso são feições bem características do nosso aparelhamento político, que se empenha em desarmar todas as expressões genuínas e menos harmônicas de nossa sociedade, em negar toda espontaneidade nacional”.<sup>117</sup> Os parágrafos 11 e 12, híbridos das duas matrizes, compõem uma (sutil) *seção de transição* da matriz sociológica à matriz organicista.

A matriz organicista se entende do parágrafo 13 ao 26 (excetuando os §§ 19 e 22). Após a seção de matriz sociológica, que indicava um processo de liquidação das raízes ibéricas, passa-se para uma seção de cunho organicista – com sua crítica ao transplante de idéias para o Brasil. Essa crítica pega de raspão na monarquia, mas atinge de frente a república. No capítulo 6, Sérgio Buarque esclareceu esse ponto: “Muitos dos que criticam o Brasil imperial por ter difundido um bovarysimo nacional grotesco e

---

<sup>114</sup> HOLANDA, 1936, p. 142.

<sup>115</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>116</sup> HOLANDA, 1936, p. 143-144.

<sup>117</sup> HOLANDA, 1936, p. 144.

sensaborão, esquecem-se de que o mal, ao contrário, cresceu com o tempo”. E acrescenta: “A verdade é que, nesse ponto, a nossa república foi além da monarquia”.<sup>118</sup>

A seção organicista se inicia com a constatação de que o desequilíbrio singular que gera essa anomalia é patente e não escapa aos observadores “mesmo superficiais”. Sérgio cita com aprovação o diagnóstico de Alberto Torres, para quem “a separação da política e da vida social [...] atingiu, em nossa pátria, o máximo de distância”, de sorte que, “à força da alheação da realidade a política chegou ao cúmulo do absurdo, constituindo em meio de nossa nacionalidade nova [...] uma classe artificial, verdadeira superfetação, ingênua e francamente estranha a todos os interesses”, assim, diz Alberto Torres, “a política é, de alto a baixo, um mecanismo alheio à sociedade, perturbador de sua ordem, contrário a seu progresso”.<sup>119</sup> Entretanto, Sérgio Buarque critica Alberto Torres porque ele “não viu, e não quis ver, [...] que foi justamente a pretensão de compassar os acontecimentos pelos sistemas, as leis e os programas, uma das origens da separação que existe entre a nação e sua vida política”; sua cegueira o fez elaborar “um minucioso projeto de constituição política” como panacéia.<sup>120</sup>

A confiança cega de brasileiros na “sabedoria” e “onipotência” de boas leis é muito diversa da atitude dos ingleses, “que não possuem uma constituição escrita, que se regem por um sistema de leis confuso e anacrônico e que, no entanto, demonstram uma capacidade de disciplina espontânea sem rival em nenhum povo da terra!”.<sup>121</sup> No Brasil, ao contrário, é “a rigidez, a impermeabilidade, a perfeita homogeneidade da legislação que nos parecem ser o requisito *sine qua non* de toda disciplina social”.<sup>122</sup> A bem dizer, “escapa-nos a verdade de que não são as leis escritas e fabricadas pelos juriconsultos, ou o cumprimento fiel dessas leis, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de estabilidade para as nações”.<sup>123</sup> (Esse juízo torna mais complexa a atitude de Sérgio Buarque em relação a um Estado impessoal, discutido no capítulo 5 de *Raízes do Brasil*.) No Brasil, “costumamos julgar, ao contrário, que os bons regulamentos e a obediência aos seus preceitos constituem a floração ideal de uma apurada educação política, da alfabetização, da aquisição de hábitos civilizados e de

---

<sup>118</sup> HOLANDA, 1936, p. 130. Raciocínio similar ao de Eduardo Prado, que distingue entre as instituições da monarquia, adaptadas à realidade brasileira, e as da república, cópias servis de modelos estrangeiros. Cf. PRADO, Eduardo. *A ilusão americana*. 5 ed. São Paulo: IBRASA, 1980, p. 53.

<sup>119</sup> HOLANDA, 1936, p. 144.

<sup>120</sup> HOLANDA, 1936, p. 144-5.

<sup>121</sup> HOLANDA, 1936, p. 145.

<sup>122</sup> HOLANDA, 1936, p. 145-146.

<sup>123</sup> HOLANDA, 1936, p. 146.

outras condições igualmente excelentes”. Sérgio Buarque não compartilha dessa convicção:

Essa opinião enganosa tomou vulto depois de incentivada a crença no mito do progresso, com o êxito do comtismo, do spencerismo, do marxismo, e de tantas ideologias semelhantes, de que foi singularmente fértil o século que antecedeu o nosso. O grande pecado do século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das formas vivas do mundo das fórmulas e dos conceitos. Nesse pecado é que se apóiam todas as revoluções modernas, quando pretendem fundar os seus motivos em concepções abstratas como os famosos Direitos do Homem. Sobreestimaram-se as idéias, que usurparam decididamente um lugar excessivo na existência humana. Julgou-se que um formalismo rígido e compreensivo de todas as ações individuais é o máximo de perfeição e de apuro a que pode aspirar uma sociedade.<sup>124</sup>

“Esse engano” – acrescenta ele – “só agora se dissipa lentamente”.<sup>125</sup> “Opinião enganosa”, “crença no mito do progresso”, “o grande pecado” do século XIX, “as idéias usurparam um lugar excessivo na existência humana”. É possível ser mais claro? Decerto:

Nesse erro se aconselham os políticos e demagogos que chamam atenção freqüentemente para as plataformas, os programas, as instituições, como únicas realidades verdadeiramente dignas de respeito. Acreditam sinceramente que da sabedoria e sobretudo da coerência das leis depende diretamente a perfeição dos povos e dos governos.<sup>126</sup>

Entretanto, “não são as leis escritas e fabricadas pelos juriconsultos, ou o cumprimento fiel dessas leis, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de estabilidade para as nações”.<sup>127</sup> Sua crítica ao comtismo, ao spencerismo e ao marxismo se estende ao liberalismo, e na verdade se endereça a todo construtivismo político e social. A crença enganosa no poder das fórmulas e conceitos não se deu apenas no Brasil, mas “presidiu a toda história das nações ibero-americanas desde que se fizeram independentes”, de tal modo que “os povos de nossa América foram levados a enaltecer um sistema de idéias *que contrastava em absoluto com o que há de mais positivo em seu temperamento* e que, bem compreendido, levaria à total despersonalização”.<sup>128</sup> Nesse ponto, Sérgio é irônico:

As rebeliões que desligaram esses povos das metrópoles adotaram como base das suas cartas políticas os princípios da Revolução Francesa então na ordem do dia,

<sup>124</sup> Idem, *ibidem*. Essas palavras podem lançar nova luz sobre o valor concedido por Sérgio Buarque ao que é “adaptativo” ante o “planejado”, e, em *Visão do Paraíso*, à “experiência” ante à “fantasia”, assim como ao contraste entre plasticidade portuguesa e método holandês, no capítulo 2 de *Raízes do Brasil*.

<sup>125</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>126</sup> HOLANDA, 1936, p. 148.

<sup>127</sup> HOLANDA, 1936, p. 146.

<sup>128</sup> HOLANDA, 1936, p. 148 e 149. Ênfase minha.

pelos mesmos motivos que ainda hoje levam certos povos coloniais e semicoloniais a contemplarem com unção os ideais apregoados pela Terceira Internacional.<sup>129</sup>

Porém, o *espírito legístico* (a pretensão de compassar os costumes e valores pelos sistemas, leis e programas) “não conseguiu até hoje modificar profundamente a atitude natural dos povos latino-americanos que pretende orientar”. Essa atitude “requer que, atrás da estrutura abstrata do Estado, existam personagens de carne e osso”. Suas palavras desvelam a peculiar cultura política dos povos ibero-americanos:

É em vão que os políticos imaginam interessar-se mais pelos princípios do que pelos homens: seus próprios atos são o desmentido flagrante dessa pretensão. O grau de relações, de intimidade e de parentesco, com os detentores do poder decidem sempre do êxito de uma carreira pessoal, muito mais do que os argumentos legais ou morais. Quaisquer que sejam as revoluções “regeneradoras”, dificilmente chegarão a frear de maneira eficiente a importância dos empenhos e dos pistolões.<sup>130</sup>

Não se trata, aqui, de uma crítica dessas práticas, mas de reconhecer que elas representam o substrato cultural dos povos ibero-americanos. E, como já era reconhecido por Oliveira Vianna, no Brasil, e Ranke, na Alemanha, as instituições políticas precisam estar em sintonia com a cultura de um povo.<sup>131</sup> Este critério leva Sérgio Buarque a fazer restrição a um juízo de Herbert Smith. O cientista norte-americano censurou o espírito partidário brasileiro do tempo do Império, quando se considerava desonroso para a pessoa desertar de um chefe ou de uma facção política. Essa crítica “é válida realmente do ponto de vista democrático-liberal que em teoria era e ainda é o de nossas instituições”, ainda assim, “só em teoria”. Julga Sérgio que “no fundo o que essa crítica revela é a incompreensão intolerante que é forçoso existir entre dois estilos de vida radicalmente diversos”.<sup>132</sup> Mais:

A verdade é que, como a nossa adesão a todos os formalismos denuncia apenas uma ausência de forma espontânea, assim também a nossa confiança na excelência das formulas teóricas mostra simplesmente que somos um povo pouco especulativo.

<sup>129</sup> HOLANDA, 1936, p. 148.

<sup>130</sup> HOLANDA, 1936, p. 150.

<sup>131</sup> Ver VIANNA, O idealismo na Constituição. In: CARDOSO, Vicente Licínio (org.). *À margem da história da República*. Recife: Massangana, 1990. Este ponto foi exposto por Ranke. No diálogo entre Carlos e Frederico, este afirma que “é muito difícil por motivos de ordem prática transplantar instituições isoladas e mais difícil ainda ou quase impossível seria fazê-lo com uma constituição. Mesmo se tal transplante fosse bem sucedido, superando as expectativas, o resultado ainda seria algo de completamente diverso. [...] As formas [externas] podem ser transplantadas; mas como vamos copiar os germes de onde brotaram, e não só as bases históricas, mas ainda o espírito que enlaça o passado no presente e há de animar o futuro? [...] Há, contudo, um espírito da vida coletiva que não pode ser tão facilmente eliminado. Pode ficar meio ofuscado, mas enquanto haja alguma força vital, volta a aparecer, a predominar e, por fim, a atrair e reger o resto. [...] ‘A harmonia oculta’, diz Heráclito, ‘é melhor do que a manifesta’”. RANKE, Leopold Von. Diálogo político. In: *Ranke*. Coletânea organizada por Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Ática, 1979, pp. 189 e 206.

<sup>132</sup> HOLANDA, 1936, p. 151.

Podemos organizar campanhas, formar facções, armar motins, se preciso for, em torno de uma idéia nobre. [...] quem 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 outro?<sup>133</sup>

Opondo-se à crença no poder mágico de fórmulas teóricas, Sérgio Buarque não hesita em reconhecer que, entre nós, “o personalismo é uma *noção positiva* – talvez a única verdadeiramente que conhecemos”. Por esse motivo, “ao seu lado todos os lemas da democracia liberal são conceitos puramente decorativos, sem *raízes profundas* na realidade”:

Isso explica bem como nos países latino-americanos, onde o personalismo – ou mesmo a oligarquia, que é o prolongamento do personalismo no espaço e no tempo – conseguiu abolir as resistências da demagogia liberal, *acordando os instintos e os sentimentos mais vivos do povo*, tenha assegurado, com isso, uma estabilidade política que de outro modo não teria sido possível. *A formação de elites de governantes em torno de personalidades prestigiosas tem sido, ao menos por enquanto, o princípio político mais fecundo em nossa América.* O Chile teve os decênios mais felizes de sua história sob o regime inaugurado por Diego Portales, que soube arrancar o país do perigo das ditaduras ou da anarquia, mediante um poder acentuadamente oligárquico. Ainda hoje a maior estabilidade e a relativa prosperidade da pequena república da Costa Rica entre as suas barulhentas irmãs da América Central, explica-se largamente pelos mesmos motivos<sup>134</sup>

O trecho é esclarecedor, tanto pela idéia central – o personalismo “tem sido, ao menos por enquanto, o princípio político mais fecundo em nossa América” –, quanto pelas menções à *demagogia liberal* e à capacidade do personalismo de acordar os *instintos e sentimentos mais vivos do povo*. Ao apreciar a díade *personalismo-impersonalismo* Sérgio Buarque reconhece a fecundidade do primeiro e deprecia o valor do segundo.

O trecho citado deve ser relacionado às passagens sobre o Estado impessoal, no capítulo 5. Se na *matriz sociológica* do capítulo 5 o valor da cordialidade permanece sob a suspeita de ser um entrave à construção do espaço público racionalizado, a *matriz organicista* do capítulo 7 lança nova luz sobre a questão: seu foco é o descompasso das fórmulas liberais e democráticas com o que *há de mais positivo no temperamento das nações ibero-americanas*. Por outro lado, enquanto na *primeira seção* do capítulo 7 (de matriz sociológica) consta estar em curso uma “revolução lenta, mas segura e concertada, *a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda nossa vida nacional*” – que representava o derruir das bases tradicionais da sociedade, ou iberismo –, na *terceira seção* desse capítulo (de matriz organicista), Sérgio Buarque declara que o

<sup>133</sup> HOLANDA, 1936, p. 151-2.

<sup>134</sup> HOLANDA, 1936, p. 152-153. Ênfase minha.

personalismo “é uma *noção positiva – talvez a única verdadeiramente que conhecemos*”. Há aí um contraste e mesmo uma oposição.

A quarta (e última) seção do capítulo 7 (§§ 28-36) trata das *possibilidades de superação da antítese personalismo-impersonalismo* no Brasil. É uma meditação sobre as condições da democracia – meditação que não aceita a denegação (histórica ou moral) do substrato da cultura no Brasil: o personalismo, a plasticidade portuguesa e a cordialidade. A seção não possui o nítido traço organicista ou sociológico da primeira e terceira seção, antes sugere a superação do dilema por meio da integração dos termos opostos, sem diluição, em uma espécie de arranjo musical (o contraponto) que preserva a particularidade dos termos nessa combinação (o sentido do *contraponto* será discutido nos capítulos 3 e 4).

Sigamos o curso do argumento.

Na discussão das possibilidades da democracia no Brasil, o raciocínio de Sérgio Buarque é ondulante – o que é um traço marcante de seu estilo.

Assim, ele começa por ressaltar *o que distancia liberalismo e personalismo*. “De tudo isso resulta uma confirmação do que se vem dizendo sobre a adoção das fórmulas democráticas no Brasil [...], a saber que ela resultou simplesmente de um mal-entendido”. Com efeito, “é freqüente imaginarmos prezar os princípios democráticos e liberais quando em realidade lutamos por um personalismo ou contra outro”.<sup>135</sup>

Em seguida, sugere certa *confluência entre liberalismo e cordialidade*: “Não é justo afiançar-se sem apelo nossa incompatibilidade absoluta com o democratismo liberal”, pois não seria difícil “acentuarem-se certas zonas de confluência e de simpatia entre as idéias que ele apregoa e certos fenômenos decorrentes das condições peculiares de nossa formação nacional”. É assim, por exemplo, que “as idéias da Revolução Francesa encontram apoio em uma atitude que não é estranha ao temperamento nacional” e “a noção da bondade natural do homem combina singularmente com o nosso já assinalado ‘cordialismo’”.<sup>136</sup>

Contudo (é o terceiro passo) ele considera essa confluência superficial e destaca o que *distancia liberalismo e cordialidade*: “Se [...] não nos detivermos na configuração exterior da vida nacional, mas penetrarmos [...] as formas subjacentes, só nos cumprirá confessar que se limita a essa coincidência o que há de comum entre as duas atitudes”, e que no liberalismo “a idéia da bondade natural do homem é simples

<sup>135</sup> HOLANDA, 1936, p. 153.

<sup>136</sup> HOLANDA, 1936, p. 153-154.

argumento; seria enganoso imaginar-se que tal convicção repouse em alguma simpatia pelo gênero humano”. Na verdade, “trata-se de uma teoria essencialmente neutra, despida de emocionalismo e enquadrada em fórmulas”. E isso não é tudo. “O mais grave é que a própria coincidência notada entre os ideais que ele [liberalismo] apregoa e a atitude que se tentou definir como peculiar ao nosso povo é, no fundo, mais aparente que real”. Assim é porque “todo o pensamento liberal-democrático pode resumir-se na frase célebre de Bentham: ‘A maior felicidade para o maior número’”, concepção que está em “contraste direto com qualquer forma de convívio humano de base emocional”, afinal “todo afeto entre os homens funda-se forçosamente em preferências”. Há aí “uma parcialidade que está em oposição com o ponto de vista jurídico e neutro em que se baseia o liberalismo”.<sup>137</sup>

Na verdade, o problema que ronda o par *personalismo-liberalismo* é semelhante ao que cerca a díade *cordialidade-civilidade*: “A ‘bienveillance’ democrática é comparável à polidez; resulta de um comportamento social bem definido, que pretende orientar-se por um equilíbrio de egoísmos”.<sup>138</sup>

O argumento parte da *democracia como mal-entendido*, passa pela *confluência parcial entre liberalismo e cordialidade*, retorna à *profunda discrepância entre a parcialidade do homem cordial e o ponto de vista neutro em que se baseia o liberalismo* e chega à ponderação de *que com a cordialidade não se criam os bons princípios*: “Um amor humano que se asfixia e morre fora de seu círculo restrito, não pode servir de cimento a nenhuma organização humana concebida em escala mais ampla”. Isto quer dizer que “com a cordialidade, a bondade, não se criam os bons princípios”. O que fazer? Sérgio vislumbra duas opções.

É necessário um elemento normativo, sólido, inato na alma do povo, ou implantado pela tirania para que possa haver cristalização social. A tese de que os expedientes tirânicos nada realizam de duradouro é apenas uma das muitas invenções fraudulentas da mitologia liberal, que a história está longe de confirmar.<sup>139</sup>

Esse quinto passo do argumento é muito curioso. Como “um amor humano que se asfixia e morre fora de seu círculo restrito não pode servir de cimento a nenhuma organização humana concebida em escala mais ampla”, Sérgio Buarque considera a possibilidade de um regime tirânico que impusesse o princípio normativo de convivência. Se o liberalismo parece descolado da realidade, cabe considerar a

<sup>137</sup> HOLANDA, 1936, p. 155-156.

<sup>138</sup> HOLANDA, 1936, p. 156.

<sup>139</sup> HOLANDA, 1936, p. 156-157. Ênfase minha.

possibilidade de um regime político de outro feitio; não se trata, porém, de endosso, e sim de ponderar aquilo que se apresentava, à época, como uma opção ao liberalismo. Se a democracia no Brasil não passou de um mal-entendido, como está dito em *Raízes do Brasil*, tornava-se imperativo considerar a opção de um estado fascista. Sérgio o faz, mas como se estivesse ouvindo discursar um discípulo de Mussolini ou Plínio Salgado, apenas para, em seguida, apontar que “existem outros recursos, além da tirania, para a consolidação e a estabilização de um organismo social e nacional”. É essa a sua opção.

Com efeito, após declarar que “com a cordialidade, a bondade, não se criam os bons princípios”, que “é necessário um elemento normativo, sólido, inato na alma do povo ou implantado pela tirania para que possa haver cristalização social”, Sérgio Buarque volta as costas à alternativa fascista, reafirmando, porém, o lugar subalterno dos princípios teóricos na vida de um povo: “Importa, em todo o caso, relegar aos seus justos limites o domínio dos princípios e das fórmulas políticas” – era da implantação de um princípio *normativo* que ele estava tratando –, pois o divórcio entre *país real* e *país legal* (ou experiência concreta e modelos políticos) era patente desmentido da eficácia de princípios e fórmulas de qualquer tipo:

Aqueles pioneiros de nossa independência e da república que, em 1817, não desejavam em nada modificar a situação dos negros escravos, embora “não reconhecessem o direito dessa situação”, foram de uma sinceridade que nunca mais se repetiu no decurso de nossa vida de nação. Depois deles, os políticos mais sábios e os mais prudentes preferiram não mencionar o ponto vulnerável de uma organização social que desejavam perfeita e coerente consigo mesma, ainda que somente no papel. Eles não duvidavam um único momento de que a *sã política* é filha da moral e da razão. E assim preferiam esquecer a realidade, feia e desconcertante, para se refugiarem no mundo ideal de onde lhes acenavam os doutrinadores do tempo.<sup>140</sup>

A crítica ao liberalismo e ao fascismo deixa claro que Sérgio não aceita propostas que impliquem menosprezo da realidade, nem o refúgio na miragem de um mundo ideal *de onde lhe acenavam os doutrinadores do tempo*. As palavras fortes que dirigiu ao liberalismo atingem também o fascismo, que então se apresentava como a superação da doutrina liberal-democrática. Sérgio Buarque evoca os ditadores que, cuidando fazer obra realista ou oportunista, “pretenderam agir, ao mesmo tempo, segundo critérios morais”, afirmando que “não faltam exemplos de ditadores que

---

<sup>140</sup> HOLANDA, 1936, p. 157. A menção a caudilhos esclarecidos da Europa alcança o Marechal Pilsudski, entrevistado por Sérgio Buarque em 1929. Sérgio Buarque enviou sete reportagens sobre a vida política e econômica na Polônia, publicadas n’*O Jornal* (RJ), em 6/11/1929, 16/11/1929, 30/11/1929, 1/1/1930, 12/1/1930, 2/2/1930 e 5/1/1930. Ver: BARBOSA, Francisco de Assis (org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, pp. 157-198. Sobre esse ponto, ver EUGÊNIO, 1999, capítulo 3: “Afinidades eletivas”.



realizam atos de autoridade perfeitamente arbitrários e julgam, sem embargo, fazer obra democrática”, atitude não muito diversa “da que por outras razões adotaram os ‘caudilhos esclarecidos’ da Europa moderna”. A menção a “caudilhos esclarecidos” é estratégica, pois retoma o contraponto *personalismo-impersonalismo* (representado no fascismo e no liberalismo) e deixa claro que a crítica aos princípios liberais democráticos não basta para fazê-lo endossar a proposta fascista.

Hoje os partidários do fascismo já descobrem o seu grande mérito em ter tornado possível a instauração de uma reforma espiritual abrangendo uma verdadeira tábua de valores morais. Não há dúvida que, de certo ponto de vista, o esforço que se realizou significa uma tentativa enérgica de se mudar o rumo da sociedade, salvando-a dos “fermentos da dissolução”.[...] Esse sistema lhe dá, aparentemente, a dignidade de um triunfo positivo sobre o liberalismo e sobre as pretensões revolucionárias da Esquerda. [...] Quem duvida que entre os seus motivos diretos subsiste o intuito, algumas vezes confessado, aliás, de dar um sentido e um fundamento às reivindicações materiais que, em verdade, lhe servem de base? <sup>141</sup>

Os bons princípios do liberalismo, desprovidos da cultura política correlata, são apenas uma fantasia, uma fuga da experiência concreta no Brasil. Por outro lado, o fascismo – que se apresentava como a superação do liberalismo – também não é adequado. “Não seria difícil prever o que poderia ser o quadro de um Brasil ‘fascista’” – afirma Sérgio Buarque:

Desde já podemos sentir que não existe quase mais nada de agressivo no incipiente mussolinismo indígena. Na doutrinação dos nossos “integralistas”, com pouca corrupção a mesma que aparece nos manuais italianos, faz falta aquela truculência desabrida e exasperada, quase apocalíptica, que tanto colorido emprestou aos seus modelos da Itália e da Alemanha. A energia sobranceira destes, transformou-se, aqui, em pobres lamentações de intelectuais neurastênicos. Deu-se com eles coisa parecida com o que resultou do comunismo, que atrai entre nós precisamente aqueles que parecem menos aptos a realizar os princípios da Terceira Internacional. [...] Com efeito, tudo faz esperar que o “integralismo” será, cada vez mais, uma doutrina acomodativa, avessa aos gestos de oposição que não deixam ampla margem às transigências, e partidária sistemática da Ordem, quer dizer do Poder Constituído. No plano teórico ele fica satisfeito com ser perfeitamente insignificante, por menos que o confesse. O que deseja no íntimo – e algumas vezes com desconcertante ostentação – é a chancela, o *nihil obstat* da autoridade civil. <sup>142</sup>

Sendo assim, o que efetivamente propõe Sérgio Buarque?

O próprio curso do capítulo 7, dividido sinuosa e simetricamente entre duas matrizes alternadas, a sociológica (primeira seção, §§ 1-10) e a organicista (terceira seção, §§ 13-27, exceto 19 e 22) – havendo uma seção de transição entre elas – parece sugerir uma resposta. Os parágrafos 19 e 22, que estão no meio da seção organicista sem dela fazer parte, sinalizam para essa resposta.

<sup>141</sup> HOLANDA, 1936, p. 158-9.

<sup>142</sup> HOLANDA, 1936, p. 159-160.

Sérgio Buarque havia assinalado – no parágrafo 18 – que “o grande pecado de século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das *formas vivas* do mundo das *fórmulas e dos conceitos*”. A seu juízo, “nesse pecado é que se apóiam todas as revoluções modernas, quando pretendem fundar os seus motivos em concepções abstratas como os famosos Direitos do Homem”, de sorte que “sobreestimaram-se as idéias, que usurparam decididamente um lugar excessivo na existência humana”. Eis uma crítica vigorosa ao império das fórmulas, teorias e modelos políticos e sociais, crítica que se liga à *filosofia da vida* de Klages e outros (ver capítulo 3) e que poderia tomar o rumo de uma mera oposição. Afinal, Sérgio escrevera em um ensaio de juventude (“Perspectivas”) que toda representação formal é uma *negação da vida* (“nada do que vive se exprime impunemente em vocábulos”) e aventou a idéia de um tratado de história “em que se considere o *esplendor* e a *decadência* de um povo”, coincidindo com o grau de apreço que tenham à palavra escrita ou falada – a decadência se insinuando nos povos que tenham grande consideração pelas representações, as verbais em especial.

Mas o que diz o parágrafo 19 segue em outra direção.

Sérgio Buarque, já se viu, censurou o império tirânico das idéias, que usurparam “um lugar excessivo na existência humana”; mas ele não é um “espírito negador” e logo em seguida reconhece que “a necessidade de boa ordem entre os cidadãos e a estabilidade do conjunto social tornaram necessária a criação de certos preceitos obrigatórios e sanções eficazes”. Pode dizer-se que sua energia não se concentra em uma negação da norma, dos preceitos e princípios; ele apenas gostaria que as regras não abafassem a espontaneidade, que disciplina e método se combinassem com plasticidade. Ele almeja uma situação de equilíbrio, a integração de abstrato e concreto, das especulações ao substrato vital. Nas suas palavras: “Em tempos mais ditosos do que o nosso a obediência àqueles preceitos em nada se parece com o cumprimento de um dever imposto” e “tudo se faz, por assim dizer, espontaneamente e sem esforço”.<sup>143</sup>

Com efeito, já em tempos remotos importava um senso de ordem e estabilidade: “para o homem a que chamamos primitivo, a própria segurança cósmica parece depender da regularidade dos acontecimentos; uma perturbação dessa regularidade tem qualquer coisa de ominoso”. Essa consideração da estabilidade

---

<sup>143</sup> HOLANDA, 1936, p. 147.

inspiraria, mais tarde, “a fabricação de normas, com o *auxílio precioso* de raciocínios abstratos”. Sérgio Buarque considera que “ainda aqui foram conveniências importantes que prevaleceram, pois muitas vezes é indispensável abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional”.<sup>144</sup>

Nesse passo, Sérgio Buarque toma distância dos esquemas irracionalistas: a vida social não é pura espontaneidade nem pura abstração (Nietzsche e Klages estão no seu horizonte). Assim, ele evita tornar sua crítica o mero avesso do racionalismo. Ele não vê incompatibilidade abissal entre norma e espontaneidade, abstração e vida. Isto fica claro na conclusão do parágrafo 19: “Em verdade o racionalismo excedeu os seus limites somente quando ao erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados, separou-os irremediavelmente da vida e criou com eles um sistema lógico, homogêneo, a-histórico”.<sup>145</sup>

Essas considerações tomam uma feição concreta no parágrafo 22. Lá está dito que “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”, ou seja, “pode ser a forma negativa da tese liberal”, cujo surgimento “é compreensível se nos lembrarmos de que a História jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação”, a qual se verifica “necessariamente dentro do mesmo âmbito”. Assim, Rousseau, “o pai do contrato social”, e Maquiavel, “o pioneiro da doutrina do poder”, vieram da mesma ninhada.<sup>146</sup>

Em trecho anterior, Sérgio Buarque falara de “caudilhos esclarecidos” para se referir ao fascismo. Reunia, assim, o fascismo e o caudilhismo latino-americano sob a égide do *personalismo* e em oposição ao liberalismo (*impersonalismo*). Isto torna a ocorrer no parágrafo 22: “Essa negação do liberalismo em um Rosas, um Porfirio Diaz, afirma-se hoje como um corpo de doutrina no fascismo europeu, que nada mais é do que uma crítica do liberalismo na sua forma parlamentarista, erigida em sistema político positivo”.<sup>147</sup>

O que isto significa?

---

<sup>144</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>145</sup> HOLANDA, 1936, p. 147.

<sup>146</sup> HOLANDA, 1936, p. 149.

<sup>147</sup> Idem, *ibidem*.

Ao colocar personalismo e impersonalismo no mesmo âmbito, Sérgio Buarque está implicitamente afirmando que nenhum dos termos é superior ou inferior ao outro, e que escolher entre eles não conduz a uma *superação* dos problemas que a díade vivamente indica, afinal “uma superação da doutrina democrática só será possível, efetivamente, quando tenha sido vencido a antítese impersonalismo-caudilhismo”.<sup>148</sup> O trecho parece evocar Hegel (os termos “superação” e “antítese”, que implicam as idéias de “tese” e síntese” são sugestivos a respeito) mas o que importa considerar é que a severa crítica ao liberalismo *não* leva Sérgio Buarque a endossar a proposta fascista. Ele almeja que sejam superados os impasses postos pela oposição entre personalismo e impersonalismo (entre *carisma* e *racionalização*, entre *vida* e *espírito*) e que se alcance o equilíbrio dos opostos. Deste ponto de vista, não é a síntese hegeliana que ele busca, mas a tensão entre pólos complementares.

Isto torna legível o último parágrafo do capítulo 7 (e do ensaio) – que realiza o último passo do argumento.

Sérgio Buarque pondera que “se no terreno político e social o liberalismo revelou-se entre nós antes um destruidor de formas preexistentes do que um criador de novas” e se pode ser considerado “uma inútil e onerosa superfecção” – ainda assim, “não será pela experiência de outras elaborações engenhosas que nos encontraremos um dia com a *nossa realidade*”.<sup>149</sup> O trecho obscuro endossa as críticas ao liberalismo, mas não acolhe as outras “elaborações engenhosas” que se apresentavam como opções. A “nossa realidade” – é o solo onde Sérgio Buarque firma sua posição, de feição organicista. “O essencial de todas as manifestações, das criações originais com das cousas fabricadas, é a *forma*. A realização completa de uma sociedade também depende de sua forma”.<sup>150</sup> Não se pode abstrair do curso espontâneo do viver, nem da forma de vida própria a cada povo ou nação:

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 intacto, irredutível 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.<sup>151</sup>

No capítulo 5 de *Raízes do Brasil*, consta que “o Estado, ao contrário do que presumem alguns teóricos, não constitui uma ampliação do círculo familiar e, ainda

<sup>148</sup> HOLANDA, 1936, p. 149-150.

<sup>149</sup> HOLANDA, 1936, p. 160-161. Ênfase minha.

<sup>150</sup> HOLANDA, 1936, p. 160. Ênfase minha.

<sup>151</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particulares, de que a família é o melhor exemplo”. Sobretudo “não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma *descontinuidade* e até uma *oposição*”. De sorte que “a indistinção entre essas duas formas é um prejuízo romântico e que teve os seus adeptos mais entusiastas e mais zelosos durante o século décimo nono”.<sup>152</sup> Porém, no parágrafo final do capítulo 7, Sérgio Buarque revisa os termos da questão. “Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural [familiar] e a transcende. Mas também é verdade que *essa oposição deve resolver-se em um contraponto* para que o quadro social seja coerente consigo”.<sup>153</sup> A separação entre o *país legal* e o *país real*, personalismo e impersonalismo, herança cultural e modernização, deve resolver-se em um contraponto:

Há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos e imaginações para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas. O espírito não é uma força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas. Há, porém, um demônio perverso e pretensioso, que se ocupa em obscurecer aos nossos olhos essas 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.<sup>154</sup>

Vale a pena observar, mais uma vez, o curso sinuoso do argumento no capítulo 7, constituído por três passos principais. A primeira seção (§§ 1-10) – sobre *o derruir das bases tradicionais da sociedade brasileira e o avanço da urbanização e seu círculo de influências* –, orienta-se por um viés sociológico; após a *seção de transição* (§§ 11 e 12), que combina elementos das duas matrizes, chega-se à terceira seção (§§ 13-27, exceto 19 e 22) com a *crítica ao transplante de idéias e instituições destoantes do temperamento da sociedade brasileira*, marcadamente organicista. Entre a primeira e a terceira seção há contraste e até oposição. Fica-se a afirmar ora a transformação irrevogável, que liquidaria o legado ibérico, ora o valor permanente da identidade cultural forjada pela colonização portuguesa. A tentativa de sair do impasse entre facetas opostas e modos inconciliáveis de exposição é tentada na quarta e última seção (§§ 28-36).

Sérgio Buarque sugere que as oposições somente podem se resolver em um *contraponto* que as incorpore em um equilíbrio tenso, distante de propostas redutoras,

<sup>152</sup> HOLANDA, 1936, p. 93. Ênfase minha.

<sup>153</sup> HOLANDA, 1936, p. 161. Ênfase minha.

<sup>154</sup> Idem, *ibidem*.

seja o apagamento do passado ou sua idealização. O contraponto encerra a possibilidade de englobar as antíteses (*personalismo–impersonalismo, carisma–racionalização, vida–espírito, espírito do povo–espírito do tempo, iberismo-americanismo* etc.) que têm marcado o debate intelectual e a prática política, no Brasil e na Europa, em um arranjo complexo, que resguardasse as vozes singulares e as entrosasse.

É extraordinário que Sérgio Buarque tenha realizado essa façanha no próprio curso do argumento de *Raízes do Brasil*.

\* \* \*

Essa incursão pelos capítulos 1, 2, 6 e 7 trouxe à luz a visão organicista que os orienta, de forma predominante, mostrando que *Raízes do Brasil* se organiza por um contraste entre matrizes discursivas rivais, a organicista e a sociológica. Devido à sua feição peculiar, no que diz respeito ao organicismo, os capítulos 3 e 4 serão estudados no capítulo 3.

## CAPÍTULO 3

### DIÁLOGOS

#### KLAGES E WEBER EM RAÍZES DO BRASIL (1936)

O terceiro que me ocupava eram os costumes dos povos.  
Queria aprender deles como do encontro de necessidade e livre arbítrio,  
de impulso e querer, de movimento e resistência nasce uma terceira coisa,  
que não é nem arte nem natureza, mas ambas ao mesmo tempo.

Goethe, *Teoria da natureza*

Quais os ganhos do capítulo 2? Primeiro, a identificação de um veio organicista em *Raízes do Brasil* e, junto com isto, a descoberta de que duas matrizes perpassam o ensaio. A visualização de duas matrizes rivais lança uma nova luz sobre as mais influentes interpretações de *Raízes do Brasil*: a de Antonio Candido e a de Maria Odila Dias. Cada matriz ilumina uma dimensão do ensaio, deixando na sombra o que é relevante para a rival. Ora, a identificação de matrizes rivais em *Raízes do Brasil* sustenta a intuição básica tanto de Antonio Candido quanto de Maria Odila. Não é preciso escolher entre eles e sim reuni-los para obter uma visão mais abrangente do ensaio. Eis os ganhos do capítulo 2.

Resta saber qual o significado da presença de duas matrizes rivais em *Raízes do Brasil*. Trata-se de uma contradição insolúvel? Ou de uma indecisão? É possível coadunar o fio condutor organicista e a discrepância de matrizes? Uma resposta depende de vários passos. No momento, seja dito que o sentido da presença de matrizes rivais em *Raízes do Brasil* é dado pelo *contraponto*.

\* \* \*

Há uma perspectiva sociológica, de inspiração weberiana, em *Raízes do Brasil*. Mas ela não é exclusiva. *Raízes do Brasil* se eleva sobre uma base de contrastes. Esse jogo de oposições reponta em todos os níveis do ensaio. Já vimos o contraste entre seções no nível macro de *Raízes do Brasil*. Agora nos voltaremos para os contrastes no nível micro: os vocabulários do ensaio. Assim como há contraste entre seções dos capítulos, dois vocabulários se opõem em *Raízes do Brasil*. Essas oposições no nível macro e no nível micro de *Raízes do Brasil* traduzem uma questão central no debate ocidental: a oposição entre *espontaneidade* e *racionalização* que, de várias formas, foi modulada por pensadores como Nietzsche, Simmel, Freud, Tönnies e mesmo o jovem Lukács, com a díade *alma-formas*, e Adorno e Horkheimer, com a oposição *vida-esclarecimento*. De fato, a oposição-mor – *racionalização-espontaneidade* – se revela sob vários pares de opostos, por exemplo: *espírito-vida*; *natureza-artifício*; *civilização-impulso*; *alma-formas*, *comunidade-sociedade*; *Eros-civilização*, *particular-geral*; *experiência-conceito*. Pode dizer-se que as oposições são um traço marcante do debate ocidental. Em 1916, Georg Simmel escreveu:

Cada uma das grandes categorias histórico-filosóficas tem certamente a tarefa de reunir a dispersão e a plenitude caótica da existência em uma unidade absoluta; porém, ao mesmo tempo, ao lado de cada categoria isolada existe ou surge outra que está com aquela em uma relação de exclusão recíproca. Deste modo, estes conceitos fundamentais se apresentam de dois em dois, como uma alternativa exigida à decisão de tal forma que um fenômeno que se recusa para o primeiro conceito, deve cair necessariamente sob o outro: um sim ou não que não permitem nenhum terceiro. Tais são as contraposições de finitude e infinitude do mundo, mecanicismo e teleologia do organismo, liberdade e determinismo da vontade.<sup>1</sup>

Sérgio retoma esse debate ocidental, a que responde inscrevendo suas oposições no movimento de *Raízes do Brasil*; as oposições temáticas são sutilmente incorporadas e traduzidas em oposições formais. Há uma série de contrastes abrangidos no contraste-mor: *espontaneidade/racionalização*, discutido sob pontos de vista contrários. Sob a perspectiva sociológica, positiva-se a racionalização e faz-se reserva à espontaneidade, vista como obstáculo à inscrição plena da sociedade no mundo moderno e à constituição da esfera pública democrática. Sob o prisma da filosofia da vida, Sérgio positiva a espontaneidade como traço valioso da identidade cultural do Brasil, fazendo do legado português o critério para nortear a inscrição de nossa cultura

---

<sup>1</sup> Simmel, G. Transformaciones de las formas culturales. *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península, 2001, p. 207.



na modernidade, ao tempo em que faz reserva à racionalização. Essa contraposição ocorre tanto no nível micro quanto no nível macro de *Raízes do Brasil*, que assim se constitui por um movimento de contraste entre matrizes rivais. No *nível macro* o contraste se revela nas seções da quase todos os capítulos. No *nível micro* o contraste se verifica entre o vocabulário e os tópicos de dois idiomas: o da *filosofia da vida* e o da *sociologia*.

Admite-se geralmente que, em *Raízes do Brasil*, a discussão sobre o Brasil seja mediada pelas idéias de Weber; ora, papel análogo tem a filosofia da vida – que também compõe a gramática do ensaio, orientando a discussão sobre o Brasil. Aspectos do ensaio que não se deixam abranger ou relacionar à referência weberiana podem ser entendidos, não raro, sob o prisma da filosofia da vida. *Raízes do Brasil* se constitui, no nível micro de vocabulário e tópicos, pela oposição entre dois prismas, dialogando com a *filosofia da vida* de Ludwig Klages e com a *sociologia*, em especial com os estudos de Max Weber.

### **3.1. Diálogos de Sérgio Buarque com a filosofia da vida de Klages**

#### **3.1.1 Sérgio Buarque, leitor de Ludwig Klages**

Em 1930, Sérgio Buarque de Holanda retornou ao Brasil, após uma temporada na Alemanha como correspondente de *O Jornal*. Pouco depois de sua chegada, o poeta Manuel Bandeira publicou um sumário das atividades do amigo no país de Goethe (*O Jornal* 24.1.1931), seguida de breve entrevista. Em resposta às indagações de Bandeira sobre o momento cultural na Alemanha, Sérgio Buarque informava: Goethe ainda era o mais lido dos poetas clássicos; Hölderlin era o poeta mais influente sobre a nova geração; Schiller, “o representante da poesia do idealismo kantiano”, era pouco lido, o que se ligava ao declínio do idealismo, que “perde terreno cada vez mais na Alemanha”. Havia o anseio por outro rumo: “A mocidade está voltada para Klages, um nome quase inteiramente desconhecido fora da Alemanha e que dentro dela no entanto goza de enorme prestígio”. Sobre a doutrina deste filósofo, Sérgio esclarece: “A filosofia de Klages é da libertação dos instintos”. Ele informa que até ir para a Alemanha tinha uma tendência para o comunismo; mudou de opinião: “Hoje estou achando nele o mesmo excesso racionalista do catolicismo”, aduzindo que “comunismo e catolicismo são soluções extremamente racionalistas”. As declarações de

Sérgio ganham um comentário bem-humorado de Manuel Bandeira: “Por aí assim foi o Sérgio e passou depois a falar da prática da libertação de um certo instinto na Alemanha. Brasileiros que viveis uma vida apertada, conversai com o Sérgio!”. Bandeira confessa ter alimentado a esperança de ver Sérgio “invadir” a Rússia e trazer sobre o país do comunismo a visão imparcial de que não eram capazes nem os comunistas nem os seus adversários. Mas Sérgio foi vencido pelo inverno e não visitou o país. “E agora acabou-se! Sérgio é da... libertação dos instintos...”<sup>2</sup>

Não era a primeira vez que Sérgio Buarque se referia a Ludwig Klages. Em artigo escrito na Alemanha e publicado n’*O Jornal* (edição de 23.11.1930), intitulado “Os instintos da sabedoria”, falando sobre Pontes de Miranda, Sérgio Buarque afirma: “desde Husserl e Rickert até Max Scheller e Ludwig Klages, todas as correntes que sucederam ao positivismo alemão, acham-se fora da órbita do seu profundo saber”. Os filósofos lidos por Sérgio, mas ignorados por Pontes de Miranda, estão a anos-luz do racionalismo; habitam um mundo cultural em desassossego, que opunha resistência tenaz às linhas de força do pensamento moderno. Sérgio explorou com entusiasmo esse mundo, fazendo sua jornada de descobertas. Ele e Raul Bopp devassaram a vida noturna de Berlim, freqüentando um sem-número de clubes e *cabarets*: *Esplanade, Eden, Femina, Casanova, Berberina, Ambassadeurs, Johnny Night Club, Sillouette, Eldorado, Zigeuner Keller*. Sérgio estava fascinado com esse reino de liberdade: “A mulher já conquistou aqui, em todos os sentidos, os mesmos direitos, as mesmas regalias, as mesmas tentações e até as mesmas condescendências que os homens”. Da Alemanha e seu povo, Sérgio Buarque vislumbrou os melhores predicados. Diz ele em “Através da Alemanha”, I, reportagem publicada em *O Jornal*, edição de 23.8.1929:

Não encontrei aqui, por enquanto, nada que me pudesse lembrar aquela disciplina militarista que se tornara, antes da guerra, um elemento indefectível da fisionomia teutônica. *Tudo se faz sem imposições excessivas e sem normas incoercíveis, antes com certo abandono e com liberdade*. Nada de implacável, nada de violento e nem mesmo de indiferente.<sup>3</sup>

Raul Bopp encarnava o primitivismo que à época era valorizado em círculos alemães. Sérgio não lhe ficava atrás:

Durante os meses (quase um ano) em que parou conosco na Alemanha, ele em Wilmsdorf, eu em Charlottenburg, Bopp não abandonou um só momento aquele mundo a que na Norato, deu voz articulada. [...] No *Wansee* ou no *Wellenbad* onde aos sábados o nudismo era compulsório para todos os sexos, estirava-se o poeta nas

<sup>2</sup> BANDEIRA, Manuel. Introdução. In: BARBOSA, Francisco de Assis. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, pp. 292-293.

<sup>3</sup> HOLANDA, 1988, p. 132 e 133. Ênfase minha.

praias postiças e lá vem *mussungalá* (a propósito, ver vocabulário na *Revista de Antropofagia*).<sup>4</sup>

Ele e Bopp descobriram a vida noturna e também os aspectos noturnos da vida cultural. Nessa vertigem, toparam com o mundo de Ludwig Klages. Sérgio conta que Bopp “não descuidava de recrutar verdadeiros ou falsos profetas para a seita que ajudou a suscitar em São Paulo, juntamente com Tarsila e Oswald de Andrade”, de sorte que “as surpreendentes consonâncias entre certas filosofias irracionalistas da Alemanha de 30 e as doutrinas antropofágicas não podiam deixar de apelar para seu entusiasmo”. Nesse frêmito de experiências, “um dia [Bopp] descobriu os livros de Ludwig Klages [...]. Este descobrimento extasiou-o. Ainda tenho aqui a meu lado um exemplar do *Eros Cosmogônico* de Klages, cheio de anotações marginais [...], rabiscadas com letra sua”.<sup>5</sup> O entusiasmo de Bopp em relação às idéias de Klages também se revela em um bilhete que enviou para Sérgio – em fins de 1930, pois faz menção ao embarque iminente de Sérgio no *Bagé*, navio que o trouxe de volta ao Brasil. Bopp encarece cuidado com objetos pessoais que deixara com o amigo: “Não vá perdê-lo, nem ele nem a bengala que são dois animais de estimação. E um super cuidado com a minha mala”. E acrescenta: “Se você me perde a mala fico reduzido a zero. Geist seu Holanda [sic]. Nada de teorias do subconsciente com a mala. Por causa do Klages fui deixando o capote”.<sup>6</sup> Imerso na leitura de *Sobre o Eros cosmogônico*, ou na discussão das idéias de Klages, certa vez Bopp esquecera o capote; agora teme que Sérgio, quiçá pelo mesmo motivo, descuide-se dos objetos que deixara sob sua guarda: “Geist seu Holanda”. (*Geist* no caso quer dizer juízo, atenção, estado de alerta.) O bilhete traduz o interesse que a obra de Klages despertava nos dois amigos.

As notas publicadas por Manuel Bandeira são esclarecedoras a respeito do apreço de Sérgio pelas idéias de Klages. Em 1979, o próprio Sérgio reconheceu isto, ao evocar sua temporada alemã: “Recomecei a ler, e recomecei mal, enfronhando-me agora em filosofias místicas e irracionalistas (Klages etc.), que iam pululando naqueles últimos anos da República de Weimar e já às vésperas da ascensão de Hitler”.<sup>7</sup> É digno de atenção que ao mencionar sua imersão em “filosofias místicas e irracionalistas”,

<sup>4</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. O bom dragão. In: *Cobra de vidro*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1978, pp. 127-128. Publicado originalmente na *Folha da Manhã* em 14.08.1951.

<sup>5</sup> HOLANDA, 1978, pp. 127-128.

<sup>6</sup> Carta de Raul Bopp a Sérgio Buarque de Holanda, fins de 1930. *Correspondência de Sérgio Buarque de Holanda*. Organização de Vera Cristina Neumann-Wood. (Inédito)

<sup>7</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Tentativas de mitologia*. São Paulo: Perspectivas, 1979, pp. 29-30.

Sérgio recorde Klages em primeiro lugar e que os demais representantes dessas correntes sejam abrangidos por um lacônico “etc.”. Quem seriam eles? A biblioteca de Sérgio, hoje na Universidade Estadual de Campinas, traz pistas relevantes sobre o assunto. A lista que apresento a seguir é apenas aproximativa, pois o acervo atual não contém todos os livros que um dia pertenceram a Sérgio, ou que possuía quando da primeira edição de *Raízes do Brasil* (1936). Faltam, entre outros, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Max Weber, as *Meditações sul-americanas* de Keyserling, e o exemplar da primeira edição de *Casa Grande & Senzala*, ofertado por Freyre – todos citados na primeira edição de *Raízes do Brasil*. Ademais, a lista não se limita a “místicos e irracionalistas”, mas inclui escritores apenas não-racionalistas. Finalmente, dos livros pesquisados, priorizei os editados até 1936, sem que se possa ter certeza de que foram lidos por Sérgio à época da publicação. Por vezes incluí livros sem data expressa, supondo que se inscrevam no intervalo que vai até 1936.

Sérgio Buarque leu Bachofen, decerto sob influência de Klages, que o tinha em alta conta; no acervo se acham *Mutterrecht und Urreligion* [Leipzig, 1927] e *Mutterrecht I: Vorrede* [Frankfurt, s.d.]. De Ernst Kantorowicz, consta *Kaiser Friedrich, der Zwite* [Berlin, 1929-1963], cujo primeiro volume Sérgio Buarque leu na Alemanha. Constam cinco títulos de Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes* [Munich, 1930-1931, 2 v.], *Der Mensch und die Technik* [Munich, 1931], *Jahre der Entscheidung* [Munich, 1933], *Politische Schriften* [Munich, 1933] e *Reden und aufsatze* [Munich, 1937]. (*O declínio do Ocidente* é citado na primeira edição de *Raízes do Brasil*, nota n. 33). Leo Frobenius aparece com dois títulos: *Kulturgeschichte Afrikas* [Zurich, c1933] e *Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kurturwende, Dargestellt von seinen Freunden und Scheulern* [Leipzig, c.1933]. Também constam dois títulos de Edmund Burke: as *Reflections on the French revolution* [London, 1910] e *Speeches and letters in American affairs* [London, 1908], além de dois títulos de Donoso Cortés, mas só um é anterior a 1936: *Oeuvres* [Paris, 1862]. De Plotino, constam as *Enneades* [Paris, 1924-1938], grifadas e anotadas por Sérgio.

De Carl Schmitt, constam oito títulos, sete deles publicados antes de 1936: *Die Diktatur* [Munich, 1921], *La defensa de constitución* [Madrid, 1931], *Legalitat und legitimitat* [Leipzig, 1932], *Der Begriffe des Politischen* [Hamburg, 1933], *Saatsgefuge und Zusammenbruch des zuveiten Reiches* [Hamburg, 1934], *Politische Theologie* [Munich, 1934], *Politische Romantik* [Munich, s.d.] (edição presumida dos anos 1920). Além disso, há *Verfassungslehre* [Berlin, 1965], publicado após 1936.

O interesse de Sérgio pela obra de Schmitt o levou a escrever uma resenha de *O conceito do político*, publicada na *Folha da Manhã* de 18 junho de 1935. No acervo há onze títulos de Karl Jaspers, apenas um publicado nos anos trinta: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* [Barcelona, 1933]. De Georg Simmel, consta apenas a terceira edição de *Philosophie des Geldes* [München, 1920], mas é plausível que Sérgio tenha lido mais livros seus. Simmel era muito lido à época, inclusive por Walter Benjamin. Acha-se ainda entre os livros de Sérgio *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Leipzig, 1935], de F. Tönnies, que não é citada na primeira edição de *Raízes do Brasil*, mas será referida a partir da edição de 1948. De Friedrich Meinecke, constam quinze edições (incluindo-se traduções), mas apenas três saíram até 1936: *Weltbürgertum und Nationalstaat* [München/Berlin, 1917], *Cosmopolitismo e stato nazionale* [Perugia, 1930] (edição italiana de *Weltbürgertum und Nationalstaat*) e *Entstehung des Historismus* [München, 1936], profusamente anotado. Ortega y Gasset vem com três títulos, dois deles anteriores a 1936: *Obras* [Bilbao, 1932] e *El Espectador* [Madrid, c.1934].<sup>8</sup>

Se Sérgio lia esses autores, não leria Klages? Ele lia e apreciava as idéias de Klages. Não era o único a fazê-lo.

### 3.1.2 Walter Benjamin, Adorno e Horkheimer: leitores de Klages

Klages era muito lido na Alemanha dos anos 1920 e 1930. Seu prestígio na Alemanha é atestado por Karl Löwith, que, em 1927, publicou “Nietzsche im Lichte der Philosophie von Ludwig Klages” no *Reichs philosophischer Almanach*. Ele dizia haver um culto a Klages, considerado um “metafísico profundo” em círculos de diletantes bem informados.<sup>9</sup> Além de Löwith, Ludwig Klages foi comentado por Hans Urs von

<sup>8</sup> De outros intelectuais que ele decerto leu na Alemanha, constam apenas edições posteriores a 1936. Heidegger comparece com dois títulos e Jünger com 17 títulos, todos publicados após 1936. Também os textos de Dilthey, Herder, Nietzsche, Bergson, Vico, Platão e Aristóteles, que constam do acervo, são de edições posteriores à temporada alemã. Sabe-se, porém, que Sérgio Buarque lia Goethe, Nietzsche e Bergson desde a juventude – seus comentários à tradução do *Fausto* feita por Gustavo Barroso, a citação de uma frase de Bergson no final de “O homem-máquina”, entre outros, dão testemunho de sua inquietação intelectual – e é difícil aceitar que não tenha lido Dilthey, Jünger e Heidegger na Alemanha. De Hermann von Keyserling, citado em *Raízes do Brasil* e muito lido à época, não consta nenhum título, o que surpreende: Keyserling era pensador da moda, nos anos de 1920 e 1930, veio ao Brasil em 1928, quando foi hóspede de Tarsila e Oswald de Andrade, que o cita no *Manifesto Antropófago* (“Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.”) e publicou *Meditações sul-americanas* (1932), livro referido em *Raízes do Brasil*. De Max Scheler, mencionado em “Os instintos da sabedoria”, não há nenhum livro no acervo da Coleção Sérgio Buarque de Holanda. Lacunas enigmáticas.

<sup>9</sup> ASCHHEIM, Steven. *The Nietzsche legacy in Germany (1890-1990)*. Los Angeles: University of California Press, 1994, p. 80, nota 117.

Balthasar,<sup>10</sup> Hermann Keyserling,<sup>11</sup> Max Scheller,<sup>12</sup> Walter Benjamin,<sup>13</sup> Adorno e Horkheimer.<sup>14</sup> Os três últimos se beneficiaram de várias intuições de Klages. Na Itália, foi lido por Antonio Banfi,<sup>15</sup> por Ernst Seillière na França,<sup>16</sup> e no Brasil por Alceu Amoroso Lima.<sup>17</sup> Há muitos estudos sobre a obra de Klages e vários surgiram quando ele ainda vivia.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> BALTHASAR, H. U. *Apokalypse der deutschen Seele* em três volumes (em 1937 sai o primeiro volume, os dois últimos saem em 1939). A obra foi reeditada em 1947. Sobre o diálogo de Balthasar com Ludwig Klages ver TUPPINI, Tommaso. *Ludwig Klages: l'immagine e la questione della distanza*. Milano: Franco Angeli, 2003, p. 37, nota 81, e ARTUSI, Lorenzo. *Hans Urs Von Balthasar, un'anima per la bellezza: origini dell'estetica teologica nell'Apocalisse dell'anima tedesca*. Panzano in Chianti (Firenze): Edizioni Feeria, 2006, pp. 164, 209, 215, 216, 223. É no segundo volume do *Apokalypse der deutschen Seele* que, após considerar a falência do princípio Prometeu, Balthasar passa a considerar o princípio Dionísio, examinando criticamente (em chave escatológica) as idéias de Nietzsche, Bergson e Klages.

<sup>11</sup> KEYSERLING, Hermann. *El mundo que nace*. Traduzido do alemão por Ramón Tenreiro Madrid: Revista de Occidente, 1930; Idem, *Ranacimiento*. Madri: Espasa-Calpe, 1930.

<sup>12</sup> SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003; Idem, *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

<sup>13</sup> Nas *Obras completas* consta um texto sobre Bachofen (ausente na edição brasileira publicada pela Brasiliense) em que Benjamin se refere várias vezes, e apesar de algumas restrições, de forma elogiosa, a Klages. Mas, mesmo na edição brasileira, há vestígios da leitura de Klages por Benjamin. Ver BENJAMIN, W. Teorias do fascismo alemão. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985, v. 1.

<sup>14</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

<sup>15</sup> BONESIO, Luisa. L'ombra della ragione: Banfi, lettore de Klages. In: FAGIUOLI, Ettore & FORTUNATO, Marco (org.) *Soggetto e Verità: la questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, 1996, pp. 163-175.

<sup>16</sup> SEILLIÈRE, Ernst. *Le Néoromantisme em Allemagne, III: De la Déesse Nature a la Déesse Vie*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1931.

<sup>17</sup> LIMA, Alceu Amoroso. A Caracterologia. *O espírito e o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936. Essa é talvez a primeira resenha da obra de Klages, no Brasil. Lido por numerosos intelectuais, não seria de admirar que Víctor Andrés Belaunde houvesse lido Klages. Em um livro seu, há menção a Keyserling e à oposição entre espírito vida, que era corrente entre diversos intelectuais de língua alemã. No capítulo XII de *El Cristo de la Fe y los Cristos literários*, intitulado “Los extremos de la rebeldia vital”, ele alude à “verdadera causa espiritual de la Guerra mundial, o sea, el vitalismo, que fue acumulando los impulsos subyacentes que deberían, forzosamente, estallar algún día”. Em outro passo, ele acrescenta: “Keyserling há descrito tambien la crisis actual en su jugoso ensayo *La rebelión de las fuerzas telúricas*. La expresión non es exacta, porque la rebeldia no se halla en las fuerzas cósmicas, sino en las fuerzas vitales de la humanidad. [...] La orientación destructora no está em su naturaleza, sino en la dirección o utilización que les dan los impulsos humanos”. Assinala ainda que “para Keyserling, como para Dostoyevski, hay que unir el Espíritu y la vida”. BELAUNDE, Andrés Víctor. *El Cristo de la Fe y los Cristos literários*. Lima: Editora da Pontificia Universidad Católica del Peru, 1993, pp. 163-172. A primeira edição do livro é de 1936. Os trechos citados se acham nas páginas 168 e 170.

<sup>18</sup> Klages foi objeto da atenção dos estudiosos desde cedo. Ver: SEILLIÈRE, E. *Le Néoromantisme em Allemagne, III: De la déesse Nature a la déesse Vie (naturisme et vitalisme mystique)*. Paris: F. Alcan, 1931; THIBON, G. *La Science du Caractère: l'ouvre de Ludwig Klages*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933; WANDEREY, C. *Ludwig Klages und seine Lebensphilosophie*. Leipzig: Barth, 1933; ELLERMANN, H. *Nietzsche und Klages*. (Dissertação) Hamburgo, 1934; HAEBERLIN, C. *Einführung in die Forschungsergebnisse*. Kampen: Kampmann, 1934; DEUSSEN, J. P. *Klages' Kritik des Geistes*. Leipzig: Hirzel, 1934; BENDIEK, H. *Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages*. Werl: Franziskus, 1935; BENSE, M. *Anti-Klages*. München-Berlin: Widerstands Verlag, 1938; GANZONI, W. *Die neue Schau der Seele – Goethe, Nietzsche, Klages*. Wien: Braumüller, 1957, etc. Entre os estudos mais recentes, ver: HAMMER, S. (org.) *Widersacher oder Wegbereiter: Ludwig Klages und die Moderne*. Berlin: Hüthig, 1992; GROBHEIM, M. *Ludwig Klages und die Phenomenologie*. Berlin: Akademischer Verlag, 1994; TENIGL, F. *Ludwig Klages: Vorträge und Aufsätze zu seiner Philosophie und Seelekunde*. Bonn: Bouvier, 1997; BEHNKE, Th. *Naturhermeneutik und physiognomisches Weltbild*:

Não surpreende que Klages atraísse o olhar de Walter Benjamin, uma vez que, segundo as palavras de Scholem, seu amigo, ele “geralmente tinha uma consciência aguda daquilo a que chamou ‘a estranha interação existente entre a teoria reacionária e a prática revolucionária’”.<sup>19</sup> Habermas destaca que “Benjamin, que pôs a descoberto o mundo pré-histórico através de Bachofen, conheceu [Alfred] Schuler, apreciava Klages e correspondia-se com Carl Schmitt”.<sup>20</sup> O que impelia Benjamin a explorar mundos distantes do ideário de esquerda era a insatisfação com o exagerado “progressismo” da esquerda, sugere Richard Wolin, que julga natural que Benjamin tentasse mobilizar para a crítica da modernidade potenciais oferecidos por pensadores reacionários, uma vez que a “crítica de direita da ‘Zivilisation’ [...] mostrou ser mais intransigente, mais abrangente e menos disposta a fazer concessões aos pressupostos normativos do mundo moderno do que a crítica de esquerda”, afinal, “em última análise, tanto os social-democratas como os comunistas [...] se mostraram exageradamente seduzidos pela lógica do ‘progresso’”.<sup>21</sup> Desde os vinte anos, Benjamin lia Bachofen, Klages e Schmitt. Também se interessava por outros pensadores distantes do ideário progressista. Scholem recorda que, por volta de 1916-1917, Benjamin se interessava por Franz von Baader (“se bem me lembro, as únicas obras de um filósofo que ele tinha em sua biblioteca naquele tempo, além de Platão, eram as *Obras Completas* de Baader”),<sup>22</sup> por Franz Molitor, um discípulo de Schelling e Baader,<sup>23</sup> e também por Dostoievski (“considerava

---

*die Naturphilosophie von Ludwig Klages*. Regensburg: Roderer, 1999; GROBHEIM, M. (org.) *Perspektiven der Lebensphilosophie: zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*. Bonn: Bouvier, 1999; KRONAWETTER, K. H. *Die Vergöttlichung des Irdischen: die ökologische Lebensphilosophie von de Ludwig Klages im Diskurs mit der christlichen Theologie*. Bonn: Bouvier, 1999; FRITZ, H. *Vom Wesen der Keuschheit: eine Deutung mit Bezug auf Schriften von Ludwig Klages und Alfred Schuler*. Oldenburg: Igel, 2000; KOTOWSKI, E. V. *Feindliche Dioskuren: Theodor Lessing und Ludwig Klages: das Scheitern einer Jugendfreundschaft (1885-1899)*. Berlin: Judischer Verlag-Anstalt, 2000; MORETTI, G. *Anima e immagine: studi su Ludwig Klages*. Milano: Mimesis, 2001; TUPPINI, T. *Ludwig Klages: l'immagine e la questione della distanza*. Milano: Franco Angeli, 2003, etc. A mais completa biografia de Klages é a seguinte: SCHRÖDER, H. E. *Ludwig Klages: Die Geschichte seine Lebens*. Bonn: Bouvier, 1966, 1972 e 1992 (3 volumes).

<sup>19</sup> Apud WOLIN, Richard. *Labirintos: em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p.104.

<sup>20</sup> Apud WOLIN, 1995, p.104. Em outra ocasião, Scholem conta que, já nas primeiras conversas que manteve com Walter Benjamin, em 1915, observou sobre uma grande escrivainha, na casa do amigo, um exemplar da *Grafologia* de Crépier-Jamin, “o que indicava o interesse de Benjamin por esse assunto”. No ano seguinte, “quando seguiu para Munique, onde pretendia estudar em reclusão, Benjamin esperava encontrar Ludwig Klages, cujos escritos sobre grafologia, como mencionou *en passant*, o havia impressionado grandemente. Soube, porém, que Klages não estava lá; sabemos hoje que, dois meses antes da guerra, ele havia partido para a Suíça, pois também era totalmente contra aquela guerra”. SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 22 e 30. Scholem informa que Benjamin se interessava por Grafologia desde os vinte e poucos anos de idade.

<sup>21</sup> WOLIN, 1995, p.104-105

<sup>22</sup> SCHOLEM, 2008, p. 31-32.

<sup>23</sup> SCHOLEM, 2008, p. 47.

o volume dos *Escritos políticos*, de Dostoievski, que possuía na edição Piper, a mais importante obra política dos tempos modernos que conhecia”).<sup>24</sup>

Wolin recorda que a teoria do “declínio da aura” derivou em parte de Alfred Schuler, porém, na elaboração de Benjamin “as idéias de Schuler aparecem radicalmente transformadas, a ponto de não transparecer a interpretação schuleriana, predominantemente mitológica”. Já na relação de Benjamin com Klages, ele ressalta, “está em causa algo muito mais essencial”:

Benjamin começou por ser um entusiasta de Klages. [...] Benjamin visitou Klages em Munique no ano seguinte [1914] e convidou-o a dar uma palestra ao grupo do movimento juvenil de Berlim [...], de que o próprio Benjamin era presidente. Mais tarde, Benjamin desenvolveu um profundo interesse pela obra de Klages de 1922, *Sobre o Eros Cosmogônico*, elogiando o livro numa carta que escreveu ao autor no ano seguinte. Também seu ensaio sobre Johan Jakob Bachofen (1935) é marcado por uma longa discussão sobre Klages, que elogia uma série de vezes.<sup>25</sup>

Assim, não surpreende encontrar em uma das diretivas metodológicas para o Projeto Arcadas a seguinte anotação: “Ligar uma visibilidade intensa ao método marxista”. O termo “visibilidade” é uma alusão à teoria das imagens, de sorte que “um dos conceitos-chave para completar o projeto reside numa arriscada fusão de Marx e Klages”.<sup>26</sup> A persistência do interesse e do apreço de Benjamin pela obra de Klages, é algo que se pode avaliar por uma carta, endereçada a Scholem, datada de 15 de Agosto de 1930. Ao se referir à obra magna de Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, ele escreveu: “É sem dúvida uma grande obra filosófica”.<sup>27</sup> As idéias de Klages acerca das imagens são relevantes para a elaboração intelectual de Benjamin:

Devido à sua natureza não discursiva, Benjamin considerava as imagens potencialmente superiores às teorias racionais da cognição, que só agravam a marcha pós-Iluminista do ‘desencantamento’. [...] A importante viragem acrescentada pela teoria da modernidade de Benjamin sugere que, contra Marx e Weber, o desencantamento do mundo é acompanhado por um *reencantamento*: por um ressurgimento de forças mitológicas com roupagem moderna. [...] No caso de Benjamin, a idéia de uma recrudescência de elementos míticos na era moderna era uma noção de proveniência klageana. Para Klages, as imagens arcaicas correspondem a uma alma-mundo primeva que se opunha à progressiva desintegração da experiência na modernidade. Contudo, devido a esta atrofia da experiência, nas atuais condições sociais, estas imagens só eram acessíveis quando a mente consciente deixava de estar protegida: nos sonhos despertos, no transe, ou quando as pessoas são confrontadas com experiências que destroem os padrões normais do pensamento racional.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> SCHOLEM, 2008, p. 88.

<sup>25</sup> WOLIN, 1995, p.106-107.

<sup>26</sup> WOLIN, 1995, p. 109.

<sup>27</sup> Apud MALI, Joseph. The Reconciliation of Mith: Benjamin’s Homage to Bachofen. *Journal of History of Ideas*, v. 60, n. 1, jan. 1999, p. 173.

<sup>28</sup> WOLIN, 1995, p. 110.



Richard Wolin considera que o projeto de Walter Benjamin, centrado em uma crítica da modernidade do ponto de vista da teoria da experiência, “recebeu muito pouco auxílio e apoio teórico dos pensadores de esquerda”. Com efeito, “a convicção panglossiana destes pensadores de que ‘a História estava do seu lado’ [...] mostrou que eles estavam comprometidos com uma visão iluminista do progresso que, no essencial, quase se não distinguia da visão burguesa do mundo que procuravam combater”.<sup>29</sup> Benjamin encontrou inspiração naqueles pensadores que “se preocuparam com a diminuição do potencial para experiências qualitativas que se seguiu à transição histórica mundial da *Gemeinschaft* para a *Gesellschaft*”,<sup>30</sup> porém, “dificilmente se poderá dizer que Benjamin se apropriou das doutrinas dos intelectuais antidemocratas da República de Weimar *tel quel*”; ele “procurou antes transformá-las com sua própria perspectiva teórica idiossincrática e com as suas necessidades”.<sup>31</sup>

Também Adorno via interesse nas especulações de Klages. Em carta dirigida a Benjamin, ele comentou que a “doutrina do ‘fenômeno’ de Klages contida em ‘A realidade das imagens’ [um capítulo do volume 3 do *O intelecto como antagonista da alma*] está muito próxima das nossas questões”.<sup>32</sup> Não admira que a noção de uma recrudescência de elementos míticos em meio ao processo de racionalização, cara a Klages, percorra o argumento de *A Dialética do Esclarecimento*, de 1947. Esse livro dialoga com Weber e, agora se sabe, também com a filosofia da vida de Klages. Uma das discrepâncias de Adorno e Horkheimer com relação a Klages é que, para eles, *o mito já é esclarecimento* – e não uma forma despida de racionalização. Em uma nota (n. 6) ao primeiro ensaio de *A dialética do Esclarecimento*, isto é explicitado. Diz-se ali que “contra a interpretação materialista de Nietzsche, Klages interpretou a conexão entre o sacrifício e a troca em um sentido inteiramente mágico”; em vez disso, “o caráter dual do sacrifício – o mágico auto-abandono do indivíduo à coletividade [...], e a autoconservação dessa magia pela técnica – implica uma contradição objetiva que impele justamente ao desenvolvimento do elemento racional”.<sup>33</sup> Se na correspondência com Benjamin, Adorno escrevia que a “doutrina do ‘fenômeno’ de Klages contida em ‘A realidade das imagens’ está muito próxima das nossas questões”, nos textos que publicou, notadamente *A Dialética do Esclarecimento* e *Prismas*, ele deprecia Klages e

<sup>29</sup> WOLIN, 1995, p. 114.

<sup>30</sup> WOLIN, 1995, p. 111.

<sup>31</sup> WOLIN, 1995, p. 116-117.

<sup>32</sup> Apud WOLIN, 1995, p. 108.

<sup>33</sup> ADORNO & HORKHEIMER. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 15 e 244.

sua obra. Umberto Colla é taxativo: “Adorno ataca Klages, quase sempre com insultos e mentiras”. No prefácio à edição italiana de *Dell’Eros cosmogonico*, que traduziu, ele diz: “Como se pode ver neste livro, Klages não é o ‘zeloso apologeta do sacrifício’ que Adorno gostaria”. Ele argumenta que também não se sustenta a pretensa relação (sugerida por Adorno) entre a grafologia de Klages e o desejo do pequeno burguês de prever o seu destino com base na grafia: era escasso o interesse de Klages pelo “futuro”.<sup>34</sup> Tem razão Umberto Colla: nem Klages dava consultas esotéricas nem a grafologia pretendia “prever o futuro”, mas apreender caracteres de personalidades. A grafologia não tinha interesse para quem queria “prever o futuro” – público que se voltava de preferência para a astrologia. Por que Adorno dizia tais inverdades?

Não há dúvida: havia “uma intersecção entre a esquerda e a direita culturais, no caso da geração de entre as Guerras”; na verdade, “para os intelectuais alemães críticos deste período, a crítica vitalista da *Zivilisation* tinha-se tornado um rito de passagem intelectual obrigatório”.<sup>35</sup> Nos últimos tempos, tem sido destacada a relativa proximidade entre as intuições de Klages e a crítica de Adorno e Horkheimer ao “esclarecimento”:

É neste espírito que críticos recentes têm, justificadamente, tentado mostrar o paralelismo existente entre a *Lebensphilosophie* e a filosofia da História anunciada por Adorno e Horkheimer em *A dialética do Iluminismo*. Seria incorreto salientar as semelhanças esquecendo as diferenças [...]. Mas, de fato, tanto Klages como *A dialética do Iluminismo* veiculam uma crítica da civilização que tem raízes antropológicas, na qual o réu principal é o “raciocínio” – uma faculdade que põe a humanidade em conflito tanto com a natureza interior como com a natureza exterior. Essencialmente, a civilização contemporânea sofre de um excesso de “intelecto” sobre a “vida”.<sup>36</sup>

A “filosofia da vida” repercutiu em pensadores de destaque: Benjamin, Adorno e Horkheimer, mas também Georg Simmel, que começa a ser revisitado de um ponto de vista que considera a filosofia da vida como o fio condutor de sua contribuição às ciências sociais.<sup>37</sup> Assim, não admira que parte da produção intelectual mais fecunda

<sup>34</sup> COLLA, U. Prefazione. In: KLAGES, Ludwig. *Dell’Eros cosmogonico*. Milano: Multipla, 1979, p. 12.

<sup>35</sup> WOLIN, 1995, p. 105.

<sup>36</sup> WOLIN, 1995, p. 105-106.

<sup>37</sup> Sobre a *Lebensphilosophie* como fio condutor de parte significativa da obra de Georg Simmel, ver JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa, 2007. O estudo sobre a presença *Lebensphilosophie* e da *Kulturkritik* na obra dos pensadores tem rendido bons achados. Sobre o impacto da *Kulturkritik* de Spengler sobre a filosofia de Wittgenstein – o filósofo vienense declarou que a leitura de *O declínio do Ocidente* foi decisiva na sua vida –, ver HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. São Paulo: Edusp, 1990; LOURENÇO, M. S. “Gênese e vocabulário da filosofia da cultura de Wittgenstein”. *Disputatio*, Volume Suplementar 1 (1998). Ver também GELLNER, Ernest. *Linguagem e solidão: uma interpretação do pensamento de Wittgenstein e Malinowski*. Lisboa:

do século XX tenha sido realizada sob o viés da crítica ao intelectualismo e à vontade de poder.

### 3.1.3 A filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) de Ludwig Klages

Ao retornar ao Brasil, no final de 1930, Sérgio comentou que a mocidade alemã estava voltada para Klages, “um nome quase inteiramente desconhecido fora da Alemanha e que dentro dela no entanto goza de enorme prestígio”. Quem era Klages? Que círculos ele freqüentava, que leituras fazia? Quais os contornos de sua filosofia da vida? Qual o seu lugar entre os filósofos da vida?

Ludwig Klages nasceu em Hannover no dia 10 de dezembro de 1872. Durante os anos de Ginásio, leu com entusiasmo o poeta W. Jordan e chegou a escrever poesia. Nos bancos da escola, travou amizade com Theodor Lessing. Em 1891, obtém o bacharelado em Hannover e em seguida inicia os estudos de Química, primeiro em Leipzig e, em 1893, em Munique. Nesse ano, conhece Stefan George e Alfred Schuler. Este amigo inseparável exercerá influência na obra de Klages. Em 1896, funda (ao lado de Hans Busse e Georg Meyer) a *Sociedade Grafológica Alemã*. Em 1899, conhece a condessa Franziska zu Reventlow, com quem estabelece relações de profunda amizade e que o evocará na sua obra de ficção. Neste ano, ele, Alfred Schuler e Karl Wolfskehl formam o “Círculo Cósmico” (*die kosmische Runde*) e, a partir de então, passam a ser conhecidos como “os cósmicos”. Alguns poemas de Klages foram publicados na revista *Blätter für die Kunst*, editada por George, e que circulou entre 1894 e 1904. Em 1904, rompe com Stefan George e Hans Busse. No ano seguinte, cria o *Seminário para o estudo da expressão*, em Munique, graças ao qual passa a gozar de certa notoriedade. Pôde aceder ao ambiente universitário de Heidelberg e Berlim e suas conferências foram seguidas por, entre outros, Wölfflin, Walter F. Otto e K. Jaspers. Por ocasião do III Congresso Internacional de Filosofia, realizado em Heidelberg, em 1908, Klages pronuncia sua primeira conferência e conhece o médico judeu-húngaro Melchior Palagy (1859-1924). Eles se encontram outras vezes, mantendo um proveitoso intercâmbio de idéias. Em 1915, descontente com a Guerra, Klages se transfere para a Suíça e em

---

Edições 70, 2001, que apresenta enfoque bastante original. Infelizmente não consegui localizar o trabalho do filósofo Nyri, intitulado *A obra tardia de Wittgenstein nas suas relações com o pensamento conservador*, publicado em 1982. A discussão sobre as relações de Heidegger com a *Lebensphilosophie* também recebeu a devida atenção: KRELL, David Farrel. *Daimon life: Heidegger and Life-Philosophie*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Kilchberg, cidade próxima de Zurique, cria o Seminário de Ciência da Expressão. Lá ele ocupa uma mansarda anteriormente habitada pelo poeta Conrad Ferdinand Meyer, que admirava. Na Suíça se faz mais intenso seu labor filosófico e, em 1916, dá início à sua obra fundamental: *Der Geist als Widersacher der Seele*, que será publicada, em três volumes, entre 1929 e 1932. É homenageado com a Medalha Goethe, em 1932. No ano seguinte, ele funda o *Círculo de pesquisas biocêntricas*. Klages era lido por muitos, inclusive nazistas, mas a oposição à técnica e a ausência da noção de raça tornavam sua filosofia inadequada aos propósitos do nacional-socialismo. Os nazistas fecham a sede do *Círculo de pesquisas biocêntricas*, na Alemanha e, em 1938, Klages é declarado “inimigo do regime”. A guerra e a crise econômica o privaram da independência econômica e precisou trabalhar para viver: seus recursos econômicos vêm das aulas particulares, das conferências que profere em vários países da Europa e da venda dos livros de grafologia e caracterologia, que o projetam internacionalmente. Ludwig Klages morreu em Kilchberg em 29 de julho de 1956. O obituário escrito por Habermas trazia o seguinte título: “Ludwig Klages: ultrapassado ou extemporâneo?” Sete anos depois, em 1963, é formada a Sociedade Klages. No ano seguinte, começa a publicação das *Obras completas*, com o selo da editora Bouvier.

Foram os estudos de grafologia e de caracterologia que primeiro projetaram Klages. Mas também publicou diversos livros expondo os fundamentos de sua filosofia. Entre seus livros sobre grafologia, caracterologia e psicologia, constam os seguintes: *Die Probleme der Graphologie* (Problemas de Grafologia), 1910; *Prinzipien der Charakterologie* (Princípios de Caracterologia), 1910; *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskrafts* (Movimento expressivo e força formadora), 1913; *Handscript und Charakter* (Escritura e caráter), 1917; *Geist und Leben* (Espírito e vida), 1916-1919; *Vom Wesen des Bewusstseins* (Da essência da consciência), 1921; *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (As aquisições psicológicas de Nietzsche), 1926; *Die Grundlagen der Charakterkunde* (Os fundamentos da Caracterologia), 1926; *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde* (Personalidade. Introdução à caracterologia), 1927; *Goethe als Seelenforscher* (Goethe, explorador da alma), 1932; *Graphologie* (Grafologia), 1932; *Grundlegung der Wissenschaft von Ausdruck* (Fundamentos da Ciência da Expressão), 1935. Junte-se a esses os livros que lhe deram um lugar de destaque entre os representantes da filosofia da vida: *Vom kosmogonischen Eros* (Do Eros cosmogônico), 1922; *Der Geist als Widersacher der Seele* (O Espírito como antagonista da Alma), 1929-1932, *Vom Wesen der Rhythmus* (A natureza do

Ritmo), 1933; *Geist und Leben* (Espírito e Vida), 1935; *Mensch und Erde* (Homem e terra), 1942, entre outros.<sup>38</sup>

### 3.1.3.1 Os círculos de sociabilidade de Ludwig Klages

*Stefan George* foi o primeiro livro de Klages, publicado em 1902. À época, ele participava do Círculo de George, cuja missão autoatribuída era a renovação da cultura alemã. “Faziam traduções, retocavam versos, publicavam ensaios esotéricos e polêmicos sobre crítica literária [...] e, talvez o mais importante, pesquisavam a história”. A primeira parte da biografia de Frederico II, de Kantorowicz, foi publicada em 1927. “Sob um aspecto, como mesmo os críticos hostis concederam, o *Weltanschauung* de Kantorowicz serviu-lhe bem: historiadores racionalistas menosprezaram os mitos que cercavam Frederico II e Kantorowicz era idealmente equipado para identificá-los”.<sup>39</sup>

Em uma de suas entrevistas, ao evocar as leituras feitas na Alemanha, Sérgio revelou: “Foi só depois de conhecer as obras de críticos ligados ao ‘círculo’ de Stefan George, especialmente de um deles, Ernst Kantorowicz, autor de um livro sobre Frederico II (*Hohenstaufen*) que, através de Sombart, pude afinal ‘descobrir’ Max Weber”.<sup>40</sup> Assim, Weber não foi a primeira descoberta intelectual de Sérgio na Alemanha, e sim o Círculo de Stefan George, integrado por Karl Wolfskehl, Friedrich Gundolf, Ernst Bertram, Max Kommerell, Ernst Kantorowicz, Kurt Hildebrandt, Karl Reinhardt, Friedrich Wolters, Ludwig Klages, além do próprio George, dentre outros. O Círculo compunha-se de um número flutuante e restrito de membros, reunindo antissemitas (Schuler), judeus (Ernst Kantorowicz, Eric Kahler, Berthold Vallentin, Kurt Singer, Edgar Salin, Gundolf e Wolfskhel), simpatizantes do nazismo (Bertram) e gente que resistiria a Hitler (Stefan George, que recusou assumir cargo no regime e se exilou na Suíça; o Conde von Stauffenberg). A despeito das diferenças internas, os membros do Círculo eram críticos do sistema democrático e da República de Weimar – juntando-se neste ponto a comunistas, nazistas, conservadores e a larga faixa *völkisch* (havia um *quase* consenso a respeito na Alemanha).

<sup>38</sup> Ver FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo : Loyola, 2004, tomo III, verbete “Klages”.

<sup>39</sup> GAY, Peter. *A Cultura de Weimar*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 66 e 67.

<sup>40</sup> HOLANDA, 1979, p. 30. Sobre Kantorowicz, ver BOUREAUS, *Histoires d'un historien: Kantorowicz*, Paris: Gallimard, 1990.

Segundo Edith Weiller, o Círculo de George representava, já antes da Primeira Guerra Mundial, “o maior agrupamento científico ‘alternativo’, que desenvolvia, a partir da crítica ao pensamento acadêmico, um ideal de cultura assente num sistema de valores absolutos”.<sup>41</sup> O círculo de George encarnava aquele saber distante do racionalismo, que era, à época, um traço distintivo da produção cultural alemã. Antonio Candido observou que “os alemães, que criaram a moderna erudição universitária, sobretudo através da filologia, valorizaram esses estudos arrojados que fundem as particularidades e transfiguram as contradições do real por meio da ‘visão’”; esse procedimento peculiar ocorria em um “caldo cultural que podia ir de conservador a reacionário, e de místico a apocalíptico”. Ora, diz ele, “Sérgio respirou nesse ambiente e conheceu alguns dos seus aspectos negativos, inclusive a duvidosa caracteriologia de Ludwig Klages”.<sup>42</sup>

Klages passou a freqüentar o Círculo de George, a quem fora apresentado em 1893. A partir de então, será contado entre os membros do Círculo, em posição de destaque. Quando Hoffmannsthal escreveu a George, antes de 1903, que “se o senhor tivesse os amigos e os companheiros que realmente merece, quanta alegria teria eu também”, a resposta de George minimizava a crítica ao apelar para uma divisão entre os colaboradores: “Não entendo como o senhor pode deixar de lado poetas e pensadores como Wolfskehl e Klages — [...] são tão originais que não se poderia compará-los a ninguém de seu círculo”. E acrescentou: “Mas se o senhor fala das estrelas menores, então é fácil fazer o julgamento que o senhor mesmo conhece”.<sup>43</sup>

Todavia, Klages nunca foi um discípulo de George – tanto por seu espírito independente, os pontos de vista sobre a arte e o artista, como pelo acerbo paganismo. Conviria distinguir, nas relações entre o *George-Kreis* e a *Runde der Kosmiker*, “entre os verdadeiros e próprios discípulos de George, por um lado, e de outro, o próprio Klages, Alfred Schuler e Karl Wofskhel, os ‘cósmicos’”.<sup>44</sup> Era o que afirmava Klages após o rompimento com Stefan George. Klages relata que era comumente visto como um discípulo de George, “e a minha obra como uma sorte de interpretação filosófica de seus versos (uma tentativa que duvido seriamente pudesse ser tolerada pelo próprio George!)”. Sobre o Círculo de George, ele diz:

<sup>41</sup> Apud FILIPE, Rafael Gomes. *De Nietzsche a Weber: hermenêutica de uma afinidade eletiva*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 194, nota 307.

<sup>42</sup> CANDIDO, 1988, p. 124.

<sup>43</sup> Apud ADORNO, Theodor. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998, p. 208.

<sup>44</sup> MORETTI, Giampiero. *Anima e immagine: studi su Ludwig Klages*. Milano: Mimesis, 2001, p. 149.

Dou-me conta que se fala com prazer de um ‘círculo de George’ [...]. Não posso julgar se há semelhante ‘círculo’; mas declaro aqui com a máxima firmeza que ao menos eu dele não fiz parte. Com o mesmo direito, isto é, sem razão, se poderia afirmar que por um tempo George fez parte do ‘círculo de Klages’. O que de fato se verificou, e se necessário pode ser provado com documentos, é isto: em Munique, entre 1894 até por volta de 1904, se encontraram e se reuniram em uma frente comum contra o caráter (espiritual) da época uma série de estudiosos, artistas e escritores, entre os quais repentinamente fazia sua aparição George. Ele próprio, porém, participava menos que os outros daqueles colóquios intermináveis [...]. De resto, se sempre se quer falar de centro e de dependência, o centro não era de fato George, mas *Alfred Schuler*. A ele, e só a ele entre todos os contemporâneos, devo os pontos essenciais de minha pesquisa *metafísica*.<sup>45</sup>

Entre os traços comuns a George e Klages (e ao *George-Kreis* e a *Runde der Kosmiker*) estão: o discurso antidemocrático e elitista; o brado por uma nova mitologia alemã; a ênfase na intuição e na experiência interior; a oposição entre o saber vital e o morto conhecimento científico; a hostilidade em relação à época histórica – vista sob o prisma da decadência; e o elogio da grandeza da Antigüidade – tópicos que evidenciam uma afinidade com Nietzsche.<sup>46</sup>

Em 1903, ocorre o rompimento entre Klages e George. A ruptura tem razões variadas, entre as quais a repulsa de Klages por toda seita e sua autonomia de juízo: Klages não se dispunha a ser um reverente discípulo de George.<sup>47</sup> Havia mais, porém. Outras divergências afloram nas distintas apropriações que faziam de Nietzsche. Moretti destaca que, para George, a herança de Nietzsche se mistura com a busca do *grande estilo*, busca que não questiona o trato platônico e cristão da eternidade; o *grande estilo* conciliaria na sua própria forma a oposição antigüidade-cristianismo – que ele e Klages viam como origem da decadência da civilização contemporânea. Já Klages acredita que, ao contrário, aquela oposição põe em evidência a impossibilidade de conciliar, inclusive na experiência artístico-poética, a herança platônica e cristã com o impulso vitalístico da humanidade originária. “Forma (ou chama) que arde sem se consumir é a arte para George, forma (ou chama) que tudo incendeia é a arte para Klages”.<sup>48</sup> A arte em George conciliava na forma poética as tradições religiosas do paganismo e do cristianismo; para Klages essa conciliação era impossível.

O paganismo de Klages continua o de Nietzsche e acha ambiente favorável no grupo dos Cósmicos, confraria surgida em 1897, em Munique, que reunia Alfred Schuler, Ludwig Klages e Karl Wofskhel. Este era judeu e rompeu com ambos, em

<sup>45</sup> KLAGES, Ludwig. *Perizie grafologiche: su casi illustri*. Milão: Adelphi, 1994, p. 37 e 39, nota 2. Grifos de Klages.

<sup>46</sup> Cf. ASCHHEIM, 1994, p. 76; MORETTI, 2001, p. 153.

<sup>47</sup> COLLA, 1979, p. 5.

<sup>48</sup> MORETTI, 2001, p. 155 e 157.

1903, na mesma época do fim das relações entre Klages e George. Os “cósmicos” estavam convencidos de que a ligação mística do homem com as forças da vida “poderia ocorrer através da adoção extática do paganismo — na opinião de Klages, o paganismo das tribos germânicas antes de terem se convertido ao cristianismo; na de Schuler, o paganismo das religiões de mistério da Roma imperial”.<sup>49</sup> Eles promoveram discussões noturnas sobre mitologia, história e poesia, nas quais se lia com apreço Bachofen, Nietzsche e Carus. Em 1899, Klages apresentou ao grupo *Das Mutterrecht* (*O direito materno*, 1861), que teria impacto decisivo na sua própria elaboração intelectual, como ele reconheceu: “A leitura da obra principal de Bachofen, em torno do final do século, determinou de modo decisivo o resto da minha vida”.<sup>50</sup> Klages retoma de Bachofen idéias sobre uma organização social primitiva de acordo com a natureza, que levará o *grupo dos cósmicos* a uma glorificação do “estágio bachofiano do heterismo primordial”.<sup>51</sup>

Outra influência capital para o *grupo dos cósmicos* é o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, que “põe sobre um plano quase equivalente, por sua importância na formação da civilização grega, o impulso apolíneo-formal e o impulso dionisíaco-orgiástico”.<sup>52</sup> Nietzsche provê Klages com a oposição fundamental entre dois princípios, o apolíneo e o dionisíaco, entre norma e vida, que lhe permitirá fazer, em nome da *vida*, uma crítica da civilização cristã, do liberalismo, da democracia e da ciência. A mistura de Bachofen e Nietzsche<sup>53</sup> levou Klages a elaborar uma doutrina que prosseguia a forte tradição anti-intelectual na Alemanha – um *contínuum* que ia da simples reserva para com o reducionismo à oposição ao saber racional, exprimindo mal-estar com a modernidade –, retomando, ao seu modo, a oposição romântica ao racionalismo e ao mecanicismo:

A revolta, em nome da alma, contra a inteligência, foi traço característico do *Sturm und Drang* irracionalista. Voltou como uma das inspirações principais do Romantismo. Voltou na oposição de Nietzsche, em nome dos instintos dionisíacos,

---

<sup>49</sup> METZGER e METZGER apud NOLL, Richard. *O Culto de Jung: origens de um movimento carismático*. São Paulo: Ática, 1996, p. 384, nota 31.

<sup>50</sup> Apud MORETTI, 2001, p. 167.

<sup>51</sup> Cf. NOLL, 1996, p. 184. Para uma apreciação positiva da obra de Bachofen: CAMPBELL, J. Johann Jakob Bachofen. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2002. Ver também SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Capítulo 4: A história como vocação na Basileia de Burckhardt, pp. 73-87.

<sup>52</sup> MORETTI, 2001, p. 167.

<sup>53</sup> Cf. MORETTI, Giampiero. *Heidelberg romântica: romanticismo tedesco e nichilismo europeu*. Nápoles: Guida, 2002, pp. 231-232.



contra o racionalismo de Sócrates. Voltou numa ala do ‘Círculo’ de Stefan George: Ludwig Klages, um dos fundadores da grafologia científica.<sup>54</sup>

Schuler e Klages compartilhavam o apreço pelo paganismo, o anticristianismo, o desprezo pelo liberalismo e a democracia. Schuler era também antissemita. Até certo ponto, prosseguiram no caminho aberto por Nietzsche, o que era às vezes invocado por eles. O desprezo de Schuler pela Reforma e a Revolução Francesa (que julgava frutos de um ressentimento desvitalizado e judaizado) ligava-se, segundo ele, à caracterização desses fenômenos na *Genealogia da moral*.<sup>55</sup> Aliás, ele conhecia Nietzsche e propôs submetê-lo a um ritual pagão de cura. Por dois anos Schuler fez preparativos para curar a loucura de Nietzsche através de um rito, livremente interpretado, de uma antiga dança coribântica – o que não aconteceu por falta de jovens dispostos a participar do ritual.<sup>56</sup>

### 3.1.3.2 As idéias de Ludwig Klages

Schuler pouco escrevia, limitando sua influência ao círculo de amigos. Não desenvolveu um amplo sistema de pensamento. Seus textos foram reunidos após sua

---

<sup>54</sup> CARPEAUX, O. M. *Literatura Alemã*. 2 ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1994, p. 294. Às vezes, essa oposição foi posta na conta de um acerto de contas entre o Iluminismo e o Romantismo, emblematizada pelo contraste entre as diferenças espirituais do século XVIII e do XIX. Ao menos na aparência, e na sua primeira parte, o século XVIII teria sido uma época sem assombro, sob cuja segurança aparente as almas de alguns viviam um mal-estar anunciador – de uma oposição: “Lichtenberg e Moritz, Hamann e Herder, o jovem Goethe e Jean Paul, [...] os pietistas e os ocultistas, todos em diversos níveis e com mais ou menos vertigem e força construtora, começam de novo a perceber o mundo como um prolongamento de si mesmos e seu próprio ser como inserto em um fluxo da vida cósmica. A psicologia mecanicista já não lhes basta, como tampouco os debates puramente intelectuais. [...] Em oposição à época empírica que os precede e à científica que lhes seguirá, não dão crédito senão às intuições que vão reforçadas por algum choque afetivo”. A. Béguin, *El alma romantica y el sueño*. México: Fondo de Cultura Economica, 1954, p. 77.

<sup>55</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 79. Na Primeira dissertação da *Genealogia da moral*, seção 16, está escrito: “Quem venceu temporariamente, Roma ou a Judéia? Mas não pode haver dúvida: considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores – não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado –, diante de *três judeus*, como todos sabem, e de *uma judia* (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e a mãe do dito Jesus, de nome Maria). Isto é muito curioso. Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida. É certo que na Renascença houve um esplêndido e inquietante redespertar do ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas: Roma se agitou como um morto aparente que é despertado, sob o peso da nova Roma judaizada sobre ela construída, que oferecia o aspecto de uma sinagoga ecumênica e se chamava ‘Igreja’: mas logo triunfou de novo a Judéia, graças àquele movimento de ressentimento radicalmente plebeu (alemão ou inglês) a que chamam de Reforma, juntamente com o que ele tinha de resultar, a restauração da Igreja – a restauração também da velha paz sepulcral da Roma clássica. Em um sentido até mais profundo e decisivo, a Judéia conquistou com a Revolução Francesa mais uma vitória sobre o ideal clássico: a última nobreza política que havia na Europa, a da França do século XVII e XVIII, pereceu sob os instintos populares do ressentimento – nunca se ouviu na terra júbilo maior, nem entusiasmo mais estridente”. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 43.

<sup>56</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 79.

morte em volume prefaciado por Klages, que, este sim, apresentou em várias obras uma peculiar filosofia da vida, cujo núcleo é a irremediável oposição entre *anima* e *espírito*. Já se disse que toda a originalidade implicada na filosofia de Klages está ligada à contraposição – à oposição irreduzível – entre *espírito* e *vida*. Decerto Klages não foi o primeiro a ressaltar o antagonismo entre a esfera vital e a espiritual, mas “sempre tal contraposição terminava depois pacificamente reconduzida para uma dialética presente *no interior* de uma realidade humana e universal mais vasta”, assim, a ousadia de Klages está em afirmar, “pela primeira vez, que o espírito é uma potência estranha e *hostil* à vida, uma força privada de espaço e de tempo [...], um fator fatalmente aniquilante”.<sup>57</sup> Por isso ele é considerado o mais radical expoente alemão da *Lebensphilosophie* irracionalista.<sup>58</sup>

Em *Der Geist als Widersacher der Seele* [*O Espírito como Antagonista da Alma*], publicado entre 1929 e 1932, Klages mostrava a história humana como uma crescente dominação do espírito (*Geist*) sobre a alma (*Seele*), da abstração sobre a experiência, da consciência sobre o sonho, dos conceitos sobre o mito, da vontade sobre a contemplação. Ele postula a existência de um fluxo vital cósmico, que, no homem, se manifesta na polaridade corpo–alma. “A alma, a vida por excelência, é para Klages uma força cósmica que, na corporeidade, teve acesso à realidade física: a alma nunca é considerada uma entidade *espiritual*, [...] já que o espírito é o adversário acérrimo da alma e, assim, da vida mesma”.<sup>59</sup> Um resumo das idéias básicas de Klages foi apresentado por Sérgio Buarque, na resenha de *Cobra Norato*:

Um dia [Raul Bopp] descobriu os livros de Ludwig Klages, onde se desvenda depois de Bachofen, o segredo da humanidade perdida dos pelasgos, dos lícios, dos etruscos, com o predomínio do matriarcado sobre o patriarcado, do princípio lunar sobre o solar, da noite sobre o dia, da água sobre a terra, e a afirmação da aliança fundamental entre o corpo e a alma (*Seele*), perturbada nos tempos históricos pela irrupção do espírito (*Geist*).<sup>60</sup>

Klages dizia que a oposição fundamental entre vida (*Anima*) e espírito (*Geist*) era um *Urbegriff* similar à distinção, feita por Nietzsche, entre o Dionisíaco e o Socrático.<sup>61</sup> A radical oposição entre espírito e vida foi levada a extremos por Klages, mas também é verdade que algo próximo disto se insinua em textos de Nietzsche: veja-

<sup>57</sup> MORETTI, 2001, p. 18.

<sup>58</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 80

<sup>59</sup> MORETTI, 2002, p. 232.

<sup>60</sup> HOLANDA, 1978, pp. 127-128.

<sup>61</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 80.

se a segunda das *Considerações Extemporâneas*, sobre os usos e as desvantagens da História para a vida.<sup>62</sup>

Até onde vão as semelhanças e diferenças entre Klages e Nietzsche? Ambos atribuem valor positivo ao instintivo, e opõem o espontâneo ao civilizado e normativo, seja na oposição Dionisíaco–Apolíneo, seja na oposição *espírito–vida*. O apreço ao paganismo, assim como o anticristianismo, a crítica da ciência e da democracia, por parte de Nietzsche e Klages, derivam dessa base comum. Há quem diga que Klages levou certas premissas nietzschianas a extremas conclusões.<sup>63</sup> Jung percebe diferenças e semelhanças entre Klages e Nietzsche. Ao comentar a idéia de *Geist* como inimigo da vida, ele observou:

O que Klages entendeu por *Geist* é a idéia que foi desenvolvida lá pelo fim do século XIX, nomeadamente o intelecto na forma de livros, ciência, filosofia e assim por diante. Mas nunca antes tivera *Geist* este significado; isto era meramente uma degeneração do significado original. Para Nietzsche, espírito significava a coisa original, uma intensidade, uma explosão vulcânica, enquanto o espírito científico ou racionalista da segunda metade do século XIX era um espaço gelado no qual havia coisas, mas não mais vida. Naturalmente se você compreende *Geist* dessa maneira, ele é o mais mortífero inimigo da alma que você poderia pensar.<sup>64</sup>

O ponto de partida da oposição nietzschiana entre o Dionisíaco e o Apolíneo remonta à Grécia clássica; de lá avança através da história. Em Klages, a oposição entre *vida* e *espírito* remonta aos tempos primitivos; poucos povos teriam encarnado a espontaneidade pura. Desde então a história tem sido o palco do avanço do espírito sobre a alma, da abstração sobre a experiência concreta, da disciplina sobre os instintos, da vontade sobre a espontaneidade, do intelecto e dos conceitos sobre o fluir da vida. A crítica à dominação do espírito sobre a alma leva Klages a criticar Nietzsche. Isto ocorre porque Klages considera *vontade*, *intelectualismo* e *individualismo* manifestações do espírito voltadas à negação da realidade e à dominação da natureza. A crítica de Klages gira em torno de algumas noções-chave, que discutiremos a seguir.

---

<sup>62</sup> Lá Nietzsche indaga se a vida que domina o conhecimento e a ciência ou é o conhecimento que domina a vida; à indagação sobre qual dessas duas forças é a mais alta e mais decisiva, ele afirma que não pode haver dúvida: a vida é a força mais alta e dominante, portanto, o conhecimento que aniquilasse a vida se aniquilaria por sua vez. Ver NIETZSCHE, F. *Escritos sobre História*. São Paulo: Loyola, 2005;

<sup>63</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 80.

<sup>64</sup> Apud ASCHHEIM, 1994, p. 81.

### *Crítica do individualismo*

Klages e Schuler eram “cósmicos” que rejeitavam o individualismo – inclusive o nietzschiano. De sorte que “o Nietzsche de Schuler não era o profeta do individualismo”, pois, na visão de mundo de Schuler, não havia lugar para o individual; só contavam os mais profundos e inconscientes poderes da raça, da “alma” e do sangue.<sup>65</sup> Neste caso, o que valia para Schuler, valia para Klages. “O Nietzsche klageano era o grande porta-voz da alma cósmica, claramente referido à vontade de autoabandono do Nietzsche dionisíaco. Tal qual Schuler, Klages não tinha lugar para o individualismo de Nietzsche”.<sup>66</sup> Se o legado de Nietzsche possuía um impulso dual – ora realçando o “masculino” imperativo de soberana autocriação, ora a “feminina” submersão em um todo dionisíaco transindividual –,<sup>67</sup> Klages recortou e reteve desse impulso apenas a ânsia cósmica. “Suas categorias programaticamente irracionistas – ‘êxtase elemental’ e ‘arrebato erótico’, por exemplo – derivam de *O nascimento da Tragédia*, as quais, como pontuou Klages, levam a penetrar ‘através dos limites da individuação para dentro da vida dos elementos’”.<sup>68</sup>

### *Crítica da vontade de poder*

A crítica ao individualismo prossegue na crítica à vontade de poder.<sup>69</sup> Klages aceitava o Nietzsche ‘cósmico’, mas não a exaltada autoafirmação da vontade de

<sup>65</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 78-79.

<sup>66</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 80.

<sup>67</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 82.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>69</sup> Vontade de poder ou vontade de potência? Faço minhas as palavras de Marco Antônio Casanova: “Existe já certo hábito sedimentado nos trabalhos sobre Nietzsche no Brasil de traduzir a expressão *Wille zur Macht* por ‘vontade de potência’, seguindo o modo como os franceses normalmente traduzem essa expressão. No entanto, essa tradução não me parece adequada por algumas razões. Em primeiro lugar, o termo utilizado por Nietzsche simplesmente não é o termo potência. Em alemão há pelo menos duas palavras que podem ser usadas para designar potência: *Potenz* e *Leistung*. Todavia, a palavra utilizada por Nietzsche é *Macht*, que significa literalmente poder. Busca-se normalmente justificar essa alternativa de tradução pela necessidade de escapar dos sentidos indesejáveis da noção de poder, sentidos que nada têm a ver com o conceito nietzschiano propriamente dito. No entanto, se esse fosse efetivamente o intuito de Nietzsche, o próprio filósofo deveria ter tentado evitar esse efeito também no original, porque o mesmo problema também se apresenta em alemão. Em segundo lugar, a argumentação propriamente filosófica não me parece muito convincente. Muitas vezes, apela-se para a proximidade entre o conceito de poder em Nietzsche e a noção de potência (*dynamis*) em Aristóteles. Vontade de poder teria, assim, algo em comum com possibilidade, e não com a instauração fática de relações de poder. Se nos aproximarmos mais cuidadosamente dos textos de Nietzsche, contudo, veremos que o que está em questão para ele não é nunca uma estrutura de possibilidade, mas justamente o poder que certas perspectivas exercem sobre outras perspectivas no interior das configurações vitais em geral. E é nesse ponto que encontramos então

poder. Ele argumentava que a grande conquista de Nietzsche fora compreender a tragédia grega como “quebrando a cadeia da vida individual em favor da vida cósmica”.<sup>70</sup> Se o que importava era a abertura ao “cósmico” fluxo da vida, a exaltada afirmação devia ser considerada um obstáculo, de sorte que “enquanto era celebrado o explorador da alma dionisíaco e vitalista, o Nietzsche da vontade de poder era radicalmente despedido”.<sup>71</sup> Klages estava convencido de que “a insistência individualista de Nietzsche na auto-afirmação era um ato de *Geist* disfarçado”. E mais: que “como agente de destruição a vontade de poder nada mais era que ‘vontade de matar a vida’”.<sup>72</sup> No seu livro *Sobre o Eros cosmogônico*, Klages declarou que a agressiva vontade de potência era um caso de “sexualidade deserotizada”.<sup>73</sup> Justamente essa crítica à dominação da vontade faz de Klages um crítico de Nietzsche, traço que tem sido objeto da atenção dos comentadores. Karl Löwith foi um dos primeiros a tocar nesse ponto, no artigo de 1927, cujo tema era “Nietzsche à luz de Klages”, mas também Ernst Seillière escreveu sobre “o erro essencial de Nietzsche”, na visão de Klages.<sup>74</sup> De fato, Klages julgava o voluntarismo de Nietzsche “a máxima expressão de uma *húbrys* desenfreada na busca de uma contínua reafirmação e projeção do eu a despeito da verdade da vida”.<sup>75</sup> No terceiro volume de *O Espírito como antagonista da Alma*, ele escreveu:

---

um derradeiro argumento. Nietzsche substitui em muitos aforismos publicados e fragmentos póstumos, poder (*Macht*) por domínio ou dominação (*Herrschaft* ou *Beherrschung*), o que significa o seguinte: quem opta por traduzir *Macht* por potência se vê diante de um problema em meio àquelas passagens que inequivocamente envolvem dimensões de domínio, ou seja, se vê forçado a uma incoerência com a própria opção. Por tudo isso, traduzo aqui contra uma certa corrente *Wille zur Macht* por ‘vontade de poder’”. CASANOVA, Marco Antônio. Nota do tradutor. In: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 5-6, nota 1.

<sup>70</sup> ASCHHEIM, 1994, p. 81.

<sup>71</sup> Idem, ibidem.

<sup>72</sup> Idem, ibidem.

<sup>73</sup> KLAGES, L. *De l'Eros cosmogonique*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 115; KLAGES, L. *Dell'Eros cosmogonico*. Milano: Multhipla, 1979, p. 74; KLAGES, L. *Vom kosmogonischen Eros*. 2 ed. Jena: Eugen Diederichs, 1926, p. 93-94.

<sup>74</sup> SEILLIÈRE, 1931, pp. 226-233. Em outro livro, Seillière destaca a afinidade existente entre Klages e D.H. Lawrence no que sua diatribe contra a vontade. Ver SEILLIÈRE, E. *David Herbert Lawrence et les recentes idéologies allemandes*. Paris: Boivin, 1936.

<sup>75</sup> MORETTI, 2001, p. 36. A crítica à vontade de poder é comum a Klages e Heidegger. Este considerava, segundo Zimmerman, que “o super-homem é aquilo em que a humanidade se torna ao tempo do culminar da metafísica produtivista: uma máquina humana, meio de aço, meio orgânica, que quer que a terra se transforme numa titânica fundição, que promova instâncias ainda mais grandiosas da Vontade de Querer”. Embora vários acadêmicos contestem a interpretação heideggeriana, acusando-o de projetar seus próprios conceitos nos textos de Nietzsche, “Heidegger alegou, contudo, que uma tal leitura justifica-se pelo facto de apenas ele ter discernido a ‘lógica intrínseca’ do nihilismo em acção no âmago do pensamento de Nietzsche, o estágio final da história niilista da metafísica ocidental”. ZIMMERMAN, Michael E. *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política, arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, pp. 282, 284-5.

Um terrível castigo ameaça toda arrogante e arbitrária licença – a moderna fé na vontade –, que se serve do comando baseado sobre o dever da paternidade futura contra o comando originário da eterna infância do passado. Arbítrio [vontade de poder] e legalidade [norma] não se excluem: esta consiste na generalização daquela. [...] Ritmo cósmico significa: imperturbável girar sobre o próprio eixo; este ritmo torna-se perceptível à consciência pelásgica como comando originário de eterna mudança e eterno recomeço sem meta.<sup>76</sup>

A crítica ao individualismo e à *vontade de poder* de Nietzsche prosseguiu na crítica à idéia de *eterno retorno do idêntico*, concepção orientada pelo *Geist* da vontade. De acordo com Klages, “ideado já na escola dos pitagóricos, e sustentado recentemente por Nietzsche, [...] o *eterno retorno* não ensina absolutamente uma sorte de tempo circular, e sim a forma circular dos fenômenos materiais no tempo”. Em consequência, ele assinala, “isso quer superar o mecanismo, mas leva a extremá-lo e pode nesse sentido valer como o perfeito contrário da restituição pelásgica da origem”. Klages opõe à idéia de eterno retorno do idêntico, o tempo circular das “imagens” similares:

“Eterno retorno” significa a constante volta de toda circunstância já havida, enquanto “tempo circular” significa o contínuo renovar-se das imagens no seu incessante fluir. [...] No primeiro se repete ilimitadamente o mesmo, no segundo renova-se ao “infinito”. O primeiro, visando a imortalidade, reveste a coisa de uma falaz máscara de eternidade além do tempo; o segundo, ao invés, reconhece a eternidade no transpassar incessante e transforma isto que vem em um remontar instantâneo do tempo originário.<sup>77</sup>

A crítica dirigida à vontade de poder só se pode entender em relação ao centro da filosofia de Klages: a primazia da realidade, do ritmo espontâneo do mundo. Tudo que negue a realidade é apenas mais uma investida do *Geist* insidioso contra a vida.

#### *Primazia da realidade*

Outro ponto de discordância com Nietzsche está na primazia dada por Klages à realidade. No Círculo de George, considerava-se que “falar de ‘valor’ ou de ‘verdade’ pressupõe sempre a experiência da realidade, e somente a imposição de um tabu a esta iniludível ‘vivência’ por parte do conhecimento científico terá podido induzir a postular a própria realidade como mero conceito de valor”.<sup>78</sup> Se é assim, George

<sup>76</sup> KLAGES, Ludwig. *La realtà delle immagini: simboli elementari e civiltà preelleniche*. Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2005, p. 126.

<sup>77</sup> KLAGES, 2005, pp. 123 e 124.

<sup>78</sup> FILIPE, Rafael Gomes, 2004, p. 134.

estava do lado de Klages – contra Weber e Nietzsche. É que havia um fosso separando as idéias de Nietzsche e Klages sobre “realidade” e “vontade” – a despeito de ambos serem inscritos, à época, no âmbito de uma extremada valorização da “vida”.

(Até que ponto as idéias de Klages tocam o vitalismo que medrou nas pesquisas da natureza, nos séculos XVIII e XIX? O vitalismo traduzia uma resistência às explicações mecanicistas e racionalistas, trazendo, ao contrário, a postulação de uma força que insuflava vida à matéria inerte, agente misterioso que recebeu vários nomes: “Primeiro Alma, segundo a tradição, depois Inteligência e mesmo ‘natureza plástica’”. No final do século XVIII, ele mudará um pouco de natureza e se tornará a ‘força vital’”.<sup>79</sup> Klages continua a tradição do vitalismo (dela empresta os termos “anima” e “vida”) ao rejeitar o racionalismo e o mecanicismo. Em seu vitalismo, ele se recusa a reduzir a experiência vital ao jogo dos conceitos. Nietzsche, por sua vez, combina a exaltação da vida com uma visão abstrata que abafa a experiência vital sob efeitos retóricos e jogos lingüísticos, misturando por assim dizer Dionísio e Lucrécio.)

Distante do racionalismo e da vontade de potência, Klages declara a primazia da realidade sobre as abstrações e a vontade: Segundo ele, “a vontade de uma verdade sob a medida do intelecto é a vontade de *privar de realidade o mundo*”, afinal, “o que faz o intelecto com tudo aquilo de que se apropria? Conta, pesa e mede. Mas o que ocorre desse modo à vida? *Ela perde o encanto*”.<sup>80</sup> Porém, se os conceitos, como puras exteriorizações do eu, entram o fluxo da vida, para Klages não quer isto dizer que toda operação espiritual se reduza a um jogo vazio; apenas é preciso distinguir entre o *valor indicativo* e o *valor compreensivo* dos conceitos:

Aplicados os conceitos não já somente ao Eu e aos esquemas que constrói, mas à realidade sensível [...] os conceitos aparecem como “signos”, como postes indicadores que não oferecem semelhança alguma com a realidade indicada. Permitem, todavia, falar do mundo exterior, como as notas musicais, sem relação

---

<sup>79</sup> JACOB, François. *A lógica do vivo: uma história da hereditariedade*. Rio de Janeiro: Graal, 2001, pp. 45-46. De acordo com Ernst Mayr, “o vitalismo, desde seu surgimento no século XVII, foi decididamente um contramovimento. Foi uma revolta contra a filosofia mecanicista da Revolução Científica e contra o fisicalismo, de Galileu a Newton. Ele resistiu apaixonadamente à doutrina de que o animal não é nada senão uma máquina e de que todas as manifestações da vida podem ser explicadas como sendo a matéria em movimento. [...] A derrocada do vitalismo, em vez de levar à vitória do mecanicismo, resultou em um novo sistema explicativo. Esse novo paradigma aceitava que os processos no nível molecular poderiam ser explicados exclusivamente por mecanismos físico-químicos, mas que esses mecanismos desempenhavam um papel cada vez menor, se não desprezível, em níveis de integração mais altos. Eles são substituídos pelas características emergentes dos sistemas organizados. As características únicas dos organismos vivos não se devem à sua composição, e sim à sua organização. Esse modo de pensar é hoje comumente chamado de organicismo. Ele enfatiza em particular as características de sistemas ordenados altamente complexos e a natureza histórica dos programas genéticos que evoluíram nos organismos.” MAYR, E. *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 29 e 38.

<sup>80</sup> Apud MORETTI, 2001, p. 26.

ontológica com os sons, permitem por sua vez estabelecer uma rede de relações corretas. Existe pois uma verdade, e o ceticismo está derrotado.<sup>81</sup>

O diálogo crítico com Nietzsche transparece em vários passos, às vezes de forma explícita, às vezes não – como nos trechos abaixo, onde também Descartes é visado:

Se o mundo é meu conceito, certos conceitos são também naturalmente o mundo. Já não sabemos se existe alguma coisa diferente de nossos conceitos e nem mesmo sabemos agora se existem os conceitos. [...] Todos os objetos do pensamento são seguramente ficções enquanto se os considere como *idênticos* à realidade, mas não há objeto algum de pensamento que necessite ser uma ficção se sabemos distinguir nele o que é realmente percebido do que pode somente ser indicado, como inefável.<sup>82</sup>

A primazia que Klages confere à “realidade” o coloca em uma posição à parte do ceticismo. Em *O Espírito como antagonista da alma*, ele declara que não aceita o racionalismo exclusivista nem o subjetivismo irracionalista:

Se se entende por racionalismo o culto da razão ou do entendimento, nossa obra rejeita o racionalismo e defende, como se vê, um irracionalismo; mas, se se entende por irracionalismo o afastar-se do princípio da objetividade (= da lógica) em favor de qualquer pensamento subjetivista ou relativista (e é disto que se trata atualmente na maior parte dos casos), nossa obra se colocará do lado do racionalismo, condenando firmemente esse pretensão irracionalismo, que, é claro, será o último e mais grave triunfo do espírito.<sup>83</sup>

A filosofia da vida de Klages é também uma metafísica – algo de que ele se dá conta, e que o afasta irremediavelmente de Nietzsche:

A metafísica acolhe todo *fato* (causa), seja científico, seja extra-científico [...] e nisso é guiada pelo anelo não de descobrir *fati* (causas) ulteriores, mas de suprimir o mundo como mundo dos objetos e de levar a essência ao lugar de fato. Enquanto a ciência indaga das causas, a metafísica indaga da essência.<sup>84</sup>

Essas palavras (e a decidida afirmação da *realidade*) tornam aceitável o juízo de Moretti: “Se considerarmos que para Klages ‘essência’ quer dizer ‘vida’, na acepção que lhe é cara, constatamos que ele, à sua maneira, havia atingido os confins últimos do pensamento metafísico”.<sup>85</sup> O pesquisador italiano assinala ainda uma comum herança aristotélica em Klages e Heidegger, que se manifesta, em primeiro lugar, como genérico *antiplatonismo* (em Klages isto abrange o platonismo histórico, o cristianismo

<sup>81</sup> THIBON, Gustavo. *La ciencia del carácter: la obra de Ludwig Klages*. Buenos Aires: Dedebec; Ediciones Desclée, de Brower, 1946, p. 88.

<sup>82</sup> Apud THIBON, 1946, pp. 82 e 88.

<sup>83</sup> Apud LEHNEN, L. Avant propos. In: KLAGES, L. *De l'Eros cosmogonique*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 21-22.

<sup>84</sup> Apud MORETTI, 2001, p. 26.

<sup>85</sup> MORETTI, 2001, p. 26.



visto como *platonismo disfarçado*, e as muitas propostas de organizar a sociedade a partir de modelos e sistemas racionais ou abstratos, uma vez que, para ele, as asserções têm sua verdade, porém, não *realidade*, que é exclusivamente do mundo da vida).<sup>86</sup> A herança aristotélica mostra-se ainda, com mais força, na particular interpretação da noção aristotélica de *psyché* oferecida por ambos: os entes (Heidegger) e a *anima* ou *alma* (Klages) “estão sempre no interior de uma rede de relações originárias, que para Heidegger é o mundo, enquanto também existência, e para Klages é a *realidade*”.<sup>87</sup>

### *Ritmo: o valor da espontaneidade*

A crítica de Klages ao *individualismo* continua na crítica à *vontade de potência*. A eles Klages opõe a primazia da realidade e o valor da espontaneidade, que se manifesta no *ritmo da vida* e na receptividade à realidade, que implica plasticidade. Assim viveram os pelasgos, que acolhiam a realidade e se deixavam embalar no seu ritmo espontâneo. Nas palavras de Klages:

Uma humanidade que às vezes reunida em grupos, às vezes nômade, às vezes sedentária, distante de guerra e violência, livre do medo da morte e da insegurança pessoal, vive em serena harmonia com a paisagem que a circunda e com seu mundo animal e vegetal. Guiada em todas as intuições e decisões por uma religiosa veneração do princípio materno, todas as suas aspirações são dirigidas à própria fonte de providência [...]. A força juvenil de uma faculdade contemplativa despertada somente há pouco e uma notável capacidade plástica, a tornam capaz de realizar com seu agir *os desejos de crescimento da terra* e de fazer uma coroa à imagem da região, graças às suas próprias criações, *brotadas da terra*.<sup>88</sup>

Entre duas possibilidades extremas – o homem de todo sujeito à potência da imagem (*anima* que responde de maneira totalmente passiva ao seu chamado) e o homem ativo, presa do espírito –, “existe ainda, segundo Klages, o homem *patico*; este é não tanto o ponto de acordo entre os dois ‘tipos’ precedentes quanto, ao contrário, o exemplo de uma situação ‘histórica’ da consciência indicada como ‘pelásgica’, uma tênue ‘possibilidade’ para o homem moderno: o *poeta*”.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> MORETTI, 2001, p. 57.

<sup>87</sup> MORETTI, 2001, p. 147, nota 47. Heidegger e Klages também se aproximam quanto ao modo de entender a obra de arte. “Na sua ‘confrontação’ com Nietzsche argumentou Heidegger que a obra de arte não é uma invenção humana, mas antes um acontecimento ontológico, que ocorre para benefício do desvelar dos entes. O desvelamento dos entes, sustentou Heidegger, não deve ser interpretado como ocorrendo com vista a qualquer propósito instrumental, como por exemplo o de alimentar o poder humano, mas deve antes ser considerado como desprovido, em última instância, de finalidade. As coisas aparecem, porque aparecem”. ZIMMERMAN, 2001, p. 186.

<sup>88</sup> Apud MORETTI, 2001, p. 35.

<sup>89</sup> MORETTI, 2001, p. 68.

O pulsar da realidade das imagens não remete ao brilho de uma entidade imóvel, mas antes ao *incessante transformar-se de uma essência*<sup>90</sup> – seu ritmo, que é “a lei do incessante transformar-se da realidade”. Esse ritmo é tanto o que move as imagens, como “o modo no qual a realidade, no seu conjunto, vive e pulsa”.<sup>91</sup> Klages sabia do perigo de “trocar o ritmo, o pulsar mesmo da vida, com a composição em compasso do ritmo operada pela atividade espiritual da consciência”, trocando o pulso da vida por uma projeção do espírito.<sup>92</sup> A divisão do ritmo em compasso leva à “espiritualização”, à racionalização ou ordenação abstrata do mundo fenomênico, que passa a ser visto como caótica accidentalidade. Ora, diz Klages, as coisas são o exato contrário. A realidade, no seu fluir e transformar-se constante, não é absolutamente accidental, enquanto presente tanto no macrocosmo (a vida enquanto tal) quanto no microcosmo (a alma do homem e de toda existência individual):

Que demônio de orgulho pode meter na cabeça do homem que isto tudo diante dele está no seu espírito, que fabricou o mundo das intuições a partir de uma massa informe? [...] O mundo dos fenômenos – ou, se alguém prefere esse termo mais ambíguo, de origem latina, a “natureza” –, das galáxias mais distantes do universo até essas bactérias microscópicas que são os infusórios, é em todo ponto imagem *conformada*. E não foi deixada ao homem a tarefa de produzir confusão, de perturbar a ordem interna e a transformar, aí sim, em “caos”.<sup>93</sup>

Para Klages, diz Moretti, “o ritmo é comparável a uma onda em movimento que o compasso subdivide em seções tornadas compreensíveis ao espírito por sua orientação para a imposição de limites”; entretanto, “o aparecer da onda vital, ao contrário, pode ser percebido na sua essência só na *Erlebnis*, que é como vemos uma experiência ilimitada da vida”.<sup>94</sup> Klages declara que “o compasso repete, o ritmo renova”.<sup>95</sup> Portanto, “sob o aspecto da renovação incessante fica explícita a pertença do ritmo à vida (e vice-versa)”. Pode dizer-se que “a renovação rítmica não consiste na produção de cópias [...] nem o poderia porque não há um modelo extratemporal que sirva de protótipo”.<sup>96</sup>

Ludwig Klages reconhece a primazia da realidade – isto é, do curso do mundo e do ritmo cósmico – e em conseqüência critica quem considere o mundo como *vontade e representação*, a exemplo de Schopenhauer e Nietzsche.

<sup>90</sup> MORETTI, 2001, p. 86-87.

<sup>91</sup> MORETTI, 2001, p. 89.

<sup>92</sup> MORETTI, 2001, p. 93.

<sup>93</sup> KLAGES, Ludwig. *La nature du rythme*. Paris: L’Harmattan, 2004, p. 36.

<sup>94</sup> MORETTI, 2001, p. 94.

<sup>95</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>96</sup> MORETTI, 2001, p. 94-95.

### (Klages e o nazismo)

Devido ao seu paganismo, Klages foi associado ao nazismo. Sérgio Buarque, por exemplo, em 1948, chegou a afirmar que “a filosofia de Ludwig Klages e seus adeptos acabou dissolvendo-se no nazismo; a de Heidegger correu o risco de soçobrar com ele”.<sup>97</sup> Ele se enganou neste ponto. Hans Schröder, autor de uma densa biografia de Klages, em três volumes, indica que Klages manifestou reservas em relação aos nazistas no poder. A inquietação de Klages quanto à chegada de Hitler ao poder torna-se patente em carta de 10 de abril de 1933. Em resposta a alguém que indagava sua opinião sobre a “revolução nacional”, escreveu: “A questão que você me coloca na sua carta é de natureza muito delicada para que eu possa responder por carta. É por isso que não lhe direi hoje senão uma coisa: eu sou mais pessimista do que nunca, na medida em que possa sê-lo”.<sup>98</sup> Além disto, a crítica de Klages à vontade de poder – celebrada pelos nazistas admiradores de Nietzsche – e à técnica o afastava do regime: “Enquanto resultado dessa ‘outra’ modernidade, o movimento hitlerista é justamente o triunfo cínico desse ‘espírito’ que Klages fustiga por toda sua vida e em toda sua obra”.<sup>99</sup> A partir de 1936, será firmemente proclamada, por Alfred Bäumler e Alfred Rosenberg, a incompatibilidade profunda entre a filosofia de Klages e a visão de mundo nazista; em 1936, o “Círculo de pesquisas biocêntricas”, grupo de pesquisas formado por discípulos de Klages, será dissolvido por ordem da Gestapo. No ano seguinte, por ocasião do sexagésimo quinto aniversário do filósofo, o mensário nazista, *MN Monatshefte*, publica um artigo crítico em que se constata a incompatibilidade entre a doutrina da vontade de Klages e o nacional-socialismo, em especial, por sua recusa de heróis históricos, sua

<sup>97</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. À procura de um humanismo – Conclusão. In: COSTA, Marcos (org.). *Para uma nova história. Textos de Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 46. (O artigo foi publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, em duas edições: 22 e 23 de abril de 1948.)

<sup>98</sup> Apud HANSE, Olivier. Avant-propos. In: KLAGES, Ludwig. *La nature du rythme*. Paris: L’Harmattan, 2004, p. 9.

<sup>99</sup> LEHNEN, 2008, p. 26. Jeffrey Herf assinalou a presença, no contexto da revolução conservadora, de “modernistas reacionários” que mantinham uma atitude ambígua em relação à tecnologia, destacando porém que havia *revolucionários conservadores* que não eram *modernistas reacionários*: “Persistia na direita de Weimar um antagonismo considerável à tecnologia. [...] Não havia ambigüidade alguma nos pontos de vista antitecnológicos de outros adeptos da revolução conservadora, tais como o filósofo Ludwig Klages, o poeta Paul Ernt e o jornalista Ernst Niekisch”. HERF, J. *O modernismo reacionário. Tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no 3º Reich*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993, p. 52. A atitude de reserva frente à tecnologia colocava Klages à distância dos *modernistas reacionários*, entre os quais se achavam muitos e influentes membros do partido nacional-socialista.

crítica da técnica e a ausência da idéia nacional-socialista de “raça”.<sup>100</sup> Ferdinand Weinhandl, que assinava o artigo, destacava que “a idéia de raça não ocupa nenhum papel na filosofia de Klages”.<sup>101</sup> Em 27 de abril de 1938, Alfred Rosenberg pronuncia um discurso na Universidade de Halle, depois publicado no mensário nazista *MN Monatshefte* sob o título *Gestalt e Leben* (Forma e vida), afirmando, contra Klages e seus discípulos, que “defender o pelagismo é defender situações caóticas do ponto de vista da raça”. Critica Klages e seus discípulos por negar a existência de potências raciais e de não se servir do termo “ariano”, de esquecer as forças do sangue, “como se realmente elas não existissem a seus olhos”.<sup>102</sup>

É verdade que Heidegger, outro crítico da técnica e da vontade de poder, pôs-se ao lado do nacional-socialismo. Resta uma diferença substantiva: Klages não foi um colaborador e residiu na Suíça desde 1915 até a morte, portanto, não participou dos eventos que culminaram na ascensão de Hitler. Não escreveu manifestos a favor do regime, não elogiou o Führer nem ocupou algum cargo no Estado nazista. Isto foi feito por Heidegger. O filósofo apropriado e celebrado pelos nazistas não era senão Nietzsche; o filósofo que celebrou o papel do Führer e, como reitor, se submeteu à política nazista, inclusive com a exclusão de judeus da vida universitária, não era senão Heidegger. Sérgio Buarque afirmou em 1948, talvez após a leitura de *A destruição da Razão*, publicado em 1947 por Lukacs, que “a filosofia de Ludwig Klages e seus adeptos acabou dissolvendo-se no nazismo”. Estava enganado. A posição de Klages já começa a ser reavaliada:

Com seu ataque à auto-superação nietzschiana, à masculina vontade de poder, como Hinton Thomas apontou, Klages também enunciou uma crítica do poder que era a antítese da celebração nazista dele. Segundo essa análise, Klages ofereceu uma crítica do poder, repressão e agressão de que todas as alternativas modernas do liberalismo, socialismo e capitalismo pareceram culpáveis. Desse ponto de vista as idéias de Klages pertenciam à tradição anarco-libertária asconiana e não à tradição autoritária.<sup>103</sup>

### 3.1.3.3 Atenuações à oposição irreductível

A base da filosofia da vida de Klages é a oposição absoluta entre espírito e vida. Por essa via, ele dá as costas para a civilização e a cultura, a história e a razão.

---

<sup>100</sup> LEHNEN, 2008, p. 29.

<sup>101</sup> Apud LEHNEN, 2008, p. 29.

<sup>102</sup> LEHNEN, 2008, p. 30.

<sup>103</sup> ASCHHEIM, 1996, p. 83.

Chega a um beco sem saída: “O *espírito* e a *vida* não são aqui dois princípios últimos do ser, interdependentes [...]; eles aparecem, ao contrário, como duas potências puramente antagônicas e mesmo *hostis*”, em suma, “o espírito surge aqui como um parasita metafísico que se introduz na vida e na alma para destruí-las”.<sup>104</sup> Scheler relaciona a valorização da *vida* e da *alma* ao romantismo alemão: “Seus padrinhos mais antigos são Savigny e o romantismo posterior (de Heidelberg): de uma forma já mais nítida, Bachofen, que hoje volta a exercer tão forte influência”.<sup>105</sup> Em 1927, Scheler volta ao assunto em “O homem na era da conciliação”:

De acordo com a teoria da essência do homem desenvolvida por Klages, o ‘espírito’, a consciência, a vontade, o eu corroem na história, de uma forma crescente, a ‘vida’ e a ‘alma’, nas quais se coloca, conforme a valorização do romantismo tardio alemão, todo o valor superior da existência. [...] (Mencionei como expoente mais representativo desta teoria L. Klages, mas poderia ter mencionado de forma igual L. Frobenius, E. Dacqué, O. Spengler, T. Lessing.)<sup>106</sup>

Todavia, Scheler indica uma notável diferença entre Klages e os românticos: o velho romantismo, com sua adoração da Idade Média, parece um jogo de crianças quando comparado a esse *pan-romantismo* vitalista que, no fundo, preferiria voltar para um tempo anterior ao *homo sapiens*.<sup>107</sup> Apesar de sua predileção por românticos e filósofos da natureza, Klages separa-se deles quando consideram *espírito* e *alma* pólos complementares. Eles concebem que a história das espécies animais e da Natureza inteira, assim como a história da humanidade em seu conjunto e a vida de cada pessoa teriam sua explicação dentro deste mito: em cada coisa vive secretamente um gérmen da unidade perdida e futura, junto com um princípio de individuação e de separação; entretanto, dado que só a unidade é real, é inevitável a marcha da vida para a reintegração: “O ritmo fundamental de toda a Natureza é exatamente o do esquema dialético: toda ‘polaridade’, toda luta de forças antagônicas e complementares, que só existem uma com a outra, se resolve em uma síntese superior”. De sorte que um dos traços peculiares dos românticos e de certos filósofos da natureza – não é o caso de Descartes ou dos *philosophes* do século XVIII – é a polaridade: “Em todos os pares de tendências que constituem a vida se estabelece uma vasta analogia: ao ritmo do dia e da noite, correspondem, em outros planos, as oposições dos sexos, os princípios da gravidade e da luz, da força e da matéria, etc”.<sup>108</sup> Uma força percorre toda a vida

<sup>104</sup> SCHELER, M. *Visão Filosófica do Mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 94.

<sup>105</sup> SCHELER, 1986, p. 92.

<sup>106</sup> SCHELER, 1986, p. 106.

<sup>107</sup> SCHELER, 1986, p. 94.

<sup>108</sup> BÉGUIN, 1954, p. 100.

cósmica, ligando entre si e com o conjunto, todos os seres existentes e levando, de modo misterioso, as oposições a um acordo.

A valorização romântica da força cósmica despertou o interesse dos vitalistas – Klages, por exemplo. Mas é preciso não confundir os dois grupos:

Os “panvitalistas” modernos têm tratado de lançar mão desta filosofia [romântica] e de encontrar nela os elementos de uma doutrina semelhante à sua, que seria, portanto, uma religião da Vida, oposta ao Espírito (considerado como uma força estranha e hostil ao processo sagrado da natureza). Isto é violentar curiosamente o pensamento dos românticos. Porque se os românticos falam de uma vida universal que liga todas as existências individuais, não se deve esquecer que para eles o processo evolutivo vai de uma harmonia original para uma harmonia recuperada e sobretudo que todo o princípio da vida se assemelha ao espírito; o curso da evolução não só está orientado, senão que o está pelo espírito, e este, longe de ser um intruso ou um hóspede de última hora, devolve pouco a pouco a natureza à harmonia em que primitivamente esteve com ele.<sup>109</sup>

Klages endossaria a distinção proposta por Béguin. Ele entendia mais ou menos nesses termos a diferença entre sua filosofia da vida e as idéias dos românticos, porém, acreditava que os românticos é que se tinham equivocado ao considerar o espírito como complementar da vida:

Quase nenhum [romântico] pôde compreender que o perigo provinha daquela região tida erroneamente como análoga à alma: o espírito. Somente Nietzsche, na segunda inatural sobre a história, parece ter um pressentimento da periculosidade resultante de uma espiritualização da vida.<sup>110</sup>

A mesma dialética proximidade-distância entre Klages e os românticos alemães se mostra na sua relação com a filosofia da vida, à medida em que rompe com o monismo:

Klages tenta – usamos este verbo porque isto, no fundo, tampouco ele consegue – quebrar um monismo dentro do qual outras filosofias da vida (de Nietzsche a Bergson, de Spengler a Dilthey, de Simmel ao próprio Troeltsch) se encontram pacificadas. [...] Com a sua posição Klages abandona resolutamente as costas da experiência romântica [...]: cessa em Klages toda possibilidade de conciliação entre vida e espírito, no âmbito de um hipotético monismo imanentista.<sup>111</sup>

O vitalismo extremado que afasta Klages dos românticos pode ser relacionado em certa medida à oposição entre o Dionisíaco e o Apolíneo em Nietzsche. A essa inspiração, juntou-se a segunda fonte de Klages: *O direito materno* de Bachofen, livro que desvelou, para ele, povos cuja organização social era próxima da natureza, e regida pelo princípio feminino; íntimos dos mitos e da vida espontânea. A descoberta dos pelasgos ao tempo em que corroborava a básica oposição entre espírito e alma, *fazia*

<sup>109</sup> BÉGUIN, 1954, p. 101.

<sup>110</sup> MORETTI, 2001, p. 107-108.

<sup>111</sup> MORETTI, 2001, p. 18 e 37.

*vislumbrar uma época remota em que essa oposição ainda não tinha desembocado na dominação do espírito sobre alma.* Bachofen forneceu a Klages a base “antropológica” para uma nuance na sua filosofia: apenas nos tempos históricos ocorreu a dominação do espírito sobre a alma – ou, em outro vocabulário, da racionalização sobre espontaneidade, tema que ocupou um lugar destacado na produção espiritual de língua alemã.

A metafísica de Klages, que partia da oposição irreduzível entre *espírito* e *vida*, ganhou complexidade ao tratar dos pelasgos, que encarnam o convívio das potências opostas, quando o espírito era ainda banhado pela alma, vivendo em sintonia com o ritmo espontâneo da vida, receptivos à imagem – “realidade extra-humana que se manifesta à alma dos homens”,<sup>112</sup> deixando-se levar pela lei do fluxo e refluxo, que rege a natureza e se mostra no movimento das marés. Desses povos, descenderia a civilização, “pela simples razão de que apenas entre os pelasgos o dom da contemplação dá vida a um culto dos mortos, a uma arte e uma religião, em geral, ‘capturável’ pelo espírito de um modo não simplesmente degenerativo”. O “pelasgismo” seria “o estádio da humanidade no qual a criatura humana sentia a brisa da imagem cósmica *enquanto já incubava, por enquanto ainda subjugada, a força do espírito*”.<sup>113</sup> Max Scheler percebeu esse traço: “Se Klages fosse totalmente conseqüente [...], ele precisaria transpor o começo desta ‘tragédia’ da vida que, para ele, o homem [histórico] é, para o interior da própria gênese do homem”, o que não ocorre, “uma vez que faz com que o espírito irrompa estranhamente depois da gênese do homem, em um ponto determinado da história”.<sup>114</sup> É nos tempos históricos que a oposição entre espírito e vida torna-se dominação *do espírito sobre a vida*, sob a forma de autoafirmação humana ante a natureza – o despotismo da vontade sobre o ritmo natural:

Se tivéssemos a possibilidade de reconsiderar a obra de Klages sob o prisma da *filosofia (ou simbólica) da história*, veríamos que para Klages há duas modalidades de encontro entre *Seele* e *Geist*: [...] a primeira conduziu a um serviço do segundo à primeira (a idade que Bachofen chamou ginococrática), a segunda se realiza com o caso inverso e caracteriza a nossa época, destinada a ver a destruição da vida por obra do espírito.<sup>115</sup>

A discussão sobre os pelasgos acrescenta complexidade à obra de Klages; isto cresce ainda mais na sua discussão sobre o único lugar destinado ao encontro das

---

<sup>112</sup> MORETTI, 2001, p. 76.

<sup>113</sup> MORETTI, 2001, p. 30.

<sup>114</sup> SCHELER, 2003, p. 83.

<sup>115</sup> MORETTI, 2001, p. 188, nota 61.

potências contrapostas: o Eu. Ele parte da tripartição grega entre *corpo*, *alma* e *espírito*. Corpo e alma, que representam o mundo da vida e da realidade,<sup>116</sup> não são pólos equivalentes, mas estão em um fluxo de troca – que Klages chama de *ritmo* (espontâneo) *da vida*.<sup>117</sup> A relação harmoniosa entre corpo e alma é perturbada pela irrupção do espírito, visto como uma cunha que, insinuando-se entre corpo e alma, busca desvitalizar o corpo e descorporifica a alma. Torna corpo e alma estranhos um ao outro, destruindo a originária célula vital.<sup>118</sup> A despeito da ação perturbadora do espírito o Eu reúne em si as potências opostas. Essas nuances têm causado estranheza. Moretti, porém, tenta entender o significado dessa inflexão na obra de Klages:

Na realidade, [...] a contradição que existiria no pensamento de Klages por causa desta reunificação no Eu de *Geist* e *Seele*, não é coisa estridente, ou ao menos não é nestes termos que deve ser contestada. Nada, metafisicamente, obsta a que em um Eu se conjuguem vida e espírito: por essência diversos, eles se uniram na pessoa ou consciência, mas nem a vida da consciência nem o espírito do Eu são mais metafisicamente puros. Por outro lado, o Eu não é uma síntese ou uma reunificação tranqüila, mas isso é em realidade só dor, dor pela proximidade não mais evocável das imagens. Não por acaso Klages fala de *Störung*, quando quer caracterizar a ação do *Geist* sobre *Seele*; um dano, uma interrupção do fluxo, um distúrbio, mas provocado em todo caso de maneira violenta.<sup>119</sup>

Assim, a primeira inflexão à filosofia da vida de Klages vem da descoberta dos pelasgos, que desvelou a ele a existência de povos em que as potências opostas convivem em equilíbrio tenso. A oposição de *alma* e *espírito* no homem não ocorre sempre de forma destrutiva – e só se torna dominação do espírito sobre a vida nos tempos históricos. Afinal, os pelasgos, ainda imersos no ritmo espontâneo da vida, criaram uma religião e uma arte com elementos do *Geist* a serviço da *Seele*. Outra inflexão decorre do pressuposto de que no Eu ocorre a convivência dos dois princípios. Nesse sentido, o próprio Klages declara: “Não contra a vontade é endereçada nossa doutrina da essência do homem, mas contra a tirania da vontade”.<sup>120</sup> Klages propõe “uma atenuação da vontade de agir”, que se realizaria em relação ao triunfo da vontade de poder, no gesto de “abstinência” e “não-agir”, isto é, de seguir o curso das coisas e deixar-se embalar pelo ritmo do mundo.<sup>121</sup>

<sup>116</sup> MORETTI, 2001, p. 47.

<sup>117</sup> MORETTI, 2001, p. 49.

<sup>118</sup> MORETTI, 2001, p. 48.

<sup>119</sup> MORETTI, 2001, p. 118, nota 61.

<sup>120</sup> KLAGES, L. *Mensch und Erde*, apud COLLA, 1979, p. 15, nota 12.

<sup>121</sup> KLAGES, L. *Der Geist als Widersacher der Seele*, v. 3, apud LEHNEN, Kudwig. Avant-Propos. In: KLAGES, 2008, p. 23. A noção de não-agir, como sinônimo de agir espontâneo, é central nos escritos taoístas de Laozi e Zhuangzi. Sobre o Taoísmo, ver: CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008; GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997; IZUTSU, Toshihiko. *Sufismo y Taoísmo*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997.



### 3.1.4 O que chamou a atenção de Sérgio na filosofia de Klages?

É plausível que o primeiro aspecto a despertar a atenção de Sérgio tenha sido a oposição *espírito-vida*, que fez a fama de Klages, afinal, aquela oposição era relevante para o intelectual brasileiro, já antes da temporada alemã. Em 1925, ele publicara em *Estética* (revista modernista dirigida por Sérgio e Prudente de Moraes, neto), um ensaio que possui afinidades notáveis com a *Lebensphilosophie*. Trata-se de “Perspectivas”, que Sérgio escreveu no fragor da batalha modernista, ensaio de rara densidade, que em nenhum passo traz menção explícita ao modernismo nem nomeia os alvos de sua crítica. O vitalismo do ensaio revela-se desde o primeiro parágrafo: “A gente começa a admirar-se de que uma porção de civilizações tenha enxergado incessantemente na letra qualquer coisa que não seja uma negação da vida”, afinal, “nada do que vive se exprime impunemente em vocábulos”.<sup>122</sup>

A servidão às abstrações é notável na ciência, que “compraz-se em estabelecer um nivelamento, uma uniformidade tal em todas as coisas, que acaba por excluir de seu Universo qualquer objeto que não se resigne a ser [...] um instrumento dócil às suas construções arbitrárias”. Mais: “o ato elementar de *definir* que se encontra à base de toda ciência humana implica o propósito de instalar todo o objeto de conhecimento numa continuidade fixa e inalterável”. Sérgio se insurge contra isto: “Acontece porém que para certos homens o essencial continua sendo o que há de particular, o que há de milagroso, o elemento irreduzível em cada coisa”.<sup>123</sup> Sérgio declara que a atitude de Newman sobre a fé cristã (ao comentar o argumento de Paley) é exemplar. Dizia Newman:

Se quiserem que eu me utilize do argumento de Paley para minha própria conversão direi resolutamente: Não desejo ser convertido por um silogismo hábil; se quiserem que o mesmo argumento me sirva para converter a outros, direi: Não me interessa convencê-los pela razão sem que seu coração seja atingido. Os homens não podem aceitar integralmente uma verdade, é preciso que cada qual a descubra por si. Toda convicção profunda há de ser condicionada por essa *descoberta*.<sup>124</sup>

A servidão às abstrações, cabal nas civilizações, já se insinuava entre os povos primitivos. A crítica que Sérgio dirige à escrita civilizada, não se detém aí; ela abrange toda representação fixa do real, inclusive as pinturas rupestres feitas há milhares de anos: “o próprio impulso que levou os primeiros homens a gravar desenhos

<sup>122</sup> HOLANDA, 1988, p. 65.

<sup>123</sup> HOLANDA, 1988, p. 67.

<sup>124</sup> Apud HOLANDA, 1988, p. 67, nota 1.

nas paredes participa muito, não de um desejo de libertação [...], mas ao contrário, [...] ao desejo de negar a vida em todas as suas manifestações”.<sup>125</sup> Ele é claro a respeito:

A própria criação artística não escapou desde os inícios a esse pecado original. Parece claro que o próprio impulso que levou os primeiros homens a gravar desenhos nas paredes das cavernas participa muito, não de um desejo de libertação como já se tem dito (isto é, libertação no sentido de exaltação: correspondendo a uma expansão de *vitalidade*), não de um esforço de resistência contra o aniquilamento, mas ao contrário, e acentuadamente, ao desejo invencível de negar a vida em todas as suas manifestações. Surge assim em sua expressão artística mais rudimentar esse afã de reduzir o informe à forma, o livre ao necessário, o acidental à regra.<sup>126</sup>

Esse desejo de negar a vida, expresso na tendência para uma abstração inerte, não é privilégio do homem primitivo e se acentua entre os modernos: “A necessidade de *confissão*, essa doença moderna, que condena à morte pela palavra e pela sintaxe todos os sentimentos que nos oprimem, toda manifestação de vida inoportuna, corresponde a essa mesma lei de aspiração ao inerte”.<sup>127</sup>

O jovem Sérgio se distancia de quem fala em favor da vida, mas a abafa sob os efeitos retóricos – expressão do processo milenar de racionalização, de crescente abstração em detrimento do instintivo e do espontâneo. Entre os modernos, diz Sérgio, “já se ousa pretender mesmo e sem escândalo, que a mediocridade ou a grandeza de nosso mundo só dependem da representação que nós nos fazemos dele”.<sup>128</sup> A referência tácita nesse trecho é o Schopenhauer (*O mundo como vontade e representação*) e, claro, seu discípulo Nietzsche. Sérgio empreende uma radical crítica da civilização e assume uma atitude crítica ante o narcisismo confessional dos modernos, uma vez que a vida extravasa as representações e a vontade caprichosa. Se a primeira afinidade entre Sérgio e Klages reside na oposição entre *espírito* (abstração) e *vida* (espontaneidade) – que ambos fazem remontar aos tempos primitivos –, a valorização que ambos faziam da vida os levava igualmente a tomar distância de quem exalta a vida e reduz a experiência a jogos lingüísticos. Ambos reconhecem a primazia da realidade ante os discursos e se insurgem contra a exaltada afirmação de si, e nisso se afastam decididamente de Nietzsche.

Outro ponto a chamar a atenção de Sérgio foi provavelmente a história dos pelasgos. Assim como Klages se entusiasmou com esses povos primitivos, nos quais viu uma brecha na história de dominação do espírito sobre a alma, também Sérgio, ao saber

---

<sup>125</sup> HOLANDA, 1988, p. 68.

<sup>126</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>127</sup> HOLANDA, 1988, p. 68.

<sup>128</sup> HOLANDA, 1988, p. 66

deles, sentiu-se estimulado de várias formas. Primeiro, ele há de ter notado que o esquema de oposição entre espírito e vida era nuançado historicamente; segundo, as páginas sobre os pelasgos ajudaram Sérgio a reavaliar o legado português na América. O que antes parecia carência ou falta, a atitude plástica e pouco metódica dos portugueses surge nos tempos modernos, de modo análogo à posição dos pelasgos em relação aos tempos históricos. Os portugueses representariam uma atenuação na história da dominação do espírito sobre a alma; espírito e alma estavam neles mesclados sem a dominação extremada do primeiro sobre a segunda.

Isto era de grande valor, uma vez que Sérgio não pretendia ficar no campo da esquemática oposição entre espírito e vida, como se vê no fecho do ensaio de 1925. Ele havia indicado a marcha vitoriosa da representação sobre a vida, da civilização sobre os instintos. Mas se a vida é a base sobre a qual se ergue o complexo material e espiritual da civilização, poderia essa base, se é tão importante assim, ser erodida de tal forma que se pudesse abstrair dela? Sérgio responde que não, pois acredita que “a vida, apesar de tudo, continua a nutrir sub-repticiamente e por uma espécie de verba secreta as regiões mais ocultas de nossas ideologias”.<sup>129</sup> Sua *mística da vida* leva Sérgio a nuançar a oposição entre vida e representação, vida e racionalização. De forma misteriosa a vida continua a irrigar os canteiros da civilização, o chão das abstrações, pois “é incontestável que os nossos atos, e mesmo aqueles que comportam uma série de movimentos irremediavelmente previstos pela lógica e pelo cálculo mais precisos, não prescindem dessa *parcela de contingente que participa do divino*”.<sup>130</sup>

Com isso Sérgio se afasta de quem não vê saída para a dicotomia. Aberto está o caminho para a superação do dualismo de exclusão e ainda mais para a inclusão do âmbito da racionalização à lei da vida – o que ganhará contorno em *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*.

### 3.1.5 A presença da filosofia da vida de Klages em *Raízes do Brasil*

Sérgio era leitor de Klages, mas Klages não é diretamente nomeado em *Raízes do Brasil*, ao contrário de Weber. Há, a despeito disto, algum traço do diálogo de Sérgio com a filosofia de Klages, no ensaio? Sim, há vestígios desse diálogo, que se

---

<sup>129</sup> HOLANDA, 1988, p. 69.

<sup>130</sup> Idem, *ibidem*.

deixam apanhar no uso de tópicos do repertório da *Lebensphilosophie* de Klages, que reparam na quase totalidade dos capítulos do ensaio.

### 3.1.5.1 Tópicos da filosofia de Klages em *Raízes do Brasil*

Em *Raízes do Brasil*, há expressões pouco comuns, recorrentes, cujo sentido às vezes escapa ao leitor, notadamente as passagens que remetem à oposição *espírito-vida*. No primeiro capítulo fala-se do antagonismo entre *o Espírito e a vida*<sup>131</sup> e em outros capítulos há referências no mesmo sentido, seja a um triunfo do *espírito sobre a vida*<sup>132</sup> ou à capacidade do *sistema positivista* de resistir à *fluidéz e à mobilidade da vida*,<sup>133</sup> ou ainda à importação, pelos brasileiros, de um *sistema completo de preceitos*, sem que se soubesse *até que ponto se ajustam à vida brasileira*,<sup>134</sup> seja na menção à *realidade artificiosa e livresca*, onde nossa *vida verdadeira morria de asfixia*,<sup>135</sup> ou na constatação de que quisemos *viver contra nós mesmos, viver pelo espírito e não pelo sangue*<sup>136</sup> e que o grande pecado do século XIX foi o ter feito preceder o mundo das *formas vivas* do mundo das *fórmulas e conceitos*.<sup>137</sup> O ensaio termina com a declaração de que o *espírito* não é força normativa, salvo onde pode servir à *vida social* e onde lhe corresponde.<sup>138</sup> O que significam esses termos e sua oposição? Que papel desempenham na economia do ensaio?

#### a) *Espírito/vida*

O vocabulário da filosofia da vida de Klages ocorre em quase todos os capítulos de *Raízes do Brasil* – a exceção é o capítulo 3. No capítulo 1 de *Raízes do Brasil*, no passo em que critica os tradicionalistas, Sérgio afirma que “os mandamentos e as ordenações que elaboraram esses eruditos são, em verdade, criações engenhosas do *espírito*, destacadas do *mundo* e contrárias a ele”.<sup>139</sup> O par *espírito/mundo* remete à

<sup>131</sup> HOLANDA, 1936, pp. 8-9.

<sup>132</sup> HOLANDA, 1936, p. 102.

<sup>133</sup> HOLANDA, 1936, p. 118.

<sup>134</sup> HOLANDA, 1936, p. 122.

<sup>135</sup> HOLANDA, 1936, p. 126.

<sup>136</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>137</sup> HOLANDA, 1936, p. 146.

<sup>138</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

<sup>139</sup> HOLANDA, 1936, p. 6.

oposição *espírito/vida*; as criações engenhosas do espírito são os projetos abstratos ligados ao anseio por uma sociedade ideal, alheios ao mundo, ao ritmo da vida, e contrários a ele. No parágrafo seguinte, ele argumenta que a inspiração no passado, à cata de um modelo para a sociedade, é algo questionável: “E será legítimo, em todo caso, esse recurso ao passado em busca de um estímulo para *melhor organização* da sociedade? Não significa, ao contrario, apenas um índice de nossa incapacidade de *criar espontaneamente*?”<sup>140</sup> O contraponto entre organizar segundo esquemas artificiais e criar espontaneamente, a partir da realidade, é solidário do contraste entre espírito e mundo, e ambos remetem à oposição entre *espírito* e *vida*. Em seguida, ao tratar da sociedade medieval, Sérgio argumenta que “por um paradoxo singular, o *princípio formador da sociedade* era, em sua expressão mais nítida, *uma força inimiga do mundo e da vida*”. O contraste embutido no trecho se deixa apanhar no parágrafo 13: “Todo o trabalho dos pensadores, dos grandes construtores de sistemas, não significava outra coisa senão o empenho em disfarçar, quanto possível, esse *antagonismo entre o Espírito e a vida*”<sup>141</sup> – entre abstrações teológicas e mundo.

O capítulo 4 de *Raízes do Brasil* dialoga com as idéias de Weber, mas também com a filosofia da vida de Klages. Logo no começo do capítulo, está dito que “a habitação em cidades é, essencialmente, uma habitação anti-natural; associa-se a uma poderosa manifestação *do espírito e da vontade*, na medida em que estes *se opõem à natureza*”<sup>142</sup>. Sabe-se que a urbanização como expressão de racionalização é tema da sociologia de Weber; portanto, o trecho dialoga com o sociólogo alemão, que é expressamente citado. Mas Weber não recorria à oposição entre *espírito* e *vida* – tópico corrente na filosofia da vida. Ao mencionar “uma poderosa manifestação do espírito e da vontade” (enquanto se opõem à natureza), Sérgio está especificamente lançando mão de noções caras a Klages – único filósofo da vida a estabelecer estreito vínculo entre *espírito* e *vontade* – para realizar sua notável interpretação do caráter da colonização da América espanhola. Pouco adiante, Sérgio retoma a ligação entre espírito e vontade, comum em Klages: “Já à primeira vista, 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*”.<sup>143</sup> Ele observa que o plano regular dessas cidades não nasceu de uma idéia religiosa (como a que

---

<sup>140</sup> HOLANDA, 1936, p. 7.

<sup>141</sup> HOLANDA, 1936, p. 9.

<sup>142</sup> HOLANDA, 1936, p. 59.

<sup>143</sup> HOLANDA, 1936, p. 61.

inspirou a construção das cidades do Lácio e das colônias romanas, de acordo com o rito etrusco), mas “foi simplesmente um triunfo da *aspiração de ordenar e dominar o mundo conquistado*”.<sup>144</sup> As cidades da América espanholas surgem de um ato de vontade ante a natureza; são puros produtos do espírito. Os espanhóis são representantes do espírito (vontade e planejamento) em solo americano. Diz Sérgio:

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*. E’ esse pensamento que alcança a sua melhor expressão e o seu apogeu na admirável organização dos jesuítas em suas reduções.<sup>145</sup>

No capítulo 5, as noções-chave da filosofia da vida afloram quando Sérgio se refere à polidez: “Por meio dessa estandardização das formas exteriores da cordialidade, que não precisam ser legítimas para se manifestarem, revela-se um dos mais decisivos triunfos *do espírito sobre a vida*”.<sup>146</sup> A oposição *espírito/vida* permite a Sérgio observar várias manifestações do *espírito* (abstração e vontade, método e planejamento, sistema e modelo) negadoras dessa *vida*: entre tradicionalistas, na colonização espanhola da América, nas reduções jesuíticas. Também no positivismo, objeto de atenção no capítulo 6:

É possível compreender-se o sucesso do positivismo entre nós e entre outros povos parentes do nosso, como o Chile e o México, justamente por esse repouso que permitem ao espírito as *definições irresistíveis* e imperativas do *sistema de Comte*. Para os seus adeptos, *a grandeza e a importância desse sistema* prendem-se exatamente em sua capacidade de *resistir á fluidez e á mobilidade da vida*.<sup>147</sup>

“Definições irresistíveis” e “sistema de Comte” caem no âmbito das abstrações; são expressões do *espírito*, separadas da realidade; as propostas e projetos de edificação de um mundo geométrico – sejam tradicionalistas ou não – são abrangidas descrição de um trecho do primeiro capítulo do ensaio: “criações engenhosas do *espírito*, destacadas do *mundo* e contrarias a ele”. Sérgio indaga: “Não existiria, à base dessa confiança no poder milagroso das idéias, um secreto horror à *nossa realidade nacional*?”<sup>148</sup> A *crença no poder das idéias* e o *horror à realidade* prosseguem a batalha do espírito contra a vida. Na verdade os positivistas não estão sós; eles

<sup>144</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>145</sup> HOLANDA, 1936, p. 65.

<sup>146</sup> HOLANDA, 1936, p. 102.

<sup>147</sup> HOLANDA, 1936, p. 118.

<sup>148</sup> HOLANDA, 1988, p.120.

participam do alheamento da elite quanto à realidade – alheamento que se manifesta após o Brasil tornar-se um país independente. Entre a elite brasileira, desde a Independência, o alto lugar concedido às abstrações vinha em prejuízo da dimensão instintiva, espontânea e vital – da realidade pulsante forjada nos séculos de colonização. Não admira que Sérgio ligue a isto o refinamento do aparelho de Estado no Brasil:

Modelamos a *norma de nossa conduta* entre os povos *pela que seguem ou parecem seguir os países mais cultos*, e então nos envaidecemos da ótima companhia. Tudo isso são feições bem características do nosso aparelhamento político, que se empenha em desarmar todas as expressões genuínas e menos harmônicas de nossa sociedade, *em negar toda espontaneidade nacional*.<sup>149</sup>

Normas civilizadas contra a espontaneidade nacional: não parece que temos aqui um tema romântico? Talvez, mas modulado segundo o vocabulário da filosofia da vida, em diálogo direto com Klages. A oposição entre as *normas de povos cultos* e a *espontaneidade nacional* relaciona-se à oposição entre *espírito* e *vida* e remete à irrupção nociva do espírito na sociedade forjada pela plástica colonização portuguesa. Mas o império das abstrações sobre a realidade não era algo exclusivo do Brasil – onde ganha relevo dada a separação secular entre vida não-racionalizada e projetos de disciplinamento da realidade indócil –; o século XIX conheceu largamente essa fixação por abstrações:

O grande pecado de século passado *foi justamente o ter feito preceder o mundo das formas vivas do mundo das formulas e dos conceitos*. Nesse pecado é que se apóiam todas as revoluções modernas, quando pretendem fundar os seus motivos em *concepções abstratas* como os famosos Direitos do Homem. *Sobreestimaram-se as idéias, que usurparam decididamente um lugar excessivo na existência humana*.<sup>150</sup>

As expressões *mundo das formas vivas* e *mundo das fórmulas e conceitos* traduzem as noções de “vida” e “espírito”. A primazia atribuída às abstrações teria sido o chão de nuvens das revoluções na modernidade, com enorme repercussão no continente americano: “Os povos de nossa América foram levados a enaltecer um *sistema de idéias que contrastava* em absoluto com o que *há de mais positivo em seu temperamento* e que, bem compreendido, levaria á total despersonalização”.<sup>151</sup> A história dos povos da “nossa América” tem reiterado o contraste entre *espírito* e *vida*, tantas vezes julgados (sob outros nomes) como incompatíveis entre si – é o caso de *Brasil errado* e *Retrato do Brasil*.

---

<sup>149</sup> HOLANDA, 1988, p. 144.

<sup>150</sup> HOLANDA, 1988, p. 146.

<sup>151</sup> HOLANDA, 1988, p. 149.

Por outro lado, o diálogo com a filosofia de Klages – e o mesmo pode ser dito da sociologia de Weber – não faz de Sérgio um discípulo. Klages e Weber entram com elementos valiosos para a reflexão de Sérgio, é certo, mas a palavra *diálogo* exprime bem a situação. Isto fica claro quanto a Klages em uma passagem do capítulo 7:

É claro que a necessidade de boa ordem entre os cidadãos e a estabilidade do conjunto social tornaram necessária a criação de certos preceitos obrigatórios e sanções eficazes. Em tempos mais ditosos do que o nosso a obediência àqueles preceitos em nada se parece com o cumprimento de um dever imposto. Tudo se faz, por assim dizer, espontaneamente e sem esforço. [...] Mais tarde essa consideração da estabilidade inspiraria a fabricação de normas, com o auxílio precioso de raciocínios abstratos e ainda aqui foram conveniências importantes que prevaleceram, pois *muitas vezes é indispensável abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional.*<sup>152</sup>

No trecho acima, Sérgio claramente se afasta do dualismo extremado de Klages (e de Nietzsche): às vezes é necessário abstrair da vida para viver, e *apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional*. Sérgio retoma a oposição entre espírito e vida, corrente em Klages, porém, para qualificá-la e fugir da oposição esquemática que condena o homem a ser inimigo de sua história. Se desde tantos milênios vida e técnica, norma e instinto vêm se esbarrando na história, poder-se-ia pensar em ficar apenas com um deles? Vida e espírito, espontaneidade e norma, civilização e instinto, experiência e conceito – podem coexistir em equilíbrio precário. O próprio contraste é parte da vida. O problema é outro:

Em verdade o racionalismo excedeu os seus limites somente quando ao erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados, separou-os irremediavelmente da vida e criou com eles um sistema lógico, homogêneo e a-histórico.<sup>153</sup>

Isso se coaduna com o que está dito no último parágrafo de *Raízes do Brasil*: “Há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos [...] para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas”, qual seja, o contraponto, pois “o *Espírito* não é [...] força normativa, salvo onde pode servir à *vida social* e onde lhe corresponde”. E aduz que “as *formas* exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela [*vida social*] e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas”.<sup>154</sup> No final do ensaio,

<sup>152</sup> HOLANDA, 1988, p. 147.

<sup>153</sup> HOLANDA, 1988, p. 147.

<sup>154</sup> HOLANDA, 1988, p. 161.



ao retomar a oposição *espírito-vida*, Sérgio reconhece a relevância do contraste mas segue um rumo próprio: a vida é mais forte e se coaduna, sim, com aquilo que por vezes parece negá-la. Em termos de Brasil, não cabe desconsiderar os aspectos espontâneos da sociedade, em nome de modelos abstratos, nem temer a incorporação espontânea de traços modernos. Espírito e vida podem coexistir.

b) *Ethos/Eros, corpo/alma*

No capítulo 6, Sérgio lança mão de outro tema da filosofia de Klages: o da relação harmônica entre corpo e alma, até a irrupção do espírito. Essa relação de polaridade (complementar) entre corpo e alma, leva Sérgio a realçar que, no Brasil, corpo e alma estão dissociados, em analogia ao que Klages dizia ter ocorrido com corpo e alma após o advento do espírito. A esta noção se junta outra. Uma cultura, civilização ou *Ethos* pode não estar em desacordo com o ritmo espontâneo, o instintivo, *Eros*. A relação de polaridade (complementar) entre *Ethos* e *Eros* é análoga à que havia entre corpo e alma antes da irrupção do espírito e à que havia entre os pelagos – e na colonização da América portuguesa.

No Brasil, Sérgio destaca a distância entre o elemento “consciente” e a massa brasileira, “entre o nosso *Ethos* e nosso *Eros*, distancia que se evidenciou depois, em todos os instantes supremos da vida nacional”, desde que o Brasil se emancipou da tutela portuguesa. É a partir de então que se dá a desunião entre corpo e alma, que “a realidade começa a ser, infalivelmente, a ‘dura’, a ‘triste’ realidade”.<sup>155</sup> Mesmo os homens envolvidos em tarefas práticas, na política, por exemplo, “eram *puros homens de palavras e de livros*; não saíam de si mesmos, de *seus sonhos e imaginações*”. Recusavam o mundo real em favor dos modelos:

Tudo assim se engenhava na *fabricação de uma realidade artificiosa e livresca*, onde *nossa vida verdadeira morria* de asfixia. Comparsas desatentos do mundo que habitávamos, quisemos viver fervorosamente contra nós mesmos, *viver pelo espírito e não pelo sangue*. Como Plotino de Alexandria, que sentia vergonha do próprio corpo, acabaríamos por esquecer tudo quanto fizesse pensar em nossa própria riqueza emocional, *a única força criadora que ainda nos restava, para nos submetermos á palavra escrita*.<sup>156</sup>

Esse trecho introduz o tema da polaridade corpo/alma em *Raízes do Brasil*. No Brasil a separação entre o *elemento consciente* e a *massa* remete para uma perda,

<sup>155</sup> HOLANDA, 1988, p. 124.

<sup>156</sup> HOLANDA, 1988, p. 126.

ligada ao predomínio das abstrações sobre o pulso da vida – o que ficaria conhecido na literatura por separação entre *país legal* e *país real*. À semelhança de Plotino, que separava corpo e alma, e só concedia valor positivo à alma, no Brasil pós-Independência verificou-se a separação entre *Ethos* (normas) e *Eros* (vida); a *fabricação de uma realidade artificial e livresca* abafava *nossa vida verdadeira* – que morria de asfixia. (A idéia subjacente é que isso não corria na época colonial, notadamente nos séculos XVI e XVII, marcados pela atitude de acomodação à realidade por parte dos colonizadores portugueses.) Um fosso apartava os ideais da realidade, dando forma a um *platonismo* inconsciente. É verdade que, quando se fez a propaganda republicana, julgou-se introduzir, com o novo regime, um sistema mais acorde com as supostas aspirações da nacionalidade; “na realidade, porém, foi ainda um incitamento negador o que animou os propagandistas: o Brasil devia entrar em novo rumo, porque ‘se envergonhava’ de si mesmo, de sua realidade *biológica*”<sup>157</sup> – *realidade biológica* aqui designa em primeiro lugar o *corpo*, de que sentia vergonha uma *alma* dele separada pela ação do *espírito* – os livros, teorias e modelos importados de outras realidades.

Torna-se claro, assim, o título do ensaio de Sérgio publicado na revista *Espelho*, em 1935: “Corpo e alma do Brasil – ensaio de psicologia social”. No título se condensa um drama: o da separação entre *corpo* (*Eros*, o instintivo) e *alma* (*Ethos*, a norma); e também desponha o horizonte em que essa separação seja superada, atingindo-se aquela situação de equilíbrio entre corpo e alma, “massa” e “elemento consciente”, *Eros* e *Ethos*; situação de complementaridade, com a subordinação da *húbrys* (excesso) do espírito ao ritmo espontâneo da realidade.

A menção a *corpo* e *alma*, no momento separados, mas vistos como complementares, revela com clareza uma atitude antiplatônica, que não se restringe ao platonismo histórico. *Platonismo* é termo nunca empregado por em *Raízes do Brasil*, mas empregado por Klages. Em ambos está presente ainda quando não é nomeado. Com efeito, a crítica de *Raízes do Brasil* às criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo da vida, abrange liberais, positivistas, tradicionalistas, evolucionistas, marxistas, românticos etc. – parte da primazia da realidade e da experiência ante os modelos e teorias; por isso, pode-se dizer que o *platonismo* como cultivo de mundos ideais é o alvo não nomeado, mas bem caracterizado, das críticas do ensaio: “Comparsas desatentos do mundo que habitávamos, quisemos viver fervorosamente contra nós

---

<sup>157</sup> HOLANDA, 1988, p.131. Ênfase de Sérgio Buarque.

mesmos, *viver pelo espírito e não pelo sangue*". *Viver pelo espírito* é viver em chão de nuvens, alimentando-se de abstrações, fora de sintonia com o entorno – a exemplo do protagonista de *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Já o *viver pelo sangue* nada mais é que não perder de vista a base natural sobre a qual construímos. Platonismo é, assim, toda tirania do espírito sobre vida, da vontade sobre a plasticidade, dos planos sobre a realidade, da disciplina sobre a espontaneidade. São platonismos todas as propostas de mundo ideal – situado no passado ou no futuro –, de harmonia sem tensão, feito com régua e compasso, mantido pela vontade férrea e regido pelo espírito geométrico.

c) *Ritmo espontâneo*

Outra marca do diálogo com Klages mostra-se na noção de *ritmo espontâneo* – expressão da *vida* e que aflora no vai-e-vem das marés, no fluxo e refluxo das ondas. Sérgio e Klages distinguem entre *ritmo espontâneo* e *medida* (ou *compasso*). Esse contraste, que Klages discute brevemente em *Sobre o Eros cosmogônico* e que constitui o núcleo d'*A natureza do ritmo*, ocorre, de forma explícita, no final de *Raízes do Brasil*. Ali se distingue entre “compasso mecânico”, capaz apenas de uma “harmonia falsa”, e o “ritmo espontâneo”, que exprime as “essências mais íntimas”, desdenhosas das invenções humanas. No diálogo com Klages, Sérgio assume a idéia de ritmo espontâneo (que é o ritmo da vida) e ao mesmo tempo busca superar o *dualismo de exclusão* do pensador alemão. Em vez da idéia da impossível convivência entre *espírito* e *vida*, Sérgio não hesita em declarar que essa oposição “deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo”, pois, a seu ver, “há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos e imaginações para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas”.<sup>158</sup> Pode haver convívio equilibrado entre *espírito* e *vida*; é preciso só um rebaixamento das pretensões do espírito, sua adaptação à *lei da vida*:

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. Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural e a transcende. Mas também é verdade que essa oposição deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo. [...] Há, porém, um demônio perverso e pretensioso, que se ocupa em obscurecer aos 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.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

<sup>159</sup> Idem, *ibidem*.

### 3.1.6 Diferenças entre Sérgio e Klages (e Nietzsche)

Assim como Benjamin não tomou idéias dos pensadores antidemocráticos *tel quel*, Sérgio também não adotou o ponto de vista de Klages, mas nele encontrou inspiração para repensar o Brasil a partir da oposição entre *espírito* e *vida*. Mas já antes de tomar contato com as idéias de Klages, Sérgio postulava uma tensão radical entre *abstração* e *vida*; a apropriação seletiva de idéias de Klages não provoca nenhuma ruptura no pensamento de Sérgio que, ademais, *não endossa* os preconceitos de pensador alemão: antijudaísmo, anticristianismo, anti-tecnologia. Basta lembrar que em 1925, postulando a oposição entre *vida* e *abstração*, Sérgio já apontava para a superação da dicotomia: “A vida, apesar de tudo, continua a nutrir sub-repticiamente e por uma espécie de verba secreta as regiões mais ocultas de nossas ideologias”. A vida continua a irrigar os canteiros da civilização. Isto ocorre porque “é incontestável que os nossos atos, e mesmo aqueles que comportam uma série de movimentos irremediavelmente previstos pela lógica e pelo cálculo mais precisos, não prescindem dessa parcela de contingente que *participa do divino*”.<sup>160</sup>

A idéia do entrelaçamento de *espírito* (racionalidade) e *vida* (espontaneidade) volta em uma reportagem sobre a vida urbana na Alemanha. Sérgio Buarque sugere que o estilo arquitetônico do Chilehaus, em Hamburgo, manifesta um estado de alma idêntico ao que se exprime pelos arranha-céus norte-americanos. Também traduz a busca do extremo de concisão na nova Alemanha, perceptível na vida amorosa, com a crescente separação entre as idéias de moralidade e de sexualidade, e uma atitude mais direta e espontânea. “Esses ‘crimes que só se lavam com o sangue’ dos povos latinos são aceitos aqui como males perdoáveis e tudo corre no melhor dos mundos possíveis”. Mesmo que em nenhum outro país tenha sido maior o prestígio das fórmulas “americanistas” do que na Alemanha, essa assimilação não era sem freios, mas seletiva: “Onde quer que o espírito americano se insinuou com êxito, tende a perder o acento exótico, a adequar-se por uma diferenciação considerável ao novo organismo”. Aos olhos de Sérgio a síntese original de espontaneidade e civilização moderna constitui “o milagre da Alemanha, seu privilégio e seu exemplo”. Fugindo ao lugar-comum, ele afirma não ter deparado com nada que lembrasse a disciplina militarista.

---

<sup>160</sup> HOLANDA, 1988, p. 69.

“Tudo se faz sem imposições excessivas e sem normas incoercíveis, antes com certo abandono e com liberdade”. A modernidade alemã atrai o olhar simpático de Sérgio Buarque porque não sacrifica a espontaneidade; e não se trata de modernização reflexa e sim de apropriação seletiva, adaptada às condições próprias da sociedade. Ele nota entre os alemães “um assombroso poder de adaptação às condições sociais”; trata-se de um povo “aberto todas as influências fecundas”, mas que “as assimila sem se deixar dominar por elas, criando um novo tipo de sociedade, admiravelmente equipada”.<sup>161</sup>

Tanto no ensaio de 1925 quanto na reportagem de 1930 reponta a idéia de um entrelaçamento de *vida e espírito*, de civilização e espontaneidade, a indicar uma atitude que o afasta de quem não vê saída para a dicotomia *espírito/vida*, e que procura superar o dualismo com a inclusão da racionalização no âmbito da vida. Isso ganhará contorno em *Raízes do Brasil*, em trechos que reúnem os opostos: “Muitas vezes é indispensável abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional”.<sup>162</sup>

A positivação da “realidade”, o distanciamento em relação à auto-afirmação do sujeito e a ausência de preconceito antijudeu, anticristão e antirreligioso (e a ausência de esteticismo ou elitismo), realizam um afastamento ainda maior em relação às idéias de Nietzsche. Em *Raízes do Brasil* a primazia cabe à realidade que nos envolve e à qual devemos nos adaptar, plasticamente. O que Sérgio aproveita de Nietzsche em *Raízes do Brasil* (e de Donoso Cortés em *Caminhos e fronteiras*) é, sobretudo, a crítica aos modelos políticos em desacordo com a vida, mas a partir de um horizonte inclusivo e sereno.

### 3.2 Diálogos de Sérgio Buarque com a sociologia de Weber

#### 3.2.1. Sérgio Buarque, leitor de Max Weber

Na Apresentação de *Tentativas de mitologia*, Sérgio declarou que já em meados dos anos 1920 ideara um livro que teria por título *Teoria da América*, projeto que comunicou ao amigo Prudente de Moraes, neto. Alguns anos depois, enfasiado das querelas modernistas, partiu para a Alemanha; acreditava que a viagem seria uma

<sup>161</sup> HOLANDA, S. B. Através da Alemanha, I. In: HOLANDA, 1988, p. 131-133.

<sup>162</sup> HOLANDA, 1936, p. 147.

libertação: “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”. Libertação parcial, como esclarece: “Do que não me livraria depressa era do projeto de uma *Teoria da América*, pois justamente durante a estada no estrangeiro naqueles meus *Wanderjahre* alemães, ele principiará a ganhar forma definida”.<sup>163</sup> Na Alemanha amadureceu o projeto de uma “teoria da América”, em meio a descobertas marcantes: Klages e o círculo de Stefan George, em primeiro lugar; do *George Kreis* ele chegou a Sombart e Weber: “Foi só depois de conhecer as obras de críticos ligados ao “círculo” de Stefan George, especialmente de um deles, Ernst Kantorowicz, [...] que, através de Sombart, pude afinal ‘descobrir’ Max Weber, de quem ainda guardo as obras então adquiridas”.<sup>164</sup> Sobre o impacto das obras de Weber, Sérgio esclarece: “Os livros de Weber e um pouco as lições de Meinecke, em Berlim, indicando-me novos caminhos, deixarão sua marca na minha *Teoria da América*”.<sup>165</sup> Um extrato do calhamaço de umas 400 páginas foi publicado na revista *Espelho*, em 1935, sob o título “Corpo e alma do Brasil”. Quando saiu o livro, em 1936, trazia “quase dois capítulos tomados a esse artigo (todo o restante foi redigido de novo sem nada que lembrasse a antiga “Teoria”), [e] já se chamava *Raízes do Brasil*”.<sup>166</sup>

Em entrevista concedida a Richard Graham, publicada em *The Hispanic American Review* (republicada em número especial da *Revista do Brasil*), Sérgio de início minimizou a influência alemã sobre seu trabalho (“isto é tudo uma justaposição conjectural e acidental”), mas muda de atitude ao ser indagado se *não havia nenhuma influência alemã no seu trabalho*; nesse ponto ele reconhece o influxo de vários intelectuais alemães na sua obra: “Em Berlim eu freqüentei, de maneira assistemática, as aulas de Friedrich Meinecke. Elas apresentavam novos caminhos”; e acrescenta: “Li Ernst Kantorowicz, a história de Frederico II, depois Sombart, e através dele cheguei a Weber. Ainda tenho, aqui em minhas prateleiras, livros de Weber que comprei naquela época”.<sup>167</sup> Não contente com a lista das leituras alemãs de Sérgio, Richard Graham indaga se tais leituras *deixaram marcas no seu trabalho*. Sérgio não vacila: “Sim, deixaram; eu devo ter sido o primeiro brasileiro a citar Weber numa publicação. Mas o

<sup>163</sup> HOLANDA, S. B., 1979, p. 29.

<sup>164</sup> HOLANDA, S. B., 1979, p. 30.

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>167</sup> HOLANDA, S. B. Uma entrevista. *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Ano 3, n. 6, 1987, p. 104.

efeito principal e imediato eu descartei: a filosofia mística e o irracionalismo”.<sup>168</sup> (É claro que a alusão a “filosofias místicas e irracionalistas” não se refere a Weber, mas a “Klages etc.” – presença velada que assoma nesse trecho da entrevista.)

Sobre o ensaio que trouxe da Alemanha, diz Sérgio:

Eu voltei ao Brasil em fins de 1930, trouxe comigo um caderno de anotações antigo, de mais ou menos 400 páginas, que pretendia transformar em livro, e o título seria *Teoria da América*. Eu nunca o publiquei, mas dois capítulos que, eventualmente, deram origem a *Raízes do Brasil* (1936), foram tirados praticamente sem modificações daquelas páginas em desordem.<sup>169</sup>

### 3.2.2 A presença da sociologia de Weber em *Raízes do Brasil*

A presença de Weber em *Raízes do Brasil* foi assinalada de forma pioneira por Antonio Candido. As marcas dessa presença estão espalhadas pelo ensaio: seja na menção ao “mais eminente sociólogo moderno”, seja na referência *explícita* a duas obras de Weber: *Economia e sociedade*, edição alemã de 1925 (citada nas notas 18 e 31) e *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, edição alemã de 1934 (citada na nota 35), seja no vocabulário que indica a apropriação seletiva de categorias weberianas – “racionalização”, “ética protestante”, “tipos ideais”, “burocracia”, “patrimonialismo” etc. –, seja na parcial inspiração metodológica relativa à construção de *tipos ideais* ou no viés de eventual positivação da racionalização ocidental. Constatar as marcas weberianas nada nos diz sobre *como elas foram apropriadas* por Sérgio; antes de avançar nesse ponto, convém dizer duas palavras sobre o projeto de Weber.

É sabido que apesar da multiplicidade de interesses, a obra weberiana é marcada por uma questão central: estabelecer a especificidade do racionalismo ocidental. “Racionalismo, neste caso, significa que todas as esferas da sociedade (e todas as ações individuais no contexto destas) vão obedecer a um novo e ubíquo quadro de referência”.<sup>170</sup> Rafael Filipe indica, apoiado em Schluchter, que o processo de racionalização se articula em três dimensões: uma *racionalização técnico-científica*, baseada no “desenvolvimento e na difusão da capacidade de compreender e dominar através do cálculo tanto os fenômenos do mundo como os processos da vida”; uma

<sup>168</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>169</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>170</sup> SOUZA, Jessé. Prefácio. In: SOUZA, J. (org.) *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999. p. 11.

*racionalização metafísico-ética*, operada pela “reelaboração sistemática de relações de sentido e de conhecimento que determinam a posição do homem face ao mundo e ao ser”; e uma *racionalização prática*, que se dá “através da identificação de uma ‘afinidade eletiva’ entre a ética das seitas protestantes e o ‘espírito’ ou *habitus* do capitalismo.<sup>171</sup> O racionalismo ocidental já se delineava desde a Antiguidade, mas se radicaliza com o puritanismo:

Para Weber é o protestantismo ascético que atualiza e radicaliza uma forma de consciência [...] que, no contexto do racionalismo ocidental, já existia em semente desde a concepção de mundo helênica, na sua dimensão cognitiva, e no contexto do judaísmo antigo, na sua dimensão moral. Essa atualização se refere ao princípio de controle racional do mundo à medida que este é desencantado.<sup>172</sup>

A “ética puritana” que produz a extrema racionalização da conduta na esfera individual, social e em relação à natureza, é vista como propiciadora das grandes conquistas do Ocidente: capitalismo moderno, Estado racional-burocrático, direito racional e formal, imprensa livre, ciência experimental e criticismo. Mas a descrição de Weber desse processo é ambígua: “Tal como muitos de seus contemporâneos, também Max Weber ajuizou ou valorizou de forma *ambivalente* o processo de racionalização por ele reconstruído, juntamente com os respectivos efeitos”; com efeito, ele pôde “comprovar que o processo de racionalização tendia a limitar as capacidades criadoras do homem e enredá-lo num tecido de normas e regulamentações sempre mais coercitivo”.<sup>173</sup> Stefan Breuer destacou que Weber descreve o processo de racionalização recorrendo a “imagens evocativas da morte, da petrificação, do esfriamento e da asfixia”, metáforas que testemunhariam um “profundo distanciamento em relação à modernidade”.<sup>174</sup> Isto não escapa ao leitor de *A Ética Protestante e o espírito do capitalismo* (e *A Ciência como vocação*), sobretudo nas páginas finais:

Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço. [...] Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro não de surgir profetas inteiramente novos, ou o vigroso renascer de velhas idéias e antigos ideais, *ou* – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa, ou melhor: mecanizada, arrematada com uma espécie convulsiva de auto-suficiência. Então para os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdade as palavras: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração”: Esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado.<sup>175</sup>

<sup>171</sup> FILIPE, Rafael Gomes, 2004, p. 112.

<sup>172</sup> SOUZA, 1999, p. 11.

<sup>173</sup> FILIPE, 2004, p. 113.

<sup>174</sup> Apud FILIPE, 2004, p. 116

<sup>175</sup> WEBER. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, 2004, p. 165 e 166. Segundo Pierucci, Schluchter concorda com Mitzman, quando este afirma: “As últimas páginas das *Rejeições religiosas* [...] e a segunda metade de *A ciência como vocação* [...] revelam suas [de Weber] reflexões mais atormentadas



Em Weber tal angústia é envolta em um espírito trágico: a racionalização é o destino que cumpre aceitar; devendo cada um apenas continuar no seu posto até que venha a manhã. É como se da pesquisa sobre a peculiaridade do racionalismo ocidental Weber avançasse, detendo-se no caminho, para uma crítica da crescente racionalização do mundo. Esse olhar não era estranho a Sérgio. Em “O homem-máquina” (1921) ele criticou a *mentira do utilitarismo*: postular que a felicidade seria atingida pela extrema simplificação da vida. À época, Sérgio ainda não lera Weber, que descobrirá na Alemanha, mas converge (sem saber) com as páginas finais de *A ética protestante*, pois considera que a pretendida simplificação da vida talvez resulte no seu oposto: o Mundo Novo “será um mundo de máquinas, em que o próprio homem será um objeto de máquina adaptado e especializado a funções próprias”; a *simplificação da vida* levaria à *coisificação do homem*. Isto começaria com a especialização das funções e prosseguiria com o embotamento da sensibilidade: “León Bloy nota com razão que o entusiasmo, de há muito, está fugindo do gênero humano”, sobretudo nos países anglo-saxões “em que o utilitarismo vai substituindo, há bastante tempo, o idealismo”. Pompeyo Gener atribui isto ao puritanismo, notando que a Inglaterra da Renascença, anterior à Reforma, era por todos chamada *the merry England*. Também Chamberlain observara que antigamente “a Inglaterra gozava em todo o mundo da fama do bem-estar e do ‘bom humor’”. Assim, da racionalização da vida advirá o homem-máquina, “produto espontâneo do utilitarismo” que, desprovido de ideal nobre, se anulará, reduzido às sensações e à dimensão lógica. Todavia, diz Sérgio Buarque (citando Bergson), “*la vie déborde l’intelligence*”.<sup>176</sup>

Dos males da racionalização da vida estava bem informado o jovem Sérgio. Mas não se pode dizer que essa perspectiva angustiada seja o filão weberiano explorado em *Raízes do Brasil*. O filão weberiano do ensaio relaciona-se com outra faceta de Weber. Em carta a Adolf Harnack, em 1906, Weber escreveu: “O fato de nossa Nação jamais ter sido formada na escolada do protestantismo ascético é a fonte de tudo aquilo que odeio nela e em mim mesmo”.<sup>177</sup> De acordo com Jessé Souza, “impressionava a Weber a conexão entre puritanismo, democracia, capitalismo competitivo e poderio

---

sobre o problema da falta de sentido na sociedade moderna”. PIERUCCI, Antonio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 141.

<sup>176</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. “O homem-máquina”. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, p. 559-562.

<sup>177</sup> Apud SOUZA, J. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA, 1999, p. 29

mundial”. Interessava-lhe o componente voluntarista e radical do protestantismo ascético “que levava à conexão entre autocontrole e dominação do mundo exterior”.<sup>178</sup> Esse fascínio pode explicar, em parte, sua ambigüidade frente à racionalização. “Weber fica a meio caminho entre a opção de considerá-lo, dentre outros, como um racionalismo de igual valor, ou tomá-lo como ‘superior’ em relação ao de outras culturas”,<sup>179</sup> como fica claro na “Introdução” aos seus estudos sobre as religiões mundiais:

Problemas de história universal vão ser enfrentados por um filho da moderna cultura européia, de forma correta e inevitável, sob o seguinte ponto de vista: que associação de condições concorreram para que, precisamente no Ocidente, e apenas nele, tivéssemos produções culturais, as quais – pelo menos assim gostamos de imaginar – representam direções de desenvolvimento de significado e validade universal?<sup>180</sup>

Ele procura indagar em primeiro lugar como se constitui e qual a peculiaridade do processo de racionalização no Ocidente, declara Jessé Souza, evitando cuidadosamente a noção de etapas que se sucedem segundo uma ordem que parece inscrita na história; mas se evitou o “evolucionismo material”, aceitou um “evolucionismo formal” – aceitava a idéia de estágios de desenvolvimento de validade universal.<sup>181</sup> Os estágios de desenvolvimento hierarquizáveis, com pretensões de universalidade, concentrar-se-iam nos aspectos cognitivo e moral. Segundo José Domingues, “se a obra de Weber parece desautorizar interpretações efetivamente evolucionistas, sua operacionalização parece destoar um tanto ao menos de seus postulados teóricos”; assim:

Sua interpretação dos processos de racionalização nas diversas esferas, os quais seguem para começar todos a mesma direção, põe em evidência lógicas imanentes de racionalização que nos permitem pensar que certa necessidade, que não deve ser concebida de forma absoluta, resulta do desenvolvimento histórico, como se, uma vez colocados para os homens, certos dilemas exigissem resolução, a qual se dava ademais em duas direções apenas – ascética ou mística.<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> SOUZA, 1999, p. 30.

<sup>179</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>180</sup> Apud SOUZA, 1999, p. 30. A tradução espanhola traz: “El hijo de la moderna civilización occidental que trata de problemas histórico-universales, o hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente plantamiento: que encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieron em Occidente, y sólo em Occidente, fenómenos culturales que (ao menos tal como tendemos a representármolos) se insertan em una dirección evolutiva de alcance y validez universales?” WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madri: Taurus, 2001, p. 11.

<sup>181</sup> SOUZA, 1999, p. 28.

<sup>182</sup> DOMINGUES, José Maurício. A cidade: racionalização e liberdade em Max Weber. In SOUZA, Jessé (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000, p. 225.

A linguagem de Weber “evidencia grande confiança no significado universal de seus achados (transições que se fazem ‘regularmente’, ‘imperativos’ e ‘exigências’ éticas, ‘leis imanentes’ do capitalismo etc.”<sup>183</sup> Não admira que um motivo caro à teorização de Weber seja “o da *remoção de obstáculos* culturais e históricos ao pleno desenvolvimento da racionalidade econômica, ao livre curso da atividade econômica lucrativa”.<sup>184</sup> Ao tratar da religião oriental, especificamente do taoísmo (que *não* recalçou a magia e constituiu um *jardim encantado*) diz Weber que sob o poder dos cronomantes, geomantes, hidromantes, meteoromantes, “a par de uma abstrusa e tosca concepção universística da unidade do mundo e *faltando todo conhecimento científico-natural* [...] com tantos prebendados dando apoio à tradição mágica em cujos rendimentos estavam interessados, estava simplesmente barrada uma economia racional e uma técnica de tipo ocidental moderno”.<sup>185</sup> Há um duplo viés no olhar sociológico de Weber, ora emergindo sob a forma de uma virtual crítica da racionalização, ora sob a forma de uma positivação da racionalização empreendida pelo protestantismo ascético; este se trai na idéia de exemplaridade do racionalismo ocidental.

Nas palavras de Jessé Souza, “Schluchter [...] veria essa exemplaridade no campo moral. Dessa forma também, isto é, como exemplar e moralmente superior, creio eu, essa tradição foi assimilada pelo nosso pensamento social”, assim, “quando uma geração de pensadores de extraordinário talento dedica-se a interpretar o Brasil na sua especificidade cultural, a comparação implícita ou explícita com os Estados Unidos passa a ser uma preocupação central”, uma vez que este país era o emblema perfeito da racionalização e da prosperidade associados à ética protestante de dominação do mundo.<sup>186</sup> No caso de *Raízes do Brasil*, “nossa tradição cultural é contraposta à herança nórdica protestante”. Este é o ponto: o prisma sociológico (inspirado em Weber) de *Raízes do Brasil* embute um olhar crítico sobre o legado colonial português: nele Weber não aponta para as “patologias da modernidade” e sim para a exemplaridade do racionalismo ocidental. O ensaio inaugura uma linha forte na apropriação de Weber, uma vez que, no Brasil, o sociólogo alemão “tem sido convocado pela literatura predominantemente para explicar o atraso da sociedade brasileira”. De acordo com

<sup>183</sup> Idem, *ibidem*

<sup>184</sup> PIERUCCI, 2003, p. 175.

<sup>185</sup> Apud PIERUCCI, 2003, p.132. A tradução espanhola traz: “Bajo la dominación de los cronomantes, geomantes, hidromantes, meteoromantes, com concepciones universistas abstrusas y crudas del orden del mundo, *faltando todo conocimiento científico-natural* [...] com tantos prebendados e tanto apoyo a la tradici’n magica, em cujos ingresos estaban interesados, estaba excluida sin más uma economia racional y uma técnica de tipo occidental moderno”. WEBER, *Ensayos I*, 2001, pp. 505.

<sup>186</sup> SOUZA, J. 1999, p. 31.

Werneck Vianna, sua incidência tem sido, entre nós, “bem menos na inquirição das patologias da modernidade do que nas formas patológicas de acesso ao moderno”.<sup>187</sup>

Dito isto, é preciso ressaltar que o diálogo de Sérgio com Weber não é linear, pois *Raízes do Brasil* é um texto polifônico. Às vezes o prisma sociológico predomina e então assoma o olhar crítico ao legado colonial português; caso dos trechos em que Sérgio encara os traços não-racionalizados da sociedade brasileira como *obstáculo* à inscrição na modernidade. (Isto fez que, às vezes, o recurso aos tipos ideais de inspiração weberiana fosse considerado como fio condutor de *Raízes do Brasil* – o que não é adequado, pois o ensaio traz outras referências, talvez menos evidentes, mas não menos importantes.) Outras vezes o prisma sociológico é corroído pelo apreço à singularidade histórica e à vida não racionalizada. Se “o grande desafio para uma nova interpretação do Brasil está em abrir o campo de indagações e possibilidades a fim de que a física moderna dos interesses [...] se encontre com a metafísica brasileira”,<sup>188</sup> pode-se dizer que o desafio e a resposta parcial a ele estão já na primeira edição de *Raízes do Brasil*.

### 3.2.2.1 Formas da presença de Weber em *Raízes do Brasil*

É tempo de considerar, passo a passo, a presença de Weber em *Raízes do Brasil*. Além de evidenciar a presença do *vocabulário* weberiano e das *referências diretas* a obras do sociólogo alemão, cabe indagar sobre as formas que revestiu o diálogo de Sérgio com Weber, marcado por um duplo movimento de *proximidade* e de *afastamento*. Weber ajuda Sérgio a estabelecer um contraste entre dois mundos: a *vida racionalizada*, modelada pela ética protestante, e a *vida não-racionalizada*, baseada na cultura da personalidade. Esse contraste é importante porque se os rumos de um povo se relacionam às próprias bases culturais, o Brasil haveria de seguir um caminho distinto dos povos protestantes. *Isto traz um problema*, uma vez que a racionalização, embora característica de povos protestantes, afirma-se como uma linha de força do mundo contemporâneo: com ou sem a ética protestante, não há como fugir a esse processo. *Isto também traz uma possibilidade*: como as bases culturais são relevantes para configurar a racionalização, e por não ser de base ascética a sociedade brasileira, talvez o cruzamento de racionalização e lógica dos afetos resulte, no Brasil, em *uma sociedade*

<sup>187</sup> VIANNA, Werneck. Weber e a interpretação do Brasil. In SOUZA, 1999, p. 175.

<sup>188</sup> VIANNA, 1999, p. 192.

*racionalizada que não negue a espontaneidade* – e escape ao mundo sombrio vislumbrado por Weber, no final de *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Weber é um interlocutor marcante de *Raízes do Brasil*, mas não é referência exclusiva em nenhum capítulo de *Raízes do Brasil*. Sérgio não é discípulo de Weber e *Raízes do Brasil* foi também escrito *contra* Weber, a partir do ponto de vista da filosofia da vida. Essas duas referências rivalizam entre si, girando ao redor do mesmo ponto (a racionalização da vida), diversamente considerado. O diálogo com Weber não implica discipulado, e é mediado por outras referências, dentre as quais avultam Klages e Simmel.

### 3.2.2.1.1 Weber no capítulo 1

O capítulo 1 revela a presença de Max Weber no uso de um *vocabulário* característico (“racionalização”, “ética protestante”, “ética do trabalho”, “tipos ideais” etc.) e, mais que isto, em diversos trechos que aludem a *tópicos* weberianos tais como: a racionalização; a crença na predestinação; o moderno culto ao trabalho; a ética do trabalho etc. – referidos aos povos puritanos. O núcleo do capítulo é o contraste entre a *racionalização* de povos protestantes (descrita por Weber) e a *vida não-racionalizada* dos povos ibéricos, entre duas tradições com distintos caminhos na modernidade. A base da conduta não-racionalizada dos povos ibéricos liga-se à cultura da personalidade, de que “resulta largamente a singular tibieza das formas de organização, de todas as associações que impliquem solidariedade e ordenação entre esses povos”.<sup>189</sup> Sérgio argumenta que “a falta de coesão em nossa vida social não representa [...] um fenômeno moderno”, de sorte que “erram profundamente aqueles que imaginam na volta à tradição, a certa tradição, a única defesa possível contra a nossa desordem”.<sup>190</sup> A “desordem” é fruto legítimo das raízes portuguesas, expressão de uma sociedade não-racionalizada, no sentido weberiano.

(Uma palavra sobre o conceito de racionalização em Weber e sua utilização em *Raízes do Brasil*. Não existe um conceito abrangente de *racionalização*. “Weber introduz um conceito decisivo mas não lhe atribui uma acepção geral, que de algum modo se aproxime de uma definição”, o que não surpreende “num autor sempre mais

---

<sup>189</sup> HOLANDA, 1936, p. 5.

<sup>190</sup> HOLANDA, 1936, p. 6.

preocupado em caracterizar o seu objeto do que em defini-lo”.<sup>191</sup> A multiplicidade do conceito é tal que um comentador inventariou dezesseis acepções, *só no tocante ao capitalismo moderno e ao protestantismo ascético*: “deliberado, sistemático, calculável, impessoal, instrumental, exato, quantitativo, regido por regras, predizível, metódico, proposital, sóbrio, meticuloso, eficaz, inteligível e consistente”.<sup>192</sup> Com isto em mente, não carece fazer uma exposição sobre os meandros do conceito; vamos seguir o diálogo de *Raízes do Brasil* com Weber não a partir de um núcleo duro do conceito weberiano, mas a partir das apropriações feitas por Sérgio, e tendo claro que o conceito de racionalização utilizado por Sérgio também deve às idéias de Klages).

Liga-se à cultura da personalidade o valor atribuído ao *mérito pessoal*. Com efeito, “as teorias negadoras do livre arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses”, que “nunca [...] se sentiram muito á vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento”.<sup>193</sup> A bem dizer, “foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característica dos povos protestantes, e sobretudo dos calvinistas”.<sup>194</sup> É que “em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida”.<sup>195</sup>

A *cultura da personalidade* foi obstáculo ao *espírito de organização* e também ao surgimento de uma *ética do trabalho*, devido à “invencível antipatia que sempre lhes inspirou toda moral fundada principalmente no culto ao trabalho”, de sorte que “só muito recentemente, com o prestígio maior das instituições dos *povos do norte*, é que essa ética do trabalho chegou a conquistar algum terreno entre eles”,<sup>196</sup> havendo motivos para duvidar de seu êxito. Não admira que “jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o culto à atividade utilitária”.<sup>197</sup> Esses trechos trazem embutido o contraste entre os ibéricos e os “povos do norte”. Estes cultivam a ética do trabalho e conhecem a racionalização da vida; entre os ibéricos, ao invés, “a ‘inteireza’, o ‘ser’, a ‘gravidade’, o ‘termo honrado’, [...] representam virtudes essencialmente inativas, pelas quais *o individuo se reflete sobre si mesmo e renuncia a*

---

<sup>191</sup> COHN, 2003, p. 229.

<sup>192</sup> Apud COHN, 2003, p. 236.

<sup>193</sup> HOLANDA, 1936, p. 11.

<sup>194</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>195</sup> HOLANDA, 1936, p. 5.

<sup>196</sup> HOLANDA, 1936, p. 12.

<sup>197</sup> HOLANDA, 1936, p. 13.

*modificar a face do mundo*”.<sup>198</sup> O contraponto com o mundo protestante, pautado pela ética puritana, reponha ainda no trecho abaixo:

O trabalho humilde, anônimo e desinteressado é agente poderosa da solidariedade dos interesses e, como tal, estimula a organização racional dos homens e sustenta a coesão entre eles. Onde prevaleça uma forma qualquer de moral do trabalho, não faltará a ordem e a tranqüilidade entre os cidadãos, porque são necessárias, uma e outra, à harmonia dos interesses. O certo é que, entre espanhóis e portugueses, essa moral do trabalho, foi sempre fruto exótico.<sup>199</sup>

O contraste entre a conduta racionalizada – metódica, disciplinada, ascética – dos povos protestantes e a conduta não-racionalizada dos ibéricos, sustenta-se em uma abordagem que considera apenas os traços centrais aos dois tipos de sociedade. Por isso, é como nota dissonante que surge no final do capítulo a menção a uma forma de racionalização no mundo ibérico. Diz o trecho que nas reduções jesuíticas se realizou uma racionalização extrema, descrita com cores vivas: “Nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou sequer o vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que puderem conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões”.<sup>200</sup> O trecho quebra o contraste simples entre a conduta racionalizada dos povos protestantes e a conduta não-racionalizada dos ibéricos. Não nega o contraste, mas o atenua, pois *a racionalização – uma de suas de formas – já estava presente no mundo ibérico, embora sem relação com a ética protestante*. O trecho parece requerer que a “racionalização” mencionada seja vista fora da matriz weberiana; se é assim, Sérgio está reescrevendo, ainda que de forma pontual, o processo de racionalização exposto por Weber. (Este ponto será retomado ao tratarmos do capítulo 4.)

Sinal de que, longe de representar mera aceitação dos termos da sociologia weberiana, ocorre a retomada criativa de questões suscitadas pelo sociólogo alemão. Weber fornece a Sérgio um horizonte histórico – o processo de racionalização – mas não a forma de encarar esse horizonte. A esse respeito é elucidativo o último parágrafo do capítulo 1. O contraste entre ibéricos e povos protestantes não se conclui pela defesa da racionalização da sociedade brasileira, o que implicaria a superação das raízes portuguesas. Ao contrário, Sérgio argumenta que “é em vão que temos descurado [nas edições revistas: *procurado*] importar dos sistemas de outros povos modernos, ou criar por conta própria, *um substitutivo adequado, capaz de superar os efeitos de nosso*

<sup>198</sup> HOLANDA, 1936, p. 12.

<sup>199</sup> HOLANDA, 1936, p. 13.

<sup>200</sup> HOLANDA, 1936, p. 14-5.

*natural inquieto e desordenado*”. O argumento sugere que são vãos os esforços deliberados para superar “nosso natural inquieto e desordenado”, afinal, “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”. Não cabe abstrair da tradição e da própria história: “No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva”. Sérgio arremata: “Podemos dizer que de lá nos veio a *forma* atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma”.<sup>201</sup>

### 3.2.2.1.2 Weber no capítulo 2

A presença de Weber, no capítulo 1, mostra-se no contraste entre a conduta racionalizada dos *povos do Norte*, guiada pela ética protestante, e a conduta não-racionalizada dos ibéricos, calcada na cultura da personalidade; contraste abrangente, que distingue dois tipos de sociedade e a sua íntima disposição para uma conduta metódica ou personalista. O capítulo 2 prossegue o diálogo com Weber e prolonga a discussão sobre a conduta racionalizada e a conduta não-racionalizada; mas o contraste ganha em especificação e concretude, ao deixar o cenário europeu e chegar às terras do Brasil, e ao comparar a experiência colonizadora portuguesa e a empresa flamenga. Todos os demais contrastes que emergem (aventura e trabalho, ética da aventura e ética do trabalho, plasticidade e espírito metódico, ruralismo e urbanismo, natureza e artifício) se articulam ao contraste entre *racionalização* e *espontaneidade* (ou abstração e experiência), que é central no ensaio. O diálogo com Weber se faz tanto por um movimento de aproximação quanto por um movimento de afastamento.

#### *Movimentos de aproximação*

Um movimento de aproximação ocorre já na abertura do capítulo 2, quando Sérgio reconhece que a exploração portuguesa dos trópicos “não se fez [...] por um empreendimento metódico e racionalizado, não emanou de uma vontade construtiva e

---

<sup>201</sup> HOLANDA, 1936, p. 160.



enérgica: fez-se antes com desleixo e certo abandono”.<sup>202</sup> Reponta aí o contraste entre conduta racionalizada e conduta não-racionalizada, transposto para a experiência colonial no Novo Mundo, pondo em paralelo a empresa dos holandeses, baseada no espírito metódico e na ética protestante, e a colonização portuguesa, fundada na improvisação e na aventura.

Outro movimento de aproximação se desenha nas considerações sobre tipos ideais. Diz Sérgio que “nas formas de vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que [...] regulam diversamente as atividades dos homens” – encarnados nos tipos do aventureiro e do trabalhador; assim, não admira que “entre as sociedades rudimentares manifestam-se eles, segundo sua predominância, na distinção fundamental entre os povos caçadores e os povos agricultores”.<sup>203</sup> Os dois princípios predisõem, um, para condutas metódicas, e o outro para condutas pouco metódicas; ambos participam “de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador, possuem uma existência real, fora do mundo das idéias”.<sup>204</sup> São construtos mentais e nesse papel “não há duvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e a melhor ordenar nosso entendimento dos homens e dos conjuntos sociais”, assumindo “uma importância inestimável para o estudo da formação e da evolução das sociedades”.<sup>205</sup> Essas considerações metodológicas retomam as idéias de Weber, em mais um movimento de aproximação.

Mais um movimento de aproximação ocorre quando Sérgio descreve as bases da colonização portuguesa não-racionalizada: o *espírito de aventura* – que “teve uma influencia decisiva (não a única decisiva, é preciso porém dizer-se) em nossa vida nacional”<sup>206</sup> –; o *ruralismo*; e a *plasticidade*, que se mostrava na adaptação à realidade, na ausência quase completa de orgulho de raça, e na mestiçagem: “Assim foram os nossos primeiros colonos: instrumentos passivos, sobretudo, aclimavam-se facilmente, aceitando o que lhes sugeria o ambiente, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indeléveis”.<sup>207</sup> Mesmo nas relações entre senhor e escravo esse traço influenciou: “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”, vez que “as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de

---

<sup>202</sup> HOLANDA, 1936, p. 19-20.

<sup>203</sup> HOLANDA, 1936, p. 20.

<sup>204</sup> HOLANDA, 1936, p. 22.

<sup>205</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>206</sup> HOLANDA, 1936, p. 24.

<sup>207</sup> HOLANDA, 1936, p. 26-7.

protegido e até a de solidário e afim, compartilhando com eles dos trabalhos da roça, da habitação e da mesa”.<sup>208</sup> Por outro lado, a escravidão e a hipertrofia da lavoura se opunham “a qualquer esboço de cooperação entre as outras atividades produtoras, sob forma corporativa e gremial”.<sup>209</sup> A preponderância do ruralismo abafou a vida das cidades, que eram meros apêndices dos senhores rurais e seus interesses incontrastáveis.

Sérgio descreve a formação de uma sociedade não-racionalizada nos trópicos, fruto da colonização portuguesa carente do espírito metódico, da ética do trabalho, da vida urbana e do espírito associativo que fizeram a fama de povos protestantes. No Brasil, a mescla entre espírito de aventura, plasticidade, escravidão e ruralismo configurou uma sociedade não-racionalizada cuja peculiaridade repousava na acentuação do afetivo e do irracional:

Nossa sociedade era, assim, um organismo amorfo e invertebrado, apenas revolvido aqui e ali, freqüentemente, pelas lutas entre facções, entre regionalismos e entre famílias poderosas, que de disputavam a preeminência ou que tinham contas a ajustar. Nesses casos, havia agregação fundada em emoções e sentimentos comuns, mas que desapareciam prontamente, apenas se tornassem supérfluos os laços que associavam momentaneamente os homens. Assim, o peculiar da vida brasileira por essa época parece ter sido uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do passional, do irracional, e uma estagnação, ou antes um afrouxamento correspondente das qualidades ordenadoras, discriminadoras, racionalizadoras. Quer dizer, *exatamente o contrario do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, de acordo com os conceitos modernos.*<sup>210</sup>

Os movimentos de aproximação fazem referência direta às idéias de Weber, sobre o peculiar processo de racionalização no Ocidente e o papel das cidades no processo. Sérgio adota o prisma de Weber para indicar que os portugueses e a sociedade formada por eles no Brasil escaparam a esse processo. Isso aponta para um problema de sintonia com o âmbito político que se formou como expressão predominante da modernidade ocidental. A colonização portuguesa formou um *organismo amorfo*, carente de *qualidades ordenadoras e racionalizadoras* que conviriam a uma população em vias de se organizar politicamente, *de acordo com os conceitos modernos*.

Esse prisma sociológico carrega um viés valorativo que considera o legado ibérico como *obstáculo* à racionalização da vida, à constituição do espaço público e inibidor da formação de uma personalidade social – o contrário do protestantismo puritano. Isto fica claro nos parágrafos 21 e 22 do capítulo 5. Discorrendo sobre os traços informais e festivos do catolicismo no Brasil, Sérgio argumenta que “o nosso

<sup>208</sup> HOLANDA, 1936, p. 29.

<sup>209</sup> HOLANDA, 1936, p. 30.

<sup>210</sup> HOLANDA, 1936, p. 32-33; grifo meu.

culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, [...] um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligencia, toda tirania sobre si mesmo, [...] corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso”.<sup>211</sup> Dizer que a informalidade *corrompeu pela base* o sentimento religioso, significa que a religião não ordenou a vida social, *não elaborou uma moral social poderosa*; transigiu com os costumes. A religiosidade *se perdia e se confundia em um mundo sem forma e, por isso, não tinha forças para lhe impor uma ordem*; falhou em ordenar o mundo e em prover os indivíduos de caráter (centro integrado da personalidade):

A uma *religiosidade de superfície*, menos atenta ao sentido intimo das cerimônias, do que ao colorido e á pompa exterior; quase carnal em seu apego ao concreto e em sua *rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade*; *transigente*, por isso mesmo, e pronta a acordos, *ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa*. Religiosidade que *se perdia e se confundia em um mundo sem forma*, e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor uma ordem. Assim, *nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela*, fora de um culto que *só apelava para os sentimentos e os sentidos, jamais para a razão e a vontade*. Não admira pois que, se a nossa Republica tenha sido feita pelos positivistas, e nossa Independência fosse obra de maçons.<sup>212</sup>

O quadro desenhado foge ao descrito em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Da colonização portuguesa, baseada no espírito de aventura, sem ética do trabalho, marcada por uma acentuação enérgica do afetivo, feita sem método, baseada no ruralismo, resultou um organismo amorfo – *exatamente o contrário do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, de acordo com os conceitos modernos*. A referência positiva que norteia a descrição crítica do catolicismo no Brasil colonial é a descrição do puritanismo e sua ética do trabalho, feita por Weber. Longe de ser uma pura descrição, os trechos insinuam um viés valorativo, que considera criticamente o legado ibérico como carente das qualidades metódicas e ordenadoras que caracterizam as linhas de força da modernidade. Tem-se aí uma visada crítica, se considerarmos o legado colonial *à luz dos conceitos modernos*. Mas não se pode dizer que o diálogo com Weber se resume a aceitar o viés sociológico. Com efeito, trata-se também de replicar ao quadro esboçado pelo sociólogo alemão. Isto é feito de forma tácita a partir do prisma da filosofia da vida (e do organicismo, que será discutido adiante), cujo vocabulário está ausente do capítulo – mas não seus tópicos.

<sup>211</sup> HOLANDA, 1936, p. 107-108.

<sup>212</sup> HOLANDA, 1936, p. 108. Ênfase minha.

*Movimentos de afastamento*

O diálogo de Sérgio com Weber inclui movimentos de afastamento.

É notável que o primeiro desses movimentos se dê já no segundo parágrafo. Sérgio começa por dizer que a exploração dos trópicos pelos portugueses não fez por empreendimento metódico e racionalizado, fazendo-se antes com *desleixo e certo abandono*. Trata-se de comparar a conduta racionalizada e conduta não-racionalizada, nos trópicos; de avaliar as chances de êxito de uma colonização metódica – representada pelos holandeses – como alternativa à colonização não-racionalizada dos portugueses, e de averiguar se havia outro caminho, porventura mais promissor, para a sociedade que se formava nas terras do Brasil. Ocorre que, ao indicar o caráter não metódico da colonização portuguesa no Brasil, Sérgio afirma que “o reconhecimento desse fato não constitui menoscabo à grandeza do esforço português”; pois se julgado pelos critérios hoje dominantes, nele acharemos sérias falhas, “*nenhuma, porém, que leve com justiça à opinião extravagante defendida por não pequeno número de detratores dos portugueses no Brasil, que optariam de bom grado, [...] pelo triunfo da experiência de colonização holandesa, convictos de que nos teria levado a melhores e mais gloriosos rumos*”.<sup>213</sup> Não resta dúvida: trata-se de uma tomada de posição no debate.<sup>214</sup>

Outro movimento de afastamento se dá em dois trechos irônicos a respeito dos povos do Norte. Após estabelecer a distinção entre o “aventureiro” e o “trabalhador”, cujas condutas respectivas são marcadas pela imprevidência e pelo cálculo, Sérgio observa que na colonização do Novo Mundo coube ao espírito de aventura um lugar de destaque; e não deixa de apontar que mesmo na Inglaterra, associada ao sóbrio viver e ao utilitarismo, enfim, à vida racionalizada, prevaleceu por muito tempo, até os albores da industrialização, uma conduta semelhante àquela atribuída aos habitantes de terras quentes – propensa à boa vida e à imprevidência. A

---

<sup>213</sup> HOLANDA, 1936, p. 20.

<sup>214</sup> Nesse debate tomou parte Eduardo Prado, intelectual que cultivava uma visão organicista de história. Em conferência de 1896, proferida em São Paulo, ele assim se manifestou: “E há entre nós, brasileiros, quem lastime não terem os holandeses ficado senhores do Brasil! Esta queixa do destino é fútil, porque como finalmente observou há pouco o sr. Assis Brasil, caso os holandeses tivessem feito desta terra um país bem governado e feliz, não seríamos nós que aqui estaríamos gozando esses bens, mas sim os holandeses e seus descendentes. E demais tudo quanto os holandeses têm feito no resto do mundo nos leva a crer que, senhores eles do Brasil, esta terra seria uma vasta feitoria, organizada com método, com energia, talvez, nasceria uma colônia em que uns poucos brancos seriam tiranos de milhões de índios e de negros. Com a colonização portuguesa e católica, viemos a ser, com todas as nossas fraquezas, com todas as nossas reais ou pretensas desvantagens étnicas, viemos a ser nós mesmos, isto é, uma nação e um povo!”<sup>214</sup> PRADO, 1906, v. 4, pp. 69-70.

ponderação exprime um agudo senso de concretude, mas também cumpre a função (irônica) de desmontar a *legenda aurea* acerca do espírito de trabalho dos ingleses – emblemático dos povos orientados pela ética protestante. A frugalidade e espírito metódico dos ingleses nasceram no chão (da *merry England*) onde medrou a queda para a boa vida e imprevidência (às vezes atribuídas depreciativamente a portugueses e povos do Sul).

Análogo movimento ocorre no trecho acerca da empresa dos holandeses no Brasil. Sérgio diz que “o que lhes faltava em plasticidade aos holandeses, sobrava-lhes, sem duvida, em espírito de empreendimento metódico e coordenado, em capacidade de trabalho e em coesão social”; desta forma, poderiam eles talvez levar a cabo uma colonização à base das qualidades de ordem e racionalidade, e constituir uma alternativa ao mundo sem forma erigido pelos portugueses no Brasil. O quadro é sugerido apenas para ser negado, de forma irônica: “*Apenas o tipo de colonos que eles nos puderam enviar, durante todo o tempo de seu domínio nas terras do nordeste brasileiro, era o menos adequado a um país em formação*”; afinal, “aventureiros de toda espécie”, “vinham apenas em busca de fortunas impossíveis, sem imaginarem sequer criar raízes na terra”.<sup>215</sup>

É irônico que se considere o *tipo aventureiro* um sério obstáculo para o êxito holandês. Se o espírito de aventura preponderou na colonização do Novo Mundo, por que aventureiros a serviço dos holandeses seriam menos aptos que os aventureiros portugueses? O raciocínio é claramente valorativo. Sérgio mobiliza *contra a colonização holandesa* os argumentos clássicos da crítica à colonização portuguesa (de que o *Retrato do Brasil* é síntese magistral) e o faz desmontando a *legenda aurea* sobre a boa têmpera moral dos colonos envolvidos na empresa holandesa no Brasil. Ao assinalar que o espírito metódico dos holandeses utilizou aventureiros, como fizeram os portugueses na América, Sérgio quebra a aura idealizada que envolvia o debate sobre as qualidades de uma colonização holandesa no Brasil.

Isto é reforçado em novo movimento irônico: após evocar os esplendores da Nova Holanda, Sérgio resolve completar o quadro, a que “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 calvinistas mais zelosos, um verdadeiro ‘antro de perdição’”.<sup>216</sup> Na respectiva nota de pé de página, de número 10, relativa à “falta de

<sup>215</sup> HOLANDA, 1936, p. 33-34.

<sup>216</sup> HOLANDA, 1936, p. 35-36.

freios nos costumes da população da America Portuguesa”, Sérgio reconhece que “o quadro que nos deu Paulo Prado em seu admirável *Retrato do Brasil* é bastante eloqüente a esse respeito”, mas sugere que “bastaria acrescentar-se, aqui, que os colonos da Nova Holanda não parecem ter sido de tempera muito diversa da dos povoadores do Brasil português”.<sup>217</sup> Trecho notável, uma vez que no *Retrato do Brasil* Paulo Prado distingue entre a “higiene moral” da colonização inglesa e a ausência disso na colonização portuguesa da América, marcada pela luxúria, preguiça e tristeza, em raciocínio análogo ao dos defensores da superioridade da empresa holandesa sobre a portuguesa. Sérgio decerto notou a aproximação entre Paulo Prado e os defensores da empresa holandesa; por isso cita-o ao desfazer a *legenda áurea* dos povos do Norte: enquanto os ingleses têm um passado de desregramentos e imprevidência, os metódicos holandeses se serviram de aventureiros, que vinham em busca de fortunas impossíveis, sem disposição para criar raízes na terra... Sérgio inscreve-se no debate sobre o valor positivo ou negativo do legado português em relação às bases metódicos dos povos do Norte, e no que depois seria conhecido como o debate entre *iberistas* e *americanistas*.

Pode-se dizer que os tipos ideais do *aventureiro* e do *trabalhador*, em sua pureza e distância dos juízos de valor, esmaecem até sumir do capítulo. São nuançados pela assertiva de que coube ao espírito de aventura lugar proeminente na obra de colonização da América; isso se agrava quando se mostram os máximos representantes do espírito de trabalho empregando aventureiros em sua empresa metódica. Mais: os tipos ideais do aventureiro e do trabalhador são praticamente negados no final do capítulo. Após descrever o *organismo amorfo* forjado pela colonização portuguesa (imagem que ressoa Capistrano de Abreu e Oliveira Vianna), Sérgio reconhece que “o sucesso de um tipo de colonização como o dos holandeses poderia fundar-se justamente na organização de um sistema eficiente de defesa para a sociedade dos conquistadores, contra princípios tão dissolventes”.<sup>218</sup> Era exatamente o juízo dos defensores da ação holandesa no Brasil. No entanto, Sérgio Buarque faz um adendo: “Mas seria praticável semelhante sistema?”<sup>219</sup>

Estranha pergunta. Considerando-se que *espírito de trabalho* e *espírito de aventura* são princípios que ordenam as atividades dos homens na história, cabe perguntar: *por que não seria praticável tal sistema no Brasil?* A indagação move o

---

<sup>217</sup> HOLANDA, 1936, p. 36.

<sup>218</sup> HOLANDA, 1936, p. 33.

<sup>219</sup> Idem, *ibidem*.

argumento para longe dos tipos ideais. Assim, se ele diz que o “espírito 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*”<sup>220</sup>, isto quer significar que o “generoso empenho [dos holandeses] de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria europeia 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”.<sup>221</sup> Eis um notável movimento irônico.

Após considerar que os holandeses podiam representar um sistema defensivo contra os princípios dissolventes da colonização portuguesa – ruralismo e plasticidade – Sérgio Buarque afirma que o esforço deles sucumbiu devido a inaptidão para fundar a prosperidade da terra nas bases que lhe seriam naturais, *como já o tinham feito os portugueses*. Afinal, “segundo todas as aparências, o êxito destes resultou justamente de não terem sabido ou podido manter a própria distinção com o mundo que vinham povoar”, de sorte que “sua fraqueza foi a sua força”.<sup>222</sup> Os holandeses falharam por não serem plásticos e não fundarem a prosperidade nas suas bases naturais; aqueles que podiam representar uma alternativa à colonização portuguesa falharam por não fazer como os portugueses... Há ironia maior do que essa? Sergio partiu da idéia que os holandeses podiam ser uma alternativa à sociedade amorfa criada pelos portugueses nos trópicos para concluir que eles, holandeses, fracassaram porque não fizeram como os portugueses. Há aí uma inversão: os portugueses deixam a condição negativa e passam à condição positiva; com os holandeses ocorre o contrário.

O movimento irônico culmina na naturalização do insucesso dos holandeses. Se anteriormente foram considerados *carentes* de plasticidade (condição julgada indispensável para o êxito colonial no Brasil), na condição de povo do Norte, os holandeses são considerados *inadaptáveis aos trópicos*: “o insucesso da experiência holandesa no Brasil é, em verdade, mais uma justificativa para a opinião hoje generalizada entre antropólogos eminentes, de que os europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais”. É verdade que “o individuo isolado – observa, e provavelmente com razão, uma das maiores autoridades no assunto – pode adaptar-se

---

<sup>220</sup> HOLANDA, 1936, p. 36.

<sup>221</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>222</sup> HOLANDA, 1936, p. 36-37.

a tais regiões, mas a raça, essa decididamente não”.<sup>223</sup> O trecho é revelador da atitude básica que orienta o capítulo 2, pautada por um viés que positiva a espontaneidade ante o método, o ruralismo ante o urbanismo e a plasticidade ante o planejamento. O capítulo traz duas perspectivas rivais, mas uma delas se faz predominante: abre e arremata o capítulo, minando o prisma sociológico. É surpreendente que um capítulo que ostenta tipos ideais de inspiração weberiana acabe por deixar o reino da metodologia para eleger a *natureza/realidade* como critério para aferir das possibilidades de êxito ou fracasso na colonização do Brasil. Como entender isto?

O contraste entre *racionalização e espontaneidade* (abstração/experiência) é central no ensaio; no capítulo 2 se articula à oposição entre a conduta racionalizada dos povos do norte e a conduta não-racionalizada dos ibéricos. De início, a utilização de *tipos ideais* sugeria que esse contraste seria tratado de forma distanciada; mas os tipos ideais são nuançados e depois negados por um viés valorativo favorável aos portugueses, e adverso aos holandeses, com a positivação da plasticidade ante o espírito metódico. Esse viés mostra-se ainda no contraste entre *natureza* e *artifício*. Os portugueses são vistos como próximos da natureza e os holandeses como representantes do artifício. Dos portugueses consta que “aclimavam-se facilmente, aceitando o que lhes sugeria o ambiente, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indeléveis”, assim, “entre nós, o domínio europeu foi em geral brando e mole, menos obediente às regras e dispositivos, mais conforme à lei da natureza”, de sorte que “os nossos colonizadores foram, antes de tudo, homens que sabiam repetir bem o que estava feito ou o que lhes ensinara a rotina”.<sup>224</sup> O pólo *natureza* implica: adaptação, plasticidade, acomodação, experiência, vivência, saber prático, espontaneidade. *Natureza converge com realidade*; é a base sem a qual todo esforço é vão. Por sua vez, o pólo *artifício* implica: plano, método, engenho, cálculo, lei, imposição, vontade. O contraste entre *Natureza* e *artifício* remete para o contraste entre *espírito* e *vida*.

Dos artifícios, indica-se seu afastamento da natureza/realidade e, por isso mesmo, seu malogro. Assim, ao tratar da fracassada experiência das corporações e grêmios, no Brasil, Sérgio diz que “foram *um artifício*, que se inspirou nos modelos da metrópole”; por isso, mesmo com o incentivo das autoridades “nem assim lograram resistir às forças contrárias do ambiente”.<sup>225</sup> A base desse juízo é a idéia de que

---

<sup>223</sup> HOLANDA, 1936, p. 37-8.

<sup>224</sup> HOLANDA, 1936, p. 26-27.

<sup>225</sup> HOLANDA, 1936, p. 32.



modelos externos, sem sintonia com a realidade, teriam escassas possibilidades de êxito. O que vale para grêmios e corporações vale para a empresa holandesa. É que “o espírito 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*”, a bem dizer “a Nova Holanda exibia dois mundos distintos, *duas zonas artificialmente agregadas*”, assim, “seu generoso 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*”.<sup>226</sup> A fragilidade das corporações e grêmios derivava de seu descompasso com o meio, com a realidade; o mesmo ocorreu com a empresa holandesa, em grau mais alto: “O insucesso da experiência holandesa no Brasil é, [...] mais uma justificativa para a opinião hoje generalizada entre antropólogos eminentes, de que os europeus do Norte *são incompatíveis com as regiões tropicais*”.<sup>227</sup>

Assim, o capítulo 2 passa de um viés sociológico inspirado em Weber – que se orienta pelo recurso a tipos ideais e a descrição crítica da sociedade não-racionalizada nos trópicos – para uma positivação da plasticidade e do ruralismo dos portugueses ante o espírito metódico, o “urbanismo”, os cálculos e artifícios dos holandeses. O contraste *natureza/artifício* é próximo do contraste *vida/espírito* e sugere que saímos do prisma sociológico e reentramos no diálogo com Klages. A presença de Klages é velada: seu vocabulário não aparece, mas ressoam seus tópicos: positivação do espontâneo, da capacidade plástica, da experiência, da realidade, completada pela crítica ao abstrato, ao metódico e à vontade impositiva. Sérgio descobre nos portugueses uma plasticidade rara entre os povos Ocidente, o que lhes confere em *Raízes do Brasil* um papel análogo ao dos pelasgos: em meio à crescente racionalização da vida, encarnam uma atitude de desamor em relação a abstrações ou ânsia de transformação do mundo.

O contraste central de *Raízes do Brasil* – *racionalização/espontaneidade* (ou *abstração/experiência*) – não é modulado por uma voz, mas por várias, em um movimento polifônico ininterrupto. No capítulo 2 também ocorre esse contraponto, mas o movimento assume aí uma feição irônica, uma vez que desde o início do capítulo havia uma orientação mais favorável à plasticidade dos portugueses ante o espírito metódico dos holandeses. A epígrafe do capítulo (retirada a partir da edição de 1948) cumpre o papel de acenar para o lugar destacado da plasticidade dos portugueses, que

---

<sup>226</sup> HOLANDA, 1936, p. 36.

<sup>227</sup> HOLANDA, 1936, p. 37.

desempenha papel central no capítulo, sendo vista predominantemente sob viés positivo. Trata-se de citação extraída de Salústio (*De coniuratione Catilinae* VI, 2):

*Hi postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili língua,  
Alius alio more viventes, incredibile memoratu est quam facile coaluerint*

(Depois que estes se encontraram reunidos nas mesmas muralhas, de raças díspares, de línguas diferentes, vivendo de outra maneira em relação ao outro, é incrivelmente memorável o quão facilmente se tenham unido.<sup>228</sup>)

### 3.2.2.1.3 Weber no capítulo 3

Quais os traços da presença de Weber no capítulo 3? De que forma Sérgio dialoga com ele? O traço imediato da presença de Weber nesse capítulo é uma *citação* informal. Sérgio escreve que “o cidadão típico da antigüidade foi sempre, de início, um homem que consumia os produtos de suas próprias terras, lavradas pelos escravos”, apenas não residia por hábito nelas. Ele prossegue: “Em alguns lugares, na Sicília, por exemplo – *segundo nos informou Max Weber em um estudo exaustivo sobre o assunto* – não residiam os lavradores, em hipótese nenhuma, fora dos muros da cidade, devido à insegurança”. Na verdade, as próprias “vilas” romanas, “eram, antes de mais nada, construções de luxo, e não serviam normalmente como casas de residência, mas antes como habitações de verão”.<sup>229</sup> A referência bibliográfica será explicitada no capítulo 4 *Raízes do Brasil*: em nota de rodapé (n. 18) consta: “MAX WEBER – *Wirtschaft und Gesellschaft* – Tübingen, 1925 Verlag Von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)”.<sup>230</sup>

A citação nos remete para outro traço da presença weberiana: o *tema* da cidade. O capítulo sobre a cidade, em *Economia e sociedade*, importa a Sérgio na medida em que, no Brasil, houve o predomínio esmagador do mundo rural sobre as cidades até o século XVIII, quando uma atenuação ocorre. “Toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora das cidades”, escreve Sérgio; “esse fato é do mais vivo interesse para quem queira compreender um estado de coisas, que em seus aspectos essenciais, prevaleceu até abolição da escravidão”.<sup>231</sup> Ele acrescenta:

1888 é o marco divisório entre duas épocas – o instante talvez mais decisivo em toda a nossa evolução de povo. A partir desse momento, a vida brasileira desloca-se nitidamente de um pólo a outro, com a transição para a “urbanocracia”, que só de

<sup>228</sup> HOLANDA, 1936, p. 17. Devo a localização da fonte e a tradução do trecho a Laura Ribeiro Silveira, professora do Departamento de Letras da Universidade Federal do Piauí.

<sup>229</sup> HOLANDA, 1936, p. 51.

<sup>230</sup> HOLANDA, 1936, p. 51.

<sup>231</sup> HOLANDA, 1936, p. 43.

então em diante se impõe completamente. [...] Para o Brasil, a data de 1888 tem uma transcendência incomparável. Durante os primeiros anos da colônia, toda a vida do país se concentrava decididamente nos domínios rurais: a cidade era virtualmente, senão de fato, uma simples dependência deste. Com algum exagero poderíamos dizer que essa situação não mudou até o penúltimo decênio do século passado [XIX].<sup>232</sup>

O predomínio esmagador do mundo rural sobre as cidades faz com que a cidade colonial, no Brasil, configure um tipo ideal distinto da cidade ocidental. Weber elaborou uma tipologia das cidades que abrange os seguintes tipos ideais: cidade antiga; cidade oriental; e cidade ocidental. “A cidade-comuna, no sentido pleno da palavra, foi conhecida como um fenômeno de massa somente no Ocidente”; um estabelecimento deste tipo, diz Weber, tem que ser, ao menos de modo relativo, comercial-artesanal, e apresentar os seguintes traços: a) fortificação; b) mercado; c) sua própria corte de justiça e, ao menos em parte, justiça autônoma; d) estrutura associativa; e) ao menos autonomia e autocefalia parciais: administração por autoridade em cuja definição os burgueses de alguma forma participem.<sup>233</sup> No Ocidente, “aqueles traços não apareceram em todos os lugares, e nem sempre com a mesma pujança”; o tipo ideal da cidade ocidental em sua “pureza” é encontrado concretamente ao norte dos Alpes.

A cidade ocidental se afirma quebrando a dominação tradicional (dos senhores feudais e da Igreja): “Os cidadãos urbanos então usurparam o direito de dissolver os laços da dominação senhorial – e esta foi a grande inovação, de fato a inovação revolucionária das cidades medievais do Ocidente em face de todas as outras – a quebra do direito senhorial”.<sup>234</sup> A cidade ocidental foge à tipologia weberiana da dominação legítima – tradicional, carismática, racional-legal –, configurando uma inédita “dominação não-legítima”.<sup>235</sup> A cidade ocidental se levanta contra a dominação tradicional e inventa um tipo próprio de dominação (que foge aos tipos de dominação legítima de Weber) cujo esteio é comércio, cidadania e autonomia. A cidade colonial no Brasil foge inteiramente a esse tipo ideal.

O predomínio esmagador do domínio rural inibiu a diversificação econômica e social do tipo que caracterizou a cidade ocidental. “Entre nós, como aliás ocorre em todos os demais países de história colonial recente, quase não existiram formas de vida social intermediárias das propriedades agrícolas para os centros

---

<sup>232</sup> HOLANDA, 1936, pp. 43 e 44.

<sup>233</sup> WEBER apud DOMINGUES, p. 210-211.

<sup>234</sup> WEBER apud DOMINGUES, p. 212.

<sup>235</sup> DOMINGUES, 2000, p. 210.

urbanos”.<sup>236</sup> Como é sabido, “a regra, em todo o mundo e em todas as épocas”, é que a prosperidade das comunidades urbanas se faça mediante a aquisição de vantagens de toda sorte, à custa dos centros de produção agrícola: “Foi esse, em verdade, um dos poucos fenômenos sociais constantes, através das diversas culturas, ainda as mais dissimilares” – a que aludem versos de Hesíodo e as *Lamentações dos Camponeses*, do Egito dos Faraós.<sup>237</sup> Assim, “com o incremento das cidades e a formação de classes não agrícolas, o que tem sucedido continuamente é que a terra entra a concentrar-se, aos poucos, nas mãos dos representantes de tais classes, que residem em geral nas cidades”.<sup>238</sup>

Ora, diz Sérgio, “se não chega a ser muito exato dizer-se que tivemos entre nós justamente o reverso de tal medalha, isso resulta apenas de ter sido precário e relativo o incremento das nossas cidades durante todo o período colonial”; ainda assim, deve-se reter este fato significativo: “em todo aquele período, as cidades brasileiras nunca deixaram de se ressentir fortemente da ditadura dos domínios rurais”, que confere o “caráter próprio” das nossas cidades coloniais. Nelas as funções importantes cabiam aos senhores de terras: “São comuns em nossa historia colonial as queixas dos comerciantes, habitantes das cidades, contra o monopólio das poderosas Câmaras Municipais pelos lavradores”; de sorte que “a pretensão dos mercadores de se ombrearem com os senhores, passava por impertinente, e chegou a ser tachada de absurda pela própria Corte de Lisboa”. Assim sendo, “não admira, assim que fossem eles, praticamente os únicos verdadeiros ‘cidadãos’ na colônia e que nela se tenha criado, assim, uma situação característica da antiguidade clássica, mas que a Europa – e mesmo a Europa medieval – já não conhecia”.<sup>239</sup> Não se quer aqui identificar a cidade colonial com o tipo ideal da cidade antiga; com efeito, na seqüência ele recorda que, segundo Weber, “em alguns lugares, na Sicília, por exemplo [...], não residiam os lavradores, em hipótese nenhuma, fora dos muros das cidades”; e as “vilas” romanas “eram, antes de mais nada, construções de luxo, e não serviam normalmente como casas de residência, mas antes como habitações de verão”.<sup>240</sup> Em seguida, acrescenta:

No Brasil colonial, ao contrario disso, as terras dedicadas à lavoura eram a moradia habitual dos grandes. Só afluíam eles aos centros urbanos afim de assistirem aos

---

<sup>236</sup> HOLANDA, 1936, 48.

<sup>237</sup> HOLANDA, 1936, 49.

<sup>238</sup> HOLANDA, 1936, p. 49-50.

<sup>239</sup> HOLANDA, 1936, p. 50-51.

<sup>240</sup> HOLANDA, 1936, p. 51.

festejos e solenidades religiosos ou profanos. Nas cidades apenas residiam alguns funcionários da administração, oficiais mecânicos e mercadores.<sup>241</sup>

Embora Sérgio não lhe faça menção explícita, talvez como forma de evidenciar sua singularidade, a cidade colonial aproxima-se da cidade oriental da tipologia de Weber. “No Oriente *não há autonomia urbana*: a cidade (se assim a podemos chamar) é simplesmente um centro administrativo e de poder, ou seja, encontra-se incluída no esquema da dominação tradicional, comumente patrimonialista, e a ela subordinada”.<sup>242</sup> Se na cidade oriental havia o controle de uma administração tradicional que subordinava a própria dinâmica da cidade, pode-se dizer que o abafamento da vida das cidades coloniais está relacionado, politicamente, ao controle que sobre as câmaras municipais exerciam os senhores de terra, delineando uma administração tradicional.

A *burocracia* é outro tópico que, no capítulo 3, implicitamente dialoga com a sociologia weberiana. Após indicar que uma febre de inovações assolou o país entre 1851 e 1854, Sérgio observa: “Apenas não se pode dizer que o país estivesse amadurecido para grandes empreendimentos de ordem econômica que lhe alterassem profundamente a fisionomia”, uma vez que “eles não encontrariam facilmente, em nosso temperamento e em nossos costumes, um ambiente adequado, não obstante toda a boa vontade de certas elites”.<sup>243</sup> Assim, acrescenta ele, “uma resistência importante [...] seria, além da nossa formação econômica, fundada em grande parte no trabalho escravo, o espírito retrógrado que dominava a organização de nossos serviços públicos”; seria o “espírito retrógrado” dos funcionários do Estado um freio à ânsia por mudanças da parte de certos membros da elite; “a essa gente, que por natureza deveria ser conservadora e retrógrada, coube mesmo empreender os maiores movimentos liberais que já se operaram na história do Brasil”.<sup>244</sup> Havia descompasso entre espírito de iniciativa e espírito retrógrado, vontade de modernização e prolongamento, no aparelho de Estado, dos valores tradicionais, em suma, entre busca e resistência à racionalização, entre (incipiente) espírito de trabalho e atitude patrimonialista, situação que era apenas o prolongamento do domínio esmagador dos domínios rurais na vida nacional:

Com o declínio da velha agricultura e com a lenta formação de uma burguesia urbana é que se desenvolvera, com caráter próprio, o nosso aparelhamento burocrático. As funções públicas constituíram, desde muito cedo, aliás, o apanágio

<sup>241</sup> HOLANDA, 1936, pp.51-52.

<sup>242</sup> DOMINGUES, 2000, p. 211.

<sup>243</sup> HOLANDA, 1936, p. 46.

<sup>244</sup> HOLANDA, 1936, pp. 46 e 45.

quase exclusivo da mesma casta de homens a que pertenceram os nossos proprietários rurais. Alimentavam com freqüência a mesma digna ociosidade, que tanto singularizou esses senhores de engenho, de quem dissera Antonil que os escravos eram suas mãos e pés. [...] Num país que durante a maior parte de sua existência foi uma terra de senhores e de escravos, sem comércio que não estivesse em mãos de estrangeiros, seria impossível pretender contar com uma burguesia urbana numerosa e apta para esses serviços, que pudesse facilitar outra situação.<sup>245</sup>

Vimos que, no capítulo 1, o diálogo com Weber ocorria pelo contraste entre a conduta racionalizada dos puritanos e a conduta não-racionalizada dos povos ibéricos; já no capítulo 2, isso ocorria por meio do contraste entre o espírito metódico dos holandeses e a plasticidade dos portugueses, em suas respectivas empresas no Brasil. No capítulo 3, ganha a forma de um contraste entre a vida autônoma da cidade ocidental e a vida da cidade colonial, mera dependência dos domínios rurais; e ainda na discussão do caráter da burocracia não-racionalizada do Estado brasileiro.

Há, assim, no capítulo 3, uma perspectiva sociológica, de inspiração weberiana, que embute um viés valorativo de crítica à falta de racionalização e ao espírito retrógrado dos funcionários públicos. Isto prolonga o que se viu no capítulo 2, por exemplo, a idéia do ruralismo como traço da colonização portuguesa e, por isso mesmo, na menção à insignificância das corporações de ofícios, no Brasil, e na caracterização da sociedade colonial como “um organismo amorfo”, cuja peculiaridade “parece ter sido uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do passional, do irracional”, com o correspondente afrouxamento das qualidades ordenadoras e racionalizadoras; *exatamente o contrario do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, de acordo com os conceitos modernos*. O capítulo 3 traz especificações: “Entre nós, como aliás ocorre em todos os demais países de colonial recente, quase não existiram formas de vida social intermediária das propriedades agrícolas para os centros urbanos”,<sup>246</sup> o que impede o surgimento de uma burocracia profissional; os funcionários públicos não possuem uma conduta racionalizada, impessoal: “Num país que durante a maior parte de sua existência foi uma terra de senhores e de escravos, sem comércio que não estivesse em mãos de estrangeiros, seria impossível pretender contar com uma burguesia urbana numerosa e apta para esses serviços, que pudesse facilitar outra situação”.<sup>247</sup> Exatamente por isso, o ano de 1888 assinala uma virada:

<sup>245</sup> HOLANDA, 1936, pp. 46-7 e 48.

<sup>246</sup> HOLANDA, 1936, p. 48.

<sup>247</sup> Idem, *ibidem*.

1888 é o marco divisório entre duas épocas – o instante talvez mais decisivo em toda a nossa evolução de povo. A partir desse momento, a vida brasileira desloca-se nitidamente de um pólo a outro, com a transição para a “urbanocracia”, que só de então em diante se impõe completamente.<sup>248</sup>

### *Movimentos de afastamento*

Mas o capítulo 3 também traz afastamentos em relação à matriz sociológica, que se orientam por uma matriz organicista (não há marcas da filosofia da vida de Klages). Isto se vê, por exemplo, quando Sérgio, ao se referir a uma série de inovações ocorridas nos primeiros anos da década de 1850, observa:

Apenas não se pode dizer que o país estivesse amadurecido para grandes empreendimentos de ordem econômica que lhe alterassem profundamente a fisionomia. Eles não encontrariam facilmente, em nosso temperamento e em nossos costumes, um ambiente adequado, não obstante toda a boa vontade de certas elites.<sup>249</sup>

Trata-se aqui de uma *forma de raciocínio*. Esse raciocínio organicista também aparece no capítulo 2, quando Sérgio afirma que o “generoso empenho [dos holandeses] 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”. Empreendimento em descompasso com a realidade dificilmente lograrão êxito; tal forma de raciocínio constitui a base da postulação de uma necessária congruência de leis e teorias com a alma da sociedade.

Outro afastamento da matriz sociológica e seu viés valorativo ocorre logo após o trecho onde consta que “a pujança dos domínios rurais, comparada à mesquinhez urbana, representa um fenômeno que se instalou aqui com os colonos portugueses, desde que se fixaram à terra”. Sérgio observa que “essa singularidade avulta quando posta em contraste com o que realizaram os holandeses em Pernambuco”. Com efeito, a Companhia das Índias Ocidentais não conseguiu, “durante a conquista de nosso nordeste, apesar de todo o empenho que pôs em obter uma imigração rural considerável, senão aumentar o afluxo de colonos urbanos”, assim, “a vida de cidade desenvolveu-se de forma anormal e prematura”.<sup>250</sup> É um trecho breve, mas nem por isso sem

---

<sup>248</sup> HOLANDA, 1936, p. 43.

<sup>249</sup> HOLANDA, 1936, p. 46.

<sup>250</sup> HOLANDA, 1936, p. 54.

importância. Dizer que a vida de cidade, no Brasil, sob a empresa holandesa, desenvolveu-se de forma *anormal e prematura* é retomar, de forma atenuada, o juízo de que faltou aos holandeses metódicos fundarem a prosperidade da terra nas bases que lhe seriam naturais, como se diz no capítulo 2. Se o capítulo 3 traz uma crítica à sociedade não-racionalizada de bases rurais (o que ocorre) que fez surgir uma cidade regida pela dominação tradicional e uma burocracia sem valores profissionais, a menção a uma vida de cidade que se desenvolve de forma *anormal e prematura* escapa a esse viés sociológico e sua posituação da racionalidade. “Prematura” é o termo a que devemos atender; carrega uma idéia contrária a *amadurecimento natural*, que remete para a *metafórica orgânica* cujo traço saliente é postulação de uma sintonia entre esforços humanos e condições de existência, portanto, a valorização do concreto e do singular, em duas palavras, das *condições específicas*. “Precoce” porque artificial; neste caso, ainda que os holandeses representassem o espírito metódico, a cidade dos holandeses no Brasil não realiza inteiramente a racionalização da conduta:

Contam-nos os documentos holandeses que por toda parte se improvisavam camas para os recém-chegados à colônia. Por vezes em um só aposento, sob um calor intolerável, deitavam-se três, quatro, seis e às vezes oito pessoas. Se as autoridades neerlandesas não tomassem providencias rigorosas para facilitar o alojamento de toda essa gente, elas procurariam residência nas estalagens do porto. “E estas – diz um relatório holandês – são os lupanares mais ordinários do mundo. Ai do moço de família que cair ali! Estará condenado irremediavelmente á desgraça.”<sup>251</sup>

O trecho poderia ser ligado às considerações sobre os desregramentos da gente a serviço da empresa holandesa, constantes no capítulo 2, que menciona *Retrato do Brasil*. É mais um trecho (com citação de viajantes) a fugir à exaltação do espírito metódico dos holandeses... E não fica nisto a matriz organicista: no derradeiro parágrafo, diz Sérgio que “o predomínio esmagador do ruralismo, segundo todas as aparências, foi antes um fenômeno típico do esforço colonizador dos portugueses do que uma imposição fatal do meio durante longo processo de adaptação”.<sup>252</sup> Com isto ele se contrapõe a Oliveira Vianna: “Parece mais cômodo, e talvez mais lisonjeiro à vaidade nacional de alguns, a crença, nesse caso, em certa misteriosa ‘força centrífuga’ própria ao meio americano e que tivesse compelido nossa aristocracia rural a abandonar a cidade pelo isolamento dos engenhos”.<sup>253</sup> Sérgio se afasta da idéia que privilegia a

---

<sup>251</sup> HOLANDA, 1936, p. 55.

<sup>252</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>253</sup> HOLANDA, 1936, p. 55.



determinação do meio, preferindo realçar os traços culturais dos portugueses, que eles trazem para o Brasil, em um prolongamento orgânico:

Na verdade, não foi preciso que os portugueses se transportassem ao Brasil e sofressem a influencia de nosso meio, para conhecerem a influencia de nosso meio, para conhecerem essa forma de desequilíbrio entre os centros urbanos mirrados e miseráveis e as propriedades rurais, ao contrario, prosperas e opulentas. Os admiráveis estudos de historia econômica de João Lucio de Azevedo mostram-nos essa situação prevalecendo claramente em Portugal, antes de existir entre nós.<sup>254</sup>

### 3.2.2.1.4 Weber no capítulo 4

No capítulo 1 a presença de Weber repontava no contraste genérico entre a conduta racionalizada dos puritanos e a conduta não-racionalizada dos povos ibéricos; no capítulo 2 ela emergia no contraste entre espírito metódico dos holandeses e plasticidade dos portugueses; no capítulo 3 ressurgia sob a forma de contraste entre a vida autônoma da cidade ocidental e a vida da cidade colonial, mera dependência dos domínios rurais, e ao tratar da burocracia não-racionalizada do Estado brasileiro. E no capítulo 4?

Intitulado “Passado agrário”, como o capítulo 3, nele prossegue o contraste entre ruralismo e vida urbana no Brasil colonial. Por isso não surpreende que Weber se faça presente, uma vez que para ele a “cidade ocidental” é vista como *locus* de racionalização (jurídica, econômica e política), de autonomia e de cidadania. Weber é a referência a partir da qual Sérgio discute a singularidade da cidade colonial, não-racionalizada, sem autonomia (dependente do poder dos senhores), e de parca cidadania. A presença de Weber relaciona-se ao argumento do capítulo, e reponta, de início, no segundo parágrafo quando – após observar que a habitação em cidades é “anti-natural”, e ainda que “para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi [...] o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram” – Sérgio observa:

Max Weber escreveu um estudo admirável sobre o assunto, onde mostra como a fundação de cidades representou para o mundo antigo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde, ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaotse pode ser identificada à urbanização de suas terras.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> HOLANDA, 1936, p. 55-6.

<sup>255</sup> HOLANDA, 1936, p. 59.

Nada disso ocorreu na cidade colonial edificada pelos portugueses na América. O tema do capítulo 4 (e do capítulo 3) é o predomínio da vida rural, não-racionalizada, na colonização portuguesa do Brasil. Desse ponto de vista, é claro o diálogo com Weber. Por outro lado, cumpre lembrar que *diálogo* – mais ainda quando se trata de Sérgio Buarque – também implica distanciamento. Que formas assumiu o diálogo com Weber no capítulo 4?

#### *Movimentos de aproximação*

Primeiro, assoma sob a forma de citação textual (de “A cidade – dominação não legítima”, capítulo de *Economia e sociedade*), invocada de forma aprovativa, em apoio à idéia de que as cidades são instrumentos de dominação. Weber emerge ainda na comparação entre a cidade planejada dos espanhóis e a cidade espontânea dos portugueses, na América. (A partir da edição de 1948, os espanhóis e portugueses serão denominados de “ladrilhadores” e “semeadores”, metáforas que, como é freqüente em Sérgio, têm poder de revelar aspectos recônditos dos fenômenos.) O contraste que norteia a comparação é, mais uma vez, racionalização/espontaneidade.

Também reponta, de forma implícita, nas passagens de crítica (real ou aparente) a aspectos da colonização portuguesa do Brasil. Por exemplo, quando Sérgio escreve que “a cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza”, nelas não havendo “nenhum rigor, nenhum método, sempre esse abandono característico, que se exprime bem na palavra ‘desleixo’”,<sup>256</sup> vislumbra-se aí o tema da falta de racionalização na colonização portuguesa; é como se o trecho fizesse uma crítica sutil a isso. Essa impressão é reforçada por outros trechos. Ao escrever que “ao lado do prodígio verdadeiramente monstruoso de vontade e de inteligência que constituiu o seu esforço colonizador e do que também pretendeu ser a colonização espanhola, o empreendimento de Portugal parece tímido e mal aparelhado para vencer”<sup>257</sup> – parece que Sérgio Buarque positiva a iniciativa espanhola, em detrimento dos portugueses. E embora reconheça que nem sempre a vontade criadora e a determinação lograram êxito, Sérgio declara que esse traço é o que distingue o espanhol do português, “ocupado quase só em retirar da terra conquistada grandes benefícios, sem grandes sacrifícios”. E acrescenta: “dir-se-ia que a

<sup>256</sup> HOLANDA, 1936, p. 62.

<sup>257</sup> HOLANDA, 1936, p. 66.

colônia é simples lugar de passagem para o governo como para os súditos”. Ele observa que “a fisionomia mercantil, quase semita, dessa colonização, exprime-se tão sensivelmente no sistema de povoação marginal, quanto no fenômeno já estudado do desequilíbrio entre o esplendor rural e a miséria urbana”; por isso, “mesmo em seus melhores momentos, a obra realizada no Brasil pelos portugueses teve um caráter acentuado de feitorização, muito mais que de colonização”.<sup>258</sup>

A essa geral *falta de racionalização* não escapava a Igreja católica: “Mesmo à igreja católica, que tão vinculada se acha à nossa formação nacional, *faleciam forças para organizar a sociedade anárquica da colônia*, fundando-se em seu prestígio na alma popular”.<sup>259</sup> O trecho retoma a idéia de que a colonização portuguesa formou no Brasil um “organismo amorfo”, sem as qualidades racionalizadoras que conviriam a população em vias de se organizar politicamente, *de acordo com os conceitos modernos*, e converge com a crítica que (no capítulo 5) se faz à Igreja católica, na colônia, que representaria uma *religiosidade de superfície*, “que se perdia e se confundia em um mundo sem forma, e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor uma ordem”; resulta disso que “nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos, jamais para a razão e a vontade”.<sup>260</sup> Longe de modelar as condutas, de forma racional, a Igreja *deixou-se acomodar ao mundo da colônia*. Assim é que “nos domínios rurais a posição dos padres capelães reproduzia, em ponto pequeno, a situação do clero na colônia, com relação ao poder civil. Apenas aqui a autoridade do senhor rural não suportava replica ou partilha”.<sup>261</sup> O quadro desenhado é o contrário ao descrito em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. A referência positiva que orienta a descrição crítica do catolicismo no Brasil colonial é o puritanismo e a ética do trabalho, segundo Weber.

Outro traço do diálogo com Weber surge nas linhas sobre o papel modelador da família e do âmbito doméstico sobre a vida política. Se a “cidade ocidental” apresentada por Weber se afirma pela insurgência contra o poder tradicional, na cidade colonial é esse poder que detém o controle. A cidade ocidental fortalece a mobilização e a lógica dos interesses, autonomia e cidadania, além de racionalização jurídica. Na cidade colonial portuguesa, que nisso se distingue da cidade colonial espanhola, não há grupos intermediários significativos entre o senhor de terras e o

---

<sup>258</sup> HOLANDA, 1936, p. 80.

<sup>259</sup> HOLANDA, 1936, p.82. Grifo meu.

<sup>260</sup> HOLANDA, 1936, p. 108.

<sup>261</sup> HOLANDA, 1936, p. 85.

escravo, a lógica que prevalece é a dos afetos, não há autonomia nem racionalização da conduta. Se na família e no recinto doméstico, “a autoridade do pátrio poder é virtualmente ilimitada e não existem peias para a sua tirania”, também é verdade que esse quadro familiar acompanha os indivíduos fora do recinto doméstico, assim, “a entidade privada precede sempre neles à entidade pública”, resultando dessa circunstância “um predomínio quase exclusivo, em todo o mecanismo social, dos sentimentos próprios á comunidade domestica, naturalmente particularista e anti-política, uma invasão do publico pelo privado, do Estado pela Família”, o que explica largamente “a nossa adaptação difícil ao principio do Estado democrático”.<sup>262</sup> Sem dúvida temos aí uma variação do tema da *falta de virtudes ordenadoras* que conviriam a uma população em vias de se organizar politicamente, *de acordo com os conceitos modernos*.

Enfim, outro traço do diálogo com Weber e da sociologia no capítulo 4 é dado por um típico *raciocínio sociológico*:

Essa situação em que o domínio rural constitui uma unidade autônoma e suficiente, produzindo tudo ou quase tudo quanto consome, não é aliás, um privilégio do Brasil colonial. Ela tem se manifestado *em todas as épocas e nos mais diversos países*.<sup>263</sup>

#### *Movimentos de afastamento*

Há também no capítulo 4, como no resto do ensaio, movimentos de afastamento em relação à matriz sociológica, cujo primeiro indício aparece no segundo parágrafo, em meio a citações de Weber, quando Sérgio escreve que a cidade “associa-se a uma poderosa manifestação do *espírito* e da *vontade*”. Sabe-se que a urbanização como expressão de racionalização é tema da sociologia de Weber; portanto, o trecho dialoga com Weber, expressamente citado. Mas é incomum em Weber a noção de “espírito” e ela não se destaca em sua obra; é na obra de Klages que *espírito* ocupa lugar central; mais ainda: é unicamente em Klages que *espírito* é associado com *vontade* – ambos criticados em nome da *vida* e do *ritmo espontâneo*. Assim, ao falar da cidade como poderosa manifestação do *espírito* e da *vontade*, Sérgio está dialogando com Klages.

---

<sup>262</sup> HOLANDA, 1936, p. 89.

<sup>263</sup> HOLANDA, 1936, p. 86-87.

Essa referência implícita a Klages permitirá que se esclareça um trecho obscuro do capítulo 1. Ali se faz o contraste entre a conduta racionalizada dos povos do norte da Europa e a conduta não-racionalizada dos povos ibéricos, inspirado nas idéias de Weber sobre a ética do trabalho e o racionalismo de dominação do mundo do protestantismo ascético. É o prisma weberiano que faz inteligível aquele contraste. Está-se nisso quando, no final do capítulo, emerge uma nota dissonante: a menção a uma forma de racionalização no mundo ibérico, levada a cabo pelas reduções jesuíticas; racionalização extrema, descrita com cores fortes: “Nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou sequer o vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que puderem conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões”.<sup>264</sup> O trecho não faz sentido no âmbito do prisma weberiano, uma vez que rompe com o contraste nuclear; ele quebra a lógica que opõe a conduta racionalizada do protestantismo ascético à conduta não-racionalizada dos ibéricos, ao indicar um caso de racionalização extrema entre os ibéricos. Pode-se argumentar que se trata de uma nuance, que não rompe com aquela oposição, uma vez que entre os protestantes a racionalização é abrangente, enquanto entre os ibéricos seria pontual. Essa idéia não é convincente; já se observou que, “se no primeiro e segundo capítulos a entidade é genérica, isto é, a Península Ibérica é um todo, no quarto capítulo, [...] são dois dispositivos, duas disposições, até duas mentalidades, no sentido forte do termo, que são desenhadas”; esse comentador pondera que “aparentemente pode-se afirmar que se trata de uma especificação que caminha do geral para o particular”, mas, ressalva ele, “no caso, o geral parece arruinar-se”.<sup>265</sup>

No trecho, *a racionalização (extremada) já estava presente no mundo ibérico, embora sem relação com a ética protestante*. É como se a “racionalização” das reduções jesuíticas devesse ser entendida *fora da matriz weberiana*. Sérgio estaria se afastando da descrição da racionalização feita por Weber. O trecho obscuro se esclarece à luz do capítulo 4, cujo núcleo é o contraste entre a cidade edificada pelos espanhóis e a cidade plantada pelos portugueses na América. As noções básicas que orientam a comparação são *espírito* e *vontade* (do lado espanhol) e *experiência* e *plasticidade* (do lado português), que permitem fazer um contraste entre a conduta racionalizada dos espanhóis e a não-racionalizada dos portugueses. No capítulo 2 faz-se o contraste entre

<sup>264</sup> HOLANDA, 1936, p. 14-5.

<sup>265</sup> GOMES JÚNIOR, Guilherme Simões. *Palavra Peregrina: O Barroco e o pensamento sobre as artes e letras no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1998, p. 114.

a *empresa racionalizada* dos holandeses e a *não-racionalizada dos portugueses*, na América. Já no capítulo 4 se faz o contraste entre a *conduta racionalizada dos espanhóis* e a *não-racionalizada dos portugueses*, na América. O capítulo 2 e o capítulo 4 trazem contrastes entre condutas racionalizadas e condutas não-racionalizadas, naquele o ponto de partida é a sociologia weberiana, neste o prisma o dado pela *Lebensphilosophie* de Klages, que descreve um processo de crescente racionalização, operado pelo *espírito*, que se manifesta sob a forma de *racionalidade* (normas, regulamentos, disciplinas) e de *vontade* férrea, e se distingue pelo predomínio esmagador da *abstração* sobre a *experiência* e o *ritmo espontâneo* da vida. Segundo esse prisma, a obra do espírito – racionalidade e vontade de poder – se faz ver na religião cristã, no racionalismo político (liberalismo, democracia, comunismo), no racionalismo científico e filosófico, e no subjetivismo extremado.

As noções da filosofia de Klages lançam luz sobre o trecho obscuro do capítulo 1, sobre a extrema racionalização operada pelos jesuítas nas reduções. Essa racionalização se relaciona ao abafamento da espontaneidade da vida e liga-se, não à ética do trabalho dos puritanos, mas à ação do *espírito* na história. Assim se esclarece a questão: por que, após descrever os ibéricos como povos não-racionalizados, em contraste com os europeus do norte, Sérgio discrimina entre portugueses e espanhóis, no capítulo 4? Porque *Raízes do Brasil* ora se inspira no prisma weberiano, ora na filosofia da vida, ora, no organicismo – como veremos adiante. Se o contraponto entre os europeus do norte e os ibéricos liga-se ao prisma weberiano, o contraste entre portugueses e espanhóis liga-se ao prisma da filosofia da vida.

Vejamos como isto ocorre no capítulo 4.

Após observar que “um zelo minucioso e previdente dirigiu a fundação das cidades espanholas na America”, Sérgio destaca que o “próprio traçado dos centros urbanos na America espanhola denuncia o esforço determinado de vencer e retificar a fantasia caprichosa da *paisagem agreste*: é um ato definido da *vontade humana*”; na verdade, o plano regular não nasceu de uma idéia religiosa (como a que inspirou a construção das cidades do Lácio e das colônias romanas, de acordo com o rito etrusco); “foi simplesmente um triunfo da aspiração de ordenar e dominar o mundo conquistado”.<sup>266</sup> As cidades da América espanholas surgem de um ato de vontade e

---

<sup>266</sup> HOLANDA, 1936, p. 61; Ênfase minha.

representam o triunfo da racionalidade voluntariosa sobre a natureza; são puros produtos do espírito:

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.<sup>267</sup>

O contraste com a cidade dos portugueses na América não poderia ser maior; embora não tenha sido desconhecido no Brasil o esquema quadrangular, nunca alcançou aquela uniformidade das colônias espanholas; e com o passar do tempo foi esquecida essa direção inicial para obedecer às exigências topográficas, de sorte que “a irregularidade e a fantasia com que se dispunham as ruas e as habitações, entre nós, chega mesmo a pasmar alguns viajantes estrangeiros”.<sup>268</sup> A cidade dos portugueses na América não era signo de racionalização; acomodava-se, dócil, ao meio caprichoso, uma expressão da plasticidade portuguesa nos trópicos:

Assim, a cidade que os portugueses construíram na América *não é produto mental*, não chega a contradizer o quadro da natureza, e a sua silhueta confunde-se com a linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, sempre esse abandono característico, que se exprime bem na palavra “desleixo”.<sup>269</sup>

No capítulo primeiro, o contraste entre *espontaneidade e racionalização* tomou a forma de clivagem entre povos do Norte e ibéricos; no capítulo segundo, repontou no contraste entre a empresa de holandeses e de portugueses, na América; no capítulo quarto volta no contraste entre espanhóis (*planejamento e vontade*) e portugueses (*plasticidade e experiência*). A distinção entre espanhóis e portugueses funda-se na oposição entre *espírito e vida – vontade férrea e espontaneidade, abstração e experiência*. Isto fica claro quando Sérgio compara os procedimentos de portugueses e espanhóis. Dos portugueses, diz Sérgio:

A escolha dos sítios adequados, os primeiros trabalhos, tudo faziam os portugueses por *instinto*, ou apenas guiados pela rotina e pelo bom senso; se freqüentemente acertavam, devem-no mais ao seu *engenho natural*, ou à *experiência*, do que à ciência que ensinam os livros ou aos preceitos consignados em regulamentos.<sup>270</sup>

Se ao construir suas cidades os portugueses eram movidos por engenho natural, instinto ou experiência, outro era o caso dos espanhóis:

Os espanhóis, ao contrario, dispõem de uma legislação abundante, que previne, de antemão, toda fantasia e todo arbítrio na edificação dos núcleos urbanos. Os

<sup>267</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>268</sup> HOLANDA, 1936, p. 60-1.

<sup>269</sup> HOLANDA, 1936, p. 62; Ênfase minha.

<sup>270</sup> HOLANDA, 1936, p. 63.

dispositivos das Leis das Índias, que devem reger a fundação das cidades na America, exibem aquele mesmo senso burocrático das minúcias, que orientava os casuístas do tempo, ocupados em enumerar, definir e apreciar os complicados casos de consciência, para edificação e governo dos padres confessores.<sup>271</sup>

A extrema racionalização da vida nas reduções jesuíticas, mais que outra coisa, e o planejamento e voluntarismo dos espanhóis, que se poderia pensar fossem tidos por Sérgio em alta conta, sob o prisma da filosofia da vida surgem sob reserva, uma vez que a positividade recai sobre a espontaneidade. Ao se voltar para entender o espírito do planejamento urbanístico dos espanhóis, Sérgio observa que “a povoação partia nitidamente de um centro; a praça maior representa aqui o mesmo papel do *cardo* e do *decumanus* nas cidades romanas”.<sup>272</sup> Porém, enquanto nas cidades romanas o agrupamento ordenado pretende apenas reproduzir na terra a própria ordem cósmica, dia Sérgio:

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 historia não somente “acontece”, mas também pode ser dirigida e até fabricada. E’ esse pensamento que alcança a sua melhor expressão e o seu apogeu na admirável organização dos jesuítas em suas reduções. Estes não só o introduziram na cultura material das missões guaranis, “fabricando” *cidades geométricas*, de pedra lavrada e adobe, numa região rica em lenho e paupérrima em pedreiras, como estenderam-no até às instituições. Tudo estava tão bem regulado nessas missões – refere um depoimento – “ut secundum morem in Bolivia traditum conjuges indiani media nocte sono tintinnabuli ad exercendum coitum excitarentur”.<sup>273</sup>

Uma observação de Sérgio, dois parágrafos depois, está entre os trechos que parecem embutir uma crítica ao cometimento dos portugueses, e é relativa ao alto grau de vontade e organização de jesuítas e espanhóis (imagine quando os jesuítas eram espanhóis). Diz ele que “ao lado do prodígio verdadeiramente monstruoso de vontade e de inteligência que constituiu o seu esforço colonizador e do que também pretendeu ser a colonização espanhola, o empreendimento de Portugal parece tímido e mal aparelhado para vencer”. O trecho parece trazer uma crítica aos portugueses e um elogio aos espanhóis, mas convém considerar alguns aspectos que o empreendimento apenas “*parece* tímido e mal aparelhado para vencer” e depois que venceu: “de lá nos veio a forma atual de nossa cultura”.<sup>274</sup> Pouco depois Sérgio faz uma observação:

O afã de fazer das novas terras mais do que simples feitorias comerciais levou os castelhanos, algumas vezes, a começar pela cúpula a construção do edifício colonial.

---

<sup>271</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>272</sup> HOLANDA, 1936, p. 64-5.

<sup>273</sup> HOLANDA, 1936, p. 65.

<sup>274</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.



Para citar só um exemplo, nada de semelhante encontramos no Brasil ao que realizaram eles, em suas terras, nos domínios da instrução superior.<sup>275</sup>

O trecho pode ser ligado às considerações sobre o urbanismo dos holandeses; espanhóis e holandeses, segundo Sérgio, pretenderam fazer das terras conquistadas um prolongamento orgânico da sua pátria – sem atenção à realidade ou condições ambientes. Nos dois casos, trata-se de espírito metódico e planejamento que *abstrai* da realidade. Espanhóis e holandeses começaram pela cúpula a empresa colonial. No capítulo 6, ao criticar a inconsistência do pensamento brasileiro, Sérgio cita aprovativamente um dito de Junqueira Freire: “Era uma nova linguagem igualmente luxuriosa, para dizer a mesma coisa. Nada de verdadeiro, tudo de belo [...]: *mais cúpula que alicerce*”.<sup>276</sup>

Com efeito, em um parágrafo acrescido a partir da edição de 1948, ao distinguir entre a improvisação e espontaneidade dos portugueses e o espírito metódico e regulador dos espanhóis, Sérgio não vê no primeiro uma falha nem muito menos um ganho no segundo. Ele evoca um dito de Vieira (“Não fez Deus o Céu em xadrez de estrelas...”) que sugere a idéia de ordem espontânea, valorizada pelos portugueses, observando que “nenhum estímulo vindo de fora os incitaria a tentar dominar seriamente o curso dos acontecimentos, a torcer a ordem da natureza”, atitude que os distingue dos espanhóis.<sup>277</sup> Sérgio observa argutamente que “a fúria centralizadora, codificadora, uniformizadora de Castela, que tem sua expressão mais nítida do gosto dos regulamentos meticulosos – capaz de exercer-se [...] até sobre o traçado das cidades coloniais – vem de um povo internamente desunido e sob ameaça de desagregação”.<sup>278</sup>

Se o empreendimento de Portugal parecia mal aparelhado para vencer, nem por isso o aparato de organização e racionalidade dos Espanhóis indicaria fortaleza:

Não é assim de admirar se, na medida em que a vocação imperial dos castelhanos vai lançando sua sombra sobre flamengos e alemães, burguinhões e milaneses, napolitanos e sicilianos, mulçumanos da Barberia e índios da América e do Oriente, a projeção da monarquia do Escorial para além das fronteiras e dos oceanos tenha como acompanhamento obrigatório o propósito de tudo regular, ao menos em teoria, quando não na prática, por uma espécie de compulsão mecânica. Essa vontade normativa, produto de uma agregação artificiosa e ainda mal segura, ou melhor, de uma aspiração à unidade de partes tão desconexas, pôde exprimir-se nas palavras de Olivares, quando exortava Filipe IV, Rei de Portugal, de Aragão, de Valência e Conde de Barcelona, a “reduzir todos os reinos de que se compõe a Espanha aos estilos e leis de Castela, pois desse modo há de ser o soberano mais poderoso do

---

<sup>275</sup> HOLANDA, 1936, p. 67.

<sup>276</sup> HOLANDA, 1936, p. 126.

<sup>277</sup> HOLANDA, 1995, p. 116.

<sup>278</sup> HOLANDA, 1995, p. 116.

mundo”. O amor exasperado à uniformidade e à simetria surge, pois, como um resultado da carência de verdadeira unidade.<sup>279</sup>

Sérgio realiza um feito desconcertante: após haver associado (nos capítulos 1 e 2) *espírito de método* com povos puritanos e *espontaneidade* com ibéricos, no capítulo 4 ele passa a associar o *espírito metódico* (planejamento e vontade férrea) com espanhóis e a *espontaneidade* com portugueses, saindo do prisma weberiano que insiste em distinguir entre *puritanos* e *não-puritanos*. A diferenciação entre espanhóis e portugueses era corrente – mas em *Raízes do Brasil* ganhou vigor porque inspirada no contraste entre *espírito* e *vida* e na positivação da espontaneidade. À diferença das cidades que os espanhóis edificaram na América – cidades “abstratas” feitas com régua e compasso, com método, de forma planejada, erguidas pela vontade férrea –, as cidades dos portugueses são improvisadas, dóceis aos caprichos do meio, feitas sem método e de forma “desleixada”, quer dizer, plástica. A partir das noções de *espírito* e *vida*, *racionalidade* e *espontaneidade*, derivadas da filosofia de Klages, Sérgio discerniu a diferenciação histórica entre a cidade dos espanhóis e a cidade dos portugueses, na América, e rompeu o quadro da sociologia weberiana. Isto permite que se reconsidere o valor dado por Sérgio aos feitos de espanhóis e portugueses, quando vistos pelo prisma da filosofia da vida. Quando inspirado no prisma weberiano, Sérgio considera a colonização portuguesa *não-racionalizada* de forma negativa, positivando a racionalização; mas quando se inspira no prisma de Klages, Sérgio Buarque considera a colonização portuguesa *espontânea* de forma positiva e faz restrições à racionalização.

---

<sup>279</sup> HOLANDA, 1995, pp. 116-117.

## CAPÍTULO 4

### RITMO E FORMA

#### CONTRAPONTO E ORGANICISMO EM *RAÍZES DO BRASIL*, 1936

Atuar, mas não como multiplicidade, ao modo das bactérias, e sim como unidade,  
aqui embaixo, vinculado ao que está lá em cima.  
Estar ancorado na totalidade do universo, aqui um estranho, mas forte: esta talvez seja a meta.  
Mas como atingi-la? Crescer, a princípio apenas crescer.

Klee, *Diários*

Nenhum estímulo vindo de fora os incitaria a tentar dominar seriamente  
o curso dos acontecimentos, a torcer a ordem da natureza.

Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*

No capítulo 3, destacamos a presença de duas matrizes rivais no *nível micro* de *Raízes do Brasil*: a sociológica e a vitalista. Neste capítulo, trataremos da presença de uma terceira matriz no nível micro (*os topoi*) de *Raízes do Brasil*: o organicismo. Antes, porém, buscaremos entender o sentido dos contrastes (e as distintas formas que assumem) nos dois níveis do ensaio. O organicismo e os contrastes de *Raízes do Brasil* têm um mesmo sentido: o de superar os dilemas e aporias do debate intelectual na Europa e no Brasil – enredado em um dualismo de exclusão.

#### 4.1. Os descontentes com o *dualismo de exclusão*

Simmel observou que, se cada uma das grandes categorias histórico-filosóficas tem a tarefa de reunir a dispersão e a plenitude caótica da existência em uma unidade absoluta, “ao lado de cada categoria isolada existe ou surge outra que está com

aquela em uma relação de exclusão recíproca”, portanto, “estes conceitos fundamentais se apresentam de dois em dois, como uma alternativa exigida à decisão, de tal forma que um fenômeno que se recusa ao primeiro conceito, deve cair [...] sob o outro”.<sup>1</sup> Isto se aplica ao debate intelectual europeu, cindido por uma rede de oposições: *razão-sensibilidade*, *real-ideal*, *natureza-artifício*, *geral-particular*, *norma-liberdade*, *objetivo-subjetivo*, *abstração-experiência*, *tradição-modernidade*, *comunidade-indivíduo*, *mundo-sujeito*, *racionalização-espontaneidade*, etc.

Os pares de opostos estão na base de várias linhagens rivais (por exemplo, (Iluminismo-Romantismo, Radicalismo-Conservadorismo, Racionalismo-Historicismo, Racionalismo-Irracionalismo, Mecanicismo-Vitalismo, Progresso-Conservação) que se caracterizam por realces diferentes sobre cada termo das oposições. Embora exibam gradações e às vezes se combinem, as linhagens têm um ar de família que as distingue no debate intelectual e político. No Brasil, esse dualismo reponta nas díades *litoral-sertão*, *tradição-modernidade*, *país legal-país-real*, *iberismo-americanismo* etc., que ganham acento feroz n’*Os sertões* de Euclides da Cunha e no *Retrato do Brasil* de Paulo Prado. O problema dessas oposições é que são *unilaterais*: deixam de fora algo que importa levar em conta, que não é um antagonista a vencer.

Desde o século XVIII, houve intelectuais que se insurgiram contra o dualismo de exclusão, por considerar que os opostos são complementares; foi o caso de românticos e *filósofos da natureza* alemães, como Herder, Goethe e Schelling.<sup>2</sup> No século XX, quando muitos se tinham passado da *deusa Natureza* à *deusa Vida*,<sup>3</sup> essa

<sup>1</sup> SIMMEL, 2001, p. 207

<sup>2</sup> Sobre Goethe já se disse que “apesar daquilo que aprendeu com a filosofia crítica [Kant], o campo de seu pensamento não coincide com ela. [...] O ‘pensamento concreto’ aceita o paradoxo da polaridade, no sentido objetivo, dizendo respeito às condições constitutivas de qualquer processo do *Werden* em geral, o que significa que não se considera que os opostos se aniquilem, compreendendo-os, ao invés, como momentos, partes de um todo, momentos que tanto se negam como se apelam e repelem, inseparáveis, sendo a existência de uns imprescindível à subsistência de outros. [...] No interior desse quadro, os modos de representação opostos ganham um valor originário inerente às possibilidades do desenvolvimento do próprio processo cognitivo”. MOLDER, Maria F. *O pensamento morfológico de Goethe*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995, pp. 101-102. Os românticos alemães estavam engajados na busca pelo substrato singular subjacente às contradições. Um tema central das conferências de Friedrich Schlegel, pronunciadas em Colônia, era a crítica ao dualismo: ele censurou Platão, Agostinho e Descartes por suas tendências dualísticas. Segundo ele, a assunção dualística de dois mundos divididos, lado a lado, não era o único inimigo: igualmente falha é a tendência a harmonizar as forças opostas, que resulta apenas em compromisso medíocre e “meia filosofia”. Os românticos buscavam uma filosofia que achasse a verdade em um todo harmônico e que também reconhecesse a interação dinâmica de forças irreconciliavelmente opostas: “O que era preciso não era a refutação, mas a reformulação do dualismo”. BROWN, M. *The Shape of Romanticism*. London: Cornell University Press, 1979, especialmente o capítulo: “Dualism and the Doctrine of Two Centers”.

<sup>3</sup> SEILLIÈRE, Ernest. *Le Néoromantisme em Allemagne, III: De la Déesse Nature a la Déesse Vie*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1931.

atitude – que se pode qualificar de “revolta contra o dualismo”, quando este implica a potencial exclusão de um dos termos – prolongou-se nos textos de intelectuais que cultivaram a idéia de “polaridade”:

Por analogia com os pólos (Norte e Sul), opostos entre si, mas relacionados – ou, se se quiser, relacionados na forma da oposição, ou da contraposição –, fala-se, ou pode-se falar, de polaridade para referir-se a realidades, ou a conceitos, ou a doutrinas polarmente relacionadas, isto é, contrapostas. [...] Os “pólos” (reais, conceituais ou doutrinários) se apresentam como opostos e em conflito, mas, como diria Unamuno, “abraçando-se” na oposição e no conflito.<sup>4</sup>

#### 4.1.1 Max Scheler e Ortega y Gasset

Na conferência que proferiu na Escola Superior Alemã de Política, no dia 5 de novembro de 1927, intitulada “O homem na era da conciliação”, Scheler diz que, se fosse inscrever no portal da era que começava um nome que pudesse exprimir a tendência geral dessa era, esse nome seria “conciliação”, uma vez que “a humanidade *una* não foi o ponto de partida da história, nem do ponto de vista da raça nem da cultura, mas é o seu objetivo”. Assim, ele argumenta:

Na sua estrutura mais formal, a história universal não se constitui nem num desenvolvimento rítmico de uma pluralidade seja de destinos de raças, seja das chamadas “culturas” que florescem, amadurecem e perecem uma ao lado da outra e uma independente da outra [...], nem se constitui num movimento único, contínuo desde o seu início, só posteriormente dividida em corrente separadas em virtude de diferenças de ambiente e de propensões historicamente adquiridas [...]. Pelo contrário, a estrutura da história assemelha-se a um sistema fluvial em que um grande número de rios prossegue durante séculos dentro de seus cursos específicos, mas que, alimentados por inúmeros afluentes, tendem finalmente a reunir-se num ângulo cada vez mais convergente, para formar *uma* grande caudal.<sup>5</sup>

Nesse processo de convergência, uma das conciliações seria entre o *homem apolíneo* e o *homem dionisíaco*, enquanto *idéias* ou *tipos*. “Na forma de ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’, de ‘filosofia de idéias’ e ‘filosofia da vida’, esta oposição instituíra até agora uma separação no pensamento filosófico de todas as nações”.<sup>6</sup> À conciliação ele denomina de *ressublimação*, processo que “manifesta-se primeiro de uma forma

<sup>4</sup> FERRATER MORA, 2001, p. 2.308, verbete “Polaridade”. Essa valorização das oposições está no livro *A oposição: ensaio sobre a filosofia do vivente concreto* [1925], de Romano Guardini. “Sua filosofia da oposição destacou a diferença fundamental entre ‘oposição’ e ‘contradição’, que aqui muito nos interessa. Oposições são complementares: constituem a riqueza da realidade. No seu importante trabalho filosófico ele fez da ‘oposição’ o princípio da sua visão da realidade na qual as múltiplas tensões do vivente contemplam a riqueza do ser. Oposições remetem-se umas às outras, necessitam umas das outras e delas resulta a sinfonia do todo”. RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2007, pp.47-48.

<sup>5</sup> SCHELER, 1986, p. 111.

<sup>6</sup> SCHELER, 1986, p. 112.

muito unilateral numa menor valorização, principalmente entre a intelectualidade, das obras do espírito”.<sup>7</sup> Scheler exemplifica:

Trata-se de uma estranha unidade de todos os grandes movimentos modernos de massas na atualidade, em toda a Europa e América, que são todos conscientemente *anti-rationais, antiintelectuais*, ostentando na maioria das vezes um específico desprezo pelo espírito e pelos valores espirituais em geral. [...] As doutrinas panvitalistas que surgiram desde Nietzsche e Bergson; a estranha propensão de nossos dias para a mística obscura e o infantil desprezo da ciência em favor de ideologias de fraternidades e grupos [...] – todas estas coisas e mil outras são indícios daquilo que eu chamaria de uma *revolta sistemática dos instintos do homem na nova era contra a sublimação unilateral*, contra o exagerado intelectualismo dos nossos pais. [...] tinha de vir um dia a revolta da natureza no homem e de tudo aquilo que é obscuro, instintivo, impulsivo, [...] de tudo que é inconsciente contra o consciente, das próprias coisas contra o homem e suas razões.<sup>8</sup>

O racionalismo é criticável por querer reduzir o mundo da vida a um conjunto de abstrações, e o vitalismo por seu desprezo da dimensão racional: “Quem toma o grito pela ‘vida’, quem toma o ‘vitalismo’ teórico e prático de nossos dias por uma expressão de especial plenitude de vida, é uma criança”, uma vez que “o vitalismo dos nossos tempos é um *contra-ideal*, uma ‘medicina mentis’ [...]. As crianças querem crescer, não permanecer crianças; a valorização da infância partiu dos adultos que têm saudades da infância”.<sup>9</sup> Nesse sentido, escreveu ele em ensaio de 1928: “Klages parece não apreciar suficientemente o fato de tais imagens [dionisíacas] da história repousarem da maneira mais ampla possível sobre uma nostalgia de ‘juventude e primitivismo’ nascida da própria hiperintelectualização, mas de nunca concordarem com a realidade histórica”.<sup>10</sup> Outro ponto delicado é que “o espírito dionisíaco mesmo repousa sobre uma técnica da vontade complicada e *consciente*, ou seja, trabalha com o mesmo ‘espírito’ que deve ser posto fora do jogo”.<sup>11</sup> Além disso, Scheler identifica uma inconsistência nas idéias de Klages sobre a guerra do *espírito* contra a *vida*: “Se Klages fosse totalmente conseqüente [...], ele precisaria transpor o começo desta ‘tragédia’ da vida que, para ele, o homem [histórico] é, para o interior da própria gênese do homem”, o que não ocorre, “uma vez que faz com que o espírito irrompa estranhamente depois da gênese do homem, em um ponto determinado da história”.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> SCHELER, 1986, p. 113.

<sup>8</sup> SCHELER, 1986, p. 113; 114 e 115.

<sup>9</sup> SCHELER, 1986, p. 115.

<sup>10</sup> SCHELER, *A posição do homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 83.

<sup>11</sup> SCHELER, 2003, p. 84.

<sup>12</sup> SCHELER, 2003, p. 83.

A crítica de Scheler se endereça ao dualismo de exclusão (seja racionalista, seja vitalista), uma vez que “espírito e vida estão mutuamente coordenados”.<sup>13</sup> Ele aspira a uma situação de equilíbrio, na forma de uma *conciliação* entre os opostos, a seu juízo, “o destino inevitável” da humanidade.<sup>14</sup>

Também Ortega y Gasset se insurgiu contra as oposições inapeláveis. Em 1924 a *Revista de Occidente* publicou *Nem racionalismo nem vitalismo*, ensaio que, desde o título, traduz a atitude básica do pensador espanhol, pois “Ortega rejeita tanto o vitalismo como o racionalismo quando cada um deles pretende absorver o outro, mas aceita ambos quando se pode integrá-los”.<sup>15</sup> A crítica de Ortega não se dirige à razão, e sim ao racionalismo: “O racionalista gostaria que toda coisa fosse conhecida por outra (sua ‘razão’), mas é o caso que as coisas últimas só se conhecem por si mesmas, portanto, *irracionalmente*”.<sup>16</sup> O caso se agrava quando se passa da região dos possíveis ao mundo real: “O suposto arbitrário que caracteriza o racionalismo é crer que as coisas se comportam como nossas idéias”. Ademais, “o caráter individual que apresenta toda realidade autêntica a qualifica como transcendente à razão [analítica], apta tão só a mover-se entre generalidades”.<sup>17</sup> O racionalismo traduz uma atitude imperialista e em lugar de situar-se no mundo e recebê-lo segundo é, “com suas luzes e suas sombras, suas serras e seus vales, o espírito lhe impõe um certo modo de ser, a subjuga e violenta”.<sup>18</sup> Ortega y Gasset é enfático:

Pensar não é ver, senão legislar, mandar. A resistência que o mundo oferece a ser entendido como pura racionalidade não leva o fanático racionalista a mudar de atitude. Antes, como o conto popular refere, espera que o mundo se retifique e, se não hoje, que se comporte amanhã segundo a razão. Daí o futurismo, o utopismo, o radicalismo filosófico e político dos últimos séculos. [...] A posteriori o racionalismo descobre sua autêntica intenção, que consiste, mais do que em ser teoria, em sublevar-se como intervenção prática e transmutar a realidade no ouro imaginário do que deve ser. O racionalismo é a moderna pedra filosofal.<sup>19</sup>

De acordo com Ortega y Gasset, sua crítica ao racionalismo se funda “em uma concepção da *vida* como ‘realidade radical’ e, portanto, de todo ‘o demais’ como ‘realidade radicada’ entenda-se, radicada na vida, ‘dentro’ da qual se dá”.<sup>20</sup> Mas ele recusa tanto o racionalismo como o vitalismo inimigo da razão. No ensaio sobre “o

<sup>13</sup> SCHELER, 2003, p. 84.

<sup>14</sup> SCHELER, 1986, p. 109.

<sup>15</sup> FERRATER MORA, 2001, p. 2445, verbete “Raciovitalismo”, v. 4.

<sup>16</sup> ORTEGA Y GASSET, Ni vitalismo ni racionalismo. *El tema de nuestro tiempo*. 22 ed. Madri: Espasa Calpe, 2005, p. 148.

<sup>17</sup> ORTEGA Y GASSET, 2005, pp. 151 e 153.

<sup>18</sup> ORTEGA Y GASSET, 2005, p. 154.

<sup>19</sup> ORTEGA Y GASSET, 2005, pp. 154-5.

<sup>20</sup> FERRATER MORA, 2001, p. 2445.

tema de nosso tempo”, está dito que se “o racionalismo fica com a verdade e abandona a vida”, por sua vez “o relativismo prefere a mobilidade da existência à quieta e imutável verdade”, uma cisão inaceitável: “Nós não podemos alojar nosso espírito em nenhuma das duas posições: quando o ensaiamos, nos parece que sofremos uma mutilação”.<sup>21</sup>

Essa postura reponta na discussão sobre a relação entre *cultura e vida*:

A vida humana como o fenômeno de que certas atividades imanentes ao organismo transcendem a ele. A vida, dizia Simmel, consiste precisamente em ser mais que vida [...]. Essas funções vitais – portanto, fatos subjetivos, intra-orgânicos – que cumprem leis objetivas que em si mesmas levam a condição de amoldar-se a um regime transvital – são a cultura. [...] Muito se tem falado no século XIX da cultura como “vida espiritual”, sobretudo na Alemanha. [...] Vida espiritual não é outra coisa que esse repertório de funções vitais cujos produtos ou resultados têm uma consistência transvital.<sup>22</sup>

A vida é mais que a espontaneidade, e a cultura radica na vida: “Essa razão que pretende não ser uma função vital entre as demais e não submeter-se à mesma regulação orgânica que estas, não existe: é uma torpe abstração e puramente fictícia”.<sup>23</sup>

#### 4.1.3 A filosofia da vida de Georg Simmel

Georg Simmel é outro descontente com o dualismo de exclusão que domina a cultura ocidental. Vimos que, para ele, os conceitos fundamentais vêm aos pares, exigindo uma escolha radical, de tal forma que um fenômeno que se recusa ao primeiro conceito, deve cair sob o outro. Isto não o satisfaz: “Uma grande parte destas alternativas não dá lugar a uma decisão incondicionada, que incluísse necessariamente a cada conteúdo conceitual em uma ou outra”, de sorte que “nesta lógica conceitual sentimos uma estreiteza tão inadequada e, de outro lado, suas soluções procedem tão raramente de um terceiro explícito, [...] que com isto se anuncia uma profunda crise filosófica”.<sup>24</sup> No prólogo de *Cultura filosófica* (1911), ele tocou nesta questão:

Esta separação entre a função e o conteúdo, entre o processo vivo e o seu resultado conceptual, tipifica uma tendência muito geral do pensamento moderno. Quando a teoria do conhecimento, declarada com freqüência único objeto permanente da filosofia, separa o processo do conhecer de todos os seus objetos e o analisa nestas condições; quando a ética kantiana conduz a essência de toda moral à forma da boa vontade ou vontade pura, cujo valor seria independente e livre de toda determinação por conteúdos de fins; quando para Nietzsche e Bergson a vida como tal é a autêntica realidade e valor último, e é o que cria e ordena os conteúdos substanciais

<sup>21</sup> ORTEGA Y GASSET, 2005, p. 83.

<sup>22</sup> ORTEGA Y GASSET, 2005, p. 88.

<sup>23</sup> ORTEGA Y GASSET, 2005, p. 90.

<sup>24</sup> SIMMEL, 2001, p. 207-208.



em lugar de estar determinada por estes; quando tudo isto é assim, se consuma a mencionada separação entre processo e conteúdo.<sup>25</sup>

O dualismo de exclusão desenha uma situação redutora, incapaz de desvelar a riqueza da vida, “pois a vida, [...] é uma vida unitária que não pode solucionar seus conflitos – que lhe chegam porquanto é unitária – precisamente por meio de *itio in partis*”.<sup>26</sup> Simmel busca superar o dualismo de exclusão – *mas sem postular uma síntese*:

Reclamamos para a essência da vida, na medida em que é ao mesmo tempo corporal e anímica, *uma nova forma de expressão*, mas *da qual até o momento não podemos dizer senão que será um terceiro*, mais além desta alternativa aparente e até o momento, obrigatória. De nenhuma outra forma mais agudamente do que pela recusa das alternativas conceituais até agora logicamente válidas e pela exigência de um terceiro, ainda não formulável, se torna claro que os nossos meios de dominar os conteúdos da vida por meio da expressão espiritual [racional] já não são suficientes.<sup>27</sup>

Simmel busca superar o dualismo de exclusão, assumindo as oposições como polares – contrárias e complementares – pois a dualidade não contradiz a unidade da vida, mas é, ao contrário, o modo através do qual a unidade existe. Ele busca um *terceiro* que vá além da oposição entre *unidade* e *dualidade*, pois não quer subsumir as oposições na unidade, nem quer explodir a unidade em oposições de mútua exclusão. Colocando-se *além* da unidade e do dualismo, Simmel oferece um horizonte que articula *forma* e *vida*, *espontaneidade* e *racionalização* e assim favorece os “instintos da sabedoria”. Ele concebe a verdade como um conceito relacional, atitude que “resulta mais ou menos diretamente de uma concepção metafísica do mundo”<sup>28</sup> embebida na *Lebensphilosophie*, cujo núcleo é a noção de *vida*: “Substituindo de algum modo o conceito idealista de Absoluto, o conceito de *vida* aponta para uma interpretação total, mas anti-sistemática e irracionalista, da realidade”.<sup>29</sup> A obra de Simmel está fundada em uma peculiar *filosofia da vida*, que tenta superar o *criticismo ilustrado* (Kant, positivistas) e o *vitalismo* (Nietzsche e Bergson), pois assume que as oposições são inerentes à vida:

O próprio conhecimento encontra agora suas raízes últimas nas profundezas irracionais da vida, concebida como uma efervescência contínua e criadora de pulsões, de energias e de conteúdos da consciência que experimentamos de maneira imediata. Essa força vital, criadora e imprevisível, que busca exprimir-se, Simmel

<sup>25</sup> SIMMEL, *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, 1988, p. 5-6.

<sup>26</sup> SIMMEL, 2001, p. 209.

<sup>27</sup> SIMMEL, 2001, p. 211-212.

<sup>28</sup> VANDENBERGHE, *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru, SP: EDUSC; Belém, PA: EDUFPA, 2005, p. p. 72.

<sup>29</sup> VANDENBERGHE, 2005, p. 73.

chama de máximo-de-vida (*Mehr-Leben*). [...] Como tal, é a antítese da forma; mas, para se realizar, ele deve, entretanto, produzir formas ou insinuar-se em formas que são outra coisa que não a vida. A vida é, então, diz Simmel, mais-que-a-vida (*Merhals-Leben*).<sup>30</sup>

Sua obra se afasta do dualismo de exclusão, mas não o faz por simples negação. Orientada pelo princípio metafísico do dualismo, entendido como polaridade ou dialética sem síntese, ele realiza uma combinação de neokantismo e vitalismo. Segundo Bevers, é a combinação dialética do neokantismo e do vitalismo que assegura a unidade do pensamento de Simmel.<sup>31</sup> Combinação criadora, uma vez que Simmel “não os integra simplesmente, mas ‘vitaliza o kantismo e kantianiza o vitalismo’, o que explica, sem dúvida, por que, desviando-se ao mesmo tempo do neokantismo e do vitalismo, nosso filósofo é propriamente inclassificável”.<sup>32</sup>

A original posição de Simmel reside em sugerir uma terceira posição, além da *unidade* e da *dualidade*, “na qual a unidade é, ela própria, concebida em última instância como oposição e, inversamente, a oposição como [...] unidade da vida que é, ela própria, cisão”.<sup>33</sup> Simmel quer superar o dualismo de exclusão – que exige a escolha de um dos termos e amputa uma das dimensões da vida. Ele mantém a dualidade, mas acolhe as *duas* dimensões, por considerar que a vida se manifesta como oposição e tensão: “Manter o dualismo absolutamente não contradiz a unidade da vida, mas é, ao contrário, o modo através do qual a unidade existe”.<sup>34</sup> Scheler tentava ir além do dualismo extremado por meio de uma síntese superadora de base humanista; o caso de Simmel é diferente: “O princípio do *tertium datur* revela que Simmel está à procura de uma posição original que, explorando o jogo das *oposições polares*, seja capaz de integrar o todo e seu contrário em uma *dialética sem síntese*”.<sup>35</sup> Simmel evita tanto o dualismo de exclusão (Kant, Nietzsche) como a dialética com síntese (Hegel). A polaridade aparece, assim, como noção nuclear da *Lebensphilosophie* de Simmel. No ensaio que dedicou às perspectivas de Kant e Goethe – de 1916, um dos últimos que escreveu –, está dito:

A luta e a alternância entre as duas concepções de mundo [de Kant e de Goethe] acharão, contudo, uma justificação ainda mais profunda, se seguirmos certas intenções profundas da filosofia, que colocam no centro metafísico do pensamento o conceito de *vida*. Pois a atenção dirigida alternativamente a um e a outro tema

<sup>30</sup> VANDENBERGHE, 2005, p. 74.

<sup>31</sup> VANDENBERGHE, 2005, p. 49.

<sup>32</sup> VANDENBERGHE, 2005, p. 56.

<sup>33</sup> VANDENBERGHE, 2005, p. 52.

<sup>34</sup> Apud VANDENBERGHE, 2005, p. 52.

<sup>35</sup> VANDENBERGHE, 2005, p. 52. Grifo meu.

poderia corresponder à pulsação da própria vida, a seu ritmo universal, cujo mais imediato é a alternância de inspiração e de expiração; ou ainda a luta entre as duas perspectivas poderiam manifestar o caráter conflitual de todo movimento vital, a inevitável divisão que há entre a forma exterior e a forma interior. Mas mesmo sem combate verdadeiro, é a natureza mesma da vida que contradiz o conteúdo de alguns de seus elementos, para completar cada lei por seu contrário [...]. Isso que alguém poderia chamar a unidade dos dois movimentos, residiria então na vida que os suscita e os afeta, uma unidade que não reduz em nada sua contrariedade, mas se cumpre precisamente nela.<sup>36</sup>

Simmel augura que a era vindoura escapará da opção unilateral para se pôr sob o signo de Kant e Goethe, unindo-os em uma experiência comum, integrada.<sup>37</sup>

#### 4.2. Polaridade em *Raízes do Brasil*

*Raízes do Brasil* busca (e consegue) superar o dualismo de exclusão, que opta por um dos termos e rejeita o outro. Embora se erga sobre uma base de contrastes, *Raízes do Brasil* supera o exclusivismo ao abranger os contrastes na *polaridade*. Nem pacificação nem síntese, mas polaridade: *equilíbrio de opostos*. A polaridade já se insinua em “Perspectivas”, texto de 1925: “A vida, apesar de tudo, continua a nutrir sub-repticiamente e por uma espécie de verba secreta as regiões mais ocultas de nossas ideologias”, isto é, as representações que se opõem à vida são nutridas pela própria vida; esta abrange até o que se lhe opõe: “É incontestável que os nossos atos, e mesmo aqueles que comportam uma série de movimentos irremediavelmente previstos pela lógica e pelo cálculo mais precisos, não prescindem dessa parcela de contingente que participa do divino”.<sup>38</sup> O ensaio parte de um dualismo de exclusão e acaba esboçando a idéia de polaridade: nada escapa à vida, que abrange espontaneidade e racionalização.

As muitas camadas de contrastes de *Raízes do Brasil*, seja no nível macro, seja no nível micro, não resultam de indecisão, nem de fortuita combinação de textos diversos. Ainda que mescle textos redigidos em momentos diferentes, *Raízes do Brasil* é um livro orgânico: possui um fio condutor que se desenvolve em espiral, e todas as partes se articulam entre si. (Isto também ocorre em *Caminhos e fronteiras*). Os contrastes do ensaio são oposições, mas não levam ao dualismo de exclusão: Sérgio não opta por um dos termos em detrimento do outro, nem há termo que represente só positividade ou só negatividade. Cada termo das oposições é considerado sob um duplo

<sup>36</sup> SIMMEL, George. *Kant et Goethe*. Paris, Le Promeneur, 2005, p. 95-96.

<sup>37</sup> SIMMEL, 2005, p. 96.

<sup>38</sup> HOLANDA, 1988, p. 69.

prisma. No pólo da espontaneidade, a plasticidade dos portugueses, por exemplo, é vista de forma positiva como recusa a reger o mundo por meio de regras e modelos, e de forma negativa por suas práticas predatórias. No pólo da racionalização, a impessoalidade é vista de forma positiva como condição para a constituição do espaço público, e de forma negativa por abafar o regime dos afetos, e escamotear o singular, a experiência e o concreto. O ensaio comporta os dois pólos e dupla perspectiva para cada um deles; a dualidade se mantém, mas Sérgio Buarque acolhe as *duas* dimensões, o que o distancia da perspectiva unilateral e da ausência de conflito buscada por progressistas e tradicionalistas.

É notável que todos os capítulos de *Raízes do Brasil* tragam matrizes rivais. Essa dinâmica do ensaio leva à superação do dualismo, pois as oposições são pólos opostos e complementares: um termo implica o outro. Que há contrastes em *Raízes do Brasil*, em todos os níveis, e que apontem para oposições, já está claro. Mas pode-se afirmar que essas oposições são abrangidas em uma polaridade? A polaridade é uma noção central em *Raízes do Brasil*, mais que isso, o próprio ensaio *se constitui por um movimento de contraponto*, o vai-e-vem da pulsação da vida, figurado no fluxo e refluxo das ondas marinhas. *Raízes do Brasil* se orienta por uma *filosofia da vida* que aceita Weber e Klages como representantes de duas dimensões da vida, e se nega a aceitar o ponto de vista unilateral apenas de um deles, mas assume os dois num movimento de contraponto – ou oposição complementar. É o que veremos a seguir.

O capítulo 5 de *Raízes do Brasil* explicita uma série de oposições; a primeira é entre o Estado e a família: “O Estado, ao contrário do que presumem alguns teóricos, não constitui uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particulares, de que a família é o melhor exemplo”. Não existe uma gradação entre o círculo familiar e o Estado, “mas antes *uma descontinuidade e até uma oposição*”. Essa oposição remete para uma série de outras: “Há nesse fato um triunfo nítido do *geral* sobre o *particular*, do *intelectual* sobre o *material*, do *abstrato* sobre o *corpóreo* e não uma depuração sucessiva, uma espiritualização das formas mais naturais e rudimentares”.<sup>39</sup> Sérgio alega que “ninguém exprimiu com mais intensidade a oposição e mesmo a incompatibilidade fundamental entre os dois princípios do que Sófocles”.<sup>40</sup> Nesse trecho, nada sugere a idéia de polaridade ou oposição complementar. Mas deparamos com um passo, no final do

---

<sup>39</sup> HOLANDA, 1936, p. 93.

<sup>40</sup> HOLANDA, 1936, p. 94.

ensaio, em que Sérgio retoma o que escrevera no capítulo 5: “Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural e a transcende”. (Afirmar o contrário parecia-lhe um preconceito romântico). Sérgio reconsidera o que afirmara: “Mas também é verdade que essa oposição deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo”. Em outras palavras:

*Há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos e imaginações para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas. O espírito não é uma força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas.*<sup>41</sup>

A *descontinuidade e oposição* entre o círculo familiar e o Estado, no capítulo 5, dá lugar, no capítulo 7, à idéia de oposição complementar. Se o contraponto é a *única economia possível* (e superior aos nossos cálculos e imaginações) *para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas*, é plausível que o mesmo valha para as outras oposições do ensaio, de forma que o nítido triunfo do *geral* sobre o *particular*, do *intelectual* sobre o *material*, do *abstrato* sobre o *corpóreo* e da racionalização sobre a espontaneidade afinal se revele uma consonância dos termos: equilíbrio de opostos ou contraponto.

Outra explicitação da idéia (mas não do *termo*) de contraponto está no capítulo 7. No bojo da crítica à importação de modelos e teorias distantes da realidade brasileira, Sérgio faz uma espécie de parênteses, e pondera: “O grande pecado de século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das *formas vivas* do mundo das *fórmulas e dos conceitos*. [...] Sobreestimaram-se as idéias, que usurparam decididamente um lugar excessivo na existência humana”.<sup>42</sup> A crítica se dirige a uma usurpação – o lugar excessivo das idéias em detrimento da vida – e não supõe que deva escolher entre os dois termos. Nesse sentido, ele arremata: “Em verdade o racionalismo excedeu os seus limites somente quando ao erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados, *separou-os irremediavelmente da vida* e criou com eles *um sistema lógico, homogêneo, a-histórico*”.<sup>43</sup>

Nesse trecho, Sérgio tem em vista não apenas a modernidade, mas a história humana. O dualismo de exclusão é parcial seja quando elide a dimensão do vivido em favor da lógica e do conhecimento, seja quando elide a racionalização do âmbito da

<sup>41</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

<sup>42</sup> HOLANDA, 1936, p. 146.

<sup>43</sup> HOLANDA, 1936, p. 147.

vida. Isto dá lugar a uma caricatura, uma acentuação unilateral do movimento da vida e da experiência humana, uma vez que a vida se manifesta sempre como forma viva – os viventes – que conjuga impulso e limite, espontaneidade e condicionamento, vontade e constrangimento. Houve tempo em que os homens conseguiam entrelaçar essas dimensões. Assim, enquanto reconhece que “a necessidade de boa ordem entre os cidadãos e a estabilidade do conjunto social tornaram necessária a criação de certos preceitos obrigatórios e sanções eficazes”, o que Sérgio deseja é um equilíbrio entre *normas* e *vida*: “Em tempos mais ditosos do que o nosso a obediência aqueles preceitos em nada se parece com o cumprimento de um dever imposto. Tudo se faz, por assim dizer, espontaneamente e sem esforço”. Ele exemplifica esse equilíbrio com os povos primitivos:

Para o homem a que chamamos primitivo, a própria segurança cósmica parece depender da regularidade dos acontecimentos; uma perturbação dessa regularidade tem qualquer coisa do ominoso. Mais tarde essa consideração da estabilidade inspiraria a fabricação de normas, com o auxílio precioso de raciocínios abstratos e ainda aqui foram conveniências importantes que prevaleceram, pois muitas vezes é indispensável abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional.<sup>44</sup>

A essas ponderações sobre a oportunidade de um contraponto que entrelace as oposições, juntam-se observações críticas sobre o dualismo de exclusão. Ao discutir as noções de personalismo e impessoalidade no contexto da política partidária, Sérgio destaca que “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”. Palavras surpreendentes, cujo sentido parece ser o de que meras negações não atingem patamar superior em relação ao que é negado. Essa é uma crítica ao dualismo de exclusão, que leva a escolher entre termos inscritos em um mesmo campo: “[O caudilhismo] pode ser a forma negativa da tese liberal, e seu surto é compreensível se nos lembrarmos de que a História jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação”. Ele ainda acrescenta: “Negação essa que se faz, necessariamente, dentro do mesmo âmbito”.<sup>45</sup> Daí a sugestão de Sérgio: “Uma superação da doutrina democrática só será possível, efetivamente, quando tenha sido vencida a antítese impersonalismo–caudilhismo”,<sup>46</sup> isto é, quando ocorrer, na prática democrática, a combinação de impessoalidade e tradição, de carisma e regras.

---

<sup>44</sup> HOLANDA, 1936, p. 147.

<sup>45</sup> HOLANDA, 1936, p. 149.

<sup>46</sup> HOLANDA, 1936, p. 149-150.

Outro trecho que repele o dualismo de exclusão é o que traz a discussão das mudanças sociais que afetaram a disciplina familiar, na passagem da sociedade tradicional para a sociedade urbana racionalizada:

Aos que – com razão, de seu ponto de vista – condenam [...] os âmbitos familiares excessivamente estreitos e exigentes, isto é, aos que os condenam por circunscreverem demasiado os horizontes da criança dentro da paisagem doméstica, pode ser respondido que, em rigor, só hoje tais ambientes chegam a constituir, muitas vezes, verdadeiras escolas de inadaptados e até de psicopatas. *Em outras épocas deve ter existido maior harmonia, maior coincidência entre as virtudes que se formam e que se exigem no recesso do lar e as que asseguram a prosperidade social e a ordem entre os cidadãos.*<sup>47</sup>

Isto também está sugerido na discussão sobre a passagem do predomínio rural para a preponderância urbana, no Brasil. Sérgio observa que “toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora das cidades”, fenômeno que prevaleceu “até o final da monarquia ou, mais precisamente, até a abolição da escravidão” – 1888 é o marco divisório entre duas épocas: “A partir desse momento, a vida brasileira deslocase nitidamente de um pólo a outro, com a transição para a ‘urbanocracia’”.<sup>48</sup> Vista sob o prisma da busca do equilíbrio dos opostos, a alusão à *passagem de um pólo a outro*, sugere que tal inversão de pólos não satisfaz; o que se busca do início ao fim do ensaio é o entrelaçamento de partes antagônicas. Isto torna compreensível que, mesmo assinalando o declínio da ordem rural e o avanço da urbanização, Sérgio insista em um entrelaçamento entre identidade cultural e modernização, lei particular e lei geral, espontaneidade e racionalização. Se “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”, há que considerar as raízes portuguesas da identidade histórica e cultural brasileira:

No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a *forma* atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma.<sup>49</sup>

Isto que está dito no capítulo 1, é retomado no capítulo 7, após a indicação do declínio da ordem agrária e do avanço da urbanização. Sérgio volta à idéia de equilíbrio ou entretecimento de oposições:

<sup>47</sup> HOLANDA, 1936, p. 98.

<sup>48</sup> HOLANDA, 1936, p. 43.

<sup>49</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

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 intacto, irredutível 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.<sup>50</sup>

A tentativa de superar o dualismo de exclusão se faz por meio do contraponto ou equilíbrio de opostos, orientado por uma *filosofia da vida* que se recusa a aceitar um ponto de vista em detrimento do seu oposto, assumindo a polaridade como *lei da vida*. É notável a convergência de *Raízes do Brasil* com a filosofia da vida de Simmel, norteadas pela idéia de polaridade ou contraponto e a rejeição do dualismo de exclusão, racionalista ou vitalista.

A afinidade de *Raízes do Brasil* com a obra de Simmel foi destacada *en passant* por Antonio Candido no Prefácio à quinta edição do ensaio: “No tom geral, uma parcimoniosa elegância, um rigor de composição escondido pelo ritmo despreocupado e às vezes sutilmente digressivo, que faz lembrar Simmel”.<sup>51</sup> Essa é uma daquelas observações iluminadoras, de que é pródigo Antonio Candido. Surpreende que ele, ao observar que *Raízes do Brasil* é construído sobre uma “admirável metodologia dos contrários” e que o pensamento de Sérgio se constitui pela “exploração de conceitos polares”, não tenha percebido nessa característica mais um traço de proximidade com Simmel. De fato, percebendo que “o esclarecimento não decorre da opção prática ou teórica por um deles [conceitos polares]”, e que “a visão de um determinado aspecto da realidade histórica é *obtida*, no sentido forte do termo, pelo enfoque simultâneo dos dois”, ele declara que, nesse processo, Sérgio aproveita o critério tipológico de Weber, “mas modificando-o, na medida em que focaliza pares, não pluralidade de tipos”. Certamente a referência mais adequada seria Simmel, cuja obra ostenta a polaridade como característica marcante. Mas, se Candido se enganou em parte, ainda assim sua contribuição é notável: além de explicitar uma afinidade de *Raízes do Brasil* com Simmel, ele evidenciou um traço fundamental do ensaio – a metodologia dos contrários – que os seus leitores podem, por própria conta, ligar a Simmel.

Isto foi feito por Gabriel Cohn, que realizou notável contribuição ao estudo das afinidades entre *Raízes do Brasil* e a obra de Simmel. Após reconhecer que “os autores alemães foram da maior importância, sem dúvida, e que Weber foi lido com grande proveito”, ele observa que “a arquitetura da obra lembra mais Simmel do que

<sup>50</sup> HOLANDA, 1936, p.161.

<sup>51</sup> CANDIDO In: HOLANDA, 1996, p. 10.



Weber” e que o *aventureiro* e o *trabalhador*, conceituados no ensaio como construtos analíticos, são tipos ideais na acepção weberiana, porém, “não o são na sua construção e, sobretudo, no modo como operam na análise”, uma vez que “Sérgio Buarque está mais interessado nas figuras humanas de uma trama histórica do que nos ‘dois princípios que se combatem e regulam diversamente as condutas dos homens’, precisamente os do trabalho e da aventura”.<sup>52</sup>

Haverá mais de Simmel do que de Weber em *Raízes do Brasil*? “Um indício de que este pode ser o caso está no próprio modo sinuoso e indireto como as questões vão aparecendo e sendo perseguidas na exposição. Nada dos duros recortes weberianos, mas sim do faro desse incansável perseguidor de significados fugidios que foi Simmel”. Sérgio e Simmel “são a seu modo pensadores do desterro, da inadequação, da distância entre o fluxo espontâneo dos impulsos vitais e a forma que ele assume na sua conformação pela força ordenadora da cultura”. Gabriel Cohn argumenta que o dilema de *Raízes do Brasil* (a dificuldade para organizar-se por conta própria e a inconveniência da imposição de formas prontas) “só se poderia resolver por algum tipo de convergência da razão ordenadora e do impulso espontâneo”.<sup>53</sup> Ele tem razão. (Não é essa idéia de polaridade que está em *Raízes do Brasil* e é o fio condutor da obra de Simmel?) Diz ele:

Tomados isoladamente, os personagens exibidos na obra não têm como resolver os dilemas dessa sociedade [...]. Talvez pudessem, se combinados de alguma forma? Pois, ao concentrar o olhar nos personagens típicos, Sérgio Buarque é levado a dirigir sua atenção para as formas possíveis de relações entre eles, sejam elas de oposição, de afinidade e de combinação. Nisso ele está mais próximo de Simmel do que de Weber.<sup>54</sup>

Também Leopoldo Waizbort destacou a nota simmeliana em *Raízes do Brasil*. Em oportuno estudo sobre a presença de Simmel nas ciências sociais no Brasil, ele afirma:

Pulsa por detrás de Sérgio Buarque uma teoria da cultura – não por acaso *Raízes do Brasil* chamava-se, antes de publicado, *Teoria da América* –, uma teoria da cultura que muito parece dever às discussões alemãs da virada do século, e de que Simmel formulou uma das versões mais poderosas e de maior fortuna. [...] Além disso, parece estar de fato presente em *Raízes do Brasil* alguns tipos: mas jamais os tipos ideais de Weber, e sim os tipos sociais de Simmel. Isto também já foi destacado por Antonio Candido. [Refere-se ao artigo de Candido “Sérgio em Berlim e depois”.] [...] Avançando nessa linha, valeria testar a hipótese de que o célebre “homem cordial” é um tipo de extração simmeliana, uma forma investida de um conteúdo.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> COHN, O pensador do desterro. *Folha de S. Paulo*, 23 de junho de 2002. Caderno Mais! Dossiê “O paraíso redescoberto de Sérgio Buarque de Holanda”, p. 10.

<sup>53</sup> COHN, 2002, p. 11

<sup>54</sup> COHN, 2002, p. 11.

<sup>55</sup> WAIZBORT, Leopoldo. Simmel no Brasil. *Dados*, v. 50, n. 1, Rio de Janeiro, 2007, p. 19.

O movimento de *contraponto* entre ritmo espontâneo e forma cultural – vida e forma, espírito e vida, nos termos de Simmel e Klages – em *Raízes do Brasil* foi apanhado por Cohn. Esse movimento (a dialética do ensaio) é visto como notável traço de afinidade entre o ensaio de Sérgio e a obra de Simmel. A afinidade surgirá mais forte após considerarmos a filosofia da cultura de Simmel. Após isso, falaremos do prisma organicista de *Raízes do Brasil* e suas relações com as idéias do pensador judeu alemão.

### 4.3 A filosofia da cultura de Georg Simmel

A *filosofia da vida* de Simmel desemboca em uma *filosofia da cultura*. Tem sido dito que a “*Kulturphilosophie* e a *Lebensphilosophie* constituem as faces diferentes de uma única e mesma filosofia”,<sup>56</sup> pois tanto a filosofia da vida como a filosofia da cultura se articulam pelas mesmas noções-chave. Há uma diferença significativa entre elas: na filosofia da vida, a polaridade ou equilíbrio dos opostos é puro dinamismo; na filosofia da cultura, isso decai para uma oposição irremediável entre as formas culturais e a vida subjetiva, em prejuízo desta. Simmel teria esquecido “a lição fundamental de seu relacionismo, a saber, que as oposições estão em interação constante umas com as outras, [e] tende a negligenciar o momento da fluidificação das formas e insistir mais na oposição trágica entre a vida e as formas”.<sup>57</sup> A oposição entre *vida* e *forma* é vista sob um prisma melancólico, pois a *forma* – de início vista como restrição necessária da espontaneidade para a elaboração da cultura – se destaca do âmbito da vida e tende a sufocá-la. Na filosofia da cultura de Simmel, a oposição *vida/forma* se enrijece e tende à petrificação; é a tragédia da cultura. É como se, após tentar superar Kant e Nietzsche na sua filosofia da vida, Simmel pagasse tributo às aporias kantianas na sua filosofia da cultura. A seguir, delinearemos os contornos da sua filosofia da cultura.

Simmel pretende ir além da unidade e da dualidade, ao conceber a vida como contínua *oposição de contrários* – que abarca espontaneidade e racionalização, vida e forma, *máximo-de-vida* e *mais-que-a-vida* – e postular um terceiro, incluindo unidade e dualidade em novos termos, com um núcleo englobando as oposições e elas dinamizando tal núcleo. Ir além de dualidade e de unidade é reunir tais dimensões de forma dinâmica: nem só oposição, nem só unidade, mas *oposição na unidade e unidade*

<sup>56</sup> WEINGARTNER apud VANDENBERGHE, 2005, p. 74.

<sup>57</sup> VANDENBERGHE, 2005, p. 74.

*na oposição*. O equilíbrio de contrários que é o ritmo da vida, também o é da cultura, mas aqui toma-se como ponto de partida a *unidade* que se dilata para de novo se contrair como totalidade enriquecida e realizada: *no processo do cultivar-se, parte-se da unidade, que amadurece por meio da abertura à multiplicidade, para então retornar a si mesma*.

Assim, o primeiro traço da filosofia da cultura é a idéia de *princípio ou impulso interno, núcleo ou essência íntima, que orienta o crescimento orgânico*, isto é, que se faz a partir de si mesmo, das próprias forças motrizes. A idéia aparece freqüentemente nos textos e desempenha papel-chave no pensamento de Simmel. Por exemplo, quando ele indica que a delimitação com que a aventura se destaca do curso global de um destino não é mecânica, mas *orgânica*, isto é, “da mesma maneira que ao organismo sua forma espacial não lhe vem determinada porque choque com limites obstaculizadores, à direita e à esquerda, e sim *pela força impulsora de uma vida que se configura desde dentro*”.<sup>58</sup> A alusão ao princípio interno é desdobrada em outro texto:

Em meio deste dualismo habita a idéia de cultura. Em sua raiz reside um fato interno que em sua totalidade só pode se expressar por comparação e algo vaporosamente: como o caminho da alma para si mesma. Pois *ninguém é nunca só aquilo que é neste instante*, senão que é um mais, *é algo mais elevado e mais acabado de si mesmo, algo preformado nele, irreal, mas, sem embargo, existente de algum modo*. Aqui não nos referimos a um ideal nomeável, fixado em algum lugar do mundo espiritual, e sim ao *ser-livre das energias potenciais que descansam nelas mesmas*, ao desenvolvimento de *seu núcleo mais próprio, obediente a um impulso formal interno*.<sup>59</sup>

Isto é, “a personalidade em sua totalidade, e como unidade, porta uma imagem de si como que traçada previamente com linhas invisíveis”, de tal forma que “por muito que a maturidade e o acrisolamento das forças anímicas possam consumir-se em tarefas e interesses particulares e, por assim dizer, provinciais”, resta, ainda assim, “a exigência de que toda esta totalidade anímica como tal satisfaça uma promessa inscrita nela mesma e, nesta medida, todos os aperfeiçoamentos particulares apareçam, com efeito, tão só como uma multiplicidade de caminhos pelos quais a alma chega a si mesma”.<sup>60</sup>

A idéia de crescimento orgânico que orienta a realização da cultura tem uma implicação notável: a de que “ainda não estamos cultivados quando temos formado em nós este ou aquele saber ou poder particular, mas só quando tudo o que concerne ao

<sup>58</sup> SIMMEL, 1988, p. 13.

<sup>59</sup> SIMMEL, 1988, p. 204-5. Ênfase minha.

<sup>60</sup> SIMMEL, 1988, p. 205.

desenvolvimento [...] serve *àquela centralidade anímica*". Daí suas críticas "ao pedantismo" que medra entre especialistas – esse "passo no vazio do método", que representa "o avanço da norma objetiva cujo caminho já não coincide com o da cultura enquanto perfeição vital".<sup>61</sup> O cultivo humano não se consoma no mero acúmulo de saber ou no avanço técnico, antes implica a integração das dimensões subjetiva e objetiva da vida, orientada por um princípio interno, que possibilita o crescimento orgânico das próprias possibilidades:

O fruto cultivado, apesar de que não se verificaria sem o esforço humano, surge finalmente a partir das próprias forças da árvore e apenas realiza a possibilidade delineada em suas próprias predisposições. [...] Precisamente neste sentido, todos os possíveis conhecimentos, habilidades e refinamentos de um homem não podem, porém, determinar-nos a imputar-lhe o caráter de cultivado, se estes [...] operam apenas como acréscimos que chegam à sua personalidade a partir de um âmbito de valor externo a ele, que, em última instância, permanece também externo a ele. Em tal caso o homem tem, certamente, aspectos cultivados, mas ele não está cultivado; este último só se apresenta quando os conteúdos recolhidos a partir do supra-pessoal parecem desenvolver na alma, como por uma harmonia predeterminada, aquilo que existe nela mesma como seu impulso mais próprio e como desenho prévio interno de sua perfeição subjetiva.<sup>62</sup>

Se "cultura é o caminho desde a unidade cerrada, através da multiplicidade cerrada, até a unidade desenvolvida", ainda assim "*só pode tratar-se de um desenvolvimento para um fenômeno que está instalado nas forças nucleares da personalidade*, um fenômeno, por assim dizer, que está esboçado nela própria como seu plano ideal".<sup>63</sup> O crescimento orgânico não repele a incorporação do que lhe é externo, ou uma restrição da pura espontaneidade, mas, mesmo neste caso, apenas realiza e amadurece o potencial inscrito em seu núcleo íntimo:

O cultivar pressupõe que havia aí algo que antes de sua verificação se encontra em um estado não cultivado, precisamente o "natural"; e pressupõe [...] que a modificação que então se realiza deste sujeito esteja latente de algum modo em suas *relações estruturais e forças motrizes* [...]; pressupõe que o cultivar conduza seu objeto à perfeição determinada para ele, perfeição situada na autêntica e enraizada tendência de seu ser. Por isto nos parece cultivado o próprio peral, porque o trabalho do jardineiro só desenvolve *as possibilidades latentes na predisposição orgânica de sua forma natural* e o leva ao *desenvolvimento mais acabado de sua própria natureza*.<sup>64</sup>

A idéia de um desenvolvimento orgânico é freqüente nos estudos de Simmel, inclusive nas páginas que dedicou a Miguel Ângelo e Rembrandt. Em "Miguel Ângelo", ele começa observando que, na base de nosso ser espiritual, habita um

<sup>61</sup> SIMMEL, 1988, p. 226.

<sup>62</sup> SIMMEL, 1988, pp. 206-7.

<sup>63</sup> SIMMEL, 1988, p. 206.

<sup>64</sup> SIMMEL, 2001, p. 187. Grifo meu.

dualismo que nos impede de compreender o mundo, cuja imagem se projeta em nossa alma, como uma unidade, decompondo-o sem cessar em pares antagônicos; ao inserir no mundo assim cindido nossa própria existência, prolongamos na imagem de nós mesmos essa divisão e nos vemos como seres que são por uma parte *natureza* e por outra, *espírito*. Mas, algumas épocas da arte, diz ele, devido à naturalidade com que se situam em um só lado destas contraposições, fazem imperceptível a cisão existente entre uns e outros.<sup>65</sup> É o caso do Renascimento maduro, que desloca o acento para a natureza, para a corporalidade – que adquire forma expressiva *através de suas próprias forças orgânicas*.<sup>66</sup> De todo modo, ainda havia uma oposição, mas ela se atenuava ao olhar. É na forma do retrato que se consegue pôr primeira vez a unidade entre as oposições:

A individualidade é a figura anímico-corporal que de maneira mais plena supera a oposição entre corpo alma enquanto *oposição*. Ao pertencer a alma a um corpo determinado, e o corpo a uma alma determinada e inconfundível, ambos se encontram não só unidos mas entrelaçados, elevando-se por cima deles a individualidade como unidade superior que atua sobre ambos.<sup>67</sup>

Mais ainda, de forma específica, cabe a Miguel Ângelo um lugar próprio na arte ocidental, uma vez que o sentido de suas figuras é a vida em sua totalidade e surgida de seu centro unitário:

Miguel Ângelo criou um mundo novo e o povoou de seres para os quais se configura de antemão como uma vida *o que até então não era senão uma relação às vezes de concórdia e às vezes de conflito* [...] Alcançou-se esse ponto misterioso a partir do qual pode dizer-se que corpo e alma só são duas palavras distintas para uma e mesma essência humana, cujo núcleo não resulta afetado por essa cisão em sua denominação. [...] Mas em todo caso, no sentido que agora importa, o sentido realizado de suas figuras *é sempre a vida em sua totalidade e surgida de seu centro unitário*, expressada em um *pleno equilíbrio dos contrários*.<sup>68</sup>

Nas páginas sobre o estilo germânico e o estilo românico-clássico (*estilo*: forma inclusiva dos diversos conteúdos no qual se reconhece o individual como pertencente ao mesmo período, ao mesmo povo e ao mesmo modo básico de pensamento), Simmel indica que “o clássico busca na manifestação da vida a forma, Rembrandt buscava representar a vida por meio da forma que se manifesta”, quer dizer, enquanto para o artista da Antigüidade clássica parece estar sempre muito presente uma determinada forma, “que de certo modo lhe prescreve ao ser representado o contorno, amiúde como esquema, certamente equilibrado”, atuando aí um impulso para uma clara visibilidade, em Rembrandt e em geral na arte tipicamente germânica “não encontramos

<sup>65</sup> SIMMEL, 1988, p. 132:

<sup>66</sup> SIMMEL, 1988, p. 133.

<sup>67</sup> SIMMEL, 1988, p. 133. Ênfase de Simmel.

<sup>68</sup> SIMMEL, 1988, p. 135 e 136.

nenhum esquema tão abstrato, um esquema que transcenda a individualidade”.<sup>69</sup> No estilo comparatista que lhe é próprio, Simmel destaca que onde a arte italiana acentua a individualização, esta “pressupõe sempre medidas comuns, por assim dizer, um denominador comum”, a pontuação de uma diferença em um quadro comum. Não é assim em Rembrandt, “que jamais teria caído em semelhante encobrimento da especificidade, que, afinal, se circunscreve à forma externa, posto que a ele *interessa aquela individualização na qual a vida se configura, por assim dizer, desde si mesma*”.<sup>70</sup> Entre os gregos, o representativo é que o indivíduo particular porta a *polis*, se sente responsável por ela. “A representação de Platão que cada coisa possui sua essência por meio de uma idéia geral – e de que só significa algo enquanto visibilidade desta última – é a sublimação metafísica desta postura espiritual”. Isto (e o abandono da singularidade na materialização de uma idéia) está longe das figuras mais sublimes de Rembrandt, “e de todas as especificamente alemãs”, que, “por assim dizer, nunca pensam no espectador, não se representam; *a curva de sua existência retorna a si, não se virando nunca para o exterior*”. Ali a vida recebe sua orientação a partir “das leis das forças internas tal e como resultam do estrato profundo da vida individual”.<sup>71</sup>

Para que as realizações humanas tenham o caráter de cultura, precisam ser a manifestação de um potencial ou princípio interno, de uma essência íntima, que confere à totalidade uma feição própria e singular. Sem isto, não há cultura, mas *isto não é tudo para que haja cultura* – eis aí outra idéia central na obra de Simmel. A cultura implica crescimento a partir de dentro, *mas também saída de si*, condição do amadurecimento das potencialidades internas: “A cultura significa sempre só a *síntese* de um desenvolvimento subjetivo e um valor espiritual objetivo, e que a sustentação de um desses elementos ao extremo de sua exclusividade, há de impugnar o entretecimento de ambos”.<sup>72</sup> Se esta síntese não ocorre, tem-se sempre menos que *cultura* em sentido próprio, por um excesso de formalidades em prejuízo do impulso vital, ou por demasia de subjetividade sem a contraparte do elemento objetivo. Por isto, Simmel critica ambas parcialidades. De um lado, há “fenômenos que só parecem ser valores culturais, certas formalidades e refinamentos da vida, que são próprios de épocas excessivamente maduras e cansadas”. Trata-se de um desenvolvimento unilateral da cultura objetiva em detrimento da subjetiva:

---

<sup>69</sup> SIMMEL, 2001, p. 295 e 296.

<sup>70</sup> SIMMEL, 2001, pp. 296-7. Ênfase minha.

<sup>71</sup> SIMMEL, 2001, pp. 298-300 e 303.

<sup>72</sup> SIMMEL, 1988, p. 217. Grifo de Simmel.

O desenvolvimento individual pode extrair aqui das normas sociais tão só a conduta socialmente boa, das artes tão só o desfrute improdutivo, dos progressos técnicos tão só o negativo da facilidade e a lisura de transcurso cotidiano. Surge uma espécie de cultura subjetivo-formal, sem aquele *entretencimento* interno com o elemento objetivo em virtude do qual se satisfaz, pela primeira vez, o conceito de uma cultura completa.<sup>73</sup>

O desequilíbrio entre cultura objetiva e subjetiva também ocorre quando se busca o desenvolvimento subjetivo em detrimento da dimensão objetiva:

Na medida em que se apregoa a mobilidade interna em uma criação externa, por assim dizer, sem consideração por sua própria forma, nem a normas objetivas válidas para ela, se crer alcançar finalmente a expressão totalmente adequada à vida e não falseada por nenhuma forma externa a ela. Mas a essência da vida interna parece ser o fato de que encontre sua expressão sempre só em formas que têm em si mesmas uma legalidade [...] em certo desprendimento e autonomia frente à dinâmica anímica que as criou. [...] A vida não se pode expressar a não ser em formas que são e significam algo por si, independentemente dela.<sup>74</sup>

Esta compreensão sobre a natureza da cultura afasta Simmel tanto da apologia do avanço técnico, identificado às vezes com o progresso da civilização, como da histeria vitalista de Nietzsche, que opunha *cultura* (subjetiva) e *civilização* (objetiva). A cultura é entendida por Simmel como uma síntese das dimensões subjetiva e objetiva, uma vez que *não há vida sem forma*: “Nosso ser, por assim dizer, conforma o ponto de interseção entre si mesmo e um círculo de exigências estranho”.<sup>75</sup> Assim, ele prossegue:

Todo fragmento de nosso fazer ou de nossa experiência é portador de uma dupla significação: se por um lado gira em torno de seu próprio centro e congrega tanto largura e profundidade, tanto prazer e sofrimento, como lhe possibilita sua vivência imediata, por outro é, simultaneamente, parte de um decurso vital, não só um todo circunscrito em si mesmo, e *sim também membro de um organismo global*.<sup>76</sup>

Neste sentido, “o cultivado em seu sentido mais puro, mais profundo, não está dado ali onde a alma percorre exclusivamente com suas forças subjetivas pessoais aquele caminho que conduz desde si mesma até si mesma”. A cultura em sentido específico “só se satisfaz ali onde o homem engloba em seu desenvolvimento algo que lhe é externo, ali onde o caminho da alma discorre sobre caminhos e progressões que não são animicamente subjetivas elas mesmas”.<sup>77</sup> Disto se dá um “entrelaçamento [...] absolutamente único”, julgando que “o desenvolvimento culturalmente significativo do ser pessoal é um estado que existe puramente no sujeito, mas é um estado tal que não pode ser alcançado de absolutamente nenhuma outra forma que não seja a incorporação

<sup>73</sup> SIMMEL, 1988, p. 214. Grifo do autor.

<sup>74</sup> SIMMEL, 2001, p. 204.

<sup>75</sup> SIMMEL, 1988, p. 221.

<sup>76</sup> SIMMEL, 1988, p. 11. Grifo meu.

<sup>77</sup> SIMMEL, 1988, p. 207.

[...] de conteúdos objetivos”.<sup>78</sup> De sorte que “o fato cultural aperta uma contra a outra e da forma mais estreita as partes desta colisão”, isto é, vida e forma, espontaneidade e racionalização, subjetivo e objetivo, “na medida em que liga o desenvolvimento de cada uma delas [...] ao fato de que uma englobe a outra em si e, portanto, pressupõe [...] uma adaptação recíproca de ambas as partes”.<sup>79</sup> Tal é o movimento da cultura: “As energias anímico-subjetivas alcançam uma forma objetiva, em seguida independente do processo vital criador, e esta, por sua parte, é incluída de novo no processo vital subjetivo de uma maneira que leva seus portadores à perfeição aprimorada de seu próprio ser”.<sup>80</sup> Esta idéia do processo de formação da cultura o afasta de perspectivas unilaterais, racionalistas ou vitalistas. Simmel é claro a esse respeito:

Nós recusamos o conceito de cultura ali onde a perfeição não se sente como desenvolvimento próprio do centro anímico. Mas tampouco é aplicável ali onde só se apresenta como um desenvolvimento próprio semelhante, o qual não requeira nenhum meio e nenhuma estação objetivos e externos a ele.<sup>81</sup>

Essa formulação de caráter negativo se completa com uma de caráter positivo: “O desenvolvimento culturalmente significativo do ser pessoal *é um estado que existe puramente no sujeito, mas é um estado tal que não pode ser alcançado de absolutamente nenhuma outra forma que não seja a incorporação [...] de conteúdos objetivos*”.<sup>82</sup> A cultura requer um centro unitário ou núcleo íntimo, bem como abertura à dimensão objetiva ou “externa”, de tal modo que amadureça em um processo dialético que combina o ser e o devir, identidade e mudança. Não é esta idéia que pulsa nas páginas de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*?

#### 4.4 O organicismo no jovem Sérgio

Na Introdução do livro sobre o Historicismo, ao discutir o conceito de evolução, diz Friedrich Meinecke:

Não queremos antecipar nada, apenas assinalar [...] que *distinguimos nosso conceito historicista da evolução* – com suas finalidades puramente históricas, com seu grande elemento de espontaneidade, de atitude plástica para a mudança e de imprevisibilidade –, *da idéia*, mais estreita, *de um puro desenvolvimento de gérmenes*

<sup>78</sup> SIMMEL, 1988, p. 219.

<sup>79</sup> SIMMEL, 1988, p. 221-2.

<sup>80</sup> SIMMEL, 1988, p. 222.

<sup>81</sup> SIMMEL, 1988, p. 207.

<sup>82</sup> SIMMEL, 1988, p. 219.



*dados*, e também do que chamamos “idéia de perfeição” da Ilustração, que, depois, se converteu na idéia vulgar ou sublimada do progresso.<sup>83</sup>

O “puro desenvolvimento de germens dados”, a que se refere Meinecke, traduz em parte os termos freqüentemente empregados por Simmel: “centro anímico”; “centro unitário”, “predisposição orgânica”, “seu próprio centro”, “sua própria natureza”, “forma natural”, “forças nucleares da personalidade”, “próprias predisposições”, “desenho prévio interno”, “possibilidades latentes”, “forças motrizes”, “princípio formal interno”, “impulso mais próprio”, “núcleo mais próprio”, “centralidade orgânica”, “totalidade anímica”, “energias potenciais”, “relações estruturais”, “organismo global”, “algo preformado” etc. Tais expressões apontam para um princípio interno de desenvolvimento do organismo, noção corrente na Alemanha. Essa idéia, que ocupa posição central na *Naturphilosophie* e no Romantismo alemão, tornou-se seminal em vários campos: Filosofia, Biologia, História, Antropologia, Direito, Literatura e Crítica Literária, Música e Teoria Musical, Arquitetura, Artes Plásticas, Ecologia, Administração, etc. Os pesquisadores às vezes divergem acerca das características do *orgânico*, porém, um ponto é pacífico: “Todos que falam do orgânico como algo distinto, ou inclusive prévio ao mecânico, concordam que não há organismo se este não é um ‘todo’ que possui em si mesmo algum ‘princípio’”.<sup>84</sup>

Entre as características próprias do orgânico, são comumente indicadas: a) *totalidade*; b) *singularidade*; c) *espontaneidade*; d) *adaptabilidade* e) *finalidade* etc. O organismo é uma *totalidade* porque não se reduz à soma de suas partes, sua complexidade não pode ser apreendida por uma abordagem atomística. O organismo é uma *singularidade* porque não existem dois organismos idênticos e essa singularidade possui uma finalidade própria: a meta é o pleno desenvolvimento das suas capacidades. Além disso, o organismo se distingue pela capacidade de adaptar-se à realidade. A *espontaneidade* do organismo diz respeito a sua capacidade de crescer a partir de si mesmo, mas também à sua capacidade de adaptação às condições de vida: à lei interior e à adaptabilidade. A espontaneidade do organismo supõe *centramento* (um campo próprio de possibilidades) e *abertura* à realidade. A isto, aludiu Georg Simmel: “Nós recusamos o conceito de cultura ali onde a perfeição não se sente *como desenvolvimento próprio do centro anímico*”. E acrescentou em seguida: “*Mas tampouco é aplicável ali onde só se apresenta como um desenvolvimento próprio semelhante*, que não requeira

<sup>83</sup> MEINECKE, F. *El historicismo y su genesis*, Fondo de Cultura Económica: México, 1982, p. 14.

<sup>84</sup> FERRATER MORA, 2001, p. 2168, Tomo III.

nenhum meio ou estação objetivos, e externos a ele”.<sup>85</sup> Tal compreensão organicista é o fundamento de *Raízes do Brasil*.

A concepção organicista se difunde vigorosamente na Europa a partir do século XVIII, irradiando da Alemanha, com ressonâncias na Inglaterra, Espanha, Rússia e Brasil, mas não se pode dizer que só então começa a existir. Já se observou que, “se considerarmos não os termos usados, mas os conceitos, podemos dizer que a contraposição do orgânico com o mecânico é muito antiga, e que também são muito antigas as tendências a acentuar o primeiro em detrimento do segundo”.<sup>86</sup> De fato, a idéia de unidade orgânica, já se acha em textos de Platão, Aristóteles, Plotino, Longino, e foi redescoberta na Renascença, embora o *organicismo* não surja antes do século XVIII, “quando os argumentos sobre crescimento e processo, a reciprocidade de parte e todo, conteúdo e forma, foram sistematizados em oposição polêmica ao mecanicismo e ao vitalismo”.<sup>87</sup>

A visão organicista que se difunde na Europa moderna radica na discussão grega sobre a *physis* ou natureza. A palavra “natureza” tem vários sentidos, um deles é o sentido coletivo de total ou agregado de coisas naturais, que é comum no mundo moderno e às vezes ocorria entre os gregos, quando *physis* equivalia a *kosmos*. Porém, “há um outro sentido que reconhecemos ser o sentido original [...]: quando se refere não a uma coleção mas a um ‘princípio’, novamente no sentido próprio da palavra, um *principium* [...] ou fonte”. Neste caso, “a palavra ‘natureza’ refere-se a algo que faz o seu possuidor comportar-se de determinada maneira, sendo esta fonte do seu comportamento algo que existe dentro dele próprio: se fosse exterior, o comportamento derivado dele seria não ‘natural’”.<sup>88</sup> O termo *physis* deriva de um verbo cujo significado é “crescer”, sua importância “reside parcialmente no fato de introduzir uma clara distinção entre o mundo natural e o artificial, entre as coisas que se ‘desenvolvem’ e aquelas que foram fabricadas”.<sup>89</sup> Embora *physis* possa denotar a idéia de ‘coleção’ de coisas naturais, de forma análoga ao termo *kosmos*, o uso mais freqüente e distintivo do termo denota algo existente em cada objeto natural:

Qualquer objeto natural – tudo aquilo que se desenvolve e não é fabricado – possui, presumia-se, uma natureza própria. A natureza do objeto é uma feição intrínseca dele, e uma feição essencial – não é um fato acidental ou casual. Ademais, é uma

<sup>85</sup> SIMMEL, 1988, p. 207.

<sup>86</sup> FERRATER MORA, 2001, Tomo III, p. 2168.

<sup>87</sup> BURWICK, Frederick (ed.). *Approaches to organic form: permutations in science and culture*. Dordrecht, Holand: D. Riedel Publishing Company, 1987, p. IX.

<sup>88</sup> COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de natureza*. Lisboa: Presença, s.d., pp. 67-8

<sup>89</sup> BURNS, J. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 21

característica explanatória: a natureza de um objeto explica porque este se comporta de determinada maneira.<sup>90</sup>

A concepção organicista se mostra já nos primeiros textos de Sérgio, do início dos anos 1920, continuando nos anos de empenho modernista. Essa concepção assoma ainda em uma das primeiras reportagens que escreveu sobre a Alemanha. Sérgio afirma que, na Alemanha, era imenso o prestígio das fórmulas “americanistas”, mas a assimilação se fazia de forma seletiva: “Onde quer que o espírito americano se insinuou com êxito, tende a perder o acento exótico, a adequar-se por uma diferenciação considerável ao novo organismo”. Não admira que a região do Reno, de tantas lendas e tradições, seja o grande centro industrial do país. Eis aí “o milagre da Alemanha, seu privilégio e seu exemplo”, a síntese de espontaneidade e civilização moderna, orientada por “um assombroso poder de adaptação às condições sociais”. Embora “aberto todas as influências fecundas”, o povo alemão “as assimila sem se deixar dominar por elas, criando um novo tipo de sociedade, admiravelmente equipada”.<sup>91</sup> Sérgio admira, no “povo alemão”, a combinação *plástica* de espontaneidade e racionalização, seu *admirável poder de adaptação*, sem quebra da identidade, em suma, sua evolução orgânica.

Eis a semente que germina e a planta que cresce em *Raízes do Brasil* e, sob o prisma organicista, serve de base para a crítica ao deslumbramento com modelos e teorias: nenhuma abstração vale mais que a vida concreta de individualidades históricas. Se o ritmo da vida é feito de oposições em equilíbrio, a totalidade viva do organismo é o *locus* por excelência desse equilíbrio de opostos. Na cultura, temos *dualidade e unidade, identidade e mudança*: dualidade *na* unidade, unidade *na* dualidade; mudança *na* identidade, identidade *na* mudança. Com isto, Sérgio se inscreve na tradição que remonta, na Alemanha, a Herder, Goethe, Schelling e Simmel, e no Brasil, ao Visconde do Uruguai, Sílvio Romero e Eduardo Prado – sem esquecer o Modernismo.

---

<sup>90</sup> BURNS, 1997, p. 22

<sup>91</sup> HOLANDA, 1988, p. 131-133.

#### 4.5 O organicismo em *Raízes do Brasil*

No capítulo 3, assinala a presença de duas matrizes rivais no nível macro do ensaio: a matriz sociológica e a organicista. No capítulo 4, indiquei duas matrizes rivais no nível micro: a sociológica e a vitalista. É tempo de considerar a presença do organicismo no nível micro e então articular os dois níveis da matriz organicista, para compreender o lugar estratégico que ocupa no ensaio.

##### 4.5.1 Notas organicistas em *Raízes do Brasil*

Em *Raízes do Brasil*, há explícitas marcas do diálogo com Weber: em notas de rodapé, nos elogios ao sociólogo e no uso de suas categorias, o que torna visível a matriz sociológica no ensaio. É diversa a situação quando se trata do organicismo: não há menção explícita a intelectuais representativos, e à primeira vista não emerge uma visão organicista articulada, apenas traços esparsos, pálidos se comparados ao prisma sociológico, que parece mais articulado, de maior poder heurístico e politicamente afiado. Na verdade, há uma visão organicista, articulada e profunda, em *Raízes do Brasil*, a que se deve o permanente poder de sugestão do ensaio.

Numerosas são as notas do organicismo no nível micro de *Raízes do Brasil*. Reapontam no uso de termos e expressões tais como: *caráter, fisionomia, temperamento, natural, instinto, engenho natural, raízes, bases naturais, ambiente, realidade, tradição, cultura, formas de vida, necessidades específicas, ritmo espontâneo* etc. Eis alguns exemplos:

1) “Ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma *tradição longa e viva*, bastante viva para nutrir até hoje uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa”;<sup>92</sup>

2) “Seu generoso 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*”;<sup>93</sup>

3) “Não se pode dizer que o país estivesse *amadurecido* para grandes empreendimentos de ordem econômica *que lhe alterassem profundamente a fisionomia*.”

<sup>92</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

<sup>93</sup> HOLANDA, 1936, p. 36

Eles não encontrariam facilmente, *em nosso temperamento e em nossos costumes*, um ambiente adequado”;<sup>94</sup>

4) “Para os seus adeptos, a grandeza e a importância desse sistema prendem-se exatamente em sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida. [...] *Nossa história, nossa tradição eram recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis*”;<sup>95</sup>

5) “Trouxemos de terras estranhas um sistema completo e acabado de preceitos, *sem saber até que ponto se ajustam à vida brasileira*”;<sup>96</sup>

6) “As conquistas liberais que fizemos [...] não emanavam de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma *concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à plena maturidade*”;<sup>97</sup>

7) “Os pensamentos e os conselhos que eles nos servem visariam criar, ao termo de nossa evolução, um *quadro social* milagrosamente destacado de *nossas tradições portuguesas e mestiças*”;<sup>98</sup>

8) “As *formas exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela* e dela inseparável: *emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas*”.<sup>99</sup>

A lista de exemplos poderia ser ampliada sem dificuldade.

Essas noções sinalizam para o elemento próprio ou singularidade da cultura – sua *physis*. De fato, entre as acepções desse termo grego, encontram-se: “potência”, “poder próprio”, “disposição inata”, “temperamento”, “natureza”, “caráter”, reunidas em um mesmo campo semântico: se *physis* pode ser traduzido por “natureza” enquanto “o que nasce”, é porque diz respeito “a certa qualidade inata, ou propriedade, que pertence à coisa de que se trata e que faz que esta coisa seja o que é *em virtude de um princípio próprio seu*”.<sup>100</sup> Nos tratados hipocráticos do século V a.C., usa-se *physis* para indicar os caracteres próprios de um ser, sua maneira de ser primeira e original, ou o organismo como resultado do crescimento.<sup>101</sup> A noção de *temperamento*, de grande importância na medicina hipocrática, liga-se à idéia de *physis*. Aristóteles, por sua vez, definirá a *physis* como um *princípio de movimento interior*: cada indivíduo tem em si uma natureza concreta, que é o princípio de seus movimentos naturais. Os seres vivos

<sup>94</sup> HOLANDA, 1936, p. 46

<sup>95</sup> HOLANDA, 1936, p. 118-119.

<sup>96</sup> HOLANDA, 1936, p. 121.

<sup>97</sup> HOLANDA, 1936, p. 122-123.

<sup>98</sup> HOLANDA, 1936, p. 128.

<sup>99</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

<sup>100</sup> FERRATER MORA, v. III, verbete *Physis*, p. 2271.

<sup>101</sup> HADOT, Pierre. *O véu de Isis. Ensaio sobre a idéia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 39.

assim como os elementos possuem em si uma natureza, um princípio de movimento. Nos seres vivos, o princípio de movimento imanente é também um *princípio de crescimento*.<sup>102</sup> Quando Sérgio declara que “as conquistas liberais que fizemos [...] não emanavam de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma *concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à plena maturidade*”, ressoa a noção grega de que os seres vivos possuem um princípio de movimento imanente que é também princípio de crescimento, noção-chave do organicismo desde o século XVIII, relacionada com a idéia de *Bildung* ou “formação”.

As noções de *temperamento, fisionomia, caráter, bases naturais, quadros de vida* e afins teriam pequena valia para nossa discussão caso não estivessem articuladas em uma visão abrangente. Longe de desarticuladas, elas integram uma visão cujo núcleo é a noção (implícita) de organismo, que surge condensada no remate do primeiro capítulo, em uma rara explicitação da visão de mundo de Sérgio Buarque:

A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. [...] No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a *forma* atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica que se sujeitou mal ou bem a essa forma.<sup>103</sup>

Há, aí, a noção de cultura como organismo: *totalidade singular, espontânea*, dotada de um *princípio interno* que orienta as apropriações de acordo com sua natureza, isto é, seus “quadros de vida”. A relevância desse trecho reside na condensação explícita da visão organicista, que tem aí seu núcleo. Esse núcleo da idéia de “organismo” remonta aos artigos de juventude, onde aparece às vezes de forma tácita, e de forma explícita em “Ariel”, de 1920, em que Sérgio Buarque se bate contra a “mania” de imitar os Estados Unidos, observando que, “caso a civilização *yankee* fosse aplicável a nosso país, o seu *abstractum*, o que a torna grandiosa em sua pátria, nunca aportaria nas plagas brasileiras, porquanto a índole de um povo não se modifica tão facilmente à simples ação de agentes externos”.<sup>104</sup> Além disso, “só o desenvolvimento das qualidades naturais de um povo pode torná-lo próspero e feliz”.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> HADOT, 2006, p. 43.

<sup>103</sup> HOLANDA, 1936, p. 15

<sup>104</sup> HOLANDA, 1996, p. 45.

<sup>105</sup> HOLANDA, 1996, p. 44

Portanto, a idéia de organismo encontrada em *Raízes do Brasil* não é fruto da temporada na Alemanha e ressurgiu, duas décadas depois, no quarto capítulo de *Caminhos e fronteiras*. Nele Sérgio Buarque reafirma sua concepção de sociedade:

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, *no interior do corpo social*, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura.<sup>106</sup>

Ele declara que “as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua *unidade orgânica*”.<sup>107</sup> Tal é a concepção organicista de sociedade que consta no primeiro capítulo de *Raízes do Brasil* e em “Ariel”. Que a visão organicista surja, de forma explícita e condensada, em três textos publicados ao longo de trinta e sete anos, dirigidos a diferentes públicos, em situações históricas diversas – é segura indicação de sua relevância na obra de Sérgio Buarque entre 1920 e 1957.

Após considerar as notas sobre *temperamento, caráter e fisionomia*, bem como o trecho-síntese da visão organicista, que articula as notas organicistas em todos os níveis do ensaio, é tempo de chamar trechos que trazem, de forma definida, a idéia de organismo em *Raízes do Brasil*. Por exemplo, diz-se do engenho comandado pelo senhor, que “era um organismo *completo* e que *repousava sobre si mesmo*”,<sup>108</sup> forma de descrever o engenho como um todo *integrado* e *autônomo*. (A imagem do engenho como organismo ocorre em Capistrano de Abreu e Oliveira Vianna; sua força em *Raízes do Brasil* decorre da afinidade com o curso do argumento).

A dimensão do arraigar-se em si mesmo, do sustentar-se nas próprias forças sem depender de incitamento externo, aparece em várias ocasiões. Sérgio Buarque observa que, entre os ibéricos, “o índice do valor de um homem infere-se, antes de tudo, da extensão em que não precise depender dos demais, em que não necessite de ninguém, em que se baste. *Cada qual é filho de si mesmo*”.<sup>109</sup> Esse arraigar-se em si mesmo não é senão viver segundo uma lei particular, interna, o que se traduzia em atributos enaltecidos pelos ibéricos: a “inteireza”, o “ser”, a “gravidade”, representam virtudes inativas pelas quais “o indivíduo se reflete sobre si mesmo e renuncia a modificar a face do mundo” – uma vez que “*a ação sobre as coisas*, sobre o universo material, implica

<sup>106</sup> HOLANDA, 1994, p. 55

<sup>107</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>108</sup> HOLANDA, 1936, p. 85.

<sup>109</sup> HOLANDA, 1936, p. 5.

submissão a um objeto exterior, *a aceitação de uma lei estranha ao indivíduo*”, que “não é exigida por Deus, nada acrescenta à sua glória e não aumenta nossa própria dignidade”.<sup>110</sup> Ainda sobre as sociedades ibéricas, está dito: “Surgiu, assim, um tipo de sociedade que se desenvolveria, em alguns sentidos, quase à margem das congêneres européias, e sem delas receber qualquer incitamento, *que já não contivesse em germen*”.<sup>111</sup> Nesses trechos, a idéia de organismo cultural indica uma *totalidade* de partes integradas, dotada de *centro interno* (a cultura da personalidade), que lhe confere feição própria, e de uma *teleologia*: sua meta é o pleno desenvolvimento das próprias potencialidades, de forma espontânea, e não por imitação, a partir de necessidades específicas e não por imposição de um modelo.

A nota organicista reponta ainda nas linhas sobre as bandeiras paulistas. Sérgio observa que “a expansão dos *pioneers* paulistas [...] *não tinha as suas raízes do outro lado do oceano, podia dispensar o estímulo da metrópole*, e fazia-se freqüentemente contra a vontade e contra os interesses imediatos desta”.<sup>112</sup> A “obra grandiosa” das bandeiras paulistas surgiu de necessidades específicas e por isso só poderia ser bem compreendida se considerada como “*um empreendimento que encontra em si mesmo a sua explicação*, embora ainda não ouse desfazer-se de seus vínculos com a metrópole européia”.<sup>113</sup> Essa obra configura uma singularidade na história do Brasil: “No planalto de Piratininga nasce em verdade um momento novo de nossa história nacional”, pois ali, “pela primeira vez, a inércia difusa da população colonial adquire *forma própria* e encontra uma voz articulada.”<sup>114</sup> (Acredito que esse trecho contém o sentido do argumento que será desenvolvido em *Caminhos e fronteiras*).

Tais trechos são ramificações da visão organicista, que exprimem a idéia de desenvolvimento enraizado nas condições concretas e no centro anímico da cultura ou comunidade – fio condutor de *Raízes do Brasil*. Note-se, porém, que a visão organicista e o mote do *desenvolvimento orgânico* não deságuam na apologia da pura espontaneidade. É que a visão organicista de *Raízes do Brasil* articula dois pólos: o organismo (com sua lei particular) e a *realidade*. Esta não resulta das abstrações humanas, ao contrário, ela abrange os seres humanos, e o seu ritmo feito de oposições entrelaçadas revela uma ordem implícita. “A harmonia oculta é superior à harmonia

---

<sup>110</sup> HOLANDA, 1936, p. 12.

<sup>111</sup> HOLANDA, 1936, p. 4.

<sup>112</sup> HOLANDA, 1936, p. 72.

<sup>113</sup> HOLANDA, 1936, p. 72.

<sup>114</sup> HOLANDA, 1936, p. 72.



manifesta”, diz Heráclito.<sup>115</sup> Tal harmonia, que comporta dissonância, revela a falsidade da *harmonia de régua e compasso*, criação engenhosa do espírito, destacada do mundo e contrária a ele.

*Realidade* é uma noção central em *Raízes do Brasil*, aparecendo sob diversos nomes: realidade, mundo, lei da natureza etc. No capítulo 1, aparece de forma clara em uma crítica aos tradicionalistas: “Os mandamentos e as ordenações que elaboraram esses eruditos são, em verdade, criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele”. Para eles, “nossa anarquia, nossa incapacidade de organização sólida, não representam a seu ver mais do que uma ausência da única ordem que lhes parece necessária e eficaz”, mas “se considerarmos bem, a hierarquia que exaltam é que precisa dessa anarquia para se justificar e ganhar prestígio”.<sup>116</sup>

*Realidade* é noção central também no artigo intitulado “O lado oposto e outros lados”, que traz um balanço do Modernismo no qual percebe a presença de germens de atrofia em relação à arte de “expressão nacional que corresponde à aspiração de todos”. Os germens de atrofia são identificados com o *espírito de construção* de alguns modernistas, que pretendem chegar a uma arte nacional impondo *um modelo* à experiência: “Para eles, por enquanto, nós nos agitamos no caos e nos comprazemos na desordem. Desordem do quê?” É indispensável essa pergunta, “porquanto a ordem perturbada entre nós não é decerto, não pode ser a nossa ordem; há de ser uma coisa fictícia e estranha a nós, uma lei morta, que importamos senão do outro mundo, ao menos do Velho Mundo”. A “desordem” criticada pelos modernistas construtivistas (Drummond, entre outros) requer uma ordenação segundo um modelo. O *modelo* se opõe à *realidade*, às condições concretas, depreciadas em nome do ideal, desde Platão:

O que idealizam, em suma, é a criação de uma elite de homens, inteligentes e sábios, embora sem grande contato com a terra e o povo [...], gente bem-intencionada e que esteja de qualquer modo à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem, uma

<sup>115</sup> Apud SPENGLER, Oswald. *Heraclito*. Buenos Aires: Editorial Struhart, 1991, p. 69. Trata-se do fragmento B54. A mesma tradução é apresentada em MONDOLFO, R. *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI, p.37. Mondolfo discute a interpretação de Spengler sobre os fragmentos. Outra leitura do fragmento B54 é proposta por Burnet: “A consonância oculta é melhor que a visível”. BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006, p. 154. A diferença entre as traduções assenta na recusa de Burnet (e outros) em adotar um termo musical para expressar a idéia do fragmento. Às vezes prefiro o termo “harmonia” porque Sérgio Buarque empresta termos de teoria musical no final de *Raízes do Brasil*, opondo o “ritmo espontâneo” à “harmonia falsa”, e propondo o “contraponto” (em lugar do “compasso mecânico”) como única economia capaz de abraçar as partes antagônicas. É verdade, porém, que antes que em uma teoria musical, ele bebeu em Heráclito a noção de acordo dos opostos que inspirou (ao lado dos pitagóricos) a tradição musical no Ocidente.

<sup>116</sup> HOLANDA, 1936, p. 6.

experiência que estrangulem de vez esse maldito estouvamento de povo moço e sem juízo. [...] E insistem sobretudo nessa panacéia abominável da *construção*. [...] É preciso mandar buscar esses espartilhos pra que a gente aprenda a se fazer apresentável e bonito à vista dos outros. O erro deles está nisso de quererem escamotear a nossa liberdade que é, por enquanto pelo menos, o que temos de mais considerável, em proveito de uma detestável abstração inteiramente inoportuna e vazia de sentido.<sup>117</sup>

É notável a semelhança entre esse trecho e aquele de *Raízes do Brasil*, que se mostra no apreço pelo crescimento e desenvolvimento espontâneo da arte e da cultura e na recusa às tentativas de impor um *modelo* (não importa qual) à realidade. Tradicionalistas e modernistas são abrangidos na mesma crítica ao construtivismo: dizer *criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele* é como dizer *panacéia abominável da construção*, o espírito abstrato que quer elidir a realidade, congelar o movimento e impor uma ordem geométrica à vida. Não leram Bergson, para quem “a desordem absoluta não existe [...]; mas falamos de desordem quando buscamos a ordem geométrica e encontramos a ordem vital”. Nesse caso, “a velha idéia de Anaxágoras, retomada por Platão no *Fédon*, a saber, que após o caos inicial ‘o espírito veio e colocou tudo em ordem’, é falsa”.<sup>118</sup> Klages já advertira: “A expressão da vida é o ritmo, a expressão do espírito recalca o ritmo pela força reguladora da Norma. Quanto mais o espírito domina o interior do homem, tanto mais o ritmo desaparece atrás da Regra”.<sup>119</sup> No lugar de querer ver no compasso o que ele realmente é (um ato de divisão), uma forte tendência que remonta a Platão tem visto nele um ato que consiste em *dar forma (Eidos)* à massa quase caótica de que seria constituído o mundo dos fenômenos. Isto Klages contesta:

Que demônio de orgulho pode meter na cabeça do homem que isto tudo diante dele está no seu espírito, que fabricou o mundo das intuições a partir de uma massa informe? [...] O mundo dos fenômenos – ou, se alguém prefere esse termo mais ambíguo, de origem latina, a “natureza” –, das galáxias mais distantes do universo até essas bactérias microscópicas que são os infusórios, é em todo ponto imagem conformada. E não foi deixada ao homem a tarefa de produzir confusão, de perturbar a ordem interna e a transformar, aí sim, em “caos”.<sup>120</sup>

A “panacéia abominável da construção” combatida por Sérgio é a *vontade* de impor “ordem” ao “caos” da vida; representa aquilo que, para Klages, é usurpação do *espírito*: “A vontade de uma verdade sob a medida do intelecto é a vontade de privar de

<sup>117</sup> HOLANDA, 1996, p. 226.

<sup>118</sup> VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 32-33.

<sup>119</sup> Apud HANSE, Olivier, 2004, p. 14.

<sup>120</sup> KLAGES, 2004, p. 36.

realidade o mundo”.<sup>121</sup> (Oliveira Vianna nomeava “idealismo” o vício dos intelectuais brasileiros de abstrair da realidade; com isso os ligava implicitamente ao platonismo, o veio principal do idealismo).

A noção de *realidade* não se limita ao primeiro capítulo, mas permeia o ensaio. Tanto uma realidade originária como o embate de *espírito* e *vida* se mostram no capítulo 2, sobre a empresa holandesa no Brasil; no capítulo 4, que compara a colonização portuguesa e a espanhola da América; e no capítulo 6, que critica o horror à realidade dos intelectuais brasileiros.

#### 4.5.1.1 A noção de *adaptação à realidade* no capítulo 2

Ao tratar da empresa holandesa. Sérgio observa que “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’”.<sup>122</sup> Isto aponta para a idéia de autonomia, que é uma das características distintivas do organismo. Ele também menciona o “generoso empenho [holandês] de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria européia”,<sup>123</sup> o que evoca a idéia de continuidade orgânica entre a pátria européia e o Brasil holandês. Mas *autonomia* e *continuidade orgânica* não bastam. A autonomia urbana se revela inconsistente e ilusória, *porque não tem raiz nas condições concretas*. “O espírito 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”.<sup>124</sup> A Nova Holanda exibia duas zonas artificialmente agregadas, e o esforço dos conquistadores batavos limitou-se a erigir uma grandeza da fachada, artificial: uma falsa autonomia.

A continuidade orgânica também estava minada: não há crescimento orgânico sem adaptação à realidade. Abstrair da realidade não leva ao crescimento orgânico, mas ao transplante mecânico. Por isso, Sérgio alega que o “generoso empenho de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria européia sucumbiu desastrosamente ante a inaptidão que [os holandeses] mostraram *para fundar a prosperidade da terra*

---

<sup>121</sup> Apud MORETTI, 2001, p. 26.

<sup>122</sup> HOLANDA, 1936, p. 35.

<sup>123</sup> HOLANDA, 1936, p. 36.

<sup>124</sup> Idem, *ibidem*.

*nas bases que lhe seriam naturais*".<sup>125</sup> Faltou-lhes *plasticidade*: "Não pouparam esforços os holandeses para competirem com os seus predecessores na vida da lavoura. Apenas os elementos de que dispunham não se adaptavam a essa vida".<sup>126</sup> O que faltava aos holandeses, sobrava nos portugueses; o êxito destes "resultou justamente de não terem sabido ou podido manter a própria distinção com o mundo que vinham povoar".<sup>127</sup> Sérgio Buarque compara a atitude de portugueses e holandeses, sob o ponto de vista da plasticidade: "Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contacto íntimo e freqüente com a população de cor". A plasticidade social era seu traço característico: "Mais do que nenhum outro povo da Europa, ele 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".<sup>128</sup> Além disso, "a própria língua portuguesa e a religião católica parecem ter encontrado uma disposição particularmente simpática, entre esses homens rudes".<sup>129</sup>

Outra face típica da *plasticidade social* dos portugueses é "a ausência completa, ou praticamente completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça". Sérgio completa: "Ao menos do orgulho desatinado e inimigo de compromissos, que caracteriza os povos do norte". Esse traço de seu caráter, que os aproximaria das "outras nações de estirpe latina" e, sobretudo dos muçulmanos da África, "explica-se muito pelo fato de serem os portugueses, em grande parte, e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços". Ocorre mesmo que "um antropólogo moderno os distingue racialmente dos seus próprios vizinhos e irmãos, os espanhóis, por ostentarem um contingente maior de sangue negro", talvez por esse motivo "para designarem o conjunto dos povos da Europa, os Suaheli dizem sempre: os europeus e os portugueses".<sup>130</sup>

Assim a visão organicista de Sérgio Buarque supõe além de uma totalidade dotada de princípio interno de crescimento (o pólo do organismo), a ambiência que envolve o organismo (o pólo da realidade). Isto implica que *não há autonomia sem limites* e que *a realidade é condição de vida e crescimento*. Crescimento orgânico verdadeiro só ocorre quando o organismo se adapta às condições concretas, o que confere papel decisivo à plasticidade para o desenvolvimento autônomo e adaptado do

---

<sup>125</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>126</sup> HOLANDA, 1936, p. 37.

<sup>127</sup> HOLANDA, 1936, p. 36.

<sup>128</sup> HOLANDA, 1936, p. 37.

<sup>129</sup> HOLANDA, 1936, p. 38.

<sup>130</sup> HOLANDA, 1936, p. 27.

organismo à realidade. *Plasticidade* é noção-chave em *Raízes do Brasil*. É ainda o traço distintivo dos portugueses:

E nesse ponto, precisamente, os portugueses e seus descendentes imediatos foram inexcedíveis. Procurando recriar aqui o meio de sua origem, fizeram-no com uma destreza que ainda não encontrou segundo exemplo na história. Onde lhes faltasse o pão de cada dia, aprendiam a comer e a prezar pão da terra, e com tal requinte, que – afirmava Gabriel Soares – a gente de tratamento só consumia farinha de mandioca fresca, feita no dia. Habitaram-se também a dormir em redes, algumas vezes ao ar livre, como os índios. Outros, como Vasco Coutinho, o donatário do Espírito Santo, iam ao ponto de beber e mascar fumo, segundo nos referem os cronistas do tempo. Dos índios tomaram ainda muitos de seus instrumentos de caça e pesca, as leves embarcações que singravam os rios e as águas do litoral, o modo de cultivar a terra e os sistemas de defesa rudimentar, em volta dos grupos de habitações. A casa peninsular, severa e sombria, voltada para dentro, ficou menos bisonha sob o novo clima, perdeu muito de sua aspereza, ganhando a varanda externa – um acesso para o mundo de fora. Com essa nova disposição, importada por sua vez da Ásia e que substituía com grande vantagem em nosso meio o tradicional pátio mourisco, formaram o padrão primitivo, e ainda hoje obrigatório, das habitações européias nos trópicos.<sup>131</sup>

### (Sobre ritmo, Heráclito e antiplatonismo)

A plasticidade enquanto atitude de adaptação à realidade nos faz voltar à noção de *physis*. Se *physis* implica as acepções de “disposição inata”, “temperamento”, “natureza”, “caráter”, ou “certa qualidade inata, ou propriedade, que pertence à coisa de que se trata e que faz que esta coisa seja o que é em virtude de um princípio próprio seu” – então essa noção reponta sob as noções de temperamento, caráter e natureza, que exprimem em *Raízes do Brasil* a *singularidade de uma cultura* e indicam um princípio de movimento e fonte do ser.

No ensaio, a noção de *physis* remete para a realidade originária: organicismo e filosofia da vida se entrelaçam. Como isto se mostra? Sérgio destaca que a plasticidade portuguesa era um senso de adaptação à realidade: “Assim foram nossos primeiros colonos: *instrumentos passivos*, sobretudo, *aclimavam-se facilmente*, aceitando o que lhes sugeria o ambiente, *sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indeléveis*”. Sob esse aspecto eles se distinguem dos espanhóis, a despeito da comum cultura da personalidade: “Entre nós, o domínio europeu foi em geral brando e mole, *menos obediente às regras e dispositivos*, mais conforme à *lei da natureza*. A vida foi

---

<sup>131</sup> HOLANDA, 1936, p. 25.

aqui incomparavelmente mais suave, *mais acolhedora das dissonâncias* sociais, raciais, morais e até religiosas”.<sup>132</sup>

Nesse passo, Sérgio retoma implicitamente a oposição entre *espírito* e *vida* – assinalando entre os portugueses um relativo equilíbrio entre termos tão opostos. Seu domínio era *menos obediente às regras e dispositivos*, mais conforme à *lei da natureza*. A menção à *lei da natureza* é outra forma de designar a realidade, isto é, o ritmo do mundo. Está dito no capítulo 7: “Querer ignorar esse *mundo* será renunciar ao nosso próprio *ritmo espontâneo*”. Esse ritmo espontâneo diz respeito às “essências mais íntimas” da sociedade brasileira, mas seu sentido vai além: o “nosso ritmo” particular se vincula à *lei da natureza*: “Querer ignorar esse mundo será renunciar ao nosso próprio ritmo espontâneo, à *lei do fluxo e do refluxo*”.<sup>133</sup>

A *lei do fluxo e refluxo* não se restringe à sociedade brasileira, mas é o *ritmo da natureza*. Klages observa que essa *lei* difere da norma humana: “No momento em que introduzimos palavra como *pulsação* ou *ritmo* para recobrir, ao menos metaforicamente, o sentido do símbolo, nós percebemos que pusemos o destino cósmico sob uma ‘norma’, cuja diferença em relação à lei do intelecto já foi discutida”.<sup>134</sup> A lei do fluxo e refluxo é, tal qual o *Logos* anunciado por Heráclito, a lei que rege o mundo. A lei do fluxo e refluxo, exatamente como o *Logos*, não é norma humana; é ordem espontânea, cósmica: a realidade originária.

No dizer de Klages, “a *expressão da vida é o ritmo*, a expressão do espírito abafa o ritmo pela força reguladora da Norma”.<sup>135</sup> É própria ao ritmo uma dinâmica espontânea e renovadora. Sempre que algo se repete, um elemento tem, para o elemento seguinte, a significação de um modelo; “na natureza, fora do domínio humano, não existe ao contrário nem cópia nem repetição”, daí que “nenhuma onda imita a forma da precedente, nenhuma jovem árvore imita sua mãe, nenhum animal é cópia de um de seus parentes”.<sup>136</sup> Com efeito, “não é jamais com uma perfeita regularidade, mas a intervalos de tempo assaz similares, que se alternam o dia e a noite, a maré montante e a maré jusante, as fases da lua, as estações, as imagens do mundo vegetal”.<sup>137</sup> O ritmo é expressão da vida; o compasso é expressão do espírito.

<sup>132</sup> HOLANDA, 1936, p. 27.

<sup>133</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

<sup>134</sup> KLAGES, L. *La realtà delle immagini*. Milão: Christian Marinotti Edizioni, 2005, p. 121.

<sup>135</sup> Apud HANSE, 2004, p. 14.

<sup>136</sup> KLAGES, 2004, p. 63.

<sup>137</sup> KLAGES, 2004, p. 65.

Essa oposição reponta no trecho citado *supra* sobre a plasticidade dos *primeiros colonos* portugueses:

Assim foram nossos primeiros colonos: instrumentos passivos, sobretudo, aclimavam-se facilmente, *aceitando o que lhes sugeria o ambiente, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indelévelis*. Mesmo comparados aos espanhóis, destacavam-se eles sob esse aspecto. [...] Entre nós, o domínio europeu foi em geral brando e mole, *menos obediente às regras e dispositivos, mais conforme à lei da natureza*. A vida foi aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais, morais e até religiosas.<sup>138</sup>

A oposição entre *vida* e *espírito* reponta como oposição entre *ritmo* e *regra* (ou *compasso*) e ressurgue de forma explícita no fecho do ensaio:

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 intacto, irredutível 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*.<sup>139</sup>

A oposição *ritmo/compasso* mostra-se como oposição entre *movimento natural* (espontaneidade) e *harmonia artificial* (racionalização). Esse tema, que consta n' *A natureza do ritmo* (1933), de Klages, também reponta em “O lado oposto e outros lados” (1926), de Sérgio Buarque: “Para eles, por enquanto, nós nos agitamos no caos e nos comprazemos na desordem. Desordem do quê? É indispensável essa pergunta, porquanto a ordem perturbada entre nós não é decerto, não pode ser a *nossa ordem*; há de ser uma coisa fictícia e estranha a nós, uma lei morta”.<sup>140</sup> Klages e Sérgio retomam uma questão que opõe Heráclito e Platão.

Há duas direções do ritmo grego: “De um lado, o ritmo heraclítico e jônio como ‘configurações particulares do movimento’; de outra parte, o ritmo platônico e ático, como imposição de uma ordem, e a preferência do métrico ao rítmico”<sup>141</sup> Ritmo significa no texto das *Leis* “um movimento corporal ordenado, propriamente humano, preciso e regular, no sentido estrito de forma de movimento que os corpos humanos realizam na dança”.<sup>142</sup> A noção de “ritmo” e a discussão das idéias de Heráclito acham-se em vários Diálogos de Platão, que se lhe opõe: “Ainda que Platão aceite a presença necessária do movimento [...] sua teoria tende sempre a combater o movimento pelo

<sup>138</sup> HOLANDA, 1936, p. 25-26.

<sup>139</sup> HOLANDA, 1936, p. 161.

<sup>140</sup> HOLANDA, 1996, p. 226.

<sup>141</sup> SAUVANET, Pierre. *Le rythme grec: d'Héraclite à Aristote*. Paris; Presses Universitaires de France, 1999, p. 8.

<sup>142</sup> BENVENISTE apud SAUVANET, 1999, p. 23.

movimento, mais precisamente a transformar um movimento desordenado em um movimento regrado”.<sup>143</sup> A tendência platônica “consiste em puxar o *ritmo* para o *compasso*: nesse sentido, é verdade que é a concepção mensurável, numerável, numérica, matemática, dos fenômenos rítmicos que importa para Platão”.<sup>144</sup> Essa concepção é fundamentalmente anti-heraclitiana:

Mesmo se Heráclito também diz querer “extinguir a desmedida (*hubris*)”, mesmo se o escoamento do fluxo é regular, mesmo se o Fogo tem seus *métra*, é o ritmo platônico que tende agora para a ordem e o compasso, em um triplo sentido, ao mesmo tempo musical, ético e matemático, ante a desmedida sempre possível de Heráclito. Sobre esses três planos (vistos sobre aquele do próprio Universo) o *rhuthmos* enquanto ordem do movimento é manifestamente uma idéia anti-heraclitiana.<sup>145</sup>

Quando Klages opõe *ritmo* e *compasso* (com a primazia do ritmo) e Sérgio Buarque rejeita “renunciar ao nosso próprio *ritmo espontâneo* [...] por um *compasso mecânico* e uma *harmonia falsa*” – eles estão criticando o *platonismo*. Em ambos, a oposição *espírito/vida* tem esse sentido: implica a decidida recusa ao domínio da regra, às tentativas de “ordenar” o ritmo da vida por meio do modelo. Essa atitude de Sérgio é inclusive anterior à sua leitura das obras de Klages e está delineada em artigo de 1926, no qual ele critica o construtivismo de alguns modernistas:

Somente me revolto contra muitos que acreditam possuir ela [a arte nacional] *desde já no cérebro tal e qual deve ser*, dizem conhecer de cor todas as suas regiões, as suas riquezas incalculáveis e até mesmo os seus limites e nos querem oferecer *essa sombra em vez da realidade* que poderíamos esperar deles. Pedimos um aumento de nosso império e eles nos oferecem uma amputação. [...] *O que idealizam, em suma, é a criação de uma elite de homens, inteligentes e sábios, embora sem grande contato com a terra e o povo [...], gente bem-intencionada e que esteja de qualquer modo à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem*, uma experiência que estrangulem de vez esse maldito estouvadamente de povo moço e sem juízo. [...] E insistem sobretudo nessa panacéia abominável da *construção*. [...] É preciso mandar buscar esses espartilhos pra que a gente aprenda a se fazer apresentável e bonito à vista dos outros. O erro deles está nisso de *quererem escamotear a nossa liberdade que é, por enquanto pelo menos, o que temos de mais considerável, em proveito de uma detestável abstração* inteiramente inoportuna e vazia de sentido.<sup>146</sup>

Aí se verifica uma crítica ao platonismo – a tendência a abstrair da realidade e o desejo de “ordená-la” a partir de um modelo: “E nos querem oferecer essa sombra em vez da realidade...” Há, aí, alusão ao Livro VII d’*A República*, que traz o “mito da caverna”, e ao *Timeu*.<sup>147</sup> Alusão irônica: no mito da caverna, as *sombras* são o mundo

<sup>143</sup> SAUVANET, 1999, p. 90.

<sup>144</sup> SAUVANET, 1999, p. 91.

<sup>145</sup> SAUVANET, 1999, p. 91.

<sup>146</sup> HOLANDA, 1988, p. 87.

<sup>147</sup> A alusão, que se percebe com clareza na coletânea *Raízes do Sérgio Buarque de Holanda*, organizada por Francisco de Assis Barbosa, fica prejudicada na coletânea *O espírito e a letra*, onde, devido a um erro



das coisas concretas, e é *realidade* o mundo das Idéias ou modelos: Platão afirma a “existência de dois mundos, o das formas inteligíveis ou idéias [Modelos], eternas e detentoras do ser, e o das sensíveis, sujeitas ao devir; e o mundo sensível “não é senão imagem ou cópia do mundo das idéias”.<sup>148</sup> Ao contrário, Sérgio considera que as sombras são os modelos destacados do mundo; a realidade é a vida concreta e seu ritmo espontâneo:

Somente me revolto contra muitos que acreditam possuir ela [a arte nacional] *desde já no cérebro tal e qual deve ser*, dizem conhecer de cor todas as suas regiões, as suas riquezas incalculáveis e até mesmo os seus limites e nos querem oferecer *essa sombra em vez da realidade* [...]. *O que idealizam, em suma, é a criação de uma elite de homens, inteligentes e sábios, embora sem grande contato com a terra e o povo [...], gente bem-intencionada e que esteja de qualquer modo à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem*, uma experiência que estrangulem de vez esse maldito estouvadamente de povo moço e sem juízo. [...] E insistem sobretudo nessa panacéia abominável da *construção*.<sup>149</sup>

O diálogo com *A República* se mostra ainda na crítica a uma *elite de sábios*, desejosos de impor uma “ordem” ao ritmo espontâneo da vida (no caso, da vida brasileira), em nome do Modelo: “O que idealizam, em suma, é a criação de uma elite de homens, inteligentes e sábios, embora sem grande contato com a terra e o povo [...], gente bem-intencionada e que esteja de qualquer modo *à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem*”.<sup>150</sup> Na *República*, consta que caberia aos filósofos modelar, com hierarquia e ordem, a cidade ideal:

Pois bem, falei. Observa, Gláucon, não atentaremos contra os direitos daqueles que entre nós se fizerem filósofos, mas seremos justos obrigando-os a cuidar dos outros e a defendê-los. [...] A vós, porém, para o vosso próprio bem e o do resto da cidade, nós geramos para que, como numa colméia, sejais chefes e reis, educados de maneira melhor e mais perfeita que os outros e mais capazes de exercer ambas as funções [de filósofo e político]. Sendo assim, cada um à sua vez, deve descer à morada onde estão os outros e habituar-se a contemplar as sombras. É que, quando habituados, vereis mil vezes melhor que os de lá e, quanto a cada uma das imagens, reconheceréis o que ela é e de que coisa é sombra, porque já tereis a visão da verdade a respeito das coisas belas, justas e boas. Assim tanto nós quanto vós estaremos bem despertos ao administrar a cidade e não estaremos sonhando como acontece na maioria das cidades administradas por pessoas que brigam entre si por nada e formam facções para conquistar o poder, nisso vendo um grande bem.<sup>151</sup>

---

de digitação, consta: “essa *sobra* em vez da realidade”. Ver BARBOSA (org.), 1988, p. 87 e PRADO (org.), 1996, v. 1, p. 226.

<sup>148</sup> BITAR, Hildeberto. Introdução ao *Timeu*. In: PLATÃO. *Timeu. Crítias. O segundo Alcebiades. Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. revisada. Belém: UFPA, 2001, p. 27.

<sup>149</sup> HOLANDA, 1988, p. 87.

<sup>150</sup> HOLANDA, 1988, p. 87. Valeria a pena esmiuçar o “antiplatonismo” de Sérgio Buarque, presente já em “O lado oposto e outros lados”.

<sup>151</sup> PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 275, 520a-d.

A alusão ao *Timeu* é visível na crítica aos que acreditam possuir a arte nacional *desde já no cérebro tal e qual deve ser*; que acreditam no *modelo ou Idéia* para nortear a realização artístico-literária, prescindindo da realidade desalinhada em favor do Modelo: “O Demiurgo de que nos fala Platão no *Timeu* não é mero artesão, o que simplesmente trabalha com as mãos, mas aquele que produz contemplando um modelo”.<sup>152</sup> Por outras palavras, seria “o impressor de uma forma preexistente [externa] sobre uma matéria ainda sem forma”,<sup>153</sup> em suma, o ordenador do “caos”. Mas é contra a pretensão de ordenar o “caos” que se ergue Sérgio Buarque:

E insistem sobretudo nessa panacéia abominável da construção. Para eles, por enquanto, nós nos agitamos no caos e nos comprazemos na desordem. *Desordem do quê?* É indispensável essa pergunta, porquanto a ordem perturbada entre nós não é decerto, não pode ser a *nossa* ordem; há de ser uma coisa fictícia e estranha a nós, uma lei morta, *que importamos senão do outro mundo, ao menos do Velho Mundo*.<sup>154</sup>

Sérgio critica a feição de obra trabalhada conforme esquemas premeditados, a ausência de abandono e afirma que a arte brasileira será fruto espontâneo adaptado e não cópia de modelos externos.<sup>155</sup> Na medida em que critica a pretensão de ordenar a realidade e a arte – ambos, pois a arte há de estar em sintonia com o curso espontâneo das coisas – o pensamento de Sérgio revela afinidade com Heráclito; e ambos com o *Logos* do mundo:

O que Heráclito havia negado quando escreveu ‘este mundo, o mesmo para todos, nenhum homem ou deus o fez’, Platão transforma-o no primeiro princípio da cosmologia no *Timeu*. Ele se propõe descrever a origem do cosmos como obra de um deus que toma a matéria em um estado caótico e a molda à semelhança de um modelo ideal.<sup>156</sup>

Decididamente, para Sérgio e Klages (também para Bergson), “a velha idéia de Anaxágoras, retomada por Platão no *Fédon*, a saber, que após o caos inicial ‘o espírito veio e colocou tudo em ordem’, é falsa”.<sup>157</sup> Klages e Sérgio recusam a domínio opressivo do *espírito* sobre a *vida*, do *compasso* sobre o *ritmo* e, tal qual Heráclito, abraçam a *polaridade*: a relação de oposição consonante, de opostos em equilíbrio. Em Klages, isto é menos forte, mas reponta em vários livros. Em *A natureza do ritmo*, por exemplo, Klages afirmou que espírito e vida sempre estão juntos na história humana: “Qualquer que seja o ponto do tempo onde haja ocupação do homem, ele não será

<sup>152</sup> BITAR, 2001, p. 28.

<sup>153</sup> VLASTOS, *O universo de Platão*. Brasília: Editora UnB, 1987, p. 27.

<sup>154</sup> HOLANDA, 1988, p. 87.

<sup>155</sup> HOLANDA, 1988, p. p.86.

<sup>156</sup> VLASTOS, 1987, p. 26.

<sup>157</sup> VEILLARD-BARON, 2007, p. 33.

jamais exclusivamente portador da vida, mas também portador do espírito”.<sup>158</sup> O compasso pode ser regular e simples (mecânico) ou irregular e complexo; em um caso, é pura manifestação do espírito, no outro, está entrelaçado com a vida. Por que, ao ouvir certos cantos dos povos primitivos, somos incapazes de perceber os compassos que eles certamente comportam? Segundo Klages, isto ocorre “por causa da excepcional irregularidade do compasso, a que devemos ajuntar sua complexidade e diversidade”. O compasso possui um duplo caráter, o que se revela de duas maneiras: pela sucessão de intervalos regulares de golpes isolados e pelos grupos de dois golpes:

O espírito se manifesta no compasso de dois tempos pela repetição de um intervalo idêntico, e a vida pela alternância de altos e baixos, quer dizer, de golpes acentuados e de golpes não acentuados. Não é a mesma coisa marcar as fronteiras ou sentir-se possuído por uma alternância de altos e baixos. [...] A presença da vida no compasso binário se manifesta por seu movimento pulsante formado de altos e baixos. Graças a sua natureza dupla, situada no ponto de interseção entre a vida e o espírito, o compasso pode tanto se opor ao ritmo quanto se acoplar com ele.<sup>159</sup>

Já em *Escrita e caráter* (1917), Klages afirmava que o ritmo não é incompatível com o compasso, *desde que este se adapte ao ritmo*: “Nós devemos imaginar a vida própria do homem como engajada em um combate perpétuo contra a força do modelo e determinar seu grau de originalidade em função da medida em que, ao assimilar a regra, ele se torna mestre desse modelo”.<sup>160</sup> A polaridade é coexistência dos opostos, ela implica *consonância na dissonância*. Afinal, como Klages reconhece n’*O Espírito como antagonista da Alma*:

Uma relação recíproca pode ser considerada no sentido *do contraste mas também no sentido da integração*; em todo caso, não pode cessar sem a simultânea eliminação dos próprios elementos. Em uma palavra, os elementos se acham naquela relação de polaridade na qual que podemos distinguir o caráter mesmo da realidade.<sup>161</sup>

Sérgio Buarque vai pelo mesmo caminho ao esboçar uma situação de acordo-na-dissonância entre *ritmo e compasso, vida e espírito*:

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 e imaginações para compor *um todo perfeito de partes tão antagônicas*. O espírito não é uma força normativa, salvo onde pode servir à *vida* social e onde lhe corresponde.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> KLAGES, 2004, p. 87.

<sup>159</sup> KLAGES, 2004, p. 91 e 92. Ênfase minha.

<sup>160</sup> Apud HANSE, 2004, p. 14.

<sup>161</sup> KLAGES, 2005, p. 85. Ênfase minha.

<sup>162</sup> HOLANDA, 1936, p. 161. Ênfase minha.

Voltemos ao capítulo 2 de *Raízes do Brasil*. A plasticidade que parecia uma má qualidade termina em posição altamente vantajosa, afinal, cabe a ela o papel decisivo na colonização dos trópicos. Quem a tem realiza com êxito a colonização, quem a não tem não logrará êxito durável. Para vencer, era preciso se dobrar diante da realidade. Os holandeses fracassaram, afirma Sérgio, porque não fizeram como os portugueses... Não é o caso de testar a correção do juízo de Sérgio, mas de compreender que, a seu ver, *não basta para a consumação de uma cultura que ela se desenvolva a partir de dentro, segundo suas predisposições, que tenha uma individualidade própria; também é necessário que tenha a capacidade de se adaptar à realidade para amadurecer como individualidade*. Isto pode ser visto como a necessidade de integrar a *physis* (caráter) da cultura e a *lei do fluxo e refluxo* – a realidade abrangente na qual estamos imersos. A plasticidade está próxima do ritmo da vida.

Em suma: os holandeses teriam fracassado por falta de plasticidade, enquanto o êxito dos portugueses na colonização dos trópicos seria devido, em última análise, a sua plasticidade. Os metódicos holandeses se ligam ao “artifício” e ao “artificial”, ao urbanismo prematuro; os plásticos portugueses ligam-se à “natureza”, ao agir “espontâneo” e ao ruralismo adaptativo.

#### 4.5.1.2 A noção de *adaptação à realidade* no capítulo 4

No capítulo 4, Sérgio sugere um contraste entre a colonização portuguesa e a colonização espanhola da América. Ele começa destacando que “a habitação em cidades é, essencialmente, uma habitação antinatural; associa-se a uma poderosa manifestação do *espírito* e da *vontade*, na medida em que estes se opõem à *natureza*”. Não surpreende, assim, que “para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi, mesmo, o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram”.<sup>163</sup> Porém, uma das nações de mais vasto império colonial não seguiu essa orientação; disto se afasta a colonização portuguesa da América. O ânimo que a norteou, diz Sérgio, “renunciou a trazer normas imperativas e absolutas, que cedeu todas as vezes em que as conveniências imediatas aconselharam a ceder”. Longe de fazer da habitação em cidades algo antinatural (poderosa manifestação do *espírito* e da *vontade*), os

---

<sup>163</sup> HOLANDA, 1936, p. 59.

portugueses ergueram cidades que se mesclavam ao mundo em volta: “As cidades que os portugueses construíram na América, não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e a sua silhueta confunde-se com a linha da paisagem”.<sup>164</sup> Assim, pode-se dizer, evocando Klages, que a cidade colonial portuguesa no Brasil se caracterizou pela distância do império do *Geist*: “Nenhum rigor, nenhum método, sempre esse abandono característico, que se exprime bem na palavra ‘desleixo’”, que, segundo Aubrey Bell, “não exprime tanto falta de energia, como a convicção de que ‘não vale a pena...’”<sup>165</sup> Trata-se de uma atenuação da *vontade*.

Ora, o *excesso* de vontade é traço característico da colonização espanhola, que se revela na busca de simetria, regramento, planejamento e disciplina: tudo que *faltou* à colonização portuguesa: “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*”.<sup>166</sup> Se *Geist* é vontade, regra, abstração, a colonização espanhola da América representou soberbamente a *hubrys* do espírito. Um detalhe revelador (“as ruas não se deixam modelar pela sinuosidade e pelas asperezas do solo; impõem-lhes antes o acento voluntário da linha reta”) anuncia a concepção geral da colonização espanhola:

O plano regular não nasce, aqui, nem ao menos de uma idéia religiosa, como a que inspirou a construção das cidades do Lácio [...]; *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.<sup>167</sup>

Ao descrever o plano das cidades espanholas na América, Sérgio apreendeu seu sentido: “A povoação partia nitidamente de um centro; a praça maior representa aqui o mesmo papel do *cardo* e do *decumanus* nas cidades romanas”, contudo, se nestas o agrupamento ordenado pretende 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”. Esse pensamento “alcança a sua melhor expressão e o seu apogeu na admirável organização dos jesuítas em suas reduções”, afinal, “estes não só o introduziram na cultura material das missões

<sup>164</sup> HOLANDA, 1936, p. 62.

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>166</sup> HOLANDA, 1936, p. 61.

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*.

guaranis, ‘fabricando’ cidades geométricas, de pedra lavrada e adobe, numa região rica em lenho e paupérrima em pedreiras, como estenderam-no até às instituições”.<sup>168</sup> (Sobre a empresa dos jesuítas, Sérgio declara, no capítulo 1, que “nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou sequer o vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que puderem conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões”).<sup>169</sup>

A vontade é expressão do *Geist*. As noções de *espírito* e *vida* possibilitaram a Sérgio compreender, de forma profunda e original, as diferenças entre a colonização portuguesa e a colonização espanhola, e ainda as afinidades insuspeitadas entre espanhóis e holandeses, calcadas no *Geist* – que é abstração, seja na forma de cálculo, de regra ou sob a forma da vontade, como desejo de autoafirmação. Se a vontade impositiva é expressão do *Geist*, não basta criticar a racionalização como *norma* para escapar ao seu domínio. Por isso, Klages escreverá, contra Nietzsche, que “*arbítrio* [vontade de poder] e *legalidade* [norma] não se excluem, esta consiste apenas na generalização daquele”.<sup>170</sup>

À diferença da obra dos portugueses, com seu caráter de exploração comercial, os espanhóis “querem fazer do país conquistado, *um prolongamento orgânico do seu*” e isto às custas das condições concretas, levando-os “algumas vezes, a começar pela cúpula a construção do edifício colonial”. Em vez de adaptação, eles queriam recriar a realidade com régua e compasso. Os portugueses, por sua vez, seguiam em frente sem projetos fantasiosos:

A escolha dos sítios adequados, os primeiros trabalhos, tudo faziam os portugueses por *instinto*, ou apenas guiados pela rotina e pelo bom senso; se frequentemente acertavam, devem-no mais ao seu *engenho natural*, ou à *experiência*, do que à *ciência que ensinam os livros ou aos preceitos consignados em regulamentos*.<sup>171</sup>

A despeito da comum cultura da personalidade, espanhóis e portugueses se diferenciam na disposição de se adaptar ao mundo, estes, deixando-se embalar no ritmo da vida, aqueles, desejosos de “ordenar” o mundo. Se a cultura da personalidade se caracteriza pelo “basta-se a si próprio”, ela é diversamente vivenciada por portugueses e espanhóis. Aqueles temperam a cultura da personalidade com a plasticidade; a *atenuação da vontade* que disto advém resulta em certo equilíbrio entre *espírito* e *vida*. Ao contrário, entre os espanhóis, a cultura da personalidade não conhece atenuação e

<sup>168</sup> HOLANDA, 1936, p. 65.

<sup>169</sup> HOLANDA, 1936, p. 14-15.

<sup>170</sup> KLAGES, 2005, p. 126. Ênfase minha.

<sup>171</sup> HOLANDA, 1936, p. 63.

exprime um *excesso de vontade*. João Ramalho e Cortez são emblemáticos das duas atitudes. Ao desleixo de uns se contrapõe a exaltada autoafirmação de outros, encerrados em cálculos e imaginações.

Os portugueses equilibram personalismo e plasticidade, adaptam-se à realidade. Os espanhóis encarnam o personalismo sem plasticidade, um caso de *hubrys*. A diferença entre eles relaciona-se à maior ou menor proximidade quanto à *vida* e ao *espírito*, e à maior ou menor adaptabilidade à vida concreta. A mania de regulamento, regra e medida, faz que os espanhóis participem – sem ética puritana nem ascese intramundana – do “espírito moderno”. Agindo mais por instinto que por abstrações, os portugueses não são portadores da “alma”, desprovidos de “espírito”; trazem ambos, mas sem a dominação opressiva do espírito sobre a vida. As noções de *espírito* e *vida* permitiram a Sérgio compreender, de forma profunda e original, as diferenças entre a colonização portuguesa e a espanhola, e as afinidades insuspeitadas de espanhóis e holandeses, irmanados no *Geist*.

Apesar de lançar mão das noções de *espírito* e *vida* tanto no capítulo 2 (de forma implícita) quanto no capítulo 4, deve-se destacar uma diferença: no capítulo 2, há crítica explícita à racionalização e à falta de plasticidade dos holandeses, enquanto, no capítulo 4, não há crítica explícita da racionalização representada pelos espanhóis. Esta só se vislumbra de forma indireta: quando ligamos a discussão do capítulo 4 à oposição *espírito-vida*; quando relacionamos o capítulo 4 ao capítulo 2; ou o relacionamos ao trecho, acrescentado na edição de 1948, que vincula a busca de rígida unidade com a falta de unidade orgânica. E quando lemos o capítulo 4 à luz do capítulo 6 com sua crítica ao *personalismo* dos homens de letras brasileiros.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> A elucidativa ligação entre os dois capítulos tem escapado aos intérpretes. Silviano Santiago a percebeu, porém, ele acredita que há uma predileção de Sérgio pela cultura forjada na América espanhola. Diz Santiago: “Já na fala inicial do narrador de *Raízes do Brasil*, isto é, de Sérgio Buarque, estava contida e reprimida a admiração e o louvor pela colonização feita pelos espanhóis em detrimento da feita pelos portugueses.” SANTIAGO, Silviano. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006, p. 81. (O livro explora e relaciona as análises de *Raízes do Brasil* e de *O labirinto da solidão*.) Ao contrário, a cerrada crítica de Sérgio ao encanto com as formas fixas, nos capítulos 6 e 7, lança luz sobre o capítulo 4 e evidencia que o aparente equilíbrio na análise comparativa embute crítica à colonização espanhola e apreço pela colonização portuguesa da América, cujas falhas não a desqualificam, como se diz no capítulo 2, em réplica “aos detratores da colonização portuguesa”. Octavio Paz, que também é objeto da atenção de Silviano Santiago, assinalou que a preferência dos mexicanos pelo *fechado* em vez do *aberto* se manifesta como amor à Forma: “A dupla influência indígena e espanhola se conjugam na nossa predileção pela cerimônia, pelas fórmulas e pela ordem. O mexicano, ao contrário do que supõe uma interpretação superficial da nossa história, aspira a criar um mundo ordenado de acordo com princípios claros”. Isto é explicável: “A ordem – jurídica, social, religiosa ou artística – constitui uma esfera segura e estável. Dentro do seu âmbito, basta ajustar-se aos modelos e princípios que regulamentam a vida; ninguém, para se manifestar, precisa recorrer à invenção contínua que exige uma sociedade livre. Talvez o nosso tradicionalismo – que é uma constante do nosso ser e o que traz coerência

#### 4.5.1.3 A noção de *adaptação à realidade* no capítulo 6

A noção de “realidade” (parte de um campo semântico composto de noções como “vida”, “experiência”, “natureza”, “instinto” etc.) ocupa uma posição-chave, não apenas nos capítulos 2 e 4, mas também no capítulo 6. Contudo, à diferença daqueles, no capítulo 6, esse *topos* vai da primeira à última linha e é modulado de forma veemente.

Logo no início, Sérgio Buarque destaca que, “por isso mesmo que relutamos em aceitar um princípio super-individual de organização [...] toda a nossa conduta ordinária denuncia um apego singular aos valores da personalidade”. Assim, “cada indivíduo se afirma ante os seus semelhantes, indiferente à lei da comunidade e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo”.<sup>173</sup> Há uma ligação entre esse trecho e o personalismo e a *cultura da personalidade* descrita no capítulo 1, “que parece constituir o traço mais decisivo na evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais”, a que se liga “a singular tibieza das formas de organização, de todas as associações que impliquem solidariedade e ordenação entre esses povos”, uma vez que “em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida”.<sup>174</sup>

Quando Sérgio declara que “só raramente nos aplicamos de corpo e alma a um objeto exterior a nós mesmos”, e que “somos notoriamente avessos às atividades morosas e monótonas [...] em que o sujeito se submete deliberadamente a um mundo distinto dele”, dado que “a personalidade individual dificilmente suporta ser comandada por um sistema exigente e disciplinador”<sup>175</sup> – há aí outra ressonância do capítulo 1. Lá se diz acerca da cultura da personalidade entre os ibéricos, que leva ao cultivo de

---

e antiguidade para o nosso povo – parta do amor que professamos à forma.” PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 32-33. Há semelhança entre essa atitude e a dos homens de letras brasileiros, descrita por Sérgio. Octávio Paz não desenvolve esse tópico no *Labirinto da solidão*, mas deixou claro em outra ocasião sua ojeriza pelas “simetrias iníquas”: “Outro grande perigo [...] consiste em conceber a nova sociedade como uma construção geométrica: a utopia. Nada mais opressor que a vida nos falanstérios imaginados por Fourier. A tentação da geometria é a tentação intelectual por excelência. [...] Devemos cultivar e defender a particularidade, a individualidade e a irregularidade: a vida. [...] Um esquecido poeta espanhol, José Moreno Villa, dizia com graça melancólica: ‘Descobri na simetria a raiz de muita iniquidade’”. PAZ, Octavio. “Simetrias iníquas: diálogo sobre o marxismo”. *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 96. As afinidades entre Octavio Paz e Sérgio Buarque, no apreço pela espontaneidade e na crítica à simetria, têm escapado à atenção dos pesquisadores, como é o caso de Silvano Santiago e José Monasterio. Ver: MONASTERIO, José Ortiz. *Raízes do Brasil y El labirinto de la soledad: una comparación*. In: MONTEIRO & EUGÊNIO, 2008, pp. 283-316.

<sup>173</sup> HOLANDA, 1936, p. 114.

<sup>174</sup> HOLANDA, 1936, p. 5.

<sup>175</sup> HOLANDA, 1936, p. 113.



“virtudes essencialmente inativas, pelas quais o indivíduo se reflete sobre si mesmo e renuncia a modificar a face do mundo”, baseado na convicção de que “a ação sobre as coisas, sobre o universo material, implica submissão a um objeto exterior, aceitação de uma lei estranha ao indivíduo”.<sup>176</sup> Se dos brasileiros consta, no capítulo 6, que “no trabalho não buscamos senão a própria satisfação, ele tem o seu fim em nós mesmos e não na obra, um *finis operantis* e não um *finis operis*”,<sup>177</sup> isso ressoa o que se diz, no capítulo 1, sobre a concepção de trabalho dos ibéricos: “o trabalho manual e mecânico visa um fim exterior ao homem e pretende conseguir a perfeição de uma obra distinta dele”.<sup>178</sup> O bacharelismo brasileiro vincula-se ao apego aos valores da personalidade.<sup>179</sup>

Sérgio observa que “um amor pronunciado pelas formas fixas e pelas leis gerais, que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito dos nossos desejos, é dos aspectos mais constantes e significativos do caráter brasileiro”; essas abstrações, diz ele, “constituem um repouso para a imaginação, comparável à exigência de regularidade a que o compasso musical convida o corpo do dançarino”.<sup>180</sup> A esse mundo de abstrações se entregam, com deleite, positivistas, liberais, românticos e republicanos, sem esquecer d. Pedro II, também ele um grande amante dos livros. Assim, o sucesso do Positivismo pode ser entendido, em parte, “por esse repouso que permitem ao espírito as definições irresistíveis e imperativas do sistema de Comte”; a grandeza desse sistema residia, aos olhos dos adeptos, na “capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida”.<sup>181</sup> Guiados pela fé no curso fatal da História, julgavam que “nada haveria de deter e muito menos de anular o ascendente fatal de uma nova espiritualidade reclamada pelo conjunto das necessidades humanas”. Embalados pelo sonho, evadiam-se da realidade: “Nossa história, nossa tradição eram recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis”.<sup>182</sup> Profetas do progresso, eles “viveram narcotizados por uma certeza de que o futuro os julgaria e aos seus contemporâneos, segundo a conduta que adotassem, individual e coletivamente, com relação a tais princípios”.<sup>183</sup> É preciso lembrar que os positivistas “foram apenas os exemplares mais característicos de uma espécie humana que prosperou consideravelmente em nosso país, logo que ele começou a ter consciência de si”, uma vez que “de todas as formas de

---

<sup>176</sup> HOLANDA, 1936, p. 12

<sup>177</sup> HOLANDA, 1936, p. 114.

<sup>178</sup> HOLANDA, 1936, p. 12.

<sup>179</sup> HOLANDA, 1936, p. 117.

<sup>180</sup> HOLANDA, 1936, p. 118.

<sup>181</sup> HOLANDA, 1936, p. 118.

<sup>182</sup> HOLANDA, 1936, p. 119.

<sup>183</sup> HOLANDA, 1936, p. 120.

evasão de realidade, o convívio das idéias e especulações pareceu-nos a mais fácil e dignificante em nossa difícil adolescência política e social”.<sup>184</sup> Também os liberais e os republicanos viviam a erguer mundos imaginários:

E’ curioso notar-se que os movimentos reformadores no Brasil partiram sempre de cima para baixo [...]. A 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 sempre com displicência, quando não com hostilidade. Elas não emanavam de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à plena maturidade.<sup>185</sup>

No seu fascínio pelas formas fixas, positivistas, liberais e republicanos eram presas do personalismo. Seus projetos eram (assim como os planos dos tradicionalistas) “criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele”.<sup>186</sup> Com efeito, “trouxemos de terras estranhas um sistema completo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustam à vida brasileira”.<sup>187</sup> Sérgio adverte que “os campeões das novas idéias esqueceram-se com freqüência de que as formas de vida não são expressões voluntárias, não se ‘fazem’ ou ‘desfazem’ impunemente”.<sup>188</sup> A cega confiança no poder de modelos e idéias traduziria um secreto horror à realidade? Nem os românticos lograram encontrar-se com a realidade: “Tornando possível a criação de um mundo fora do mundo, o amor às letras não tardou em instituir um derivativo cômodo para o horror à realidade, à nossa realidade”.<sup>189</sup>

Nesse capítulo, intitulado “Novos tempos”, Sérgio não faz a apologia dos novos tempos, nem propõe o derruir da herança portuguesa, na qual reconhece a origem de nossa singularidade histórica. Entende-se que Sérgio positive a identidade cultural ante os crédulos arautos do progresso, mas qual é a base da crítica? Se o personalismo brasileiro se vincula à cultura da personalidade dos ibéricos, por que Sérgio o critica por alienação da realidade, uma vez que o personalismo faz parte da realidade forjada pela colonização, que é o *locus* onde ele funda suas razões?

Ele critica o personalismo brasileiro *não por ser de origem portuguesa* – pois é em nome da realidade forjada pelos portugueses nos trópicos que ele fundamenta sua crítica – mas por ser *um personalismo sem plasticidade*. É que a concepção organicista de Sérgio entrelaça duas dimensões: a cultura deve possuir um centro

<sup>184</sup> HOLANDA, 1936, p. 121.

<sup>185</sup> HOLANDA, 1936, p. 122-123.

<sup>186</sup> HOLANDA, 1936, p. 6.

<sup>187</sup> HOLANDA, 1936, p. 121.

<sup>188</sup> HOLANDA, 1936, p. 123.

<sup>189</sup> HOLANDA, 1936, p. 125.

unitário e adaptar-se à realidade para atingir a própria consumação. Não basta para a consumação de uma cultura que ela se desenvolva a partir de dentro, segundo suas predisposições, que tenha uma individualidade própria; é necessário que tenha a capacidade de se adaptar à realidade e assim amadurecer como individualidade. Enquanto os portugueses combinaram cultura da personalidade com plasticidade, os brasileiros *cultivaram um personalismo sem adaptação à realidade*. Subjacente à crítica de Sérgio está uma idéia de cultura que integra um centro unitário e adaptação à realidade (externa), de forma que ele poderia fazer suas as palavras de Simmel:

Nós recusamos o conceito de cultura ali onde a perfeição não se sente como desenvolvimento próprio do centro anímico. Mas tampouco é aplicável ali onde só se apresenta como um desenvolvimento próprio semelhante, o qual não requeira nenhum meio e nenhuma estação objetivos e externos a ele.<sup>190</sup>

Isto revela a complexidade do argumento de Sérgio.

Por um prisma a cultura da personalidade, traço peculiar dos ibéricos, surge como a expressão de uma sociedade não-racionalizada (não disciplinada pela ética puritana do trabalho), o que se estende ao personalismo brasileiro, quando comparado às sociedades caracterizadas pelo espírito metódico. Por outro prisma, porém, as coisas mudam de figura e os espanhóis (por sua vontade férrea e desatenção à realidade) estão mais próximos dos holandeses que dos portugueses, assim como os brasileiros (pela desatenção à realidade e amor às formas fixas) estão mais próximos dos espanhóis que dos portugueses. Espanhóis e brasileiros delineiam um *personalismo sem plasticidade*, que é expressão de *hubrys*. A plasticidade portuguesa é o oposto da exaltada afirmação de si que caracteriza espanhóis e brasileiros. Partindo da autoafirmação sintetizada na “sobranceria” comum aos ibéricos, os portugueses chegam ao autodespojamento no contato com a nova realidade:

Mais do que nenhum outro povo da Europa, ele 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.<sup>191</sup>

Esse movimento feito de autocentramento e autodespojamento será retomado em *Caminhos e fronteiras*, onde será ampliado pela recuperação da cultura ancestral, em um processo de crescimento que passa pela renúncia à autoafirmação. (A trajetória de Paul Klee conheceu um movimento similar. Nos *Diários*, ele anotou: “Em

<sup>190</sup> SIMMEL, 1988, p. 207.

<sup>191</sup> HOLANDA, 1936, p. 38.

momentos de lucidez desenrolam-se diante dos meus olhos doze anos da história do meu próprio Eu. Primeiramente o Eu contraído, aquele Eu com grandes viseiras, depois o desaparecimento das viseiras e do Eu, e agora, pouco a pouco, o reaparecimento do Eu sem viseiras”. E acrescentou: “É bom não saber disso tudo de antemão”).<sup>192</sup> A diferença entre portugueses, de um lado, e espanhóis e brasileiros, de outro, relaciona-se à sua maior ou menor proximidade quanto à *vida* ou ao *espírito*, à sua maior ou menor disposição para se adaptar à realidade. Se o personalismo brasileiro pode ser visto como traço distintivo de uma sociedade não-racionalizada, por comparação com o *ethos* metódico nas sociedades de formação puritana, não deixa de ser o portador da dominação opressiva do *espírito* sobre a *vida*. Erige-se assim uma relação tensa entre o personalismo enquanto obsessão com as formas fixas e o viver espontâneo que caracteriza a “cordialidade”.

Se, em *Raízes do Brasil*, as noções de *temperamento*, *caráter* ou *natureza* indicam a singularidade de uma cultura, traduzindo a idéia grega de *physis* como *fonte do ser*, então, pode-se dizer que a *plasticidade* constitui a *physis* própria dos portugueses – seu traço mais característico –, que se combina com a *physis* comum aos ibéricos, a cultura da personalidade. Nesse caso, cabe indagar se é inteiramente válida a idéia de que *Raízes do Brasil* critica o “transplante” cultural realizado pela colonização portuguesa na América. Na comparação com a colonização espanhola e a empresa holandesa – nos termos de *Raízes do Brasil* –, a colonização portuguesa foi a que menos transplantou o aparato regulador, cujas práticas foram mais adaptativas. Deve-se lembrar que a *crítica* de Sérgio ao personalismo dos intelectuais brasileiros (sua ânsia de *modelar* a realidade) se faz a partir da referência positiva à plasticidade portuguesa. Dificilmente *Raízes do Brasil* daria apoio à idéia de que os portugueses realizaram transplante mecânico de cultura; ao contrário, com base no ensaio pode-se afirmar que holandeses, espanhóis e brasileiros (sobretudo estes) são verdadeiros “transplantadores” de modelos.

A crítica de Sérgio ao personalismo brasileiro se liga à sua idéia de cultura. De fato, se cultura “significa sempre só a *síntese* de um desenvolvimento subjetivo e um valor espiritual objetivo”, a sustentação exclusiva de um desses elementos “há de impugnar o entretencimento de ambos”.<sup>193</sup> A trama das duas dimensões é indispensável para a formação da cultura em sentido próprio, pois delinea o equilíbrio de contrastes, a

<sup>192</sup> KLEE, Paul. *Diários*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 294.

<sup>193</sup> SIMMEL, 1988, p. 217.

superação dos excessos. O *personalismo sem plasticidade* é barreira ao pleno desenvolvimento – à consumação – da cultura, por sua recusa da realidade. Nesse caso, o amadurecimento da cultura resta bloqueado. E agora?

Essa situação indica uma “tragédia da cultura”? Na verdade, não. É tamanha a confiança de Sérgio na força da vida que essa possibilidade nunca é considerada. Ele não se amedronta com a crescente racionalização da vida, nem com as quimeras dos intelectuais brasileiros, porque *a realidade que ele contempla é feita de oposições*. Nela não há lugar para o “repouso” da utopia: vida sem conflitos, rigidez cadavérica, *harmonia falsa* regida por *compasso mecânico*. Isto o distancia de qualquer presumida “tragédia da cultura”, à moda de Simmel, entendida como *destino* inelutável.

Não há tragédia da cultura porque a realidade flui sem cessar e o *excesso* pode ser extinto, dando lugar ao equilíbrio dos opostos. Sérgio não busca o fim do combate – a vitória total da espontaneidade sobre a abstração, a pura negação do espírito. Ao se insurgir contra a dominação das abstrações sobre a dimensão espontânea da vida, ele busca (tal qual Heráclito) o equilíbrio de opostos, que é a lei do mundo. Nos fragmentos, Heráclito diz que “*o sol não ultrapassará suas medidas*; se o fizer, as Erínias, servas da justiça, o acharão” [fragmento 29]; diz que “a ordem do mundo [...] é e será sempre um Fogo eternamente vivo, *com medidas se acendendo e medidas se apagando*” [fragmento 20].<sup>194</sup> A realidade (o mundo) é feito de opostos *em equilíbrio*. Esse equilíbrio não é fruto do empenho humano; é lei cósmica ou “natural”. (A leitura que Nietzsche faz dos fragmentos não se sustenta: Heráclito não é parcial (não escolhe um dos opostos contra o outro), também não identifica os opostos, muito menos defende a *hubrys*. Para ele, o mundo é governado pela lei das *oposições em equilíbrio*; por isso a *hubrys* é nociva: “Há que se extinguir a desmedida [*hubrys*] mais até que as labaredas em uma casa” [fragmento 103].)

Sérgio entende que a cultura se realiza apenas quando se adapta à realidade, como a parte ao todo e como forma de amadurecer pela aceitação do que é estranho: trata-se de uma idéia organicista. Ele também entende que a polaridade é a lei do mundo – sua crítica ao personalismo brasileiro tem o sentido de chamar a atenção para a necessidade de equilibrar os opostos (espírito e vida [*Geist e Leben*], artifício e natureza

<sup>194</sup> Sigo aqui a numeração proposta por Bywater e adotada por John Burnet. Ver BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006, pp. 152-158. Na edição de Diels adota-se outra disposição; lá os fragmentos citados *supra* são designados pelos números 94, 30 e 43. Ver BERGE, Damião. *O Logos heraclítico: Introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, pp. 234-298; MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. Madrid: Siglo XXI, 2007, pp. 30-47.

[*nomos* e *physis*], geral e particular [*Zeitgeist* e *Volkgeist*] etc.), perspectiva que conflui com Heráclito: não se trata de escolher entre os opostos, mas de entrelaçá-los, e extinguir a desmedida.

A *crítica do excesso* e a *idéia de equilíbrio dos opostos* se mostram de forma clara no capítulo 7 de *Raízes do Brasil*. Sérgio adverte “o grande pecado do século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das formas vivas do mundo das fórmulas e dos conceitos”; com isto “sobrestimaram-se *as idéias*, que usurparam decididamente um *lugar excessivo* na existência humana”.<sup>195</sup> Ele critica a “precedência” dada ao mundo das fórmulas ante o mundo das formas vivas; o lugar “excessivo” das idéias na existência humana, a desmedida do *espírito* sobre a *vida*. Sua crítica atinge os defensores do intelectualismo e os vitalistas exaltados: se a vida tem precedência sobre as abstrações, o espírito tem um papel positivo a cumprir. A razão encapsulada assim como a consideração unilateral da vida como pura espontaneidade encarnam de forma análoga os excessos do *espírito* sobre a *vida*: “Muitas vezes é indispensável abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional”.<sup>196</sup>

A vida é *impulso* e *limite*, *espontaneidade* e *abstração*: opostos em equilíbrio. Às vezes é indispensável abstrair da vida para viver, o que é patente na ordem política e social: “A necessidade de boa ordem entre os cidadãos e a estabilidade do conjunto social tornaram necessária a criação de certos preceitos obrigatórios e sanções eficazes”. Os preceitos são necessários à vida: “Em tempos mais ditosos do que o nosso a obediência àqueles preceitos em nada se parece com o cumprimento de um dever imposto. Tudo se faz, por assim dizer, espontaneamente e sem esforço”. O entrelaçar de vida e espírito ocorreu desde os primeiros tempos da humanidade: “Para o homem a que chamamos primitivo, a própria segurança cósmica parece depender da regularidade dos acontecimentos; uma perturbação dessa regularidade tem qualquer coisa do ominoso”. Muito tempo depois, esse entrelaçar de vida e espírito sugeriu a criação de normas com o auxílio de raciocínios abstratos: “Mais tarde essa consideração da estabilidade inspiraria a fabricação de normas, com o auxílio precioso de raciocínios abstratos e ainda aqui foram conveniências importantes que prevaleceram”. Sérgio não recusa a civilização em nome da vida, mas critica o excesso do espírito sobre a vida, e requer o equilíbrio das oposições em mútuo entrelaçamento: “O racionalismo excedeu

---

<sup>195</sup> HOLANDA, 1936, p. 146.

<sup>196</sup> HOLANDA, 1936, p. 147.

os seus limites somente quando ao erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados, *separou-os irremediavelmente da vida* e criou com eles um sistema lógico, homogêneo, a-histórico”.<sup>197</sup> A crença nas fórmulas mágicas é um traço forte entre os brasileiros:

Escapa-nos a verdade de que não são as leis escritas e fabricadas pelos juriconsultos, ou o cumprimento fiel dessas leis, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de estabilidade para as nações. Costumamos julgar, ao contrário, que os bons regulamentos e a obediência aos seus preceitos constituem a floração ideal de uma apurada educação política, da alfabetização, da aquisição de hábitos civilizados e de outras condições igualmente excelentes. Essa opinião enganosa tomou vulto depois de incentivada a crença no mito do progresso, com o êxito do comtismo, do spencerismo, do marxismo, e de tantas ideologias semelhantes, de que foi singularmente fértil o século que antecedeu o nosso.<sup>198</sup>

Attingir o equilíbrio de opostos é possível, desde que os brasileiros larguem de sonhar acordados. A palavra “despertar” não é empregada no ensaio, mas é sugerida. Os homens de idéias e de ação, no Brasil, vivem fora da realidade, num mundo de sonhos e abstrações. De acordo com Sérgio, “de todas as formas *de evasão de realidade*, o convívio das idéias e especulações pareceu-nos a mais fácil e dignificante em nossa difícil adolescência política e social”.<sup>199</sup> No século XIX, essa evasão da realidade transparece nos livros, na imprensa, nos discursos: “*a realidade começa a ser, infalivelmente, a ‘dura’, a ‘triste’ realidade*. [...] Os melhores, os mais sensíveis, puseram-se a detestar francamente a vida, o ‘cárcere da vida’, para falar na linguagem figurada do tempo”.<sup>200</sup> Vivia-se no mundo encantado dos livros e de costas para a realidade concreta: “Tornando possível a criação de *um mundo fora do mundo*, o amor às letras não tardou em instituir um derivativo cômodo para o horror à realidade, à nossa realidade”.<sup>201</sup> O deleite descoberto nos mundos imaginários levava os homens de letras a fugir apressados do mundo irregular em que pisavam distraídos: “Tudo assim se engenhava na fabricação de *uma realidade artificiosa e livresca, onde nossa vida verdadeira morria de asfixia*”. Vivia-se em chão de nuvens, sem chão de terra sob os pés: “Comparsas desatentos do mundo que habitávamos, *quisemos viver fervorosamente contra nós mesmos, viver pelo espírito e não pelo sangue*”.<sup>202</sup> As fórmulas mágicas se escondem nos livros e era neles que esses magos, esses aprendizes de demiurgos,

<sup>197</sup> HOLANDA, 1936, p. 147.

<sup>198</sup> HOLANDA, 1936, p. 146.

<sup>199</sup> HOLANDA, 1936, p. 121.

<sup>200</sup> HOLANDA, 1936, p. 124.

<sup>201</sup> HOLANDA, 1936, p. 123.

<sup>202</sup> HOLANDA, 1936, p. 126.

“aprendiam a *transformar nossa realidade a seu gosto*”.<sup>203</sup> (Sérgio observa que “esta perversão, em verdade, apenas tomou forma com o correr dos tempos”).<sup>204</sup> Esses teóricos “falam, ainda hoje, a mesma linguagem de há cinqüenta ou cem anos, apenas com outras palavras” e “os conselhos que eles nos servem *visariam criar, ao termo de nosso evolução, um quadro social milagrosamente destacado de nossas tradições portuguesas e mestiças*”.<sup>205</sup> Pretendem abstrair da realidade brasileira, recriá-la a seu gosto, “apegando-se a ficções que servem para disfarçar o invencível desencanto da nossa realidade”.<sup>206</sup>

Tudo isso revela uma evasão da realidade, um sonhar acordado: “Ainda quando se punham a legiferar e a cuidar de organização e outras coisas práticas, *os nossos homens de idéias eram puros homens de palavras e de livros*; não saíam de si mesmos, de *seus sonhos e imaginações*”.<sup>207</sup> É de fantasia que se trata: um sonhar-de-olhos-abertos que esteve na origem das aventuras e desventuras de D. Quixote de la Mancha. O Cavaleiro da Triste Figura nasceu de uma fantasia infrene, nutrida de ideais e da ânsia de consertar o mundo. Imerso nos livros de cavalaria, aprendeu a transformar a realidade a seu gosto.<sup>208</sup> Era uma presa do *Geist*, “filho do desejo e do espírito”, no dizer de Orides Fontela.

#### DOM QUIXOTE

És filho do desejo e do espírito  
e (como a carne é impureza) a loucura  
não te salva de ser, e caís

Triste Figura mesmo  
se o delírio te eleva  
à potência do abismo

Triste Figura mesmo  
na alta planície em que  
eternizado, morres

herdeiro do desejo e do espírito<sup>209</sup>

<sup>203</sup> HOLANDA, 1936, p. 127.

<sup>204</sup> HOLANDA, 1936, p. 127-128.

<sup>205</sup> HOLANDA, 1936, p. 128.

<sup>206</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>207</sup> HOLANDA, 1936, p. 126.

<sup>208</sup> Ver CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Edición del IV Centenario patrocinada pela Real Academia Española e a Asociación de Academias de la Lengua Española. Madrid: Alfaguara, 2004. Há uma edição bilíngüe (espanhol-português), em dois volumes: CERVANTES, Miguel de. *O engenhoso fidalgo D. Quixote de la Mancha*. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2002-2007, 2 v.

<sup>209</sup> FONTELA, Ordes. *Poesia reunida*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006, p. 242.



Sancho surge como a contraparte do “herdeiro do desejo e do espírito”, a compensar os excessos da fantasia. D. Quixote vive em chão de nuvens; Sancho vive no vasto mundo – maior que a fantasia. D. Quixote é emblemático da atitude dos espanhóis e dos intelectuais brasileiros, como descritos criticamente em *Raízes do Brasil*. Sancho Pança é emblemático da atitude dos colonizadores portugueses nos séculos XVI e XVII. O *quixotismo* dos intelectuais brasileiros, desvelado de forma genial por Sérgio, já fora objeto da crítica de Lima Barreto em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, publicado na forma de livro em 1915.<sup>210</sup> Alonso Quijano e Policarpo Quaresma enfim despertaram da exaltada fantasia e viram o mundo como ele se mostra. Neles se atualizou a sabedoria que diz: *a experiência, madre das coisas, nos desilude e de toda dúvida nos tira*. De fato, a experiência os livrou de viver sonhando acordados; eles saíram “de seus sonhos e imaginações”, e amadureceram.

“Ainda quando se punham a legiferar e a cuidar de organização e outras coisas práticas, *os nossos homens de idéias eram puros homens de palavras e de livros*; não saíam de si mesmos, de *seus sonhos e imaginações*”.<sup>211</sup> Sérgio afirma com essas palavras que os homens de letras e de ação no Brasil viviam em um mundo particular, *transformando nossa realidade a seu gosto*, evadindo-se para Pasárgadas longínquas. Na crítica de Sérgio a essa atitude, há notável convergência com os ditos de Heráclito sobre a atitude dos homens com relação ao mundo. Nos fragmentos que chegaram até nós, Heráclito censura o dormir de olhos abertos, o alheamento da realidade. Sobre o fragmento 30 (“Este cosmos, o mesmo para todos...”), Vlastos destaca que pode ser compreendido à luz de outros fragmentos:

Para aqueles que estão despertos o cosmos é uno e comum. Mas aqueles que estão adormecidos desviam-se cada um para um cosmos particular. (B89)

Não devemos agir ou falar como homens adormecidos. (B73)

Deve-se seguir o comum. Mas enquanto o logos é comum, a maioria vive como se tivesse um conhecimento particular. (B2)

Os quatro fragmentos tecem uma trama coesa. De fato, “o mesmo para todos”, em B30, e “uno e comum para todos”, em B89, são expressões equivalentes.

<sup>210</sup> Ver LIMA BARRETO, *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Notas de Ivan Teixeira e Gustavo Martins. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

<sup>211</sup> HOLANDA, 1936, p. 126.

Aqueles para os quais o cosmos é “uno e comum” são os homens vigilantes, despertos, em contraste com os sonhadores, os que dormem. Vlastos apreendeu isto de forma admirável: “Meditando sobre aquela maneira estranha de consciência, na qual caímos todos em nosso sono, Heráclito descobre a chave para nossa inteligência enfraquecida – *nossa subjetividade anárquica*”.<sup>212</sup> É que no sono “ele nos vê desligando do mundo em comum que estabelece as normas da percepção verídica, do falar coerente e da ação eficaz”. Dormindo, sonhamos, e imersos nesse reino imaginário, perdemos a ligação com a realidade pulsante. Vlastos assevera que “quando Heráclito exorta seus companheiros a *não* agir e falar dessa maneira, está implicando ser esta sua condição presente: eles estão vivendo em um mundo tão falso quanto o dos sonhos”.<sup>213</sup> Heráclito deplora que, embora o Logos seja comum, a maioria vive como se tivesse um conhecimento particular. Não é o que faz Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*?

Sérgio acolhe o curso espontâneo do mundo e critica quem deseja tolhê-lo com uma ordem “ideal” – abstrata e geométrica. Ele aceita a nossa realidade e busca sua *physis* perante os que negam a si próprios, em nome da harmonia falsa dos sistemas. Viver no mundo das idéias e desejos é, para Sérgio Buarque e Heráclito, um sonhar-de-olhos-abertos, uma evasão da realidade comum e originária. Entende-se por que Sérgio e Heráclito não dão primazia à linguagem. Sua atenção volta-se sobretudo para o curso espontâneo do mundo. O *Logos* de que fala Heráclito, embora às vezes possa designar o discurso do Efésio, em B2 é “nada menos do que o que seu discurso pretende revelar, ou seja, a estrutura inteligível do processo do mundo”.<sup>214</sup>

Vão, nesse sentido, alguns trechos acrescentados na segunda edição de *Raízes do Brasil* (1948). Sérgio Buarque recorda que Camões aconselhara d. Sebastião a elevar em dignidade os homens mais experimentados, que o poeta “enaltece a disciplina militar que se aprende pela prática assídua – ‘vendo, tratando, pelejando’ – e não pela

<sup>212</sup> VLASTOS, 1987, p.14. Subjetividade anárquica corresponde ao que Sérgio Buarque nomeia (em *Raízes do Brasil*) como “exaltada afirmação de si”, isto é, alheamento da realidade originária.

<sup>213</sup> VLASTOS, 1987, p.14. Damião Berge afirma que o estado de inconsciência dos homens criticados por Heráclito lembra a situação de quem dorme: “Durante o sono, o homem perde o uso da razão, vindo a recuperá-lo depois de acordado”. BERGE, Damião. *O Logos heraclítico. Introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 77. No fragmento B1, diz o Efésio: “Do Logos, porém, a ser exposto neste livro, e que existe e vale para sempre, os homens são sempre ignorantes, quer antes de o terem ouvido, quer apenas tenham começado a ouvi-lo. Pois embora tudo proceda de acordo com este Logos, eles se parecem com gente sem experiência, cada vez que experimentam falas e atos do gênero que exporei, analisando cada coisa conforme sua *physis* [natureza] e interpretando-a como é”. Apud BERGE, 1969, p. 235. O livro de Damião Berge, beneditino brasileiro, é estudo de alta qualidade. Esgotado faz tempo, pede reedição.

<sup>214</sup> VLASTOS, 1987, p. 14.

fantasia – ‘sonhando, imaginando ou estudando’”.<sup>215</sup> Ele argumenta que “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”, ao contrário, “*o crédito há de vir pela mão da natureza*, como 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*”,<sup>216</sup> – que tenham mais da vida concreta e do crescimento natural que de artifício e imitação. El-rei d. Duarte dizia preferir “os que seguem o ‘juízo da razão e do entender’, ‘caminho da discricção, que na nossa linguagem chamamos verdadeiro siso’, aos que andam em feitos de cavalaria, [...] que tudo que lhes apraz seguem ‘destemperadamente’”; o apreço pelo caminho de discricção ou verdadeiro siso também se observa em Sá de Miranda:

Pouco por força podemos,  
 Isso que é, por saber veio,  
 Todo o mal jaz nos extremos,  
 O bem todo jaz no meio.<sup>217</sup>

Não é outro o caminho que Sérgio indica aos homens de letras brasileiros como requisito indispensável à consumação da cultura: o equilíbrio de opostos, que despacha a *hubrys* em favor do bom senso, e entrelaça *vida e espírito, experiência e fantasia, natureza e artifício, mundo e sujeito*.

### (Sérgio, leitor de Heráclito?)

Tenho assinalado afinidades marcantes entre fragmentos de Heráclito e trechos de *Raízes do Brasil*. Isto suscita várias questões. Sérgio leu Heráclito? De que forma isto se deu? Como se relacionam Heráclito e Klages no pensamento de Sérgio? O que distingue a leitura dos fragmentos, feita por Sérgio, da leitura de Nietzsche?

Não há sinal de Heráclito nos textos de Sérgio Buarque anteriores à estada alemã; não significa que ainda não o tivesse lido, mas, se isso ocorreu, não deixou sinal. É provável, porém, que o primeiro contato ou a leitura compreensiva dos fragmentos do Obscuro de Éfeso, Sérgio tenha feito na Alemanha, sob o impacto da obra de Klages. O

<sup>215</sup> HOLANDA, 1948, p. 165.

<sup>216</sup> Idem, *ibidem*. Ênfase minha.

<sup>217</sup> Apud HOLANDA, 1948, p. 165.

entusiasmo deste pensador pela obra de Bachofen influenciou sobre Sérgio, que adquiriu livros de Bachofen (*Mutterrecht und Urreligion* (1927) e *Mutterrecht I: Vorrede* (s.d.)), que ainda constam no acervo da Coleção Especial Sérgio Buarque de Holanda, guardado na Universidade de Campinas. A leitura dos livros de Klages pode ter sugerido a leitura ou releitura de *Antígona*, tragédia que ganha breve comentário no capítulo 6 (“Do culto dos ancestrais”) de *Vom kosmogonischen Eros*: “A tragédia da Antiguidade mais surpreendente do ponto de vista humano, celebra o devotamento e o sacrifício de Antígona nos ritos sagrados destinados ao corpo de seu irmão morto”.<sup>218</sup> A oposição entre *espírito* e *vida*, discutida por Klages, há de ter iluminado a releitura que Sérgio fez da tragédia de Sófocles.

Klages admirava Heráclito e a ele se refere em várias ocasiões, por exemplo, na conferência “Homem e terra”, de 1913, ouvida por Walter Benjamin. Klages comenta que “a máquina mais perfeita tem seu único significado a serviço de um fim, não em si mesma [...], enquanto os cantos de Homero, a sabedoria de Heráclito, a música de Beethoven pertencem ao inexaurível tesouro da vida”.<sup>219</sup> N’*O Espírito como antagonista da Alma* há várias menções a Heráclito. Na última parte do livro (intitulada “A realidade das imagens”), ele diz que acharemos no fundo de todo pensamento simbólico “aquilo que Heráclito descobriu e Hegel falsificou, ‘a convergência dos opostos’”.<sup>220</sup> Em outro trecho, Klages faz alusão a Heráclito ao falar sobre a polaridade – noção central nos fragmentos do Efésio:

Uma relação recíproca pode ser considerada no sentido *do contraste mas também no sentido da integração*; em todo caso, não pode cessar sem a simultânea eliminação dos próprios elementos. Em uma palavra, os elementos se acham naquela relação de polaridade na qual podemos distinguir o caráter mesmo da realidade.<sup>221</sup>

A noção de polaridade, muito apreciada por românticos e filósofos da natureza, foi apresentada originalmente por Heráclito. Klages o conhecia e o cita vários livros; não há dúvida: ao dizer que “uma relação recíproca pode ser considerada no sentido do contraste, mas também no sentido da integração” e que “os elementos se acham naquela relação de polaridade na qual podemos distinguir o caráter mesmo da realidade”, Klages dialoga com o Efésio. Heráclito era referência importante no debate filosófico na Alemanha. Sob esse influxo, e com a mediação de Klages, Sérgio Buarque

---

<sup>218</sup> KLAGES, 2008, p. 166.

<sup>219</sup> KLAGES, 1998, p. 47.

<sup>220</sup> KLAGES, 2005, p. 66.

<sup>221</sup> KLAGES, 2005, p. 85. Ênfase minha.

decerto procedeu à leitura dos fragmentos. Demais, durante ou logo após sua temporada alemã, ele encontrou em Jacob Burckhardt um excelente guia para o estudo da cultura grega, ao adquirir os quatro volumes de *Griechische Kulturgeschichte*, obra publicada pela editora Deustsche em 1930-1931 – que, junto com outras do historiador suíço, consta do acervo da coleção Sérgio Buarque de Holanda.

As marcas dessa leitura estão em *Raízes do Brasil*; por exemplo, a noção de opostos em equilíbrio ocorre de várias formas no ensaio. Assim, diz-se dos portugueses que sabiam acolher as *dissonâncias* sociais, portanto, fazendo uso do vocabulário consagrado na Música, que, porém, remonta em última análise a Heráclito, Sérgio Buarque sugere que os portugueses não buscavam uma harmonia falsa – a da falta de contraste, do compasso mecânico – e sim eram abertos à experiência do mundo. Em outro lugar, referindo-se à política brasileira durante o Império, ele declara: “A divisão política, segundo o modelo inglês, em dois partidos menos representativos de ideologias do que personalidades e de famílias, satisfazia nossa necessidade fundamental de solidariedade e de luta”. *Solidariedade* e *luta* são opostos que, então, se equilibravam e assim atendiam a uma necessidade fundamental, “nossa”, mas também cósmica, enquanto expressão da lei do mundo, como consta no fragmento B62/DK80: “É preciso saber que o conflito é comum e que a justiça é discórdia, e todas as coisas se engendram por discórdia e necessidade”.

Os fragmentos são decisivos para compreender idéias fundamentais de *Raízes do Brasil*, mas *Raízes do Brasil* também ilumina os fragmentos. Tomemos um só fragmento – B62/DK80 –, em várias traduções:<sup>222</sup>

É preciso saber que a guerra é comum a todos e que a discórdia é justiça, e que tudo passa a existir e perece (?) através da discórdia. [BURNET]

É preciso saber que a guerra é comum [a todos os seres] e a justiça é discórdia e todas as coisas se engendram por discórdia e necessidade [MONDOLFO]

É preciso saber que *Pólemos* [a guerra] é comum, e que *Dike* [o direito] é *Eris* [a luta ou discórdia], e que tudo acontece segundo *Dike* e *Chreó* [a necessidade] [BERGE]

Fragmento obscuro, com suas menções a *Pólemos* e *Dike*, às vezes traduzidos literalmente por “guerra” e “justiça”. O movimento textual de *Raízes do Brasil*, que temos estudado, já sugere uma compreensão abrangente e acurada dos

<sup>222</sup> B62/DK80: B62 indica a numeração do fragmento na edição de Bywater; DK80 indica a numeração do fragmento na edição de Diels-Kranz.

fragmentos; um trecho do ensaio permite entrever uma versão inteligível do fragmento B62/DK80. Ei-lo: “A divisão política [...] em dois partidos menos representativos de ideologias do que personalidades e de famílias, satisfazia nossa necessidade fundamental de solidariedade e de luta”. À luz desse trecho, pode-se ler o fragmento de Heráclito desta forma:

É preciso saber que o conflito é comum [a lei do mundo], que o litígio [ou oposição] é acordo [ou equilíbrio], e que tudo ocorre pelo acordo de opostos e necessidade [HOLANDA & EUGÊNIO]

Eis outra possibilidade:

É preciso saber que o conflito é comum [a lei do mundo], que a discordância é acordo [ou consonância], e que tudo ocorre pelo equilíbrio de opostos e necessidade [HOLANDA & EUGÊNIO]

Em suma, “guerra” é uma imagem-síntese para conflito e “justiça” para acordo ou equilíbrio de antagonismos. A “guerra” (conflito) é a lei universal, mas a luta (oposição) implica equilíbrio e tudo ocorre por “necessidade” (a lei universal) e por acordo (equilíbrio) entre os opostos. O fragmento B62/DK80 retoma o núcleo da sabedoria proclamada por Heráclito, e sua obscuridade é superada graças ao discernimento de Sérgio Buarque.

A leitura dos fragmentos de Heráclito, feita por Sérgio, o leva além de Klages e Simmel, que parecem se render ao pessimismo, mais ainda no caso de Simmel, que expõe a idéia de tragédia da cultura como *destino*. Se a lei do mundo é conflito permanente, não há motivo para acreditar no congelamento das formas culturais. “O conflito é comum”. Mas igualmente o litígio é acordo: a noção básica em Heráclito (e Sérgio) é a de opostos em equilíbrio. “É preciso saber que o conflito é comum, que a luta é acordo”: a lei do mundo se faz pelo acordo dos opostos. É este o fundamento da crítica de ambos aos seus contemporâneos: não se pode extinguir o conflito nem viver só de sonhos: a vida é luta, a realidade é maior que nosso desejo. Nem utopia nem pacificação encontram guarida; a vida é tensão permanente e equilibrada.

Sérgio faz leitura acurada dos fragmentos, distante dos equívocos de Nietzsche, que projetava suas próprias idéias sobre os fragmentos de Heráclito e fazia uma “desleitura” grosseira e equivocada. Spengler criticou Nietzsche por afirmar que Heráclito via os opostos como idênticos.<sup>223</sup> Mas ele deixou passar um outro erro de

<sup>223</sup> Spengler observa, a respeito de Lassalle: “Afirma-se erroneamente que Heráclito negara os contrários ou os declarara idênticos”. Mas quando Heráclito, de forma vaga, diz que dois extremos “são a mesma coisa”, à luz de outros fragmentos compreende-se que “são idênticos como momentos, em um só e

Nietzsche: dizer que Heráclito apreciava a *hubrys* e que, enquanto prevalecera na Grécia antiga a positividade da idéia de medida e equilíbrio e a rejeição da idéia de *hubrys*, Heráclito fugia a essa mentalidade, exaltando o excesso. Ora, Heráclito não apreciava a *hubrys*, ele via o conflito como manifestação da ordem cósmica, portanto, como sujeito a uma medida; sua idéia central é o *equilíbrio de opostos*: “É preciso saber que o conflito é comum [a lei do mundo], que *o conflito é acordo*, e que tudo ocorre pelo *equilíbrio de opostos* e necessidade”. Uma leitura atenta dos fragmentos deixa claro que Heráclito prezava o equilíbrio dos opostos contra a desmedida:

O sol não ultrapassará as suas medidas; se o fizer, as Erínias, servas da justiça, o acharão [B29]

Há que extinguir o excesso [*hubrys*], mais até do que as chamas numa casa [B103]

Para os homens não é bom obter tudo o que desejam. É a doença que torna agradável a saúde, o mal [torna agradável] o bem; a fome, a saciedade; e o cansaço, o repouso [B104]

Heráclito sabe que somos parte da realidade originária, superior aos desejos subjetivos. Isto também é sugerido em *Raízes do Brasil*: “Há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas”: o contraponto. Todas as oposições (Espírito-Vida, Estado-sociedade, racionalização-espontaneidade etc.) devem se resolver em um contraponto. A despeito de sua formação filológica, Nietzsche faz uma leitura equivocada dos fragmentos de Heráclito, que ele reduz à sua imagem e semelhança. Porque disposto a *compreender*, e sem a exaltada afirmação de si do pensador alemão, Sérgio Buarque fez uma leitura admirável dos fragmentos, hauriu a sabedoria e a incorporou em *Raízes do Brasil*.

#### 4.5.1.4 A noção de forma em *Raízes do Brasil*

A alienação dos homens de letras brasileiros em relação à realidade pode ser vista à luz da *filosofia da vida* de nítida inspiração heraclitiana, cujo centro é a noção de opostos em equilíbrio. Também pode ser considerada sob um prisma *organicista* (em sentido estrito). A atitude dos homens de letras brasileiros surge como destacada da vida da cultura: sua adoção de “modelos” importados significa que vêem a peculiaridade do

---

mesmo decurso, como antinomias”. Os trechos com aquele enunciado devem ser entendidos nesse sentido. “A frase que o bom e o mau são a mesma coisa, não deve, portanto, ser compreendida no sentido que lhe deu Nietzsche”. SPENGLER, 1991, p. 61ss.

Brasil como um problema a ser resolvido, “desordem” a ser eliminada pela imposição de uma “ordem” que só pode vir de fora, pelas mãos de uma elite de sábios demiurgos. Ora, tal atitude alienada com relação à realidade brasileira coloca em questão a própria idéia de organismo abraçada por Sérgio, seja por estar destacada da vida espontânea da cultura e por negar a individualidade da cultura em favor da adoção de pretensos modelos, seja por não reconhecer a dinâmica própria – sua potencialidade e teleologia – a esta cultura particular. Na prática, nega-se com essa atitude a idéia de unidade orgânica.

Se “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”,<sup>224</sup> há que indagar: isso se aplica ao Brasil? Por que os brasileiros agem *como se* a sua própria cultura não possuísse um centro anímico? Como entender que a noção de organismo, que orienta a crítica de Sérgio aos intelectuais brasileiros, seja mantida quando é contrariada ostensivamente por aqueles *que são parte da cultura*? A questão é complexa.

Para compreender o rumo que Sérgio propõe para a questão sobre a presença de um núcleo (ou caráter) da cultura brasileira, será indispensável discutir a noção de *forma*, central de *Raízes do Brasil*. Ela surge, de forma explícita, já no capítulo 1, onde consta que “ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa”, algo compreensível, uma vez que “podemos dizer que de lá [Portugal] nos veio a *forma* atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma”.<sup>225</sup> A noção de *forma* reponta em outros trechos e estrategicamente no parágrafo final do ensaio: “O essencial de todas as manifestações, das criações originais como das coisas fabricadas, é a *forma*. A realização completa de uma sociedade também depende de sua forma”.<sup>226</sup> O que isto quer dizer? A resposta passa pela identificação da matriz intelectual a que pertence a noção de *forma*.

---

<sup>224</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

<sup>225</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

<sup>226</sup> HOLANDA, 1936, p. 160.



#### 4.5.1.5 O diálogo com Aristóteles em *Raízes do Brasil*

*Raízes do Brasil* dialoga de forma explícita com Weber e, de forma tácita, com Klages, Heráclito, Platão e Simmel. *Forma e matéria* são noções fundamentais da filosofia de Aristóteles, logo este pensador é outra referência capital em *Raízes do Brasil*. Sobre ele, afirmou Hegel: “É um dos mais ricos e universais (profundos) gênios científicos que jamais existiram, um homem ao qual nenhuma época pode ombrear um igual”.<sup>227</sup> As observações de Aristóteles sobre os animais (sua zoologia) causaram admiração ao longo dos séculos. Darwin chegou a declarar que Aristóteles “é um dos maiores, se não o maior observador que já viveu”.<sup>228</sup> Ernst Mayr, um expoente da Biologia no século XX, afirma que “ninguém antes de Darwin ofereceu uma contribuição tão grande ao entendimento do mundo vivo como Aristóteles”, assinalando que “quase toda área da ciência da biologia tem de começar com Aristóteles”.<sup>229</sup> A contribuição do Estagirita em diversas áreas do conhecimento – Lógica, Política, Ética, Retórica, Poética etc. – é admirável e segue estimulando a pesquisa em nossos dias. Sua influência sobre o debate e a pesquisa no Ocidente é duradoura e praticamente ininterrupta. Quando declinou a física aristotélica, que perdia terreno para o mecanicismo e os modelos neoplatônicos no raiar da ciência moderna, a trajetória vitoriosa da *Poética* garantiu lugar destacado para Aristóteles. Mesmo no século XX, à primeira vista tão antiaristotélico, ele exerceu fecunda influência, de que é exemplo *Raízes do Brasil*.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Apud REALE, G. *Metafísica (I: ensaio introdutório)*. São Paulo: Loyola, 2001, p. V.

<sup>228</sup> Apud HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 118.

<sup>229</sup> Apud HÖFFE, 2008, p. 117.

<sup>230</sup> Cf. BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997. Höffe traz informações valiosas sobre a recuperação do legado de Aristóteles no século XX. Em carta datada de 21.3.1916, Franz Brentano escreveu que não pôde “encontrar, tendo nascido numa época do mais lastimável declínio da filosofia, nenhum [mestre] melhor do que Aristóteles”. Elogiado por Whitehead em *Process and Reality*, “Aristóteles ganha permanente influência no primeiro Martin Heidegger, o qual é estimulado pela obra de estréia de Brentano”. *Verdade e método*, de Gadamer, traz uma seção sobre a “atualidade hermenêutica de Aristóteles”. E, na tentativa de métodos das ciências do direito e da política, característicos e diferenciados das ciências da natureza, Ch. Perelman e W. Hennis, por exemplo, “recorrem à tradição da tópica e da retórica, e por conseguinte a Aristóteles”. Enquanto Quine, sob o mote do “antiessencialismo”, rejeita toda forma de metafísica da substância, Ryle colocou-se contra isso e Strawson, ao expor a “idéia de uma metafísica não-revisionista suspende o anátema analítico contra a ontologia da substância e dá lugar à prontidão para um *good old-fashioned Aristotelian essentialism*”. Portanto, “a pergunta relativa a se ainda hoje Aristóteles contém um potencial de inovação, decide-se, por isso mesmo, não apenas na sua obra, mas também na força de inovação dos seus leitores”. HÖFFE, 2008, pp. 257-259. Ver ainda RUBENSTEIN, Richard E. *Os herdeiros de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. Além dos casos de fecunda influência direta, a obra de Aristóteles tem um poder sugestivo inigualável. Maria Cecília Reis, estudiosa brasileira que traduziu o *De Anima* do grego para o português, cita as idéias de Schrödinger sobre o código hereditário (“As estruturas cromossômicas são, ao mesmo tempo, o instrumento da

A noção de *forma* é discutida por Aristóteles na *Metafísica*, na *Física* e no *De Anima*, por exemplo. É noção-chave de seu pensamento. Em nossos dias, ela pode se prestar a mal-entendidos. “A linguagem comum opõe, de maneira perfeitamente legítima, ‘forma’ a ‘conteúdo’, com as respectivas implicações (‘formalidade, ‘formalismo’ etc.); mas ‘forma’, em inglês como em português, pode significar também ‘modo particular de existência de uma coisa’”.<sup>231</sup> “Forma” não é a forma exterior das coisas, “mas é a *natureza interior* das coisas, o que é ou essência íntima”.<sup>232</sup> Era noção corrente na Alemanha, ainda que sua origem aristotélica nem sempre fosse anunciada. Goethe, em cuja obra são centrais as noções de “forma” e “formação”, tinha precisa noção do lugar eminente de Aristóteles no debate e declarou a Eckermann: “Aristóteles viu melhor a Natureza do que qualquer dos modernos”.<sup>233</sup> A idéia simmeliana de “forma natural” (“princípio formal interno”, “centro anímico”; “centro unitário”, “predisposição orgânica”, “centralidade orgânica”, “forças motrizes”, “possibilidades latentes”, “energias potenciais”, “impulso mais próprio”, “núcleo mais próprio”, “relações estruturais” etc.) liga-se à noção de *forma* como *natureza interior* (essência íntima) de algo. Embora receba tratamento distinto, sua origem é aristotélica. A difusão da noção de *forma* na Alemanha foi mediada por Anthony Ashley Cooper, terceiro lorde de Shaftesbury.

Segundo Meinecke, “a unidade idêntica de nossa própria personalidade não poderia radicar na matéria, pensa Shaftesbury, a qual haverá de consumir-se em uns tantos anos, e sim em uma força interior espiritualmente estruturadora, que ele denomina *inward form*” – idéia fortíssima, como se depreende dos seus escritos, de vez que “*inward form and structure, inward constitution, inward order, inward character, inward worth and liberty; inwards sentiments and principles*, foram suas palavras diletas”.<sup>234</sup> Na doutrina de Shaftesbury, vê Meinecke reconhecimento pioneiro do princípio da individualidade: “Todas as formas particulares, ainda que em último termo sejam redutíveis a um princípio comum unitário, têm seu ‘gênio’ particular, que lhes é

---

realização do desenvolvimento que prefiguram”) e destaca sua afinidade com Aristóteles: “O que ele está dizendo, sem o saber, é que a ciência de seus dias concebe a estrutura cromossômica exatamente como Aristóteles afirmou ser a forma dos seres naturais: causa formal, final e eficiente”. REIS, Maria Cecília Gomes dos. “Introdução”. In: ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 36.

<sup>231</sup> PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *A linguagem das formas: Natureza e arte em Shaftesbury*. São Paulo: Alameda, 2007, p. 46.

<sup>232</sup> REALE, 2002, p. 355.

<sup>233</sup> Conversação com Eckermann de 1 de outubro de 1828. Ver: GOETHE. *Conversações com Eckermann*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004, p. 247.

<sup>234</sup> MEINECKE, 1982, p. 26.

inerente”.<sup>235</sup> Shaftesbury teria criado “*o novo instrumento de conhecimento histórico*”, justamente porque, “ao tempo que ensina a prestar por toda parte atenção às formas, ao centro interior e força atuante das coisas vivas, pôde dominar as oposições e contradições, que não só funcionam entre si como ainda radicam em si mesmas”.<sup>236</sup> Deste modo, “as ‘formas’ de que fala Shaftesbury, em jargão herdado da escolástica, são ‘modos particulares de existência’ [...]. Formas que formam são especiais: ‘moldam, constroem, estruturam’, não de fora, [...], mas de dentro”.<sup>237</sup> (O jargão escolástico a que se refere Pimenta, especialmente a noção de *forma*, é de origem aristotélica.)

Shaftesbury foi lido com entusiasmo por Herder e Goethe. Nas *Idéias para uma filosofia da história da humanidade*, lê-se que “por mais que nas entranhas da terra tudo nos pareça ainda um caos e ruínas [...] ainda no que parece aos nossos olhos a coisa menor e mais rudimentar, percebemos uma existência muito determinada”. Segundo Herder, “o que se concede a toda classe de pedra ou terra é sem dúvida uma lei geral de todas as criaturas de nossa terra, isto é: forma, figura determinada, existência própria”.<sup>238</sup> Princípio e estrutura interior é o ponto de partida adequado para a discussão da noção de forma em Aristóteles.<sup>239</sup>

Dizer *forma* é dizer *substância (ousia)*. Na *Metafísica*, Aristóteles explica que “o ser não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo em que dizemos ‘sadio’ tudo o que se refere à saúde: ou enquanto a conserva, ou enquanto a produz ou

<sup>235</sup> MEINECKE, 1982, p. 27.

<sup>236</sup> MEINECKE, 1982, p. 29. Ênfase minha.

<sup>237</sup> PIMENTA, 2007, p. 46-47.

<sup>238</sup> HERDER, Johann Gotfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959, p. 43. Abrams reconhece a importância de Shaftesbury no desenvolvimento uma estética orgânica, porém, destaca que isto se deve à sua grande influência sobre os escritores alemães do que por sua própria doutrina: “A despeito de seu uso de ‘plástico’, entretanto, Shaftesbury concebia a natureza formativa sobre o modelo do demiurgo de Platão, criando um universo fixo e acabado segundo um padrão sem tempo e mudança. [...] Foi apenas ao dotar sua ‘Forma interior’ com um tipo de entelêquia, e interpretar sua ‘natureza plástica universal’ como um modo de desenvolvimento a partir de dentro, que os escritores alemães tardios converteram o cosmos estático e fechado de Shaftesbury, seja da natureza seja da arte, em um crescimento sem fim, jamais encerrado, um processo de desenvolvimento orgânico”. ABRAMS, M. H. *The mirror and the lamp: romantic theory and the critical tradition*. Londres: Oxford University Press, 1971, pp. 200-1.

<sup>239</sup> O debate sobre as noções aristotélicas é controverso. No caso da noção de forma substancial, há duas grandes linhas de interpretação, uma das quais afirma que a forma é universal. Se a forma é substância em certo sentido, também é universal. Segundo a interpretação contrária, as formas substanciais não são universais, senão que cada uma pertence ao indivíduo do qual é forma e assim há tantas formas substanciais como indivíduos. Ver CARBONELL, Claudia. *Movimiento y forma em Aristóteles*. Barañain (Navarra): EUNSA, 2007, pp. 184-194. De qualquer forma, meu interesse não está centrado na discussão especializada e sim na leitura de Sérgio Buarque e nas apropriações de determinadas noções em *Raízes do Brasil*. É bastante claro que para Sérgio Buarque a noção aristotélica de forma não é um universal e mais uma vez ele faz uma leitura acurada.

enquanto é o seu sintoma, ou enquanto é capaz de recebê-la”.<sup>240</sup> Ora, “o ser exprime significados diversos, mas todos eles tendo uma precisa relação com um idêntico princípio ou uma idêntica realidade”, a substância.<sup>241</sup> Ela é o ser no sentido primeiro e fundamental.<sup>242</sup> Sem a substância, “seriam excluídos todos os significados de ser”.<sup>243</sup> Aristóteles define a substância como aquilo que nunca é predicado, mas sempre sujeito, porque, permanecendo a mesma, admite a mudança: “A forma permanece constante por trás das mudanças”.<sup>244</sup> A forma é substância por excelência. Sem forma não há ser.

“O Estagirita diz que por *ousia* podem-se entender, a título diverso, seja 1) a *forma*, seja 2) a *matéria*, seja 3) o *sínolo* composto de matéria e forma”.<sup>245</sup> São características definidoras da substância as seguintes: 1) Só se pode chamar substância o que não inere a outro e não se predica de outro; 2) Substância só pode ser um ente que subsistir por si ou separadamente do resto, dotado de forma de subsistência autônoma; 3) Pode-se chamar substância só o que é um algo determinado; então, não pode ser substância um atributo geral, nem algo universal e abstrato; 4) Substância deve ser algo intrinsecamente unitário e não um mero agregado de partes ou uma multiplicidade qualquer não organizada; 5) Só é substância o que é ato ou em ato.<sup>246</sup> A matéria possui a primeira, mas não as demais características da substancialidade. Portanto, a matéria só é substância em sentido muito fraco e impróprio.

Ao invés, a forma tem todas as características da substancialidade: (1) a *forma* não deve o ser a outro e não se predica de outro; (2) a *forma* pode separar-se da matéria: é a forma que dá ser à matéria e não vice-versa; e há substâncias que se esgotam inteiramente na forma; nesses casos, a forma é absolutamente separada; (3) a *forma* é algo determinado, e *determinante*, porque é o que faz que as coisas sejam o que são; (4) a *forma* é unidade por excelência; mais ainda, é o princípio que dá unidade à matéria que informa; (5) a *forma* é ato por excelência, é princípio que dá ato, a ponto de Aristóteles usar freqüentemente forma e ato como sinônimos.<sup>247</sup> Se a substância é o “princípio” (“o que *funda*, o que *condiciona*, o que *estrutura*”) do ser,<sup>248</sup> a substância

<sup>240</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, G 2, 1003 a 33-b 6 apud REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, II, 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 343.

<sup>241</sup> REALE, 2002, 343.

<sup>242</sup> MARSION, Suzanne. A primeira doutrina da substância. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 77.

<sup>243</sup> REALE, 2002, p. 344.

<sup>244</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>245</sup> REALE, 2002, p. 354.

<sup>246</sup> REALE, 2002, p. 356.

<sup>247</sup> REALE, 2002, p. 357

<sup>248</sup> REALE, 2002, p. 340

por excelência é a *forma*, por isso Aristóteles chamou a forma de “causa primeira do ser”, enquanto informa a matéria e funda o sínolo.<sup>249</sup> O *eidos* aristotélico é um princípio metafísico, uma condição ontológica: Aristóteles é explícito a esse respeito: “Na pesquisa do porquê, busca-se a causa da matéria, vale dizer, a *forma pela qual a matéria é determinada* coisa: e esta é, justamente, a substância”.<sup>250</sup> Ele argumenta:

O que é composto de alguma coisa, de tal modo que o todo constitui uma unidade, não é um amontoado, mas é como uma sílaba. E uma sílaba não é só as letras das quais é formada, nem BA é idêntica a B e A, nem a carne é simplesmente fogo e terra: de fato, uma vez que os compostos, isto é, carne e sílaba, tenham-se dissolvido, não mais existem, mas as letras, o fogo e a terra continuam a ser. Portanto a sílaba é algo não redutível unicamente às letras, ou seja, às vogais e consoantes, mas é algo diferente delas. E assim a carne não é só fogo e terra, ou quente e frio, mas algo diferente deles. [...] Por isso, deve-se reter que *esse algo não é um elemento, mas a causa pela qual esta coisa determinada é carne, esta outra é sílaba, e assim para todo o resto*. E isso é a substância de todas as coisas: de fato, ela é a causa primeira do ser.<sup>251</sup>

A forma é o *princípio* ou *essência íntima* dos seres; a forma é o ser no sentido primeiro e fundamental. A *totalidade* como coesão orgânica (não a mera justaposição de partes), a *singularidade* como algo determinado, único, e a *teleologia* como lei individual (interior e não exterior) pela qual cada ser realiza o próprio campo de possibilidades são conferidos pela *forma*. Ela é centro anímico e primeira causa do ser, princípio de individuação e capacidade de autorrealização. Ao dizer que de Portugal “nos veio a *forma* atual de nossa cultura” e que “o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma”,<sup>252</sup> Sérgio faz uso de duas noções aristotélicas (*forma* e *matéria*) para indicar que na colonização portuguesa, reside a *forma* do Brasil. Antes dela obviamente já havia homens e mulheres vivendo nessas terras, mas o que faz o Brasil, Brasil é a plástica colonização portuguesa: é literalmente o princípio da cultura brasileira. Ela funda, origina e plasma o Brasil – é a *forma* da cultura e sociedade, o que lhe confere *individualidade*: não é a experiência colonial em geral que define a singularidade brasileira, mas a específica colonização portuguesa. A forma que confere totalidade e singularidade implica ainda uma *teleologia*: o desenvolvimento da unidade orgânica do Brasil não se faz a partir de um padrão externo, mas a partir de suas

<sup>249</sup> REALE, 2002, p. 358. Na verdade, ambos, a forma e o sínolo, são substância por excelência. “Do ponto de vista empírico e da constatação, é claro que o sínolo ou o indivíduo concreto parece ser a substância por excelência. Não, porém, do ponto de vista estritamente especulativo e metafísico: de fato, a forma é princípio, causa e razão de ser, vale dizer, fundamento, e, com relação a ela, o sínolo é principiado, causado e fundado. [...] Em suma: *quoad nos*, substância por excelência é o concreto; em si e por natureza, a forma é substância por excelência”. REALE, 2002, p. 358.

<sup>250</sup> Apud REALE, 2002, p. 360.

<sup>251</sup> Apud REALE, 2002, p. 360-361

<sup>252</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

potencialidades, não depende da mecânica adoção de modelos abstratos e sim de atender às suas necessidades específicas na interface com as condições concretas.

As Formas platônicas são transcendentais, o mundo é pálida cópia de modelos ideais. O mundo é menos real que as Formas, porque é concreto, mutável e corruptível. As Formas platônicas são a realidade verdadeira: entes matemáticos, abstratos, universais, destacados do mundo, do devir e da contingência. Aristóteles afirma que o universal platônico não pode ser considerado substância. A forma platônica é um universal; a forma aristotélica *não é* um universal: “Muitas vezes Aristóteles qualifica o seu *eidos* como *Tóδε τι*, expressão que indica o determinado que se opõe ao abstrato”.<sup>253</sup> A forma aristotélica implica *concretude*.<sup>254</sup>

Reale observa que a *ousia/eidos* de Aristóteles, enquanto estrutura imanente da coisa, “não pode absolutamente confundir-se com o universal abstrato”, pois o universal é gênero, “que não tem realidade ontológica separada”. A alma do homem, como *eidos*, é um princípio que informa um corpo e faz dele um homem, e tem a sua realidade ontológica; ao contrário, “animal entendido como *gênero*, só é um termo comum abstrato, que não tem realidade em si e não existe senão no *homem* ou em outra *forma* de animal”.<sup>255</sup> Assim, a forma aristotélica tem realidade ontológica e o universal não. A forma aristotélica é a alma das coisas vivas e lhes confere sua teleologia ou sentido imanente de desenvolvimento. *Não há modelos a seguir para realizar o próprio desenvolvimento*.

A cultura brasileira não radica em algo genérico, mas, ao contrário, na plástica colonização portuguesa: “Podemos dizer que de lá [Portugal] nos veio a *forma* atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma”.<sup>256</sup> A realização de uma cultura, no seu mais alto grau, depende da atualização de seu potencial, o que não se alcançará com a adoção de modelos externos. É esse o

---

<sup>253</sup> REALE, 2002, p. 360.

<sup>254</sup> Durante muito tempo acreditou-se que *Tóδε τι* queria dizer “indivíduo”, observa Suzanne Mansion, mas agora se sabe que a expressão deve ser “traduzida literalmente por uma locução tão vaga quanto as palavras que ela quer exprimir: ‘alguma coisa determinada’, ‘este algo’, ‘tal coisa’ etc.: isso poderá muito bem designar um indivíduo, mas não o faz necessariamente. Ser *Tóδε τι* é, em todo caso, ser determinado, ser tal, possuir uma forma, dir-se-á mais tecnicamente”. Mas ser *Tóδε τι* não é somente ser determinado; *Tóδε τι* visa a manifestar ‘a diferença que existe entre um ser, uma coisa, e o que o afeta’. Conota *subsistência* e “convém essencialmente à substância”. MARSION, 2005, p. 83.

<sup>255</sup> REALE, 2002, p. 361.

<sup>256</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

sentido do trecho do último parágrafo de *Raízes do Brasil*: “O essencial de todas as manifestações, das criações originais como das coisas fabricadas, é a *forma*”.<sup>257</sup>

#### 4.5.1.6 Outras ocorrências da noção de *forma* em *Raízes do Brasil*

Mas não se limitam a essas duas passagens a presença da noção de forma em *Raízes do Brasil*. Quando se diz que, na Península Ibérica surgiu “um tipo de sociedade que se desenvolveria, em alguns sentidos, quase à margem das congêneres européias, e sem delas receber qualquer incitamento, *que já não contivesse em gérmen*”,<sup>258</sup> é à *forma própria* dos povos ibéricos que alude Sérgio Buarque. A menção à forma dos povos ibéricos tem acento positivo: afirma-se que aqueles povos se desenvolveram sem incitamento externo: a partir daquilo que já traziam em gérmen. Eles *atualizaram* suas capacidades, cresceram a partir de sua forma interior.

A noção de forma reaparece no trecho onde Sérgio, referindo-se ao planalto de Piratininga, diz que ali nasce “um momento novo de nossa historia nacional”, pois ali, “pela primeira vez, a inércia difusa da população colonial adquire *forma própria* e encontra uma *voz articulada*”.<sup>259</sup> A forma própria dos paulistas indica *desenvolvimento a partir da própria realidade*, que se dá sem incitamento externo: sem o estímulo e às vezes contra os interesses da Metrópole. Forma, autonomia e concretude relacionam-se intimamente.

Quando fala dos ibéricos e dos paulistas, Sérgio percebe uma congruência entre sua forma e seu desenvolvimento, mas não quando fala do Brasil. Nos casos dos ibéricos e dos paulistas temos a *forma que se realiza*: há crescimento orgânico, desenvolvimento autônomo, realização do próprio potencial e atenção à realidade concreta. Tudo o que falta à forma na cultura brasileira como um todo. A forma do Brasil ainda não foi atualizada, ainda não realizou suas capacidades, porque permanece menosprezada pelos brasileiros.

---

<sup>257</sup> HOLANDA, 1936, p. 160. Segundo um conhecedor da obra aristotélica, “tende-se a acusar a teoria das substâncias de rigidez e de uma hipostasiação do mutável e do convencional (por exemplo, Quine, 1950). E, segundo Russel, (1975, 8 ed., p. 212), ‘substância’ é um equívoco metafísico, que surge pelo fato de que se transfere a estrutura de proposições-sujeito-predicado para a estrutura do mundo. Contudo, fala a favor da ontologia da substância que (somente) ela explica o fenômeno de como algo (pessoa ou coisa), apesar de propriedades mutáveis, pode permanecer idêntico (cf. Wiggins, 1980; Rapp, 1995b). Sócrates já é Sócrates antes de ter começado a filosofar e permanece assim, mesmo se vier a perder, com a idade, a sua capacidade de filosofar”. HÖFFE, 2008, p. 154-155.

<sup>258</sup> HOLANDA, 1936, p. 4.

<sup>259</sup> HOLANDA, 1936, p. 72.

Nesse sentido, os movimentos reformadores no Brasil partiram sempre de cima para baixo. As conquistas liberais feitas no decurso de nossa evolução política, vieram quase de surpresa e “não emanavam de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma *concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à plena maturidade*”.<sup>260</sup> O que significa dizer que “não emanavam de uma predisposição espiritual”, de uma concepção de vida *bem definida e específica que tivesse chegado à plena maturidade*? É falar de uma forma que não se realizou plenamente. A forma da cultura era menosprezada, o passado colonial e sua herança, vistos como apenas um fardo: os republicanos “representavam, talvez, ainda mais do que os seus antecessores, a idéia de que o país não pode crescer pelas suas próprias forças naturais; deve formar-se de fora para dentro”.<sup>261</sup>

Desatentos do mundo que habitavam, quiseram pular sobre a própria sombra. Sérgio aplica a eles as palavras de Nietzsche: “Vosso mau amor de vós mesmos, vos fez do isolamento uma prisão”.<sup>262</sup> No seu horror à própria realidade, “os campeões das novas idéias esqueceram-se com frequência de que as formas de vida não são expressões voluntárias, não se ‘fazem’ ou ‘desfazem’ impunemente”.<sup>263</sup> *Formas de vida* é expressão que designa as *culturas*; remete para a noção de *forma*, no caso, forma de coisas vivas, com sua própria finalidade interior, princípio de desenvolvimento espontâneo ou lei individual.

A *forma* implica *unidade orgânica*, quer dizer, identidade. A identidade cultural e histórica do Brasil é dada pela colonização portuguesa, no sentido de que ela orchestra as contribuições diversas, étnicas e culturais, dando-lhes um centro e uma feição singulares. A *forma*, que implica totalidade, unidade e espontaneidade, é o oposto da *fórmula*, que traduz mecanicismo, padronização, cópia. Isso se mostra em vários trechos de *Raízes do Brasil*. Assim, consta no capítulo 7: “O grande pecado de século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das *formas vivas* do mundo das *fórmulas* e dos conceitos”.<sup>264</sup> Consta, no capítulo 5, que a polidez consiste “em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no ‘homem cordial’: é a *forma natural* e viva, que se converteu em *fórmula*”. Sérgio observa que “nessa standardização das *formas exteriores* da cordialidade, que não precisam ser

---

<sup>260</sup> HOLANDA, 1936, p. 123.

<sup>261</sup> HOLANDA, 1936, p. 131.

<sup>262</sup> Apud HOLANDA, 1936, p. 103.

<sup>263</sup> HOLANDA, 1936, p. 123.

<sup>264</sup> HOLANDA, 1936, p. 146.



legítimas para se manifestarem, revela-se um dos mais decisivos triunfos do *espírito sobre a vida*".<sup>265</sup> A oposição entre *forma* e *fórmula* é recorrente e compõe um campo semântico unificado, que articula uma variedade de contrastes convergentes: *forma interior* e *forma exterior*, *forma espontânea* e *modelo*, *natureza* e *artifício* (*physis* e *nomos*), *vida* e *espírito*, *espontâneo* e *planejado*, *ritmo* e *compasso*, *concreto* e *abstrato*, *particular* e *geral* etc.

#### 4.5.1.7 Ausência de *forma espontânea* no Brasil

O Brasil, como todas as coisas, possui uma forma: essa convicção fundamenta a crítica de Sérgio aos homens de letras e de ação brasileiros. Porém, em vários trechos de *Raízes do Brasil* está dito algo que parece contrariar isso. No capítulo 2, consta que “nossa sociedade era, assim, um organismo amorfo e invertebrado, apenas revolvido aqui e ali, frequentemente, pelas lutas entre facções”.<sup>266</sup> Mas aqui, ao dizer que a sociedade brasileira era um *organismo amorfo*, Sérgio adota a perspectiva sociológica, oposta à organicista. Do ponto de vista racionalizado e metódico, a sociedade brasileira não era mais que um organismo amorfo. Isto explica o que está dito do catolicismo colonial: “Religiosidade que se perdia e se confundia em *um mundo sem forma*, e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor uma ordem”.<sup>267</sup> Dizer *mundo sem forma* é como dizer *organismo amorfo*: nos dois casos, a presumida ausência de forma deve ser creditada ao prisma sociológico que informa os respectivos trechos.

O problema real surge quando a afirmação é feita a partir do prisma organicista. Assim, consta no capítulo 6: “Um amor pronunciado pelas formas fixas e pelas leis gerais, que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito dos nossos desejos, é dos aspectos mais constantes e significativos do caráter brasileiro”.<sup>268</sup> Se o amor pelas formas fixas (fórmulas) é dos aspectos mais constantes e significativos do caráter brasileiro, por que bater-se contra ele em nome de uma forma espontânea que os brasileiros intelectualizados teimam em desconhecer? Ainda mais se, conforme declara Sérgio, “nossa adesão a todos os formalismos *denuncia apenas uma ausência de forma espontânea*”, o que significaria que “a vida íntima do brasileiro não é bastante

<sup>265</sup> HOLANDA, 1936, p. 102.

<sup>266</sup> HOLANDA, 1936, p. 32.

<sup>267</sup> HOLANDA, 1936, p. 108.

<sup>268</sup> HOLANDA, 1936, p. 118.

coesa, nem bastante disciplinada para envolver e dominar toda a personalidade, ajustando-a como uma peça consciente ao ambiente social”. Neste caso, ele é livre “para se abandonar a todo o repertório de idéias e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedecem ao mais rigoroso formalismo”. A assimilação desses gestos e idéias, uma vez que não responde a uma necessidade interior, “tem caráter puramente mecânico”.<sup>269</sup>

Como entender a afirmação de que há uma *forma* da cultura e a presença de trechos que parecem negar tal coisa? O Brasil possui uma forma ou não? A resposta a essa questão passa pelo que diz Aristóteles no *De anima*. Nos seres vivos, a alma é a *forma* do corpo, seu princípio vital, “é a causa ativa que mantém a unidade ordenada do composto face ao poder destrutivo do devir”,<sup>270</sup> o princípio da unidade orgânica. Mas isso não é tudo: “A forma dispõe o composto em termos de *capacidades*. E a efetividade da forma não deve ser confundida com sua plena atividade”.<sup>271</sup> Não se deve confundir a efetividade da forma com sua *atualização plena*, sua completa realização, “sua plena atividade”.

Bem, isto possibilita entender a atitude de Sérgio, que ora afirma haver *forma* na cultura brasileira, ora parece afirmar o contrário. Do ponto de vista da sua constituição ontológica – da origem do ser e de sua singularidade concreta –, o Brasil possui uma *forma*: “Ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje uma *alma* comum, a despeito de tudo quanto nos separa”. Na verdade, “de lá nos veio a *forma* atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma”.<sup>272</sup> Mas do ponto de vista da atualização das próprias potencialidades, o que está dito ao longo de *Raízes do Brasil* é que elas ainda não foram realizadas plenamente, *é como se a cultura brasileira não tivesse forma*. Quando Sérgio Buarque diz faltar *forma espontânea* à cultura brasileira ele está significando que o personalismo sem plasticidade (o amor às formas fixas) retarda a maturação ou a realização das capacidades específicas da cultura brasileira. “A obra de atualização da alma chama-se enteléquia”, diz Höffe, “sob o conceito freqüentemente mal entendido deve-se entender o momento no qual algo chega ‘ao seu objetivo’”.<sup>273</sup> Com efeito, Aristóteles distingue

---

<sup>269</sup> HOLANDA, 1936, p. 110.

<sup>270</sup> REIS, 2006, p. 26.

<sup>271</sup> REIS, 2006, p. 27.

<sup>272</sup> HOLANDA, 1936, p. 15.

<sup>273</sup> HÖFFE, 2008, p. 125.

entre *dynamis* (possibilidade, capacidade ou potência) e *energeia* (realização, realidade, ato), que é uma noção próxima de enteléquia: Aristóteles prefere “a expressão enteléquia quando quer acentuar o momento do ser cumprido e do ser completado” (do ser realizado), e *energeia* “quando quer acentuar o momento de atividade”. As noções de *dynamis* e de enteléquia se relacionam com diferentes estados do ser. A semente já “é” uma árvore, o aprendiz de escultor já “é” escultor apenas no modo de possibilidade, enquanto a árvore crescida e o artesão formado “são” no modo de realidade.<sup>274</sup> Um ser vivo pode estar dormindo ou desperto. A alma é enteléquia da vida no primeiro caso, porém, “somente no sentido de uma capacidade de determinados atos e, no segundo, como a sua atualização”.<sup>275</sup> De um adulto adormecido, pode dizer-se que possui a capacidade (ou *dynamis*), “mas que não é atualizada, uma vez que ele está dormindo”.<sup>276</sup> Essa distinção ajuda a entender porque Sérgio Buarque ora diz que o Brasil possui uma forma, ora parece afirmar o contrário: trata-se de distinguir entre capacidade (*dynamis*) e realização (enteléquia).

“A obra de atualização da alma chama-se enteléquia” e, como pondera Höffe, “sob o conceito frequentemente mal entendido deve-se entender o momento no qual algo chega ‘ao seu objetivo’”.<sup>277</sup> Ora, essa idéia – aristotélica na origem – é a mesma que orienta a discussão de Sérgio em “O lado oposto e outros lados” e mesmo nos artigos iniciais. Agindo como demiurgos que impõem ordem ao caos, criando um mundo a partir do Modelo ou Idéia, os homens de letras e de ação negam que uma cultura possa crescer por suas próprias forças, enfim, negam o crescimento espontâneo. Isso retarda a realização completa da cultura. Nos trechos onde consta que *falta forma espontânea* à cultura brasileira, Sérgio Buarque quer dizer que o amor às formas fixas atrapalha a consumação da cultura: *ser aquilo que se é*, desenvolver-se a partir das próprias forças. O Brasil foi formado pela colonização portuguesa, não pela espanhola ou outra. A meta a ser atingida pela cultura não é isso ou aquilo, mas o desenvolvimento de suas potencialidades: chegar a ser o que se é, atualizar a forma: enteléquia. No Brasil, atualizar a forma significa: ser adaptativo, capaz de combinar espontaneidade e atenção à realidade, em suma, remontar à raiz do próprio ser: a plasticidade que deu origem à cultura brasileira. Isto é confirmado por Sérgio no parágrafo final de *Raízes do Brasil*: “O essencial de todas as manifestações, das criações originais como das cousas

---

<sup>274</sup> HÖFFE, 2008, p. 102-3.

<sup>275</sup> HÖFFE, 2008, p. 126.

<sup>276</sup> HÖFFE, 2008, p. 103.

<sup>277</sup> HÖFFE, 2008, p. 125.

fabricadas, é a *forma*. A *realização completa* de uma sociedade também depende de sua forma”.<sup>278</sup> Dizer *forma* é dizer *formação*: o processo pelo qual algo chega a ser o que já é. Nas palavras de Gadamer, formação [isto é, *Bildung*] não é a sabedoria amável que se ensina nas escolas superiores – não é fruto de planejamento –, mas designa a natureza orgânica e a evolução na forma “que constitui aquilo que algo é”.<sup>279</sup>

#### 4.6 O acordo entre Heráclito e Aristóteles em *Raízes do Brasil*

A ênfase sobre o ritmo da vida, feitos de oposições, não levaria para fora da visão organicista? Não assinalaria uma vitória de Heráclito sobre Aristóteles em *Raízes do Brasil*? Na verdade, não. Sérgio Buarque delineia um organicismo que integra a *forma* como princípio de individuação das coisas particulares, inclusive a cultura, e o *ritmo* como lei do mundo. Se o ritmo da vida é feito de oposições em equilíbrio, a totalidade viva do organismo é o *locus* por excelência do equilíbrio de opostos. Na cultura, que é organismo, temos *dualidade* e *unidade*, *identidade* e *mudança*. Sérgio Buarque compreende a vida e a história como feitas de oposições e deseja que a cultura brasileira realize o acordo entre *raízes* e *inovações*, tradição e experimentação. A visão organicista de Sérgio Buarque supõe duas dimensões, a saber: uma totalidade dotada de forma (princípio interno de crescimento) – é o pólo do organismo – e a ambiência que envolve o organismo – o pólo da realidade. Isto implica que *não há autonomia sem limites* e que *a realidade é condição de vida e crescimento*. Crescimento orgânico verdadeiro só ocorre quando o organismo se adapta às condições concretas, o que confere papel decisivo à plasticidade para o desenvolvimento autônomo e adaptado do organismo à realidade. Como os organismos vivos, que crescem segundo uma lei interna, mas adaptando-se à realidade envolvente, a cultura precisa se realizar segundo um padrão intrínseco, mas adaptando-se à realidade, às vezes adversa; há que entrelaçar tradição cultural e modernidade, *Volkgeist* e *Zeitgeist*, *physis* (caráter) e *nomos* (norma), *espírito* e *vida*, um acordo de antagonismos que seria afinal a lei da vida.

O enraizamento na realidade entretecida de oposições é o nível mais alto do organicismo de Sérgio Buarque, que abrange duas dimensões: organismo e realidade. Se

---

<sup>278</sup> HOLANDA, 1936, p. 160.

<sup>279</sup> GADAMER, H. G. *Herança e futuro da Europa*. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 79. Vê-se aí como a noção de forma sustenta a noção de formação; em Aristóteles isto se mostra no par forma-enteléquia; no debate alemão, a noção aristotélica de forma sustenta a noção de *Bildung* ou formação, que nada mais é que a tradução da enteléquia aristotélica, o que não tem sido evidenciado nas pesquisas sobre o tema.

a realidade abrangente, cósmica, comporta tanto o organismo como aquilo que lhe é estranho, opções unilaterais ou exclusivistas não são adequadas. Deve-se considerar que o organismo não vive apenas para si, mas em interrelação com o meio; é autônomo, mas não independente; de outro lado, o meio não é um tirano a que se deve obediência cega, pois o organismo possui uma lei própria e espontânea de crescimento. A realidade mais ampla comporta os dois pólos e exige equilíbrio entre eles. Em nossos dias, quando se redescobre o valor de atitudes e idéias como sustentabilidade e interdependência, pode-se avaliar o alcance real – para além do momento em que surgiu – do solo nutridor de *Raízes do Brasil*. É da busca de equilíbrio que se trata.

Mas o acordo entre Heráclito e Aristóteles, que emerge das páginas de *Raízes do Brasil*, teria alguma base nos escritos que nos deixaram? A resposta é positiva. Heráclito é incompreendido quando se diz, a exemplo de John Burnet, que o Logos que anuncia é seu próprio discurso; ou quando se diz, a exemplo de Nietzsche, que ele teria identificado os opostos; ou quando se diz que sua doutrina é antiessencialista; que ele substituiu a idéia de identidade pela doutrina do fluxo universal. Da leitura atenta dos fragmentos, emerge uma compreensão abrangente e profunda. Guido de Ruggiero, por exemplo, considerava fictícia “a oposição entre as duas interpretações de Heráclito (a filosofia do fluxo e a filosofia da identidade)”, afinal “a dialética heraclíteia busca a harmonia dos contrários, a permanência na mudança”.<sup>280</sup> Aspecto a ser considerado quando se indaga sobre o eventual acordo entre a doutrina de Heráclito e as idéias de Aristóteles. No fragmento 119, Heráclito declara que “o *ethos* de (caráter) de homem é o seu *daimon* (destino)”. *Ethos* também pode ser traduzido como hábito; mas dificilmente seria esse o sentido no fragmento, se o lemos à luz do fragmento 101: “Busquei-me a mim mesmo”. Decerto Heráclito não se refere aí à pesquisa dos próprios hábitos e sim à sua (dele Heráclito) natureza profunda. É de realidade profunda e não de artifícios civilizacionais que ele trata e a que reconhece alto valor. Assim a leitura acurada do fragmento 119 há de ser: “o caráter de um homem é o seu destino”. Esta poderia ser a síntese do argumento organicista de *Raízes do Brasil*, com a adequação da idéia à cultura brasileira entendida como uma *individualidade*. Heráclito buscou o seu ser recôndito, Sérgio Buarque busca em *Raízes do Brasil* o ser profundo da cultura e da identidade brasileira. Em ambos, busca-se a realidade profunda de algo. É aí que entra a noção de *forma* (substância) devida a Aristóteles.

---

<sup>280</sup> MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. 13 ed. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 70.

Outro traço de semelhança entre Heráclito e Sérgio Buarque reside na confiança em que seus textos podem ajudar as pessoas a redescobrir a realidade esquecida. A base de tal confiança reside no que diz o fragmento 116: “A todos os homens lhes é concedido conhecer-se a si mesmos e ser sábios”. Vai no mesmo sentido o fragmento 113: “O pensar verdadeiro [a capacidade de compreender] é comum a todos”. Basta que acordem, saiam de seus sonhos – da anárquica subjetividade – para atender à realidade envolvente, idéia presente em vários fragmentos: “O Logos (pensar sensato) é comum” (frag. 113); “Para os que estão acordados há um só mundo comum, mas entre os que dormem cada qual volta para seu mundo próprio” (frag. 89); “Não se deve agir como quem dorme” (frag. 73). Quem não se lembra da crítica, em *Raízes do Brasil*, aos homens de letra e de ação que não saíam de seus sonhos e imaginações, fugindo da realidade? Na verdade, o ponto de convergência entre Heráclito e Sérgio Buarque é o que os aproxima de Aristóteles: a realidade é superior às opiniões e princípios teóricos; é o critério último para discernir sobre eles. Isto fica muito claro em outro fragmento:

Do Logos, a ser exposto neste livro, e que existe e vale sempre, os homens são sempre ignorantes, quer antes de o terem ouvido, quer apenas tenham começado a percebê-lo. Pois, embora tudo proceda de acordo com esse Logos, eles se parecem com gente sem experiência, cada vez que experimentam falas e atos do gênero que exporei, *analisando cada coisa de acordo com sua physis e interpretando-a como é.* (Frag. 1)

Analisar cada coisa de acordo com sua *physis* ou natureza íntima: eis a proposta de Heráclito e (em parte) Aristóteles, acolhida por Sérgio Buarque no que toca à cultura brasileira. Sérgio Buarque viu desde cedo, e antes de muitos especialistas, o acordo possível entre Heráclito e Aristóteles, que não poderia ser uma harmonia falsa, geométrica, mas uma afinidade profunda quanto ao essencial.

## CAPÍTULO 5

### UMA ATENUAÇÃO PLAUSÍVEL O ORGANICISMO EM *RAÍZES DO BRASIL* (1948)

Vi que cada coisa se harmoniza, não só com seu lugar, mas também com sua época.

Santo Agostinho, *Confissões*

Perplexidade gerada pelo espanto. Indignação e exílio: Fora o criador de sínteses! Fora o totalizador!  
Nós [os analíticos] somos contra! E então as ofensas em profusão: Romântico! Cósmico! Místico!

Klee, *Sobre a arte moderna e outros ensaios*

Em 1948, saiu a segunda edição de *Raízes do Brasil*, revista e ampliada. No Prefácio, o autor chamava a atenção para as mudanças feitas no ensaio: “Publicado pela primeira vez em 1936, este livro sai consideravelmente modificado na presente versão”. Aduzia que “reproduzi-lo em sua forma originária, sem qualquer retoque, seria reeditar opiniões e pensamentos que em muitos pontos deixaram de satisfazer-me”. E esclarecia: “Se por vezes tive o receio de ousar uma revisão verdadeiramente radical do texto – mais valeria, nesse caso, escrever um livro novo – não hesitei, contudo, em alterá-lo abundantemente onde pareceu necessário retificar, precisar ou ampliar sua substância”.<sup>1</sup> Algo ocorreu entre 1936 e 1948 que levou Sérgio a revisar o ensaio, não apenas por zelo literário, mas devido à distância quanto a “opiniões e pensamentos” que sustentara. Que mudanças foram essas? O que o motivou a realizá-las? Até que ponto (e de que forma) elas atingem a concepção organicista?

---

<sup>1</sup> HOLANDA, 1948, p. 11.

### 5.1 Sérgio Buarque revê *Raízes do Brasil*

“Para perceber todo o escopo dessa mudança, será necessário proceder a uma criteriosa comparação entre o texto de 1936 e o de 1947”, assinalou Evaldo Cabral de Mello.<sup>2</sup> Ainda que as mudanças feitas em *Raízes do Brasil* não sejam o objeto central de nossa pesquisa, é preciso levá-las em conta para saber como ficou o organicismo na edição de 1948. Será necessário examinar com vagar, e sem demasia, as mudanças que deram feição à segunda edição.<sup>3</sup> Entre todas as mudanças, os acréscimos chamam a atenção de imediato. Todos os capítulos foram ampliados e chegam a 115 os parágrafos acrescidos. O capítulo 1, o menos modificado, ganhou dois novos parágrafos. O capítulo 2 ganhou 34 parágrafos, e o capítulo 3 ganhou 33 parágrafos. Juntos concentram a maioria (cerca 67) dos parágrafos novos. São seguidos de perto pelo capítulo 4, com 28 parágrafos novos. O capítulo 5 ganhou mais quatro parágrafos, o capítulo 6 recebeu mais quatro, e o capítulo 7 mais onze parágrafos. No total, foram inseridos 116 parágrafos à edição de 1948. Isto é, dos 347 parágrafos da edição corrente cerca de 1/3 são acréscimos feitos por Sérgio na edição de 1948.<sup>4</sup>

QUADRO 1: PARÁGRAFOS ACRESCIDOS À SEGUNDA EDIÇÃO DE *RAÍZES DO BRASIL* (1948)

CAPÍTULO 1	02
CAPÍTULO 2	34
CAPÍTULO 3	33
CAPÍTULO 4	28
CAPÍTULO 5	04
CAPÍTULO 6	04
CAPÍTULO 7	11
<b>TOTAL</b>	<b>116</b>

<sup>2</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. “*Raízes do Brasil* e depois”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 192. Republicado em HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa de 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, p. 273. Evaldo Cabral de Mello se engana quanto ao ano da segunda edição, que é de 1948. Apenas o Prefácio à segunda edição traz a data de 1947.

<sup>3</sup> Na minha dissertação de mestrado, defendida em 1999, apresentei uma breve notícia sobre as mudanças decorrentes da revisão de *Raízes do Brasil* em 1948. A certa altura, escrevi: “Abandona-se um conjunto de expressões da edição de 1936 cuja importância para a compreensão do argumento parece evidente: onde se lia ‘visão do mundo’, leia-se *idéias*, onde se lia ‘formas culturais’, leia-se *formas de vida social*, etc. Note-se que as expressões da primeira edição que remetiam diretamente ao universo historicista (com seu viés romântico) foram permutadas”. Entretanto, não fiz o cotejo detalhado das mudanças feitas por Sérgio Buarque.

<sup>4</sup> Os números são aproximados, pois alguns parágrafos podem ser considerados novos ou reformulados, dependendo do critério adotado.



As mudanças não se limitaram ao acréscimo de parágrafos. Muitos parágrafos oriundos da edição de 1936 foram mudados parcialmente, às vezes de forma significativa. *Os parágrafos que sofreram mudanças parciais* (acréscimos, supressões, permutas) passam de 200 e estão distribuídos por todos os capítulos de *Raízes do Brasil*.

QUADRO 2: PARÁGRAFOS RETOCADOS NA SEGUNDA EDIÇÃO DE *RAÍZES DO BRASIL* (1948)

CAPÍTULO 1	25
CAPÍTULO 2	33
CAPÍTULO 3	26
CAPÍTULO 4	40
CAPÍTULO 5	28
CAPÍTULO 6	25
CAPÍTULO 7	39
<b>TOTAL</b>	<b>216</b>

Os capítulos 2, 4 e 7, que somam 112 parágrafos, foram os que receberam mais retoques. O capítulo 5 sofreu mudança em 28 parágrafos, o capítulo 3 em 26 parágrafos, o capítulo 1 em 25 parágrafos e o capítulo 6 em 25 parágrafos. Para se ter uma idéia aproximada da revisão empreendida por Sérgio, observe-se que a edição corrente de *Raízes do Brasil* contém 347 parágrafos, enquanto os parágrafos acrescidos (116) mais os retocados (216) na revisão de 1948 chegam a 332 parágrafos. Miúda porção de texto ficou intocada da primeira para a segunda edição.

Os dados quantitativos dizem que houve mudança no ensaio; que foi abrangente e que atingiu de forma desigual os capítulos, concentrando-se, sobretudo, nos capítulos 2, 3, 4 e 7. Falta uma edição crítica de *Raízes do Brasil* que permita seguir o movimento de revisão. Evaldo Cabral de Mello observou que a revisão de *Raízes do Brasil* levou a uma atenuação da sociologia de inspiração weberiana e ao incremento da erudição histórica.<sup>5</sup> Nas páginas seguintes, meu intuito será o de obter uma resposta para a questão: como ficou o organicismo na segunda edição de *Raízes do Brasil*?

Deixando a abordagem quantitativa, é preciso investigar os tipos de mudança introduzidos em *Raízes do Brasil*. As mudanças parciais (supressão, acréscimo ou permuta) nos parágrafos oriundos da primeira edição seguem várias direções. *Uma diz respeito ao despojamento da escrita*, com a diminuição ou supressão das iniciais

---

<sup>5</sup> MELLO, 1995, p. 192.

maiúsculas em títulos de livros, documentos e em pronomes de tratamento; a atualização ortográfica; e o desbaste de artigos, numerais e advérbios. O corte de advérbios nos parágrafos oriundos da edição de 1936 é seguido da inclusão de vários outros, em outros trechos oriundos daquela edição ou em parágrafos inseridos na edição de 1948. Não há uma repulsa a advérbio, mas a adequação do seu uso em cada caso.

Outra direção das mudanças feitas na edição de 1948 diz respeito à *correção de equívocos*. Isto correu, por exemplo, no parágrafo 4 do capítulo 1, que trazia na edição de 1936: “Foi a partir da época do descobrimento da América que os dois países [Portugal e Espanha] entraram decididamente no coro europeu”. Na resenha de *Raízes do Brasil*, Nelson Werneck Sodré indicou que a projeção de Portugal e Espanha no cenário europeu é anterior à sua chegada ao Novo Mundo.<sup>6</sup> Na edição de 1948, o trecho ficou assim: “Foi a partir da época *dos grandes descobrimentos marítimos* que os dois países entraram *mais decididamente* no coro europeu”.<sup>7</sup>

No parágrafo 32 do capítulo 1, há três retificações. Onde se lia na edição de 1936: “Hoje a obediência como princípio de disciplina parece uma *forma* caduca”, ficou assim na edição de 1948: “Hoje a simples obediência como princípio de disciplina parece uma *fórmula* caduca”. Recorde-se que Sérgio opõe forma e fórmula, e que *forma* para ele (e Aristóteles) é o que confere singularidade e determinação concreta a algo, ao contrário de *fórmula*, que é modelo e prescrição. Trata-se de *fórmula* caduca, não de *forma* caduca.

Onde se lia na edição de 1936: “Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica que se sujeitou bem ou mal a essa forma”, na edição de 1948, consta: “o resto foi matéria que se sujeitou bem ou mal a essa forma”.<sup>8</sup> Sérgio suprimiu o qualificativo do trecho; a plasticidade será depois disso

---

<sup>6</sup> Sobre esse ponto, escreveu Werneck Sodré, em resenha de 1936: “Afirmar que os iberos só entraram decididamente para o coro europeu após a descoberta da América é correr o risco de sofrer contestações apoiadas na própria realidade dos fatos, ao menos quanto a Portugal, cuja parte nas navegações e na conquista da Índia antecede o descobrimento da terra brasileira que, por muito tempo, deixou ao desamparo.” Várias foram as ponderações de Sodré, que reconheceu ser difícil “precisar a posição que, em política, assumirá o autor de *Raízes do Brasil*. Seu pensamento, em tal campo, parece-me cheio de contradições”. Em seu livro de memórias, Nelson Werneck Sodré evoca a resenha dedicada a *Raízes do Brasil*: “Algumas de suas teses foram por mim contestadas: a de ser o Brasil o único esforço bem sucedido, em larga escala, de transplantação da cultura européia para uma zona de clima tropical e subtropical; a de que os iberos entraram decididamente para o coro europeu, após a descoberta da América; a de que portugueses e espanhóis sentiram vivamente a irracionalidade específica, a injustiça social dos privilégios hereditários, bem antes de triunfaram no mundo as chamadas idéias revolucionárias [...]” SODRÉ, Nelson Werneck. *Memórias de um escritor. I: Formação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 80.

<sup>7</sup> HOLANDA, 1948, p. 16.

<sup>8</sup> HOLANDA, 1948, p. 32.

apanágio exclusivo da colonização portuguesa. As noções de *forma* e *plasticidade* estavam tão arraigadas em Sérgio, quando redigiu e publicou a primeira edição de *Raízes do Brasil*, que acabou por lançar mão delas onde não caberia. Isto vale para o caso seguinte.

Onde se lia na edição de 1936: “Desaparecida a possibilidade desse freio, é em vão que temos descurado importar dos sistemas de outros povos modernos...”, na edição de 1948, Sérgio trocou *descurado* por *procurado*: “Desaparecida a possibilidade desse freio, é em vão que temos procurado importar dos sistemas de outros povos modernos...”<sup>9</sup>. Ao dizer que temos *descurado* importar dos sistemas de outros povos modernos, Sérgio contraria a argumentação de *Raízes do Brasil* sobre o enlevo dos brasileiros com as formas fixas e teorias da moda. “Descurar” tem significado oposto a “procurar” (no sentido de empenhar-se): significa *desleixar, descuidar, abandonar, não fazer caso de*. É evidente que não é disso que se trata. A atitude dos brasileiros descrita em *Raízes do Brasil* não é de quem “descura” e sim de quem “procura” febrilmente por teorias, modelos e sistemas. É contra essa mania que se insurge Sérgio. Em 1948, percebendo o equívoco, ele corrige o trecho e afirma que “temos *procurado* importar dos sistemas de outros povos modernos”, dizendo com todas as letras o que sugeria com palavra trocada em 1936.

Como Sérgio se equivocou dessa forma? Uma resposta poderia ser que, sob essa forma, seu apreço pela plasticidade e “desleixo” dos portugueses (o oposto da obsessão com teorias e modelos; exemplo de atenção à vida concreta, de combinação equilibrada de espírito e vida) grita no texto: o *descurar* que aflora no lugar do termo oposto manifesta a atitude *interessante* para Sérgio; desleixar de muita sabença, ainda por cima alheia, e seguir o próprio rumo. Tal como ocorreu com as noções de *forma* e *plasticidade*, a noção de “descurar” ou “desleixar” vai para o lugar de outra, oposta, porque estava bem arraigada no ânimo de Sérgio. Lançar mão dessas noções em lugar equivocado é como dizer baixinho o nome da amada. (Não seria esse o único caso. Quando, no capítulo 2, ele escreve que “nas formas de vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que se combatem de morte e regulam diversamente as atividades dos homens”, embora sejam relacionados com tipos ideais sem existência fora do mundo das idéias, os dois princípios antagônicos ecoam a filosofia de Klages, revelando a presença vestigial da oposição entre Espírito e Vida).

---

<sup>9</sup> HOLANDA, 1948, p. 31.

A propósito, há um trecho revelador no capítulo 1 de edição de 1936 (retirado de *Raízes do Brasil* só na edição de 1956): “Cumpriria averiguar até onde representamos nele as formas de vida, as instituições e a visão do mundo de que somos herdeiros e de que nos orgulhamos”. O trecho é revelador porque, como se depreende da leitura de *Raízes do Brasil*, os brasileiros, em geral, sabiam-se herdeiros, mas não se orgulhavam do legado colonial português. Então a quem se refere o trecho: “e de que nos orgulhamos”? Diminuta minoria se orgulhava da herança portuguesa no Brasil: Varnhagen, Afonso Celso, Eduardo Prado, Gilberto Freyre e poucos mais. O trecho diz respeito, sobretudo, a quem o escreveu. Se o trecho fosse acerca dos brasileiros em geral estaria em contradição com as críticas ao entusiasmo dos brasileiros com o que é alheio – tomado sem filtro –, que percorrem o ensaio. O trecho revela o amor profundo do autor pelas origens do Brasil, a despeito dos problemas. Afinal, lembremos que, no capítulo 2 (em todas as edições de *Raízes do Brasil*), Sérgio reconhece sérias falhas na colonização portuguesa, mas declara que nenhuma justifica a “opinião extravagante defendida por um número não pequeno de detratores dos portugueses no Brasil, muitos dos quais optariam, de bom grado, confessadamente, pelo triunfo da experiência de colonização holandesa”. Trecho revelador, que joga luz sobre outros trechos.

A essa luz, supressões que poderiam passar por operação de arejamento textual ganham outra tonalidade. Consideremos dois trechos do capítulo 4 da edição de 1936. 1) “A obra grandiosa das bandeiras paulistas não pode ser bem compreendida em toda a sua extensão...”. Na edição de 1948, o trecho ficou assim: “A obra das bandeiras paulistas não pode ser bem compreendida em toda a sua extensão”.<sup>10</sup> Sérgio cortou o adjetivo. 2) “A expansão dos *pioneers* paulistas, entre os quais se destacam figuras monumentais, como a desse extraordinário Antonio Raposo Tavares, não tinha suas raízes do outro lado do oceano”. Na edição de 1948, o trecho ficou assim: “A expansão dos *pioneers* paulistas não tinha suas raízes do outro lado do oceano”<sup>11</sup>. Sérgio suprimiu: “entre os quais se destacam figuras monumentais, como a desse extraordinário Antonio Raposo Tavares”. Por que Sérgio fez os cortes? Por serem expressões declamatórias ou por serem reveladoras?

Outra direção que cabe considerar no processo de revisão diz respeito às trocas de expressões significativas para a compreensão das matrizes teóricas de *Raízes do Brasil*. No primeiro capítulo da edição de 1936, onde constava: “formas de vida” e

<sup>10</sup>HOLANDA, 1948, p. 141.

<sup>11</sup>HOLANDA, 1948, p. 142.

“nossa visão de mundo”; na edição de 1948, passou a constar: “formas de convívio” e “nossas idéias”.<sup>12</sup> A mudança é significativa, trazendo uma mudança de prisma ou campo semântico, que atenua a força das expressões originais e apaga os vestígios dos vínculos de Sérgio com o debate filosófico alemão. “Visão de mundo” traduz *Weltanschauung* e “formas de vida” é afim de *Lebenswelt* (mundo da vida), noções de origem alemã, das quais Sérgio busca se afastar aos olhos do leitor.

Também no capítulo 6, ocorre essa troca. Em trecho da edição de 1936, consta: “Comparsas desatentos do mundo que habitávamos, quisemos viver fervorosamente contra nós mesmos, viver pelo espírito e não pelo sangue”. Na edição de 1948, “espírito” e “sangue” foram substituídos, e o trecho ficou assim: “[...] quisemos recriar outro mundo mais dócil aos nossos desejos ou devaneios. Era o modo de não nos rebaixarmos, de não sacrificarmos nossa personalidade no contato de coisas mesquinhas e desprezíveis”.<sup>13</sup> Não há mudança substantiva no argumento, apenas despistamento da matriz filosófica que informava o trecho. Após a Segunda Guerra, falar alguém em “sangue” ou “solo” era arriscar-se à crítica inclemente. Uma vez que Klages não era nomeado na edição de 1936, o apagar de rastros a seu respeito exigia menos esforço na revisão de 1948. Isto talvez explique, ao menos em parte, porque o vocabulário da filosofia da vida foi menos atingido pela revisão que o prisma organicista.

Outro despistamento ocorre no último parágrafo do capítulo 7. Na edição de 1936, o *caput* do parágrafo dizia: “O essencial de todas as manifestações, das criações originais com das cousas fabricadas, é a *forma*. A realização completa de uma sociedade também depende de sua forma”. Na edição de 1948 o trecho foi suprimido. Todavia, várias passagens que trazem a noção de *forma* foram mantidas. O que significa isto? De um lado, a manutenção de trechos, em geral, com a noção de forma indica quão valiosa ela surge aos olhos de Sérgio. A supressão do *caput* do parágrafo, com a retirada de menção importante a essa noção, parece atender a um propósito de despistamento. O trecho exibía sem margem a dúvida uma importante matriz inspiradora de *Raízes do Brasil*: Aristóteles. E possibilitava que as demais menções a forma fossem referidas a essa matriz, tornando o ensaio legível sob esse prisma. (Em *Raízes do Brasil*, Aristóteles é mediado pela escolástica medieval, discutida no livro organizado por

---

<sup>12</sup> HOLANDA, 1948, p. 15.

<sup>13</sup> HOLANDA, 1948, p. 243.

Benoit Lavaud (*Jean de Saint Thomas*, Paris: 1928; referido em todas as edições do ensaio), que traz estudos de João Poinset, importante comentador de São Tomás).

As demais menções da noção de *forma* não evidenciam a matriz teórica a que pertencem e (exceto o par forma/matéria no capítulo 1) podiam ser referidas a outras fontes: Goethe, Shafetesbury, Simmel etc. Mas o trecho do parágrafo final de *Raízes do Brasil* – “O essencial de todas as manifestações, das criações originais com das cousas fabricadas, é a *forma*” – vai além do âmbito dos seres vivos e se estende a todos os entes, exatamente como consta na obra de Aristóteles. Ao suprimir esse trecho, Sérgio elidia a importante matriz aristotélica de *Raízes do Brasil*.

Além disso, a supressão do enunciado que o seguia (“A realização completa de uma sociedade também depende de sua forma”) dificultava sobremaneira o entendimento do argumento organicista desenvolvido com a noção de forma. Esse era um trecho-chave para evocar a noção de entelúquia; decisivo para evitar uma leitura superficialmente aporética da matriz organicista de *Raízes do Brasil*: ou tem forma ou não tem... Com esse trecho a aporia é vencida: a sociedade possui forma, mas que precisa amadurecer; chegar a ser plenamente aquilo que já é. Assim, *forma* implica processo de formação (*Bildung*). A realização desse processo é a entelúquia.

O corte de adjetivos pode ser visto como parte de uma estratégia de *atenuação estilística* – menos ênfase, mais simplicidade. No capítulo 2, consta na edição de 1936: “O deão da catedral de St. Paul observa em erudito livro”; na edição de 1948, o qualificativo “erudito” foi retirado.<sup>14</sup> No capítulo 7 da edição de 1936, consta: “Um escritor nordestino, o Sr. José Lins do Rego, fixou em episódios significativos, numa série admirável de novelas a que intitulou ‘Ciclo da Cana de Açúcar’, a evolução crítica...” Na edição de 1948, Sérgio suprimiu a menção à “série admirável de novelas a que intitulou ‘Ciclo da Cana de Açúcar’”.<sup>15</sup> No capítulo 5 da edição de 1936, Sérgio Buarque referia-se ao tempo “em que o prodigioso Dr. Johnson” fazia a apologia dos castigos corporais. Na edição de 1948, Sérgio cortou o adjetivo “prodigioso”. Ficou assim: ...“em que o Dr. Johnson”...<sup>16</sup> Na edição de 1936, havia um juízo muito favorável a Capistrano de Abreu – “diz o mais sábio dos nossos historiadores” –, que foi trocado, na edição de 1948, por um neutro – “diz o mesmo historiador”.<sup>17</sup> No mesmo parágrafo, Sérgio suprimiu uma referência, com citação textual, a *Vida e morte do bandeirante* de

<sup>14</sup> HOLANDA, 1948, p. 39.

<sup>15</sup> HOLANDA, 1948, p. 261-2

<sup>16</sup> HOLANDA, 1948, p. 211.

<sup>17</sup> HOLANDA, 1948, p. 122.

Âlcantara Machado. Na edição de 1936, Weber era qualificado de “o mais eminente sociólogo moderno” (na nota n. 1 do capítulo 6), o que é cortado (junto com o texto original da nota) na edição de 1948.<sup>18</sup> Na edição de 1936, a opinião de que os europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais era atribuída a “antropologistas eminentes”, o que muda para “alguns antropologistas” na edição de 1948.<sup>19</sup>

Relacionada à busca de uma escrita arejada, a operação extrapola esse nível. De fato, não atinge todos os casos de elogios. No capítulo 1 da edição de 1936, Alberto Sampaio aparecia como “um dos pesquisadores mais notáveis da história de Portugal” e assim permaneceu na edição de 1948: “um dos pesquisadores mais notáveis da história *antiga* de Portugal”.<sup>20</sup> Não houve corte da adjetivação. No capítulo 4, em parágrafo acrescido em 1948, Sérgio refere-se ao “admirável observador que foi Vilhena”.<sup>21</sup> Na edição de 1936, Theodor Geiger é considerado “um sociólogo de renome” e assim permanece na edição de 1948.<sup>22</sup> Isto às vezes pode sugerir distanciamento em relação àqueles que foram despojados do elogio.

Quem mais sofreu a retirada de adjetivos elogiosos foi Gilberto Freyre. No capítulo 4 da edição de 1936, por exemplo, constava: “apontam-se, segundo *um conhecedor fidedigno*”. Na edição de 1948, o parágrafo, reformulado e deslocado para o capítulo 3, trazia o seguinte: “apontam-se, segundo *o Snr. Gilberto Freyre*”.<sup>23</sup> No capítulo 6 da edição de 1936, constava alusão elogiosa a Freyre (que não vinha nomeado): “Esse imperador, que alguém comparou *finamente* a um pastor protestante oficiando em templo católico”. Na edição de 1948, passou a constar: “Esse imperador, que alguém comparou a um pastor protestante oficiando em templo católico”.<sup>24</sup> Sérgio suprimiu o “finamente”. No capítulo 4 da edição de 1936, Sérgio mais uma vez se refere a Freyre, com agrado evidente, em citação explícita:

As casas eram sementeas com desalinho, em volta de uma igreja toda branca e situada quase sempre no lugar mais elevado; com um desalinho que faz pensar um pouco nesses jardins de Portugal evocados por Gilberto Freyre, cheios de uma poesia meio selvagem e onde aparecem, aqui e ali, flores de nomes “que pedem

<sup>18</sup> HOLANDA, 1948, p. 228-230, n.1.

<sup>19</sup> HOLANDA, 1948, p. 74.

<sup>20</sup> HOLANDA, 1948, p. 23.

<sup>21</sup> HOLANDA, 1948, p. 156.

<sup>22</sup> HOLANDA, 1948, p. 254.

<sup>23</sup> Cf. HOLANDA, 1936, p. 85-6; HOLANDA, 1948, p. 103.

<sup>24</sup> Cf. HOLANDA, 1936, p. 127; HOLANDA, 1948, p. 245. Na edição de 1936, Sérgio Buarque alude a um ensaio de Freyre sobre Pedro II. Ver FREYRE, G. “D. Pedro II, Imperador cinzento de uma terra de sol tropical”. *Perfil de Euclides e outros perfis*. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 1987, pp. 115-131. O símile referido por Sérgio Buarque encontra-se à página 122: “Ele [D. Pedro II] nos dá esta idéia melancólica: a de um pastor protestante a officiar em uma catedral católica”.

poemas: Flor de noiva, Três Marias, Cinco Chagas, Brinco de Princesa, Flor de Viúva, Suspiros, Saudades, Resedá, Palmas de Santa Rita.<sup>25</sup>

Esse trecho foi excluído na edição de 1948.<sup>26</sup>

No capítulo 5 da edição de 1936, havia um trecho que citava de forma aprovativa Gilberto Freyre, trecho que razões de estilo aconselhariam a manter, mas que foi excluído na edição de 1948.<sup>27</sup>

Gilberto Freyre, que tão bem se ocupou dessa liturgia “antes social que religiosa”, em uma obra que representa o estudo mais sério e mais completo sobre a formação social do Brasil, fala-nos dos anjos e santos, que só falta tornarem-se carne e descerem dos altares, nos dias de festa, para se divertirem com o povo; nos bois entrando pelas igrejas para serem benzidos pelos padres; nas mães ninando os filhos com as mesmas cantigas de louvar o menino Deus, etc.<sup>28</sup>

Difícilmente o corte de expressões elogiosas a Freyre teria origem em razões de estilo. De fato, Freyre é citado aprovativamente; o alto valor de sua obra é evidenciado seja ao qualificar o autor de “conhecedor fidedigno” seja ao declarar que a obra de Freyre “representa o estudo mais sério e mais completo sobre a formação social do Brasil”. Uma vez que o corte de qualificativos (elogiosos) é seletivo, pode atender a razões do coração. Isto parece plausível, quando menos no caso de Freyre, que, como se viu acima, passa a receber tratamento cerimonioso: “o Sr. Gilberto Freyre”. Weber, Alberto Sampaio, Capistrano de Abreu, Gabriel Soares, Nietzsche e outros não receberam tratamento tão distante e cerimonioso. Só Freyre (a partir de 1948) e Oliveira Vianna (desde 1936). O que mudou nas disposições de Sérgio para com Freyre? E por quê?

### 5.1.1 O caso das epígrafes desaparecidas

As “atenuações” operadas por Sérgio na edição de 1948 chegam às vezes ao apagamento. A retirada dos apêndices não é tão significativa quanto a retirada das epígrafes da primeira edição. Na edição de 1936, *Raízes do Brasil* ostentava três epígrafes.

<sup>25</sup> Cf. HOLANDA, 1936, p. 62-3.

<sup>26</sup> HOLANDA, 1948, p. 157.

<sup>27</sup> HOLANDA, 1948, p. 220.

<sup>28</sup> HOLANDA, 1936, p. 105.



No capítulo 2, a epígrafe era tomada de Salústio. Embora Sérgio não forneça o título da obra, a fonte precisa é *De coniuratione Catilinae* (VI, 2).

*Hi postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua,  
Alius alio more viventes, incredibile memoratu est quam facile coaluerint*

Depois que estes se encontraram reunidos nas mesmas muralhas, de raças díspares, de línguas diferentes, vivendo de outra maneira em relação ao outro, é incrivelmente memorável o quão facilmente se tenham unido.<sup>29</sup>

No capítulo 5, a epígrafe é a seguinte:

*How small of all that human hart endure  
That part that kings or laws can cause or cure...*

Quão pequena, de tudo o que o coração humano suporta,  
É a parte que reis ou leis podem curar ou causar...

O texto de epígrafe é atribuído por Sérgio a Milton, mas Pedro Meira Monteiro retificou a atribuição: a precisa fonte textual não é Milton, mas o Dr. Johnson.<sup>30</sup>

A epígrafe do capítulo 7 foi tomada de *O anticristo* (I Parte, seção 11) de Nietzsche:

*Ein volk geht zugrunde, wenn es seine Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt  
verwechselt*

Um povo desmorona quando troca seu dever particular pela idéia de dever em geral<sup>31</sup>

Por que foram suprimidas as epígrafes? Antes disso, por que foram postas em *Raízes do Brasil*? O que significavam? Pode-se supor que a supressão da epígrafe tomada de Nietzsche talvez estivesse ligada à suspeição que passou a rondar o pensador

<sup>29</sup> Tradução de Laura Ribeiro, professora do Departamento de Letras da UFPI, a quem agradeço.

<sup>30</sup> Deve-se a Pedro Monteiro a indicação do equívoco de Sérgio Buarque na atribuição dos versos a Milton: “Trata-se de fato de uma passagem célebre de Samuel Johnson, adicionada ao poema ‘The Traveller’, de Oliver Goldsmith, publicado em 1764. Parece difícil localizar a fonte utilizada. É provável que Sérgio Buarque tivesse a passagem decorada, a julgar pelo lapso e mesmo pela imprecisão, ainda que a utilização do substantivo ‘hart’, em sua forma antiga, embora no singular, possa sugerir que os versos tenham sido retirados de algum livro”. MONTEIRO, 2008, p 358, nota 1.

<sup>31</sup> Tradução do Padre Raymundo José Ayremoraes, feita a meu pedido. A tradução de Paulo César de Souza é um pouco diferente: “Um povo perece quando troca seu dever particular pelo conceito de dever em geral”. Ver: NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 17. Enquanto Paulo César Souza emprega “conceito” para *Begriff*, Pe. Raymundo José Ayremoraes escolhe “idéia”, ambas as opções são adequadas. Mas há diferença significativa entre “perece” e “desmorona”. Paulo César Souza procurou evitar a idéia de decadência, de derruir, que consta no original alemão.

alemão após a Segunda Guerra, visto como mestre pelos nazistas.<sup>32</sup> A hipótese, porém, não explica porque Sérgio manteve uma menção explícita ao pensador alemão, no corpo do ensaio. Também não explica a supressão das epígrafes extraídas do Dr. Johnson, que não era objeto da admiração dos nazistas. A supressão das epígrafes poderia indicar o afastamento de Sérgio em relação às próprias convicções, mas então como explicar a supressão do trecho extraído de Salústio, que se liga à positividade da plasticidade? Sabe-se que Sérgio prezou a plasticidade ao longo da vida, ela é tema recorrente na sua obra,<sup>33</sup> portanto, não haveria motivo para retirar a epígrafe. É mais verossímil que a retirada dessa e das demais epígrafes servisse ao objetivo primordial de despistar o leitor. Às vezes, epígrafes podem cumprir o papel de um ornamento, mas não quando o escritor é Sérgio Buarque. A exibição das epígrafes na edição de 1936 era um convite ao leitor, chamado a decifrar o código do texto. As epígrafes eram pistas e seu corte na edição de 1948 representa um despistamento do leitor. Isto fica claro quando se considera o teor das epígrafes e seu papel no ensaio.

Primeira epígrafe: “Depois que estes se encontraram reunidos nas mesmas muralhas, de raças díspares, de línguas diferentes, vivendo de outra maneira em relação ao outro, é incrivelmente memorável o quão facilmente se tenham unido”. (Salústio, *De coniuratione Catilinae* VI, 2).

Essa epígrafe serve ao contraste entre a colonização portuguesa e a empresa dos holandeses. No contexto, ela chama a atenção para a capacidade de adaptação de um povo em meios a outros, “de raças díspares, de línguas diferentes, vivendo de outra maneira”. É o tema da plasticidade que aí figura e domina o capítulo 2, ora considerada sob um ponto de vista crítico, ora sob um ponto de vista favorável. Porém, no final (que retoma idéias do início do capítulo), a plasticidade é positivada de forma inequívoca, tornando-se a chave para o sucesso da colonização nos trópicos. Povos metódicos, oriundos de terras frias, não lograriam êxito nessa empresa. Dessa forma, os portugueses tornam-se agentes naturais da civilização dos trópicos. A epígrafe é uma valiosa chave de leitura: revela a convicção profunda de Sérgio e o segredo do capítulo.

---

<sup>32</sup> Aschheim observa que a apropriação de Nietzsche pelos nazistas é o dado principal e não a questão da verdade ou falsidade dessa apropriação. ASCHHEIM, *The Nietzsche legacy in Germany (1890-1990)*. Berkeley: California University Press, 1994, p. 232.

<sup>33</sup> Robert Wegner destacou que “o português é apresentado nos textos de Sérgio Buarque geralmente associado com a idéia de *plasticidade*”. E acrescentou: “Não é exagero dizer que isto acontece, com uma constância de chamar a atenção, em praticamente todos os textos do autor, desde *Raízes do Brasil* até, por exemplo, o texto ‘A instituição do Governo Geral’, publicado na coleção *História Geral da Civilização Brasileira*, em 1960”. WEGNER, Robert. *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 124.

Segunda epígrafe: “Quão pequena, de tudo o que o coração humano suporta, / É a parte que reis ou leis podem curar ou causar...”. (Atribuída por Sérgio Buarque a Milton; reatribuída por Pedro Meira Monteiro ao Dr. Johnson.)

Esta epígrafe aparece no capítulo 5, que trata do “homem cordial”. *Cordial*, aqui não diz respeito às fórmulas de polidez, mas a um fundo emocional extremamente rico e transbordante que, segundo Sérgio Buarque, seria a contribuição brasileira à civilização. O olhar positivo sobre a *cordialidade* é equilibrado por considerações sobre as dificuldades que a conduta regida por paixões e afetos coloca para a construção de uma esfera pública impessoal. O argumento do capítulo não se limita a positivar ou criticar a *cordialidade*. Na verdade, o movimento do capítulo 5 é ainda mais complexo que nos demais capítulos. Nesse caso, que papel cumpre a epígrafe? Ela destrói ilusões: a de que o regime político ideal, a boa constituição, as leis e os expedientes políticos – as normas da *pólis* – bastariam para satisfazer os anseios e curar as feridas do coração: “Quão pequena, de tudo o que o coração humano suporta, / É a parte que reis ou leis podem curar ou causar...”.<sup>34</sup> H. Dobal tem um poema (de *Os signos e as siglas*, 1987) que traduz análoga convicção:

#### A VIDA IMPURA

A vida impura  
impõe a sua desordem.  
Destrói devagar  
esta arquitetura rigorosa.  
Desvia os canais  
duvida  
dos obscenos relógios da tarde.

[...]

Contra o pulso dos planos  
a vida imperfeita  
impõe o seu domínio  
de sangue e de paixão.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Se “o que *Raízes do Brasil* traz de menos resolvido, mais sombrio e, paradoxalmente, mais luminoso” é a “irresolução do conflito”, observa Pedro Monteiro, é possível que, no fecho do ensaio, “mais que uma suposta abertura para o novo, ou para o inteiramente novo, talvez exista aí, nessa irresolução, um fundo de conservantismo. Não tanto conservadorismo, que esse não é o caso, mas sim de conservação da força irresistível daquele mesmo coração que pulsava, estouvado, na epígrafe suprimida de John Milton, aliás de Samuel Johnson, na edição de 1936”. MONTEIRO, 2008, p 355.

<sup>35</sup> DOBAL, H. *Poesia reunida*. 2 ed. Teresina: Oficina da Palavra, 2005. p. 206-207. Sobre a poesia de H. Dobal, ainda pouco conhecida, ver: EUGÊNIO, J. K. *Os sinais dos tempos: intertextualidade e crítica da civilização na poesia de H. Dobal*. Teresina: Halley, 2007; EUGÊNIO, J. K. & SILVA, Halan (org.). *Cantiga de viver: leituras sobre a poesia de H. Dobal*. Teresina: Halley, 2007.

Há afinidade entre a epígrafe e o passo onde consta, por interposta pessoa e de forma aprovativa, que a cordialidade será a contribuição brasileira à civilização: ao menos no sentido de uma valorização do espontâneo. A pista da epígrafe não é outra que uma advertência contra o arrebatamento com a ordem estatal e as formas fixas em geral.

Terceira epígrafe: “Um povo parece quando troca seu dever particular pelo conceito de dever em geral”. (Nietzsche, *O anticristo*, I Parte, seção 11.)

Essa epígrafe está colocada no capítulo 7, que discute “nossa revolução” e narra o avanço da urbanização no Brasil. Na edição de 1936, a um só tempo Sérgio descreve o refluxo do legado colonial português e postula sua validade permanente, enquanto origem da identidade cultural e histórica da sociedade brasileira; com isso, não refuga o *Zeitgeist* da modernidade, nem despede o *Volkgeist* – a ordem espontânea e peculiar da cultura brasileira –, sugerindo o entrelaçar de sociedade e comunidade, espírito e vida, em equilíbrio tenso. A epígrafe reforça a crítica ao enlevo com as formas fixas e leis gerais em prejuízo da cultura: “Um povo declina quando troca seu dever particular pelo conceito de dever em geral”. Sugere que se observe, tanto quanto possível, a *lei individual* da cultura.<sup>36</sup> O trecho extraído de Nietzsche, retirado a partir de 1948, apropriado por Sérgio Buarque sob o viés organicista, servia como síntese da crítica ao deslumbramento dos brasileiros com modelos e teorias “de fora”: eles bem gostariam de adotar conceito de dever em geral em lugar de buscar o dever particular que nascia de suas peculiares condições de vida. Que distância dos portugueses dos primeiros tempos da colonização! Na Península Ibérica, observa Sérgio Buarque, surgiu “um tipo de sociedade que se desenvolveria, em alguns sentidos, quase à margem das

---

<sup>36</sup> A idéia de lei individual (por oposição à de lei geral) é cara a Simmel: “As determinações de uma coisa real guardam entre si uma continuidade, uma lenta fluência na transição de umas às outras, uma continuidade que a torna inapreensível para a fixidez delimitativa de nossos conceitos e de sua ampliação em forma de leis naturais. [...] Alguém pode ponderar o comportamento exigido em cada caso por esse material a partir do imperativo categórico, dos mandamentos divinos, do ‘justo meio’ ou da otimização do desenvolvimento social. Com isso, sem embargo, o âmbito dessas exigências éticas, que vincula seus conteúdos seguindo uma lógica que lhes é própria, fica separado da forma de vivenciar e contraposto a ela. Agora bem, apenas deste último modo se pode estabelecer uma lei ‘universal’. [...] Assim, pois, se a razão é a instância supra-individual em nós, enquanto puro portador de conteúdos da vida desganhados dela mediante conceitos e subsumidos sob conceitos; se, simultaneamente, enquanto energia anímica, ela é algo vivo, dinâmico, operante desde o centro da vida, não poderá fazer nem sequer juntando essas duas determinações, que as normas que emanem dela em virtude de seu primeiro significado se convertam em funções da vida real, que constitui uma unidade; nem em irradiações ideais de sua totalidade. Pois ela [a razão] é e seguirá sendo uma parte dessa totalidade, coexistindo com outras, cada uma das quais só pode desenvolver sua respectiva instância regulativa [...] a partir de sua natureza particular e não a partir da natureza da razão, que para elas é, justamente, algo estranho”. SIMMEL, G. *La ley individual e otros escritos*. Barcelona: Paidós; U.A.B., 2003, pp. 41-2, 51-52, 61-62.

congêneres européias, e sem delas receber qualquer incitamento, *que já não contivesse em gérmen*".<sup>37</sup> A esse trecho, que consta de todas as edições de *Raízes do Brasil*, convém relacionar um trecho inserido a partir da edição de 1948: "Nenhum estímulo vindo de fora os incitaria a tentar dominar seriamente o curso dos acontecimentos, a torcer a ordem da natureza".<sup>38</sup> Como se vê, a idéia é cara a Sérgio. Isto suscita a questão: por que retirou a epígrafe?

Ele a retirou pela mesma razão por que retirou as demais epígrafes. As três epígrafes formam uma teia coesa a partir do valor positivo que atribuem à plasticidade, espontaneidade e peculiaridade cultural. Se o argumento de *Raízes do Brasil* é feito de oposições e contrastes, isto não ocorre nas epígrafes, que pendem para um único lado. São unilaterais, não exclusivistas: nenhuma supõe a disjuntiva *ou... ou...* Acentuam aquilo que se julga mais valioso, irrenunciável, formando sugestiva via de acesso a *Raízes do Brasil*. Foram excluídas porque desvelavam o coração do ensaio e o amor do escritor. Operação dupla: despistamento dos leitores e afastamento (parcial) de Sérgio em relação ao organicismo.

Todos os casos aqui considerados sugerem que a revisão de *Raízes do Brasil* tem o sentido de uma *atenuação* do prisma organicista – e isto se torna ainda mais claro nos acréscimos feitos ao capítulo 7, onde emerge, cristalino, o viés político progressista que, em última análise, está na base da supressão das epígrafes (e de outros trechos, como veremos a seguir).

## 5.2 Emergência do viés político progressista

Os acréscimos diminuem a visibilidade do prisma organicista e das oposições, ofuscado por uma selva de linhas novas que desviam a vista do leitor para outros lados. Contudo, o esmaecimento do prisma organicista não se reduz a uma questão de visibilidade no argumento, decorrendo, sobretudo, da emergência do viés progressista. A partir dessa referência, Sérgio Buarque deprecia as raízes portuguesas da sociedade e apóia a idéia de uma revolução vertical, em última análise, sem base.

O viés progressista reponta mais forte nos acréscimos e/ou supressões feitos nos capítulos 6 e 7, mas seu impacto se entende por outros capítulos, já vimos. No

---

<sup>37</sup> HOLANDA, 1936, p. 4.

<sup>38</sup> HOLANDA, 1948, p. 165.

capítulo 7, em especial, há uma tendência para apagar críticas ao ideário progressista e de sugerir a quebra da tradição no processo de mudança social. Por exemplo, constava no capítulo 7 da primeira edição de *Raízes do Brasil*, trecho em que Sérgio dizia que a crítica do pesquisador norte-americano Herbert Smith ao espírito de partido vigente sob o Império – a concepção de que é desonroso para uma pessoa desertar de uma facção política, embora essa deserção se faça em proveito de ideais nobres –, “é válida realmente do ponto de vista estritamente democrático-liberal”, porém, “no fundo o que denuncia essa crítica é a incompreensão intolerante que é forçoso existir entre dois estilos de vida radicalmente diversos”.<sup>39</sup> Com um ponto de vista estritamente democrático-liberal, Herbert Smith se mostrou incapaz de entender o enraizamento das práticas políticas na cultura personalista e plástica.

Na edição de 1948, o trecho foi retirado do capítulo 7 e ressurgiu, reformulado, no capítulo 3. De acordo com Sérgio, a incompreensão manifestada por estrangeiros ante as peculiaridades do nosso maquinismo político provém da “incompatibilidade fundamental que, apesar de muitas aparências em contrário, subsistia entre esses sistemas e os que regiam outros países mais fundamente marcados pela revolução industrial, em particular os países anglo-saxões”. Sérgio agora declara que “a um desses estrangeiros, pelo menos, não escaparam os motivos reais da divergência” – refere-se a Herbert Smith,<sup>40</sup> que passa de representante da incompreensão ante as peculiaridades da política brasileira, a um dos poucos a quem não escaparam os motivos reais da divergência entre os sistemas políticos dos países anglo-saxões e o do Brasil.

À primeira vista, essa mudança de perspectiva não parece ter grande significado, mas é um sintoma. Isto fica claro em um conjunto de parágrafos (de 29 a 34) acrescentados ao capítulo 7, que delineia a inesperada emergência do viés progressista em *Raízes do Brasil* e explicita Herbert Smith como uma sua importante referência. Tendo dito que “uma superação da doutrina democrática só será possível entre nós, quando tenha sido vencida a antítese liberalismo–caudilhismo”,<sup>41</sup> Sérgio adianta, de forma enfática, que “essa vitória nunca se consumará enquanto não se liquidem, por sua vez, os fundamentos personalistas e, por menos que o pareçam, aristocráticos, onde

---

<sup>39</sup>HOLANDA, 1936, p. 150.

<sup>40</sup>HOLANDA, 1948, p. 101.

<sup>41</sup>HOLANDA, 1948, p. 269.

ainda assenta nossa vida social”.<sup>42</sup> Ele acrescenta que, “se o processo revolucionário a que vamos assistindo [...] tem um significado claro, será a dissolução lenta, posto que irrevogável, das sobrevivências arcaicas, que o nosso estatuto de país independente até hoje não conseguiu extirpar”.<sup>43</sup> De fato, “somente através de um processo semelhante teremos finalmente revogada a velha ordem colonial e patriarcal, com todas as conseqüências morais, sociais e políticas que ela acarretou e continua a acarretar.” Trecho eloqüente, sem empatia para com o passado, sem senso de equilíbrio. Aqui o que se pretende é o alisamento do terreno da vida social.

Neste ponto, Sérgio evoca Herbert Smith, o naturalista que “escrevendo com intuição verdadeiramente divinatória, [...] pôde anunciar, em forma de aspiração, o que não está longe, talvez, de constituir realidade”. As palavras de Smith, “coloridas, por vezes, desse progressismo otimista que foi característica suprema de seu século e de seu país, [...] representam, não obstante, um convite, mais do que um mero devaneio, e merecem, por isso, ser meditadas”.<sup>44</sup> Dizia ele que “de uma revolução é talvez o que precisa a América do Sul”, esclarecendo:

Não de uma revolução horizontal, simples remoinho de contendas políticas, que servem para atropelar algumas centenas ou milhares de pessoas menos afortunadas. O mundo está farto de tais movimentos. O ideal seria uma boa e honesta revolução, uma revolução vertical e que trouxesse à tona elementos mais vigorosos, destruindo para sempre os velhos e incapazes.<sup>45</sup>

Herbert Smith desejaria que a revolução viesse placidamente e tivesse como “remate a amalgamação, não o expurgo, das camadas superiores; camadas que, com todas as suas faltas e os seus defeitos, ainda contam com homens de bem”. Sua liberalidade para com as camadas superiores deve-se ainda a que “os brasileiros estão hoje expiando os erros dos seus pais, tanto quanto os próprios erros”, uma vez que, a seu ver, “a sociedade foi mal formada nesta terra, desde as suas raízes”.<sup>46</sup> Sérgio não faz reparo a essa idéia.

A essa interposta voz, segue a voz própria de Sérgio:

É inevitável pensar que os acontecimentos dos últimos decênios, em vários países da América Latina, se orientam francamente nesse sentido. Mais patente nas terras onde prevaleceu maior estratificação social – no México, apesar de hesitação e intermitências, desde 1917; no Chile desde 1925 – parece certo, contudo, que o movimento não é puramente circunstancial ou local, mas se desenvolve, ao

---

<sup>42</sup> HOLANDA, 1948, p. 269-70.

<sup>43</sup> HOLANDA, 1948, p. 270.

<sup>44</sup> HOLANDA, 1948, p. 270-71.

<sup>45</sup> Apud HOLANDA, 1948, p. 271.

<sup>46</sup> Apud HOLANDA, 1948, p. 271.

contrário, com a coerência de um programa previamente traçado.<sup>47</sup>

Sobre a revolução regeneradora, diz Sérgio que não terá, talvez, a forma das convulsões catastróficas, “que procuram transformar de um mortal golpe, e segundo preceitos de antemão formulados, os valores longamente estabelecidos”. É possível que “fases culminantes já tenham sido ultrapassadas, sem que possamos avaliar desde já sua importância transcendente”. Nesse caso, “estaríamos vivendo assim, para recorrer as expressões de Matthew Arnold, entre dois mundos: um definitivamente morto e outro que luta por vir à luz”.<sup>48</sup> As idéias-chave (“dissolução irrevogável das sobrevivências arcaicas”, “processo revolucionário”, “revolução vertical”) e o próprio curso do argumento exprimem o viés político progressista. De fato, o raciocínio que postula uma separação radical entre dois mundos – o velho e novo, o passado e o futuro – é tipicamente progressista. Dizer que “a sociedade foi mal formada nesta terra, desde as suas raízes” é ecoar idéias de Paulo Prado, para quem o Brasil precisava de uma revolução regeneradora, que refizesse a sociedade e a pusesse sobre novas bases. Em ambos os casos, embora essas idéias expressem um mal-estar com problemas reais, talvez a solução avistada corresponda, afinal, a uma fuga para o reino dos sonhos e imaginações. É isto o que se pode pensar, quando, de forma surpreendente, Sérgio declara que, na América Latina, “o movimento [revolucionário] não é puramente circunstancial ou local, *mas se desenvolve, ao contrário, com a coerência de um programa previamente traçado*”. À abstração da realidade se junta mais um traço típico do progressismo: enxergar tendência histórica no sentido do que se deseja, em suma: *wishful thinking*.

(Na Escola Superior de Guerra, após aludir à opinião de John Moor Cabot – de que “os poderosos e os ricos, os *haves*, na América Latina ainda não se aperceberam de que o seu tempo já passou”; que “as causas da tempestade que se anunciam nestes países acham-se unicamente no egoísmo e na cegueira das oligarquias que os dominam” –, Sérgio indaga: “Estará ao alcance das atuais gerações o erradicarem em breve prazo, males que ao longo de séculos, e não só de quatro a três decênios, já puderam deitar raízes fundas em nosso solo?” Ele acredita que sim, mas faz uma ressalva. “Talvez entre

---

<sup>47</sup>HOLANDA, 1948, p. 272.

<sup>48</sup>HOLANDA, 1948, p. 270.



mesmo, aqui, uma fé em coisas que intimamente eu desejaria que fossem verdadeiras. Ou, como em menos palavras se pode dizer em inglês, um *wishful thinking*”).<sup>49</sup>

Não há dúvida, é nos parágrafos acrescentados ao capítulo 7 que emerge o viés político progressista, como fica claro quando examinamos mudanças feitas no parágrafo 26 – que, na edição de 1948, exhibe a seguinte redação:

Foi essa crença, inspirada em parte pelos ideais da Revolução Francesa, que presidiu toda a história das nações ibero-americanas desde que se fizeram independentes. Emancipando-se da tutela das metrópoles européias, cuidaram elas em adotar, como base de suas cartas políticas, os princípios que se achavam então na ordem do dia. As palavras mágicas de Liberdade, Igualdade e Fraternidade sofreram a interpretação que pareceu ajustar-se melhor aos nossos velhos padrões patriarcais e coloniais, e as mudanças que inspiram foram antes de aparato do que de substância.<sup>50</sup>

Seu sentido era diferente na edição de 1936. Duas ou três mudanças merecem destaque. Na edição de 1936, em vez do trecho que diz: “Emancipando-se da tutela das metrópoles européias, cuidaram elas em adotar, como base de suas cartas políticas, os princípios que se achavam então na ordem do dia”, tinha-se a seguinte redação:

As rebeliões que desligaram esses povos das metrópoles adotaram como base das suas cartas políticas os princípios da Revolução Francesa então na ordem do dia, pelos mesmos motivos que ainda hoje levam certos povos coloniais e semicoloniais a contemplarem com unção os ideais apregoados pela Terceira Internacional.<sup>51</sup>

Com a redação de 1948, Sérgio evitava a semelhança que estabelecera, na primeira edição, entre a adoção de princípios abstratos do Liberalismo e o encanto, por parte de povos da América Latina, com os ideais apregoados pela Terceira Internacional. As duas situações eram vistas de forma negativa, na edição de 1936, como negação do fundo emocional e histórico singular desses povos, da vida pelo espírito. E o trecho que diz: “As palavras mágicas de Liberdade, Igualdade e Fraternidade sofreram a interpretação que pareceu ajustar-se melhor aos nossos velhos padrões patriarcais e coloniais, e as mudanças que inspiram foram antes de aparato do que de substância”, esse trecho tinha outra redação – muito diferente – na edição de 1936:

A palavra “liberdade”, que inicialmente deveria ter um sentido restrito, delimitando as aspirações de emancipação política, valeria, ao cabo, em toda a extensão de seu

<sup>49</sup> HOLANDA, 2008, p. 634.

<sup>50</sup> HOLANDA, 1948, p. 268. O parágrafo se encerra com um trecho não afetado pela revisão de 1948: “Ainda assim, enganados por essas exterioridades, não hesitamos, muitas vezes, em tentar levar às suas conseqüências radicais alguns daqueles princípios. Não é, pois, de estranhar, se o ponto extremo de impersonalismo democrático fosse encontrar seu terreno de eleição em um país sul-americano”.

<sup>51</sup> HOLANDA, 1936, p. 148.

significado. Impôs-se com um prestígio verdadeiramente mágico e por um processo psicológico semelhante ao que transforma em tirânicas exigências certos princípios originados por necessidades concretas precisas.<sup>52</sup>

Está dito na edição de 1948 que “as palavras mágicas de Liberdade, Igualdade e Fraternidade sofreram a interpretação que pareceu ajustar-se melhor aos nossos velhos padrões patriarcais e coloniais”, assinalando-se, como ocorria às vezes na primeira edição, que idéias revolucionárias serviram, no Brasil, a outros propósitos. Já na edição de 1936, está dito que a palavra “liberdade”, que deveria ter sentido restrito, delimitando apenas aspirações de emancipação política, “impôs-se com um prestígio verdadeiramente mágico e por um processo psicológico semelhante ao que transforma em tirânicas exigências certos princípios originados por necessidades concretas precisas”. Nesse trecho, o que se critica não é a adaptação de idéias revolucionárias a interesses retrógrados, mas, sob viés organicista, o poder mágico que a idéia de “liberdade” ganhou em relação às condições peculiares da realidade brasileira (Isso também ocorreria com as idéias de “república” e “revolução”).

A supressão de um trecho, bem como a permuta de um trecho por outro de sentido oposto, que se viu no parágrafo 26, são congruentes. Seu sentido é dado pelo viés político progressista, que, aliás, ilumina duas outras supressões do capítulo 7. No parágrafo 23 da edição de 1948, consta:

Escapa-nos esta verdade de que não são as leis escritas, fabricadas pelos juriconsultos, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de estabilidade para as nações. Costumamos julgar, ao contrário, que os bons regulamentos e a obediência aos preceitos abstratos representam a floração ideal de uma apurada educação política, da alfabetização, da aquisição de hábitos civilizados e de outras condições igualmente excelentes.<sup>53</sup>

Na edição de 1936, após o trecho acima (diferente apenas por detalhes de estilo) constava: “Essa opinião enganosa tomou vulto depois de incentivada a crença no mito do progresso, com o êxito do comtismo, do spencerismo, do marxismo, e de tantas ideologias semelhantes, de que foi singularmente fértil o século que antecedeu o nosso”.

Aqui, como em outros passos suprimidos na edição de 1948, Sérgio assumia atitude crítica em relação ao “mito do progresso” (George Sorel, autor de *As ilusões do progresso*, era citado em nota da edição de 1936), ligado ao domínio opressivo do espírito sobre a vida, que, em última análise, produzia o abafamento da realidade pela abstração: *platonismo*, nos termos de Klages. Ao lado do comtismo e do spencerismo, o

<sup>52</sup> HOLANDA, 1936, p. 148.

<sup>53</sup> HOLANDA, 1948, p. 266.

marxismo é criticado por divulgar e estimular o mito do progresso. Bem, isto era o que constava na edição de 1936. O viés progressista presente na edição de 1948 se mostra na retirada da alusão hipercrítica ao mito do progresso e ao marxismo.

Também no parágrafo 35, há uma supressão devida ao viés político progressista. E é muito significativa. De fato, na edição de 1948, Sérgio vinha falando (desde o parágrafo 29) de um “processo revolucionário” em curso no Brasil, cujo sentido seria a “dissolução lenta, posto que irrevogável”, de sobrevivências arcaicas. Evocava as palavras de Herbert Smith acerca da necessidade de uma revolução vertical e dizia que esse movimento revolucionário, na América Latina, não era puramente circunstancial ou local, “mas se desenvolve, ao contrário, com a coerência de um programa previamente traçado”. No parágrafo 34, também inserido em 1948, advertia: “Contra sua cabal realização é provável que se erga, e cada vez mais obstinada, a resistência dos adeptos de um passado que a distância já vai tingindo de cores idílicas”. O parágrafo 35 é remanescente da edição de 1936 e um trecho dele foi suprimido para adaptar o parágrafo ao novo viés progressista.

O trecho suprimido por Sérgio Buarque é o seguinte:

O grau de relações, de intimidade e de parentesco com os detentores do poder decidem sempre do êxito de uma carreira pessoal, muito mais do que os argumentos legais ou morais. Quaisquer que sejam as revoluções “regeneradoras”, dificilmente chegarão a freiar de maneira eficiente a importância dos empenhos e dos pistolões.<sup>54</sup>

O encantamento de Sérgio Buarque com a perspectiva de uma revolução o leva a cortar na edição de 1948 um trecho que afirma a supremacia da cultura sobre os programas, inclusive os revolucionários. No Brasil, nenhuma “revolução regeneradora” daria fim à importância dos pistolões e das relações personalistas. Síntese do sentido das mudanças norteadas pelo viés progressista acha-se no contraste entre dois trechos do capítulo 7, um suprimido e o outro acrescido.

No trecho *suprimido* em 1948, o autor dizia que a palavra “liberdade”, em sentido muito ampliado, se teria imposto “por um processo psicológico semelhante ao que transforma em tirânicas exigências certos princípios originados por necessidades concretas precisas”. O argumento evoca a oposição entre concreto e abstrato, singular e geral, orientando-se por uma concepção organicista.

Já no trecho *acrescido*, sobre o processo revolucionário que estaria em curso, ele diz: “É inevitável pensar que os acontecimentos dos últimos decênios, em

---

<sup>54</sup>HOLANDA, 1936, p. 149.

vários países da América Latina, se orientam francamente nesse sentido”. Acrescenta que, mais visível nas terras onde prevaleceu maior estratificação social, como México e Chile, “parece certo, contudo, que o movimento não é puramente circunstancial ou local, mas se desenvolve, ao contrário, com a coerência de um programa previamente traçado”.<sup>55</sup> As particularidades são subsumidas a uma presumida tendência histórica; necessidades concretas são como que transformadas em “tirânicas exigências”.

O viés progressista presidiu o corte de um trecho e o acréscimo de outro.

**(Antonio Candido, inventor de *Raízes do Brasil*?)**

Wanderley Guilherme dos Santos disse certa feita que o Sérgio Buarque de *Raízes do Brasil* era “uma invenção do Antonio Candido”.<sup>56</sup> A *boutade* sintetiza uma opinião difusa, sugerindo que Antonio Candido forjou uma visão altamente seletiva de Sérgio e de *Raízes do Brasil*. Na verdade, com a publicação de “O significado de *Raízes do Brasil*”, que escreveu como prefácio à quinta edição (1969), Antonio Candido fundou a mais influente matriz interpretativa de *Raízes do Brasil*. Essa matriz se prolonga nos demais textos que dedicou ao ensaio, dentre os quais cabe destacar: “*Post-scriptum*” (1986); “Sérgio, o radical” (1988); e “A visão política de Sérgio Buarque de Holanda”. Nesses textos, Antonio Candido destaca o diálogo de *Raízes do Brasil* com a sociologia de Weber; a crítica ao legado ibérico; e o radicalismo político de Sérgio Buarque, distante do tradicionalismo, do liberalismo e das estratégias da esquerda. (No *Post Scriptum*: “Há meio século, neste livro, Sérgio deixou claro que só o próprio povo, tomando a iniciativa, poderia cuidar do seu destino”).

Essa leitura hoje parece insuficiente, por várias razões. Em primeiro lugar, ela se baseia na edição corrente de *Raízes do Brasil*, sem cuidar da edição de 1936. Candido não mostra se o radicalismo de Sérgio, por exemplo, que reponta em trechos da edição de 1948, já estaria presente na primeira edição do ensaio. Se o diálogo de *Raízes do Brasil* com Max Weber, apontado pela primeira vez por Antonio Candido, é hoje referência incontornável nos estudos sobre *Raízes do Brasil*, a idéia do “radicalismo” político de Sérgio Buarque parece menos convincente. Em minha dissertação de

<sup>55</sup> HOLANDA, 1948, p. 272.

<sup>56</sup> “Uma cabeça que bate contra a maré”. *Veja*, São Paulo, 18 maio 1994, pp. 40-43. A *boutade* está na página 42.

mestrado, referindo-me ao “Post Scriptum”, observei que seria difícil, para dizer o mínimo, encontrar o “povo” como agente virtual da própria história, em *Raízes do Brasil* – se *povo* quer designar o conjunto de pessoas oprimidas pelos donos do poder. Além de tudo, essa visão radical-democrática virava as costas para os contrastes do ensaio: “A apresentação de Antonio Candido, sobre ser informativa e sugerir pistas, passa longe das contradições de *Raízes do Brasil*”.<sup>57</sup> Em segundo lugar, como se coadunaria o *radicalismo* de Sérgio com aquela “metodologia dos contrários” que estrutura o ensaio? Candido voltava-se contra Candido?

Tanto a leitura progressista de *Raízes do Brasil* – que parecia exagerada a uns poucos – quanto o lugar preeminente ocupada por Antonio Candido no debate sobre a obra e a memória do historiador e crítico paulista criavam a sensação de que a imagem de Sérgio difundida por Antonio Candido nos textos posteriores ao Prefácio era limpa demais, redonda demais, lisa demais. Faltava aspereza, dissonância e contraste ao quadro. Daí a especular que Candido fabricava uma idiossincrática imagem de Sérgio era um passo. Wanderley Guilherme dos Santos deu esse passo ao sugerir que Antonio Candido inventou *Raízes do Brasil* – quando menos a leitura progressista do ensaio.

Há uma invenção de *Raízes do Brasil* por parte de Antonio Candido?

A idéia é tentadora, mas é preciso testá-la em três aspectos.

a) A “metodologia dos contrários” de *Raízes do Brasil*

Nossa pesquisa confirma que a polaridade estrutura *Raízes do Brasil*. A intuição de Candido é confirmada pelo movimento textual do ensaio. Ressalve-se apenas que esse aspecto não deve ser referido à sociologia weberiana, mas (como adverte Candido) é traço recorrente no pensamento latino-americano: neste, “a reflexão sobre a realidade social foi marcada, desde Sarmiento, pelo senso dos contrastes e mesmo dos contrários”. Em *Raízes do Brasil*, o pensamento do autor se constitui pela exploração de conceitos polares: “O esclarecimento não decorre da opção prática ou teórica por um deles, [...] mas pelo jogo dialético entre ambos”. Qual o resultado obtido por esse meio? “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 grande força de esclarecimento”.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> EUGÊNIO, 1999, pp. 16-17.

<sup>58</sup> CANDIDO, 2006, p. 239-240.

A metodologia dos opostos de *Raízes do Brasil* mantém laços com o ensaísmo latino-americano de interpretação cultural; isto não deve obscurecer sua afinidade profunda com a filosofia da vida – que Sérgio conhecia e que será temperada, durante a estada alemã, pelas leituras de Klages, Simmel e Heráclito. No prefácio que escreveu para a coletânea *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, Candido advertiu que o tom de ensaio interpretativo e a sua técnica de generalização por meio de “tipos” era do gosto “de alguns alemães que ele estudou a partir da estada berlinense”.<sup>59</sup> Mas ele afirma também que “Sérgio respirou nesse ambiente conheceu alguns dos seus aspectos negativos, inclusive a duvidosa caracteriologia de Ludwig Klages”, acrescentando que “a retidão de seu espírito, a jovem cultura já sólida e os instintos políticos corretamente orientados levaram-no a algo surpreendente”, quer dizer, “desse caldo cultural que podia ir de conservador a reacionário, e de místico a apocalíptico, tirou elementos para uma fórmula pessoal de interpretação progressista do seu país”.<sup>60</sup> Descontada a ênfase no “progressismo”, resta que Antonio Candido sabe que os contrastes de *Raízes do Brasil* têm raízes na filosofia da vida – alargada por Sérgio Buarque, que escapou ao puro espírito de negação e entrançou os opostos (como Heráclito, indo além de Klages e Simmel)–, mas preferiu não explorar esse filão.

#### b) O radicalismo de Sérgio em *Raízes do Brasil*

Este aspecto não é uma invenção de Antonio Candido. Acha-se em *Raízes do Brasil*, mas precisa ser matizado. De fato, o “radicalismo” só surge na edição de 1948, embora já houvesse crítica a aspectos da colonização portuguesa na edição de 1936. Assim como Manoel de Moraes, jesuíta que, nos depoimentos perante a Inquisição sempre esquecia o ano de 1635, Antonio Candido sempre se esquece da primeira edição de *Raízes do Brasil*.<sup>61</sup> Em segundo lugar, o radicalismo não possibilita uma compreensão ampla do movimento contrapontístico do ensaio; é preciso juntá-lo aos demais aspectos. Finalmente, *Raízes do Brasil* é ensaio radical, desde o título, mas o radicalismo político não abrange todo o radicalismo do ensaio, profundo e por assim dizer cósmico: a raiz do homem não é o próprio homem, mas o que o sustenta de forma misteriosa. Mais uma vez, Antonio Candido não *inventou* o radicalismo político de

<sup>59</sup> CANDIDO, 1988, p. 123.

<sup>60</sup> CANDIDO, 1988, p. 124.

<sup>61</sup> Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

*Raízes do Brasil* – o inventor é Sérgio – mas o acentuou como ninguém. Não é pai, e sim padrinho.

Faltou a Candido assinalar que o radicalismo democrático emerge na edição de 1948, que é uma dimensão entre outras, e que o ritmo contrastante do texto permitia leituras opostas. Antonio Candido é parcial tanto na ênfase sobre o radicalismo político de Sérgio quanto na ênfase sobre a dimensão sociológica de *Raízes do Brasil* – vista como resultado da atualização intelectual e do descortínio de Sérgio, desatrelando-o de qualquer matriz, por assim dizer, menos recomendável. (O texto que quase rompe com essa postura é “Sérgio em Berlim e depois”). Mas é justo que se diga: a parcialidade é maior no primeiro caso.

c) A leitura sociológica de *Raízes do Brasil*.

Antonio Candido inventou a leitura sociológica de *Raízes do Brasil*? Uma vez mais, a resposta é negativa. A invenção da leitura sociológica de *Raízes do Brasil* deve-se ao próprio Sérgio. Com efeito, em carta a Cassiano Ricardo, publicada no terceiro número da revista *Colégio*, de setembro de 1948, ele declara que a cordialidade não lhe parece virtude que possa prevalecer independentemente das circunstâncias mutáveis da existência: “Acredito que, ao menos na segunda edição de meu livro, tenha deixado esse ponto bastante claro”. Ele considera a cordialidade sob prisma basicamente histórico-sociológico: “Associo-a antes a condições particulares de nossa vida rural e colonial, que vamos rapidamente superando”. Acrescenta que, 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 influência metropolitana), “o homem cordial acha-se fadado a desaparecer, onde ainda não desapareceu de todo. E às vezes receio sinceramente que já tenha gasto muito cera com esse pobre defunto”.<sup>62</sup>

Quando afirma que o homem cordial é produto histórico, ligado a condições particulares, em contínuo processo de mudança, e que, com a progressiva urbanização, o homem cordial se acha fadado a desaparecer, onde ainda não desapareceu de todo, Sérgio adota o prisma sociológico. Mas não explica como se relacionam à dimensão sociológica – acerca da progressiva urbanização da sociedade (e do mundo, se a

---

<sup>62</sup> HOLANDA, 2006, p. 395-396.

referência tácita é Weber) – e à severa crítica ao domínio irrestrito do espírito sobre a vida, que perpassa as páginas de *Raízes do Brasil*. A leitura exclusivamente sociológica é redutora e não dá conta da riqueza do ensaio. Não explica o porquê do ardor combativo em favor da adaptação de idéias e instituições às necessidades específicas da cultura. Ao escamotear as matrizes rivais, na carta a Cassiano Ricardo, Sérgio funda a leitura meramente sociológica de *Raízes do Brasil*, depois desenvolvida por Antonio Candido. (Mas, na Escola da Superior de Guerra, dirá ele aos militares: “Convidado a falar-vos do ‘homem brasileiro’ não se estranhe que deva eu principiar por esta tentativa de autocrítica, incidindo sobre opiniões que provavelmente sugeriram esse convite”. Sérgio sabia que os militares haviam lido, em *Raízes do Brasil*, outra coisa que não sociologia histórica, e que a leitura deles se fundava em aspectos importantes no ensaio).

Não resta dúvida: Sérgio Buarque *inventou* a leitura exclusivamente sociológica de *Raízes do Brasil*. Não satisfeito em proceder à revisão de *Raízes do Brasil*, cuidou em produzir uma leitura do ensaio a partir unicamente do prisma sociológico – escamoteando os prismas rivais –, tornando o ensaio limpo de impurezas. É plausível que a leitura de Candido tenha amadurecido nas conversas com Sérgio Buarque à época da conferência na Escola Superior de Guerra, de vez que as consideráveis diferenças entre o prefácio de Antonio Candido à quarta edição de *Raízes do Brasil* (1964) e o prefácio à quinta edição, redigido em 1967, são sugestivas a esse respeito.

Se por *invenção* se quer sugerir que sua leitura é infundada, nesse caso Antonio Candido *não* inventou *Raízes do Brasil*, pois, embora unilateral, sua leitura está fundada em aspectos do ensaio; portanto, além de influente, é consistente. E sempre fecunda.

Antonio Candido inventou o Sérgio de *Raízes do Brasil* se por *invenção* se quer designar seu papel proeminente no debate sobre o ensaio e sua ênfase no “radicalismo” de Sérgio. Mas, se, além disso, com *invenção* se quer dizer que Antonio Candido foi a *fonte* da leitura sociológica e progressista de *Raízes do Brasil*, isto deixa escapar o principal: a leitura sociológica e progressista não é invenção de Antonio Candido, mas de Sérgio. Antonio Candido (enquanto leitor de *Raízes do Brasil*) é que é uma invenção de Sérgio Buarque.



### 5.3 Adensamento da erudição histórica

A adoção do viés progressista e da leitura exclusivamente sociológica de *Raízes do Brasil* data de 1948, recalca as matrizes rivais e produz perda de tensão e complexidade. Não foi uma operação completa, porém. De fato, outro aspecto relevante da segunda edição, revista e ampliada é o adensamento da erudição histórica em todo o ensaio e que alcança nível excepcional nos capítulos 2 e 4. No capítulo 4 (que, a partir de então, passa a se intitular “O semeador e o ladrilhador”), ocorre algo surpreendente: a erudição histórica é guiada pelo prisma organicista. Mais: o prisma organicista, predominante, se combina de forma admirável com o viés da sociologia. As páginas acrescidas, dedicadas ao ânimo pedestre dos portugueses, no século XV e XVI, são inigualáveis (vão do parágrafo 39 ao parágrafo 68). Se vão reter nossa atenção não é pelo motivo singelo de desviarem o espírito do leitor do veio organicista, como ocorreu no capítulo 7, e sim porque – ao contrário – explicitam os *topoi* desse veio e permitem perceber o apreço que lhe tem Sérgio. E porque suscitam uma questão: Como entender essas páginas no contexto de revisão de *Raízes do Brasil*? Qual sua relação com o prisma sociológico e o viés progressista que tendem a atenuar o organicismo?

“A rotina e não a razão abstrata foi o princípio que norteou os portugueses, nesta como em tantas outras expressões de sua atividade colonizadora”, observa Sérgio. “Preferiam agir por experiências sucessivas, nem sempre coordenadas umas às outras, a traçar de antemão um plano para segui-lo até ao fim”.<sup>63</sup> Essas palavras, acrescidas ao capítulo 4, estão em sintonia com o que trazia a edição de 1936 sobre a cidade portuguesa na América: “A cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza”.<sup>64</sup> Em suma: nenhum rigor, nenhum método ou plano de ação. Tal atitude não resulta de falta de energia e sim da convicção de que *não vale a pena*, como observara Aubrey Bell. Nas páginas incluídas na edição de 1948, Sérgio vincula essa atitude ao realismo que renuncia às “imaginações delirantes”. Diz ele:

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 e regras formais (salvo nos casos onde estas regras já se tenham estereotipado em convenções e dispensem, assim, qualquer esforço ou artifício). Que aceita a vida, em suma, como a vida é, sem cerimônias, sem ilusões, sem impaciência, sem malícia e, muitas vezes, sem alegria. [...] Para esse modo de entender ou de sentir, não são os

<sup>63</sup> HOLANDA, 1948, p. 156.

<sup>64</sup> HOLANDA, 1936, p. 62. Esse trecho foi mantido nas edições seguintes.

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.<sup>65</sup>

Ao realismo deve-se o feito particular de muitas façanhas dos portugueses na época 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”, que surge como uma cabotagem em grande estilo: “A expansão dos portugueses no mundo representou sobretudo obra de prudência, de juízo discreto, de entendimento ‘que experiências fazem repousado’”.<sup>66</sup> Os descobrimentos ajudaram a mudar, aos poucos, esse quadro. Enquanto subiam na escala social, as camadas populares deixavam de ser portadoras da primitiva mentalidade de classe para aderir à dos antigos grupos dominantes. O resultado não poderia ser outro:

A invenção e a imitação tomaram o lugar da tradição como princípio orientador, sobretudo no século XVI, quando se tinham alargado as brechas nas barreiras já de si pouco sólidas que, em Portugal, separavam as diferentes camadas da sociedade. [...] É assim que desaparecem de cena os famosos veteranos de barbas pelos joelhos, calções curtos, chuças do mesmo estofado, meias de retrós, chapéus com fitas de ouro, espada e adaga dourada, topete muito alto e barba tosada ou inteiramente raspada. Com isso se vai perdendo o antigo brio e valor dos lusitanos, pois, conforme ponderou um deles, “a guerra não se faz mais a perder os grandes impérios, que a mudança de trajos e de leis”.<sup>67</sup>

Os traços definidos do caráter português, pintados por Sérgio, são inseridos em um quadro de mudanças na sociedade portuguesa. Sérgio declara que Diogo do Couto desejaria os portugueses menos dados à inovação, mais fiéis ao ideal de estabilidade que fizera a grandeza duradoura de outros povos, como o veneziano ou chinês: “A nova nobreza parece-lhe, e com razão, uma simples caricatura da nobreza autêntica, que é, em essência, conservadora”, por uma razão: “o que prezam acima de tudo os fidalgos quinhentistas são as aparências ou exterioridades por onde se possam distinguir da gente humilde”.<sup>68</sup> Ora, não se pode negar que “a tradição portuguesa, longe de manifestar-se no puro afã de glórias e na exaltação grandíloqua das virtudes heróicas, parece exprimir-se, ao contrário, no discreto uso das mesmas virtudes”; se Camões achou o timbre adequado para manifestar essa tradição, foi nas oitavas finais d’*Os Lusíadas*, ao aconselhar D. Sebastião “a favorecer e levantar os mais experimentados”;

<sup>65</sup> HOLANDA, 1948, pp. 157 e 165.

<sup>66</sup> HOLANDA, 1948, p. 158.

<sup>67</sup> HOLANDA, 1948, p. 162-3.

<sup>68</sup> HOLANDA, 1948, p. 163.

quando enaltece “a disciplina militar que se aprende pela prática assídua – ‘vendo, tratando, pelejando’ – e não pela fantasia – ‘sonhando, imaginando ou estudando’”.<sup>69</sup> Os traços característicos dessa visão de mundo são reunidos em uma intuição poderosa:

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.<sup>70</sup>

Quem não perceberia a analogia entre os traços definidos do caráter português e os traços que Sérgio requer para a sociedade brasileira? Mais espontaneidade, menos artifícios. Quem não perceberia a analogia entre a situação portuguesa de então e a brasileira, descrita por Sérgio, quanto à tensão entre *tradição* (traços definidos de caráter) e *mudança* (o desgaste da tradição)? Quem não perceberia na descrição da cultura portuguesa, a valorização da vida e do natural ante o império do espírito e do artifício, da experiência ante a fantasia? Portanto, no capítulo 4 da edição de 1948, com esses acréscimos, temos uma chave para desvelar o critério básico da crítica de Sérgio aos homens de letras e de ação brasileiros: um *realismo fundamental* “que renuncia a transfigurar a realidade por meio de imaginações delirantes ou códigos de postura e regras formais”, que aceita a vida como ela é. Aí ressalta um prisma organicista que, embora distante de todo sistema de abstração ou utopia, não é adverso à mudança como processo espontâneo.

Nesse sentido, e já na edição de 1936, tem-se a descrição da “revolução” que vinha ocorrendo na sociedade brasileira:

Existe um elo secreto estabelecendo com esses dois acontecimentos e numerosos outros uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda nossa vida nacional. Processou-se, é certo, sem o grande alarde de algumas convulsões de superfície, que historiadores exageram freqüentemente em seu zelo minucioso e fácil de compendiar as transformações exteriores da existência dos povos. [...] A grande revolução brasileira não foi um fato que se pudesse assinalar em um instante preciso; foi antes um processo demorado e que durou pelo menos três quartos do século.<sup>71</sup>

Não me interessa discutir que revolução é essa, mas apenas chamar a atenção para a forma como é descrita: como uma prolongada, silenciosa e eficaz *evolução*, de forma organicista. Como essa descrição se combina com o fato de a revolução estar minando as bases agrárias da sociedade é algo que não será discutido

<sup>69</sup> HOLANDA, 1948, p. 164-5.

<sup>70</sup> HOLANDA, 1948, p. 165.

<sup>71</sup> HOLANDA, 1936, p. 135.

aqui. Entretanto, cumpre destacar que, no último parágrafo de *Raízes do Brasil* – portanto, após anunciar essa revolução – Sérgio insistirá em uma combinação de *Volkgeist* e *Zeitgeist* (ele não emprega os termos, mas a idéia está lá), vida e espírito, tradição e modernidade, o que demonstra a importância da visão organicista no ensaio. Isto ficou intocado pela revisão de 1948.

Ao considerar o realismo dos portugueses nos primórdios da era moderna, ele articula uma gama de escritores: Diogo do Couto e Camões, sem esquecer D. Duarte, que, no *Leal conselheiro* “tinha colocado acima da ‘vontade espiritual’, a ‘vontade perfeita’, sobre a qual ‘faz fundamento a real prudência’”, e que dizia preferir “os que seguem o ‘juízo da razão e do entender’, ‘caminho da discricção, que em nossa linguagem chamamos verdadeiro siso’, aos que andam em feitos de cavalaria”, pois estes “tudo quanto lhes apraz seguem ‘destemperadamente, que nom teem cuidado de comer, dormir, nem de folgança ordenada que o corpo naturalmente requer’”.<sup>72</sup> Evocou ainda, a propósito, os versos de Sá de Miranda:<sup>73</sup>

Pouco por força podemos,  
isso que é, por saber veio,  
todo o mal jaz nos extremos,  
o bem todo jaz no meio.

A essas regras de moderação ainda se mostra fiel o filho do Mestre de Avis quando aconselha o leitor de seu tratado, “a que ‘nom se mova sem certo fundamento, nem cure de sinais, sonhos, nem topos de verdade’”.<sup>74</sup> Não admira que, na poesia portuguesa, não se busque a solução para os inconformismos: “A ordem que aceita não é a que compõem os homens com trabalho, mas a que fazem com desleixo e certa liberdade; a ordem do sementeiro, não a do ladrilhador”.<sup>75</sup> É a ordem das coisas divinas e naturais, “pois que, já dizia Antônio Vieira, se as estrelas estão em ordem, ‘he ordem que faz influência, não he ordem que faça labor. Não fez Deus o Céu em xadrez de estrêlas...’”.<sup>76</sup> Sobejamente manifesta na literatura, essa visão do mundo deixou seu cunho impresso nas mais diversas esferas da atividade dos portugueses, inclusive na expansão colonizadora: “Nenhum estímulo vindo de fora os incitaria a tentar dominar seriamente o curso dos acontecimentos, a torcer a ordem da natureza”.<sup>77</sup> As regiões

<sup>72</sup> HOLANDA, 1948, p. 165-6.

<sup>73</sup> Apud HOLANDA, 1948, p. 165.

<sup>74</sup> HOLANDA, 1948, p. 166.

<sup>75</sup> HOLANDA, 1948, p. 168.

<sup>76</sup> HOLANDA, 1948, p. 168.

<sup>77</sup> HOLANDA, 1948, p. 168.

etéreas da abstração cediam “o primeiro plano às situações concretas e individuais”; acontecia, destarte, que “o natural conservantismo, o deixar estar [...] pudessem sobrepor-se tantas vezes entre eles à ambição de arquitetar o futuro, de sujeitar o processo histórico a leis rígidas, ditadas por motivos superiores às contingências humanas”.<sup>78</sup>

O abandono português à ordem espontânea do mundo contrasta com a “fúria centralizadora, codificadora, uniformizadora de Castela”, revelada no gosto das minúcias e regulamentos, um desejo de ordem que nasce justamente da falta de coesão interna. Não causa pasmo, diz Sérgio, se, na medida em que a vocação imperial dos castelhanos vai lançando sua sombra sobre inúmeros povos, a projeção da monarquia do Escorial para além das fronteiras tenha como complemento obrigatório o propósito de tudo regular, ao menos em teoria, quando não na prática, por uma espécie de compulsão mecânica. Essa vontade normativa é “produto de uma agregação artificiosa e ainda mal segura, ou melhor, de uma aspiração à unidade de partes tão desconexas”, de sorte que “o amor exasperado à uniformidade e à simetria surge, pois, como um resultado da carência de verdadeira unidade”.<sup>79</sup>

Não pode haver compreensão sem empatia. Sérgio agudamente percebe a coesão dos portugueses e a agregação artificiosa de partes desconexas em terras de Espanha porque preza a unidade e o crescimento orgânico, a irradiação espontânea a partir das próprias forças e capacidades, para além das simetrias artificiais.

Pode-se dizer que, nas páginas acrescidas ao capítulo 4 (e em trechos afins do capítulo 1, oriundos da edição de 1936), *Raízes do Brasil* esboça uma filosofia da cultura portuguesa. Sérgio extraiu a visão de mundo que se articula em uma literatura variada – Camões, Diogo do Couto, D. Duarte, Duarte Pacheco Pereira, Sá de Miranda, Padre Vieira. Décadas mais tarde Joaquim Barradas de Carvalho vai discernir no *Esmeraldo de situ orbis* um campo semântico articulado pelas noções de “natureza” e de “experiência”<sup>80</sup>, e José Gama indicará o lugar destacado do *Leal conselheiro* – com

<sup>78</sup>HOLANDA, 1948, p. 170.

<sup>79</sup> HOLANDA, 1948, p. 168-9.

<sup>80</sup>Cf. CARVALHO, Joaquim Barradas de. *As fontes de Duarte Pacheco Pereira no “Esmeraldo de situ orbis”*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982. Idem, *A la recherche de la spécificité de la Renaissance Portugaise: l’Esmeraldo de situ orbis de Duarte Pacheco Pereira et La littérature Portugaise de voyages a l’époque des grandes découvertes*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1983. 2 v. Joaquim Barradas de Carvalho conhecia e admirava *Raízes do Brasil*. Em carta dirigida a Sérgio Buarque, informou ter citado *Raízes do Brasil* em artigo sobre a “dualidade da civilização ibérica”, publicado na *Seara Nova*. E informou: “E estou a escrever nas horas vagas da tese um livro com um título bem modesto: Para uma explicação de Portugal. Começo com o Herculano (capítulo já publicado na revista “Seara Nova”), depois o Antero de Quental, Oliveira Martins, António

suas noções-chave de “entendimento” e “experiência”<sup>81</sup> – no quadro de uma filosofia da cultura portuguesa.<sup>82</sup> A pesquisa dos historiadores portugueses tem, no ensaio de Sérgio Buarque, um precursor excelente, que mescla erudição e imaginação, tecendo sugestiva imagem a partir dos fios de uma variedade de textos portugueses d’antanho. Como complemento desse quadro, Sérgio Buarque (como Freyre) realça a plasticidade portuguesa e nela apreende a peculiaridade da colonização portuguesa na América, intuição que só agora começa a ser inscrita de forma positiva nos estudos acadêmicos.<sup>83</sup>

A par da erudição iluminadora, da prosa densa e dúctil, os parágrafos 39 a 68 do capítulo 4 ostentam outros traços notáveis, o carinho com que é considerado o realismo português, por exemplo. Nessas páginas, não há nem leve sombra de reserva

Sérgio, Jaime Cortesão, Sérgio Buarque de Holanda, Robert Ricard, e ainda não sei quem mais. As suas *Raízes do Brasil* e também a *Visão do Paraíso*, estarão presentes no capítulo em que tratarei a visão global ou os elementos esclarecedores da Civilização Portuguesa, na sua Obra”. Carta a Sérgio Buarque de Holanda, datada de 5 de fevereiro de 1973. Ver: NEUMANN-WOOD, Vera Cristina (org.) *Correspondência de Sérgio Buarque de Holanda* (Inédito). Segundo Vera Neumann-Wood, *Para uma explicação de Portugal* não chegou a ser publicada.

<sup>81</sup> GAMA, José. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

<sup>82</sup> Joaquim Barradas de Carvalho voltou sua atenção para a presença marcante da noção de “experiência” na cultura portuguesa, observando que “tanto alguns dos passos em que a palavra ‘experiência’ surge no *Esmeraldo* como alguns dos passos em que surge a palavra ‘Natureza’, nos dão motivos para pensarmos em uma fonte. [...] Qual a fonte de Duarte Pacheco para ‘a experiência, madre das cousas’?”. Entre os testemunhos do uso da noção de *experiência*, ele cita um dito da comédia *Os estrangeiros*, de Sá de Miranda: “Certo, os homens não deviam de falar nas cousas do mundo senão depois de muita infinda ‘experiência, que segundo o Filósofo, *est mater rerum*’”. Diz Joaquim Barradas que o trecho de Sá de Miranda fê-lo pensar, “por um momento, em uma solução fácil” para a elucidação da fonte comum para o uso de “experiência” entre os portugueses da época. Mas não conseguiu superar uma dificuldade: identificar o pensador aludido. “O Filósofo? Aristóteles, Santo Tomás...? Foram baldados todos os nossos esforços até este momento”. CARVALHO, 1982, p. 147. Joaquim Barradas poderia deixar de lado a hipótese de Tomás de Aquino, que é reconhecido como teólogo, não como filósofo. Apenas um pensador ficou conhecido como “o” Filósofo: “Aristóteles ficou conhecido, magistralmente, como ‘o Filósofo’. Seu pensamento incidia sobre todos os campos e as tíbias tentativas da Igreja de suprimir seus escritos confirmaram-lhes a autoridade”. BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 135. Na Idade Média, a redescoberta de Aristóteles suscitou uma questão: “Poderiam os pensadores cristãos seguir os ensinamentos do sábio grego, a quem chamavam ‘o Filósofo’, e também seguir Jesus Cristo? Durante quase um século a resposta permaneceu duvidosa”. RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da Antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 20. Era a Aristóteles que aludia Sá de Miranda. Com efeito, para Aristóteles, a fonte última do conhecimento é a percepção: “Percebemos fatos particulares – que esta coisa, aqui e agora, é assim e assado. [...] Esses perceptos permanecem na mente e se transformam em memórias. Quando possuímos uma massa de memórias similares, temos o que Aristóteles chama de ‘experiência’ [...] Aristóteles não leva muito a sério as dúvidas cétricas sobre a percepção”. Daí a primazia que confere à observação sobre a teoria, criticando freqüentemente seus predecessores por porem a teoria antes dos fatos. Referindo-se a Platão e seus seguidores, ele diz: “Falando dos fenômenos, eles dizem coisas que não concordam com os fenômenos... Eles gostam tanto dos seus primeiros princípios que parecem se comportar como aqueles que defendem esses princípios em discussões dialéticas; porque eles aceitam toda consequência, julgando que dispõem de verdadeiros princípios – como se os princípios não devessem ser julgados por suas consequências e especialmente por sua meta”. *Apud* Barnes, 2005, p. 115.

<sup>83</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008. Capítulo 7: “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Inter-Identidade”, pp. 227-276.

ao, por assim dizer, organicismo dos portugueses. Ao contrário, há manifesta simpatia pela disposição de seguir o curso do mundo, sem fantasia; privilegiar a experiência e adaptar-se, como for possível, às concretas condições da existência. Nas páginas que Sérgio dedica a esses tópicos, a erudição não equivale a mero acúmulo de informação, nem repete o já sabido; é saber nutrido pelas fontes originais, embebido de compreensão e intuição profunda: o olhar terno para o objeto da afeição. São páginas relevantes para a compreensão do organicismo presente ao longo do ensaio.

Outro traço marcante é a feliz combinação da matriz sociológica com a matriz organicista. Ao tempo que evidencia os traços definidos do caráter português, Sérgio sugere um panorama de grandes mudanças históricas que tendem a esbatê-los; busca compreender os traços da cultura a partir da relação com a história política e social de Portugal, aludindo ao papel da burguesia e a sua identificação com os valores da fidalguia. Não há, talvez, em *Raízes do Brasil*, uma tão equilibrada combinação de matrizes, nem tão clara explicitação dos tópicos centrais do organicismo, nem olhar tão amigável para com o realismo chão, quanto nos parágrafos acrescidos ao capítulo 4.

Se, como acredito, muitos acréscimos e supressões atenuam fortemente a visão organicista, como entender o descompasso existente entre essas mudanças e os acréscimos do capítulo 4? Ou, inversamente, por que a *empatia* em relação ao realismo-organicismo e o *equilíbrio* de matrizes opostas não ocorrem nos acréscimos e supressões realizados nos demais capítulos de *Raízes do Brasil*?

O adensamento da erudição segue rumos diversos em *Raízes do Brasil*. Se os acréscimos feitos no capítulo 4 se inclinam para o reforço do organicismo e do contraponto suave – da feliz combinação – entre a matriz organicista e a sociológica, os parágrafos que, em 1948, foram incluídos no capítulo 2 trazem uma crítica às práticas predatórias dos portugueses na colonização da América. Não me deterei a analisá-los, destaco apenas que prolongam idéias da edição de 1936 e não trazem quebra de continuidade no argumento, mas sua ampliação e aprofundamento. Cabe lembrar que, na primeira edição de *Raízes do Brasil*, Sérgio já assinalava que os portugueses procuraram feitorizar uma riqueza fácil.<sup>84</sup> As críticas às práticas predatórias dos portugueses não são articuladas a partir do viés progressista; surgem do senso de concretude e da atenção às fontes documentais, que distinguem Sérgio Buarque como historiador. No início da década de 1940 (e mesmo antes), ele estava imerso em

---

<sup>84</sup> HOLANDA, 1936, pp. 66, 75, 79, 80.

pesquisa documental, cujos frutos foram uma série de breves monografias que estão na origem de *Monções* e *Caminhos e fronteiras*. Isto afeiçoou seu senso de detalhe e a capacidade de discernir, em meio ao cipoal de nomes, datas, fontes e relatos, os sinais da trilha a seguir ou desbravar, como faziam nas matas séculos antes, os paulistas seus ancestrais ensinados pelos indígenas. É a atenção às condições concretas que norteia as críticas às práticas predatórias dos portugueses. Isto se vê inclusive porque as críticas implicam os indígenas, cujas práticas predatórias foram adotadas e ampliadas pelos portugueses. O adensar da erudição no capítulo 2 decorre da atenção à vida concreta como emerge das fontes, e do faro do pesquisador, que segue, nesse ponto, as sugestões de Euclides da Cunha (*n'Os Sertões*), Caio Prado Jr. (*Formação do Brasil contemporâneo*) e Georg Friederici (*Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas Durch die Europäer*, v. II).<sup>85</sup>

#### 5.4 O que incomodava Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*, 1936?

Algo afetou Sérgio Buarque, entre 1937 e 1947, levando-o a revisar *Raízes do Brasil*. No prefácio à edição de 1948, ele alegou que reproduzir o texto sem retoque “seria reeditar opiniões e pensamentos que em muitos pontos deixaram de satisfazer-me”. Com isto deixou claro que a revisão não se fazia apenas por questões de estilo e clareza; era um acerto de contas consigo mesmo. O que incomodava Sérgio Buarque no ensaio de 1936?

Sobre isto, há pistas na conferência proferida na Escola Superior de Guerra. As conferências anuais da Escola Superior de Guerra eram proferidas por intelectuais de destaque no cenário brasileiro: San Tiago Dantas em 1953, Alceu Amoroso Lima em 1954 e em 1963, Alberto Guerreiro Ramos em 1955, Marcos Almir Madeira em 1956, José Honório Rodrigues em 1957, José Fernando Carneiro em 1966, Candido Motta Filho em 1968, Gilberto Freyre em 1969.<sup>86</sup> Em 1966, a ESG passou a ter conferências anuais sobre o tema “Elementos básicos da nacionalidade: o homem”. Em 1967, convidou Sérgio Buarque de Holanda para tratar do tema, discutido no ano anterior por Fernando Carneiro. O que motivou o convite da ESG? É plausível que os militares

<sup>85</sup> O exemplar de Sérgio Buarque está fartamente grifado e anotado. Há tradução brasileira dessa obra, precisamente do segundo volume, que trata da colonização portuguesa na América: FRIEDERICI, Georg. *O Caráter da Conquista e da Descoberta da América pelos Europeus*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967.

<sup>86</sup> Cf. ARRUDA, Antonio de. *A Escola Superior de Guerra: História de sua doutrina*. 2 ed. ampliada São Paulo: GRD, 1983. Capítulo XII: Caráter Nacional.



tenham lido *Raízes do Brasil* pelo prisma nacionalista, inspirados na crítica que lhe moveu Guerreiro Ramos.

Este, na conferência sobre as “Características psicossociais do Povo Brasileiro”, tratou das “falácias” acerca da idéia de caráter nacional, como se fossem sobrevivências iluministas ou românticas. Afirmou que a vertente iluminista conferia papel exagerado à razão na vida social e individual. A grande falha dessa corrente seria o pragmatismo, ao explicar os fatos histórico-sociais pela intenção consciente ou por propósitos utilitários. Ao intelectualismo se contrapôs a concepção romântica que, em lugar da razão, colocou a tradição, as forças históricas dotadas de imanência, insuscetíveis de manipulação arbitrária. Ele conclui que as possibilidades de formação do Caráter Nacional de um povo são condicionadas pelos fatores reais e pelos fatores ideais.<sup>87</sup> Na segunda parte da exposição, ele discute os autores que trataram do caráter nacional brasileiro e que se cingiram às “enteléquias” de Aristóteles, definidas por Leibniz como “todas as substâncias simples ou mônadas criadas, pois têm em si uma perfeição e há nelas uma capacidade de bastarem-se a si mesmas, que as torna fontes de suas ações internas”. Os autores discutidos foram Afonso Celso, Paulo Prado, Afonso Arinos de Mello Franco e Sérgio Buarque de Holanda, que erigem o provisório como definitivo e têm como permanentes estados transitórios da psicologia coletiva, de forma que “esses retratos do Brasil constituem uma ilustração do que se poderia chamar de uma parassociologia”.<sup>88</sup>

Sérgio Buarque decerto não sabia que o tema sobre o qual iria discorrer, por orientação da ESG, já fora abordado no ano anterior. Pensar que seria o primeiro a falar sobre os “elementos básicos da nacionalidade: o homem”, mais ainda, pensar que o tema surgira da leitura que os militares tinham feito de *Raízes do Brasil* pode ter feito crescer o incômodo que o convite, após 1964, por si só já provocava. O convite da ESG pode ter feito Sérgio Buarque passar noites de sono atribulado. Ele sabia que o convite se fundava no argumento de *Raízes do Brasil*. Para desfazer a opinião dos militares, seria preciso fazer a crítica do ensaio de 1936, fazer uma *autocrítica*. A conferência na ESG levaria Sérgio a defrontar-se consigo mesmo.

É o que ele faz: “Convidado a falar-vos do ‘homem brasileiro’ não se estranhe que deva eu principiar por esta tentativa de autocrítica, incidindo sobre opiniões que provavelmente sugeriram esse convite”. Sérgio declara que o estudo da

---

<sup>87</sup> ARRUDA, 1983, p. 177-8

<sup>88</sup> ARRUDA, 1983, p. 179.

“formação”, isto é, da cultura, implicava em “ir escavar das nossas mesmas origens, de nosso passado nacional, as verdadeiras razões de nosso presente e – quem sabe? – as do nosso futuro, ir enfim sondá-las a partir do que me pareciam representar as suas nascentes ou as suas raízes” (Eis o sentido original de “raízes” no ensaio de 1936: nascente, fonte, sustentação: *physis*).<sup>89</sup> A busca das próprias raízes era largamente difundida à época: “Numa era de furiosas paixões nacionalistas, em que cada povo parecia só querer depender das próprias energias ou virtualidades, [...] tinham encontrado em moda esses mergulhos no tempo”. Nada havia de inédito no recurso: “Militavam em igual sentido vários precedentes ilustres, até de autores brasileiros”. Com a busca pelas “raízes”, julgava-se possível “encontrar elementos capazes de mudar o rumo da sociedade, salvando-a de supostos fermentos de corrupção”.<sup>90</sup> Era o caso dos sectários de Musselini, pelejando por captar, numa cópia caricata de extintas glórias, o fastígio da Roma dos Césares. Era o caso dos nacional-socialistas, cultores de uma já caduca mitologia racial. O que incomoda Sérgio é a vinculação de *Raízes do Brasil* com o organicismo.

As alusões ao organicismo são claras em vários trechos, por exemplo, quando ele afirma, sobre a época da redação do ensaio, que “cada povo parecia só querer depender das próprias energias ou virtualidades” e que, na busca pelas “raízes”, julgava-se possível “encontrar elementos capazes de mudar o rumo da sociedade, salvando-a de supostos fermentos de corrupção”; tópicos organicistas que repontam em *Raízes do Brasil*, de forma sutil. “Em nenhum momento, é verdade, deixara eu transparecer em suas páginas qualquer sedução pelos regimes de força”, afirmou na ESG. “Publicado o livro em 1936, quando andava em maré alta a pregação do integralismo, oferecia ele, ao contrário, uma denúncia inequívoca do fascismo, tanto em suas manifestações européias como na variante indígena”. Porém, o ensaio foi revisado e Sérgio indica uma razão para isso:

Ainda considero válido muito do que então escrevi, quando o escrevi, mas houve no intervalo de mais de trinta anos uma tamanha mudança de perspectivas para mim, que melhor seria, talvez, escrever um livro novo. Para exemplificar, direi que ainda reputo plausível, e mais do que isso, oportuno, o que nele se disse sobre a atração freqüentemente exercida pelas ditaduras. *Apenas me pergunto se os argumentos a que recorri para combater essa atração não pertencem rigorosamente à mesma seara onde outros, na mesma época, foram recolher seus motivos para enaltecê-la.*<sup>91</sup>

<sup>89</sup> HOLANDA, 2008, p. 618.

<sup>90</sup> HOLANDA, 2008, p. 618.

<sup>91</sup> HOLANDA, 2008, p. 619. Ênfase minha.

Em outro passo, Sérgio declara que, se às vezes buscou “uma precisão maior do conceito” (refere-se à noção de “homem cordial”), ao fazer a revisão do ensaio, em outros casos, “fazia-se necessária, porém, uma radical reformulação de opiniões antiquadas ou, se o quiserem, uma verdadeira retratação”. Assim ocorreu no capítulo inicial de *Raízes do Brasil*, onde Sérgio tratara da *mentalidade ibérica*, cuja herança nunca deixara naturalizar-se, entre povos hispânicos, o apreço moderno à atividade utilitária:

Mais tarde procurei, de passagem, atenuar a formulação. Dizia, já agora, que, se algumas características assinaladas predominaram com singular constância entre povos ibéricos, não se pensasse que vinham elas de alguma inelutável fatalidade biológica ou, como as estrelas do céu, que pudessem resistir à margem e à distância dos sucessos de nossa vida presente.

Fosse como fosse, não servia a ressalva para alterar, senão superficialmente, o que eu, de fato, dissera e continuava dito acerca daquela mentalidade tradicional, de que nós, brasileiros, gente de raiz ibérica, ainda permaneceríamos depositários. Mantinha-se a tal mentalidade monolítica, peremptória, sempre igual a si mesma, resistente a toda influência vinda do exterior e a toda mudança possível.<sup>92</sup>

O círculo se fecha: é do organicismo que se trata.

Sérgio Buarque escavou as nossas origens – “as verdadeiras razões de nosso presente e – quem sabe? – as do nosso futuro” –, foi sondá-las a partir do que lhe pareciam representar as suas nascentes, numa época em que “cada povo parecia só querer depender das próprias energias ou virtualidades” e, buscando as próprias “raízes”, julgava-se possível “encontrar elementos capazes de mudar o rumo da sociedade, salvando-a de supostos fermentos de corrupção”. *Raízes do Brasil* não exhibe nenhum traço de racismo, culto do líder, elitismo ou anti-semitismo, mas a semelhança de seu argumento organicista com argumentos que legitimaram regimes de força desagradada Sérgio: “Apenas me pergunto se os argumentos a que recorri para combater essa atração [por ditaduras] não pertencem rigorosamente à mesma seara onde outros, na mesma época, foram recolher seus motivos para enaltecê-la”.

Que é do organicismo que se trata vê-se na resenha que ele dedicou a *Instituições Políticas Brasileiras* de Oliveira Vianna. No final da resenha, publicada no *Diário de Notícias* (8/1/1950), Sérgio Buarque escreveu:

É bem notória a importância que em todos os escritos de Oliveira Vianna assume esta palavra mágica: “orgânico”. Palavra que acena para a crença, partilhada por ele com os filósofos românticos e, sem que o queira, com os “culturalistas” mais radicais, de que as sociedades humanas, os regimes políticos, as instituições, são ao seu modo, e não por simples metáfora ou figura poética, verdadeiras entidades vivas. Muitos ousam imaginar que os homens, por sua vez, poderão reconstruir arbitrariamente tais entidades ou organismos, bastando-lhes para isso que

<sup>92</sup> HOLANDA, 2008, p. 620.

mergulhem nas nascentes da vida e arremedem o que lhes parecem ser as caprichosas leis da natureza. Que jamais lhes ocorresse o que há de contraditório e, em verdade, de “inorgânico”, em tal operação é singularmente espantoso. Todavia não faltam amostras instrutivas dessas pérolas japonesas. Pode-se afirmar que a pretensão de refazer a sociedade sobre fundamentos irracionais mas não obstante legítimos, por isso que “orgânicos”, está rigorosamente na origem de toda a doutrinação dos fascismos. A religião da “terra” e do “sangue”, que levava um ministro de Hitler, o Dr. Darré, a querer instaurar uma nova nobreza germânica, sobre as ruínas da antiga, recrutando seus elementos na “ganga bruta e radioativa” dos componentes secularmente adstritos à gleba, corresponde, sem diferença à dos legiferadores brasileiros que teriam ido buscar inspiração nos costumes do “povo-massa” para elaborarem nossas atuais leis trabalhistas. É em suma o princípio que Oliveira Viana de ver obedecido em toda a sua amplitude, ao ponto de poder abarcar as novas instituições políticas brasileiras.<sup>93</sup>

À luz dessas palavras (e abstraído das significativas diferenças existentes entre a obra de Oliveira Viana e *Raízes do Brasil*) não resta dúvida que é da concepção “orgânica” que Sérgio Buarque trata, na conferência proferida na Escola Superior de Guerra, ao fazer a crítica de *Raízes do Brasil*.

Na conferência proferida na ESG Sérgio Buarque evidencia traços de *Raízes do Brasil* que foram encobertos na carta a Cassiano Ricardo, em que *Raízes do Brasil* e seu autor aparecem imersos exclusivamente na perspectiva sociológica (leitura seguida e alargada por Antonio Candido). Naquela, *Raízes do Brasil* (sobretudo a primeira edição) e seu autor aparecem imersos no organicismo que destaca a realidade brasileira e seu ritmo próprio. A leitura de *Raízes do Brasil* feita por Sérgio possui pontos de contato com a leitura do livro feita por Guerreiro Ramos em “As características psicológicas do Povo Brasileiro”, conferência proferida na ESG. Nos dois casos temos uma visão crítica do ensaio: um critica a parassociologia dos “retratos do Brasil”; o outro silencia sobre a presença da sociologia weberiana no ensaio. Se na carta a Cassiano Ricardo é realçado apenas o prisma sociológico de *Raízes do Brasil*, na conferência de 1967 realça-se apenas a matriz organicista, vista de forma hipercrítica.

Outra razão para a atitude crítica com relação a *Raízes do Brasil* está na forma ensaio: “Um ensaísta bem pode permitir-se escolher, entre mil aspectos que lhe propõe o estudo do passado, aqueles que julgue os mais estimáveis ou simpáticos, e ainda os que o ajudam a bem armar suas teorias pessoais, quando as tenha”. Portanto, diz ele, “não é o conhecimento histórico o que, de fato, lhe interessa, mas aquilo a que alguém já denominou o descobrimento do ‘passado utilizável’. Ora, nada mais longe das preocupações que hão de mover um historiador”, afinal, “mesmo admitindo que deva existir nas sociedades humanas algum fundo comum e permanente, ele saberá que

<sup>93</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Tentativas de mitologias*. São Paulo, Perspectivas, 1979, pp. 59-60.

só por meio de simplificações ilusórias e traiçoeiras lhe seria dado reduzi-lo a um esquema suficientemente unitário para comandar o presente”. Em suma, “a diferença está nisto principalmente, que em 1936 escrevia eu como ensaísta: mais tarde iria melhor definir-me como historiador”.<sup>94</sup>

As críticas de Sérgio atingem o organicismo e o caráter ensaístico de *Raízes do Brasil*:

Direi que ainda reputo plausível, e mais do que isso, oportuno, o que nele se disse sobre a atração freqüentemente exercida pelas ditaduras. *Apenas me pergunto se os argumentos a que recorri para combater essa atração não pertencem rigorosamente à mesma seara onde outros, na mesma época, foram recolher seus motivos para enaltecê-la.*

Fosse como fosse, não servia a ressalva para alterar, senão superficialmente, o que eu, de fato, dissera e continuava dito acerca daquela mentalidade tradicional, de que nós, brasileiros, gente de raiz ibérica, ainda permaneceríamos depositários. Mantinha-se a tal mentalidade monolítica, peremptória, sempre igual a si mesma, resistente a toda influência vinda do exterior e a toda mudança possível.

A diferença está nisto principalmente, que em 1936 escrevia eu como ensaísta: mais tarde iria melhor definir-me como historiador. Um ensaísta bem pode permitir-se escolher, entre mil aspectos que lhe propõe o estudo do passado, aqueles que julgue os mais estimáveis ou simpáticos, e ainda os que o ajudam a bem armar suas teorias pessoais, quando as tenha. Não é o conhecimento histórico o que, de fato, lhe interessa, mas aquilo a que alguém já denominou o descobrimento do ‘passado utilizável’. Ora, nada mais longe das preocupações que hão de mover um historiador.

São críticas excessivas.

Sobre a primeira crítica, mesmo que se admita que os argumentos organicistas do ensaio têm aquele “ar de família” dos discursos que, por vezes, serviram para legitimar regimes de força, isto não obscurece que *Raízes do Brasil* não traz as marcas do elitismo nietzschiano, nem pregação racista, nem apelo à “regeneração” pela guerra, nem “solução” para os problemas do país.

A segunda crítica é excessiva porque, como reconhece qualquer leitor, *Raízes do Brasil* (desde a primeira edição) não apresenta a mentalidade ibérica como “monolítica”, “peremptória”, resistente a toda mudança possível. Basta ver que os brasileiros descritos no ensaio, com seu amor às formas fixas e exteriores, são muito diferentes dos colonizadores portugueses, mesmo sendo herdeiros da mentalidade ibérica. A mentalidade ibérica e o complexo de influências trazidas pelos portugueses estão sendo vergados e esbatidos pelas influências do mundo moderno capitalista e da mentalidade utilitária, como se lê nas páginas de *Raízes do Brasil*.

---

<sup>94</sup> HOLANDA, 2008, p. 619.

Finalmente, a crítica ao caráter ensaístico de *Raízes do Brasil* é injusta: o “ensaio” como gênero é jogado no terreno baldio da mistificação. A forma fluida é vista como cúmplice da criação de mitos fáceis. Sérgio se move na contramão do que escreveram sobre o ensaio Lukacs e Adorno.<sup>95</sup> Sua visão do ensaio é quase funcionalista e pragmatista: serve para fabricar mitos de ocasião, mistificações para uso interessado. Trata-se de uma distorção fabricada por Sérgio para uso diante dos militares? Enquanto Lukacs e Adorno viam, no ensaio, uma forma dúctil, apta a escapar dos esquemas rígidos, Sérgio Buarque não lhe reconhece nenhuma qualidade positiva. O que é estranho, pois o ensaio pode se prestar a diversos usos: propaganda ou crítica, manipulações ou investigação erudita, pode assumir diversas formas. Não tem razão Sérgio Buarque, quando só enxerga defeitos na forma ensaio, assim como não tem razão quem vê na forma ensaio só virtudes excelsas; parcialidade que produz um resultado paradoxal: enquanto Sérgio Buarque critica o caráter ensaístico de *Raízes do Brasil*, há quem descubra, nesse aspecto, a fonte da insuperável complexidade do livro. Ora, a forma ensaio não é mágica, nem carrega a abominável propensão para a mistificação; a qualidade do ensaio dependerá do escritor e sua integridade e não apenas da forma do texto; com a forma ensaio, pode-se ter *Raízes do Brasil* ou *Orientalismo*.<sup>96</sup>

*Raízes do Brasil* é livro mais complexo do que vem exposto por Sérgio Buarque na conferência da ESG.

### 5.5 Os excessos de Sérgio Buarque

As críticas de Sérgio ao organicismo surpreendem. Mestre da argumentação complexa, ele simplifica ao associar o organicismo com a legitimação dos regimes de força. José Guilherme Merquior se insurgiu contra esse tipo de simplificação, quando, no livro *Conservadorismo romântico: origens do totalitarismo*, Roberto Romano pretendeu sugerir que, com sua crítica do romantismo, fazia uma leitura do fenômeno

---

<sup>95</sup> ADORNO, T. W. O ensaio como forma. *Notas de literatura, I*. São Paulo: Editora 34, 2003, pp. 15-45. Sobre as idéias de Lukacs acerca do ensaio, ver: VILLEGAS, Francisco Gil. *Los profetas y el mesías: Lukács e Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1996. Capítulo VII: El ensayo precursor y el tratado sistemático, pp. 377-429 .

<sup>96</sup> O contraste entre *Raízes do Brasil* e *Orientalismo*, fique claro, diz respeito à complexidade do primeiro e ao caráter facilitário do segundo. Críticas consistentes a *Orientalismo*, encontram-se em AHMAD, Aijaz. “Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said”. *Linhagens do presente*. São Paulo: Boitempo, 2002; IRWIN, Robert. *Pelo amor ao saber: os orientalistas e seus inimigos*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

totalitário. Isto mereceu reparo de Merquior: “Mais devagar com o andor: o conservadorismo romântico nunca foi um totalitarismo, nem mesmo protototalitário; foi, no máximo, um autoritarismo”. Ele afirma ainda que o paralelo traçado por Romano com o Estado Novo getulista é demasiado superficial: “Os parâmetros iliberais da ideologia do Estado Novo não se aparentam ao tradicionalismo romântico, mas ao decisionismo estatista de Francisco Campos e ao autoritarismo modernizante de Azevedo Amaral”.<sup>97</sup> Merquior não está sozinho no senso de medida. Claudio Cesa assinalou que, embora o romantismo político tenha sido às vezes ligado a posições políticas de direita, os teóricos da direita são, sobretudo, “os fatores de uma política ‘cientificista’ e os elitistas”. Nada mais distante do romantismo político, afinal, “para os românticos, os ordenamentos quer políticos quer sociais, não se constroem à base de elaborações racionais, são mais do que tudo o resultado de uma evolução que é histórica, mas, sobretudo, história ‘natural’”.<sup>98</sup> Sérgio Buarque exagera nas críticas ao organicismo.

Isto ressalta quando se considera também a boa utilização do organicismo por vários intelectuais de esquerda. Caio Prado Jr., por exemplo, adota noções organicistas em *Formação do Brasil contemporâneo*. Segundo ele, o Brasil contemporâneo se define pelo “passado colonial que se balanceia e encerra com o século XVIII, mais as transformações que se sucederam no decorrer do centênio anterior a este e no atual”. Esse raciocínio é tipicamente organicista e Caio Prado Jr. não deixa de utilizar a noção de *organismo*: “Entramos em nova fase. Aquilo que a colonização realizara, aquele ‘organismo social completo e distinto’ constituído no período anterior, começa a se transformar, seja por força própria, seja pela intervenção de novos fatores estranhos.” A idéia de organismo e de transformação balanceada por fatores internos e externos ressurgiu pouco depois: “O passado, aquele passado colonial que referi acima, aí ainda está, e bem saliente; em parte modificado, é certo, mas presente em traços que não se deixam iludir”. Assim, “observando-se o Brasil de hoje, o que salta á vista é um organismo em franca e ativa transformação e que não se sedimentou ainda em linhas definidas, que não ‘tomou forma’”.<sup>99</sup> A idéia de *forma* se junta à noção de organismo na argumentação de Caio Prado. Assim, não admira vê-lo

<sup>97</sup> MERQUIOR, *O argumento liberal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p. 31.

<sup>98</sup> CESA, Claudio. Romantismo político. In: BOBBIO, N. & MATEUCCI, N. & PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1988, pp. 1131-1140, v. 2.

<sup>99</sup> PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense/PubliFolha, 2000, p. 2 e 3. A primeira edição do livro saiu em 1942.

afirmar que “todo povo tem na sua evolução, vista à distância, um certo ‘sentido’”, que se percebe não nos pormenores de sua história, mas no conjunto dos acontecimentos essenciais que a constituem:

Porque todos os momentos e aspectos não são senão partes, por si só incompletas, de um todo que deve ser sempre o objetivo último do historiador. Tal indagação é tanto mais importante e essencial que é por ela que se define, tanto no tempo como no espaço, a individualidade da parcela de humanidade que interessa ao pesquisador: povo, país, nação, sociedade, seja qual for a designação apropriada no caso. É somente aí que ele encontrará aquela unidade que lhe permite destacar uma tal parcela humana para estudá-la à parte.<sup>100</sup>

As noções de *organismo*, *forma*, *sentido*, *totalidade*, *individualidade* e *unidade* – e o raciocínio que as articula – não deixam dúvidas: Caio Prado afirma a legitimidade de uma história nacional dotada de sentido, e adota, em última análise, uma visão organicista – que ele combina de forma criativa com a perspectiva marxista.

Outro marxista que adotou idéias organicistas foi Otto Bauer. Em “The nation” (1924), um dos mais ricos e estimulantes textos já escritos sobre o tema, ele baseia sua argumentação no conceito de caráter nacional: “A questão da nação só pode ser abordada a partir do conceito de caráter nacional”. E não cabe objetar ao conceito de caráter nacional que as diferenças entre as nações possam ser explicadas pelas diferenças de suas lutas pela existência e sua composição social, como fez Kaustsky ao alegar que certas características russas originavam-se da condição camponesa da maioria da população do país: “Isso não nega a existência de um caráter nacional especificamente russo; antes, busca explicar as peculiaridades nacionais dos russos”.<sup>101</sup> Bauer afirma que “o caráter nacional significa apenas uma relativa comunhão de traços no modo de comportamento de indivíduos particulares; não é uma explicação desses modos individuais de comportamento”.<sup>102</sup> E o caráter nacional é mutável: “Os membros de uma nação são ligados por uma comunidade de caracteres em uma época definida. De forma alguma está a nação de nosso tempo ligada com seus ancestrais de dois ou três milênios atrás”.<sup>103</sup>

Enquanto “totalidade de características físicas e mentais que são peculiares a uma nação, e que unem seus diferentes membros e os distingue de outras nações”, o caráter nacional radica na *direção da vontade* – “um alemão e um inglês atuarão

<sup>100</sup> PRADO JR., 2000, p. 7.

<sup>101</sup> BAUER, Otto. The nation. In: BALAKRISHNAN, Gopal (ed.). *Mapping the Nation*. London: Verso, 1999, p. 40.

<sup>102</sup> BAUER, 1999, p. 41.

<sup>103</sup> BAUER, 1999, p. 42.



diferentemente na mesma situação” – e *comunidade de destino*: “A nação não é produto de mera similaridade de destino, mas o que surge e consiste na comunidade de destino; a constante interação daqueles que compartilham esse destino distingue a nação de todas as outras comunidades de caráter”, por exemplo, da comunidade de classe, que não surge de comunidade de destino, mas de similaridade de condição, para além das variações nacionais.<sup>104</sup> A comunidade de destino radica na herança natural (ou genética) e na herança cultural: “O caráter dos indivíduos nunca é simplesmente a totalidade das propriedades herdadas, mas é sempre também condicionado pela cultura que lhes é transmitida e age sobre eles”. Nesse processo, destaca-se a língua materna: “É impensável que uma nação possa manter-se por muito tempo como uma comunidade de cultura sem a comunidade de linguagem”. Entretanto, “a comunidade de linguagem, por outro lado, não basta para garantir a unidade nacional”.<sup>105</sup>

A adoção por indivíduos de elementos oriundos de outras culturas, que não a sua, não é capaz de abolir o caráter nacional, embora reduza as diferenças, pois elementos externos nunca atuam sobre os indivíduos com a mesma força que a cultura original. “Eles [os elementos externos] nunca são adotados sem mudança, mas sofrem, no processo de adoção, uma alteração e adaptação onde já exista cultura nacional”. Bauer chama isso de “apercepção nacional”.<sup>106</sup> (Essa idéia é análoga à de Sérgio Buarque sobre a capacidade das culturas para incorporar de forma seletiva os elementos externos compatíveis com seus quadros de vida. O ponto que os une é a concepção organicista).

Bauer indaga se a nação pode renunciar inteiramente a manter sua peculiaridade – que seria para ela como a autopreservação para todo ser vivo – e se o cosmopolitismo cultural não reduzirá a humanidade a uma mistura cinzenta na qual desaparece toda diversidade nacional. Ele argumenta que, no curso de séculos, cada nação adotou em larga escala elementos estrangeiros. Assim foi na Grécia, em Roma, na Renascença européia etc. – o que foi incrementado a partir do século XIX. Apesar disso, é impossível falar de desaparecimento da peculiaridade nacional: “A explicação disto é a apercepção cultural: nenhuma nação adota elementos estranhos inalterados; cada uma os adapta à totalidade de seu ser e os submete a uma mudança no processo de

---

<sup>104</sup> BAUER, 1999, p. 52.

<sup>105</sup> BAUER, 1999, p. 53-4.

<sup>106</sup> BAUER, 1999, p. 55.

adoção, de digestão mental”.<sup>107</sup> Assim se compreende que os conceitos emprestados das nações do Ocidente fossem desenvolvidos de forma diferente na Alemanha do que na França ou na Inglaterra. De forma minuciosa, em poucas décadas, o desenvolvimento capitalista transformou a especificidade nacional do povo alemão: mas tornaram-se por isso os alemães em ingleses ou norte-americanos? “Uma mudança na peculiaridade nacional não significa a renúncia dessa peculiaridade”.<sup>108</sup>

Ele declara que a diferença de caráter nacional é um fato empírico “que pode ser negado apenas por uma noção doutrinária que vê simplesmente o que quer ver”. A despeito disso, esforços têm sido feitos “para negar a diferença de caráter nacional e manter que o que distingue as nações é nada mais que a linguagem”. Segundo Bauer, “a idéia de que as diferenças nacionais são nada mais que diferenças de linguagem baseia-se em uma concepção de sociedade individual-atomística”.<sup>109</sup>

Traços de organicismo são encontráveis ainda entre marxistas ingleses, como Raymond Williams e E. P. Thompson, a começar pela noção de *experiência* – um tema central na história da cultura do Ocidente, diversamente modulado ao longo do tempo.<sup>110</sup> *Experiência e cultura*: sem essas noções não teríamos *Cultura e sociedade*, nem *A formação da classe operária inglesa* – e isto revela sua fecundidade e riqueza.

Nas linhas seguintes, vou me restringir a comentários sobre Thompson, com vistas a ressaltar a afinidade com o organicismo. Em *A miséria da teoria*, ele se insurge contra o domínio da Teoria inerte à custa da experiência: No capítulo XV, intitulado “O termo ausente: experiência”, ele afirma: “É esse, exatamente, o termo que Althusser e seus seguidores desejam expulsar, sob injúrias, do clube do pensamento, com o nome de ‘empirismo’”. Mais à frente, ele declara que “a noção da Teoria é como uma praga que se tivesse instalado na mente”, de forma que “os sentidos empíricos são obstruídos, os órgãos morais e estéticos são reprimidos, a curiosidade é sedada, todas as evidências ‘manifestas’ de vida ou de arte são desacreditadas como ‘ideologia’, o ego teórico cresce”.<sup>111</sup> Aqui, diz Thompson, há platonismo: “No platonismo inerte de sua teoria, toda cultura e toda vida social foram reduzidas ao Modo [de Produção]”. A crítica ao

---

<sup>107</sup> BAUER, 1999, p. 67-8.

<sup>108</sup> BAUER, 1999, p. 69.

<sup>109</sup> BAUER, 1999, p. 57; e 58.

<sup>110</sup> JAY, Martin. *Songs of experience: modern american and european variations on universal theme*. Los Angeles: University of California Press, 2006, pp. 190-215. Jay não relaciona a noção de experiência com o organicismo, limita-se a indicar o compartilhamento daquela noção por conservadores (Burke e Oakeshott) e marxistas (Williams e Thompson).

<sup>111</sup> THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 182-3.

platonismo é implacável: “Não só o conhecimento substantivo, mas também os próprios vocabulários do projeto humano [...] foram devorados até os circuitos de capital. Esses gafanhotos são platonistas muito eruditos: se houvessem pousado sobre *A república*, a teriam desnudado de tudo, exceto da idéia de uma contradição entre um filósofo e um escravo”.<sup>112</sup> A atitude de Thompson engloba a crítica da Teoria inerte e a defesa da experiência. Experiência e singularidade contra a Idéia e os modelos. Não admira que ele adote a noção de *cultura*: “É um termo com cuja defesa estou totalmente comprometido e, se os marxólogos insistirem na necessidade disso, até mesmo *contra Marx*”.<sup>113</sup>

Também em “As peculiaridades dos ingleses”, ele critica o platonismo político enquanto defende a experiência, a cultura e a sensibilidade em relação à singularidade histórica, a partir de uma compreensão “orgânica”. Critica o platonismo político e afirma que Perry Anderson e Tom Nairn (e outros marxistas) abstraem da história: “Estou me opondo a um modelo que concentra atenção sobre um episódio dramático – a ‘Revolução’ –, ao qual tudo o que vem antes e depois deve ser relacionado e que institui um tipo ideal dessa revolução contra o qual todas as outras devem ser julgadas”. Ora, diz ele, “mentes que anseiam por um platonismo asseado logo se tornam impacientes com a história real”.<sup>114</sup> Há, nas análises de Anderson e Nairn, “um inconfesso modelo de Outros Países cuja simetria tipológica oferece uma reprovação ao excepcionalismo inglês”.<sup>115</sup> A história social e política inglesa é vista sob o signo da *falta*: não é como o Modelo... (A *retórica da falta* vingou no Brasil: faltava ao país seguir o modelo: Estados Unidos ou países europeus desenvolvidos.) Ora, “a história real revelar-se-á somente depois de pesquisa muito árdua e não irá aparecer ao esquemático estalar de dedos”.<sup>116</sup> Para ele, “se os primeiros marxistas tivessem se obcecado menos com a Revolução Francesa e se preocupado mais com a Inglesa, o próprio modelo poderia ser diferente”: em vez de um clímax, “a” Revolução, “nós poderíamos ter tido um modelo mais cumulativo e referido à época em causa, com mais de uma transição crítica”.<sup>117</sup> Essa perspectiva o faz ver na singularidade inglesa, algo mais que pura negatividade: “Uma grande parte do que dizem é verdadeiro, porém o

---

<sup>112</sup> THOMPSON, 1981, p. 185.

<sup>113</sup> THOMPSON, 1981, p. 182

<sup>114</sup> THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros ensaios*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, p. 99.

<sup>115</sup> THOMPSON, 2001, p. 79.

<sup>116</sup> THOMPSON, 2001, p. 135.

<sup>117</sup> THOMPSON, 2001, p. 156.

que me alarma são as coisas que nenhum deles diz: que há, ao mesmo tempo, certas forças e tradições humanas na vida britânica que Outros Países [...] nem sempre dispõem”.<sup>118</sup> E o torna capaz de ver as inconsistências da crítica ao empirismo, reduzido à ideologia por Anderson e Nairn: “Mas em tudo isso não consigo ver, de modo algum, o empirismo como uma *ideologia*. Anderson e Nairn confundiram um *idioma* intelectual, que por várias razões históricas tornou-se um hábito nacional, com uma ideologia”.<sup>119</sup> Sobre o uso de modelos na pesquisa histórica, dirá que “mesmo no momento de empregá-lo, o historiador precisa saber encará-lo com um ceticismo radical e manter-se aberto a respostas para evidências para as quais não tenha categorias”.<sup>120</sup>

O apreço pela *experiência* e pela *singularidade histórica*, bem como a ojeriza ao domínio absoluto de modelos e abstrações, presentes em Thompson, são característicos do idioma organicista. A noção de cultura e de revolução cumulativa (também moduladas por Sérgio em *Raízes do Brasil*), e a simpatia pela metáfora orgânica, são reveladoras. Sobre a dialética entre base e superestrutura, ele observa que “a tradição herdou uma dialética correta, mas a metáfora mecânica por meio da qual se expressa é errada”. O que isso quer dizer? Thompson adverte com clareza que “esta metáfora da engenharia de construção [...] deve ser, de qualquer modo, inadequada para descrever o fluxo do conflito, a dialética de um processo social mutante”. A seu ver, “uma metáfora do reino vegetal [...] é, muitas vezes, mais funcional, já que inclui a noção de crescimento orgânico”.<sup>121</sup> A noção de tradição – tradição marxista e tradição intelectual –, bem como a oposição entre metáfora mecânica e metáfora orgânica, reforçam a afinidade com o organicismo. É verdade que Thompson acredita que a metáfora orgânica, embora superior à mecânica, não inclui a capacidade de agir dos seres humanos, limitando o campo da mudança consciente. Ele está enganado, mas o que importa salientar é que, mesmo quando faz restrição à metáfora orgânica, ela está presente no seu campo semântico – *experiência*, *cultura*, *revolução cumulativa*, *singularidade histórica*, *tradição* – e, para além de palavras soltas, o raciocínio de Thompson traz inúmeras marcas características do organicismo – como a oposição decidida à metáfora mecânica e à Teoria inerte, revelando afinidade profunda com o idioma-mestre da tradição cultural do Ocidente.

---

<sup>118</sup> THOMPSON, 2001, p. 116.

<sup>119</sup> THOMPSON, 2001, p. 129.

<sup>120</sup> THOMPSON, 2001, p. 156.

<sup>121</sup> THOMPSON, 2001, p. 158.

O uso de noções “orgânicas” por Caio Prado Jr., Otto Bauer e Thompson revela que o organicismo, longe de ser uma ideologia, constitui um poderoso idioma ou visão de mundo, de fecundidade única, que atravessa divisões de classe e formações intelectuais, com decisivas contribuições em vários domínios.

Na música, o organicismo inspirou o notável trabalho de filosofia da música e teoria composicional de Charles Seeger, cuja obra magna – *Tradition and Experience in the New Music* – se baseia na idéia de equilíbrio dos opostos. A esse respeito, um comentador observa que propor, no século XX, uma idéia cuja história poderia ser traçada até os escritos dos teóricos da Renascença, no século XVI, era à primeira vista um anacronismo gigantesco. Porém, o fato de Seeger ser atraído por essa antiga idéia ilustra dois temas característicos que surgem ao longo de *Tradition and Experience in the New Music*: o conflito que ele sentia ao tentar reconciliar experiências de renovação com as tradições musicais do passado, bem como o significado que ele atribuía à idéia filosófica de mediação.<sup>122</sup> A partir de 1930 ele simultaneamente tentou tramar dois diferentes ideais na prática: a teoria de equilíbrio crítico e uma estética composicional misturando “equilíbrio” e “experimentação”.<sup>123</sup> Na sua busca por uma nova síntese, ele distinguia entre “estilo” e “maneira”, vendo o trio de abordagens composicionais que prevalecia na Europa entre as décadas 1900 e 1920 (neorromantismo, neoclassicismo e o “atonalismo”) como meras “maneiras” nas quais se exagerava algum aspecto técnico à custa da estética perfeitamente equilibrada de Goethe (e do próprio Seeger).<sup>124</sup> Seeger colocou enorme ênfase sobre o valor de tentar superar conflitos entre pontos de vista opostos. Esse espírito de reconciliação (o equilíbrio dos opostos) é especialmente importante quando se considera as oposições que hoje sufocam as produções acadêmicas e musicais.<sup>125</sup>

Dizia Arnold Schoenberg, o renovador da música e da teoria musical no século XX: “Eu acredito que Goethe estaria muito satisfeito comigo”.<sup>126</sup> A contribuição de Goethe foi apreciada também por outros participantes da Segunda Escola vienense. Anton Webern dizia: “Um tema é apresentado. [...] Todo o resto está baseado naquela única idéia. As coisas mais estarrecedoras ocorrem, mas é sempre a mesma coisa.”

<sup>122</sup> GREER, Taylor Aitken. *A question of balance: Charles Seeger's philosophy of music*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 144

<sup>123</sup> GREER, 1998, p. 226.

<sup>124</sup> GREER, 1998, p. 117.

<sup>125</sup> GREER, 1998, p. 227-8.

<sup>126</sup> NEFF, Severine. “Schoenberg and Goethe: organicism and analysis”. In: HATCH, Christopher e BERNSTEIN, David W. *Music theory and the exploration of past*. Chicago: University of Chicago, 1993, p. 409.

Citando *A metamorfose das plantas*, ele diz: “A raiz não é nada mais que a haste, a folha não é outra coisa que a flor. Todos são variações da mesma idéia.” Neff observa sobre o comentário de Webern: “Nada poderia ser mais indicativo do modelo orgânico, holístico, que é a base de todo o pensamento analítico de Schoenberg, e nada poderia estar mais distante do modelo lógico-positivista, mecanicista, que é a base de muito pensamento teórico contemporâneo sobre Schoenberg”.<sup>127</sup>

Charles Rosen argumenta que a unidade orgânica de uma obra de arte é o mais antigo dogma crítico de que dispomos: “Toda composição requer uma percepção de sua unidade no sentido absoluto de que isso é precisamente o que significa escutá-la”. Portanto, “a unidade não é [...] uma impressão subjetiva do ouvinte”, ao contrário, “é uma condição do entendimento: a obra revela sua importância para aqueles que escutam como se até suas descontinuidades se ajustassem para unificá-la”.<sup>128</sup> Assim, diz Suzanne Langer, “um músico pode sentar ao teclado, congregando toda espécie de temas e figuras numa fantasia livre, até que uma idéia se apossa dele e uma estrutura emerge dos sons vagueantes”. Essa *Gestalt* total, “ele a reconhece como a forma fundamental da peça; e, daí em diante, sua mente não está mais livre para errar irresponsavelmente de tema em tema, clave a clave e modo a modo”. Isto é:

Essa forma é a “composição” que ele se sente chamado a desenvolver. (É significativo, neste ponto, que se fale da “composição” na pintura em um sentido análogo; a forma básica da pintura, que é para ser desenvolvida, e pela qual cada linha e cada ênfase é controlada.) Uma vez encontrada a forma musical essencial, uma peça de música existe em embrião; ela está implícita ali, embora seu caráter final, completamente articulado, ainda não esteja determinado, porque há várias maneiras possíveis de desenvolver a composição. [...] Poder-se-ia chamar essa concepção original a *forma dominante* da obra. [...] De fato, é quando a primeira semelhança da forma orgânica é alcançada que uma obra de arte exibe suas possibilidades simbólicas gerais, como uma enunciação feita de maneira imperfeita ou mesmo meramente indicada, mas compreensível em sua intenção geral.<sup>129</sup>

Nas artes plásticas, pode-se visualizar uma concepção “orgânica” na arte de Klee: “Movimento era para ele, em primeiro lugar, automovimentação – ‘movimento a partir do próprio ser’, como dizia –, ‘realização do ímpeto’, ‘força de impulsão’ [...]: o ‘fato primordial’ e o ‘começo’ de todas as coisas”.<sup>130</sup> Para Klee, “cada descoberta em relação à forma se alinha com novas descobertas, cheias de surpresas, segundo uma

<sup>127</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>128</sup> ROSEN, Charles. *Poetas românticos, críticos e outros loucos*. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 208.

<sup>129</sup> LANGER, Suzanne K. *Sentimento e forma*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 128-129.

<sup>130</sup> REGEL, Günther. “O fenômeno Paul Klee”. In: KLEE, Paul. *Sobre a arte moderna e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 10.

lógica interna transformada em algo explícito, que cresce organicamente”.<sup>131</sup> Sobre Klee, já se disse que nem aceitou nem desistiu completamente do que quer que fosse: “Tudo tinha que passar por sua experiência de mundo e ser integrado em sua imagem de mundo”.<sup>132</sup> Desse modo, “ele não permitiu que sua inteligência altamente desenvolvida concorresse com seu caráter artístico cabalmente cunhado, sendo capaz de subordiná-la a este”. Ao contrário, “a suposição de que seria possível atingir a arte apenas aplicando corretamente a teoria lhe parecia uma deformação grotesca dos fatos”.<sup>133</sup> Ele anotou no seu diário:

Não apenas dominar a vida na prática, mas também dar-lhe uma forma tangível dentro de mim mesmo, adotando assim uma atitude de maior desenvolvimento possível. Certamente isso não acontece segundo regras pré-estabelecidas, mas cresce assim como a natureza. [...] Uma visão de mundo se formará por si mesma; a direção da trajetória mais clara não depende apenas da vontade...<sup>134</sup>

*Concepção orgânica e contraponto* se enlaçam na obra e no pensamento de Klee: “A contradição interna significava para Klee a unidade dos opostos, ‘síntese de movimento e de movimento contrário’”. Pode-se afirmar que “o que o levou a perseguir as coisas derradeiras na arte foi a compreensão do mundo como processo, como uma totalidade unificada, cheia de movimento e vida”.<sup>135</sup> Ele dizia que “em todo o Universo o que se dá é o movimento. [...] A arte é como uma parábola da criação. Ela é sempre um exemplo, assim como o terrestre é um exemplo do cósmico”.<sup>136</sup> Ele considerava que “a dualidade do mundo da arte e do mundo do homem é orgânica, como em uma das *Invenções* de Johann Sebastian”. Ele desenvolveu uma concepção contrapontística: “Como na forma artística da música polifônica contrapontística, em seu trabalho ele estava empenhado em desenvolver um tema da forma”, ocorrendo que “enquanto um [tema] aparecia de modo dominante, outros ficavam subordinados ou em segundo

<sup>131</sup> REGEL, 2001, p. 19.

<sup>132</sup> REGEL, 2001, p. 21.

<sup>133</sup> REGEL, 2001, p. 31 e 32.

<sup>134</sup> KLEE, 1990, p. 145.

<sup>135</sup> REGEL, 2001, pp. 9-10. Gilda de Mello e Souza conta que, folheando uma coletânea de documentos sobre o Modernismo brasileiro, deparou com dois artigos sobre Cícero Dias, um de Gilberto Freyre, outro de Mário de Andrade. “Achei curioso que os escritos mais ou menos contemporâneos, [...] apresentassem concordância acentuada de pontos de vista. [...] E no entanto ali estavam, um ao lado do outro, os dois irmãos inimigos, exaltando em Cícero Dias as mesmas características: ‘a acuidade exacerbada da sensibilidade’, ‘o desprezo pelos raciocínios frios da inteligência’, ‘a atração pelos antagonismos’, ‘a riqueza às vezes mórbida dos contrastes’. [...] Esse acordo tranquilo, que o confronto dos textos deixava aflorar, era inesperado, mas significava que, independente das discordâncias que sempre afastaram um do outro, existia entre os dois uma zona de trégua.” SOUZA, Gilda de Mello e. “O mestre de Apipucos e o turista aprendiz”. *A idéia e o figurado*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2005, pp. 49-50. Essa zona de trégua não seria o organicismo e o equilíbrio dos antagonismos, nele implicado?

<sup>136</sup> KLEE, 2001, pp. 46 e 49.

plano”. Assim, “intensificações, ritmos e ênfases eram alcançados por meio de contrastes”.<sup>137</sup> Sobre isto, dizia Klee:

Existe realmente uma polifonia na música. A tentativa de transposição dessa essência para o campo plástico não seria em si nada demais. [...] Pois não apenas na música pode existir a simultaneidade de vários temas independentes, mas em todas as coisas típicas que não são válidas apenas em um lugar, mas estão enraizadas, ancoradas organicamente em qualquer lugar e por toda parte.<sup>138</sup>

Após considerar esses exemplos, é preciso reconhecer a complexidade e profundidade do organicismo, bem como “sua impaciência com a superficialidade e as soluções fáceis”.<sup>139</sup> Entre as críticas ao organicismo está a de que, “convertido em um instrumento hegemônico, o organicismo literário pode ser acriticamente analogizado para servir como justificção para o nacionalismo, etnocentrismo e mesmo o extremo do racismo”,<sup>140</sup> entretanto, observa Murray Krieger, “o tema é mais complexo para muitos organicistas, e para os mais interessantes deles”.<sup>141</sup> Isto porque “o apelo do organicismo pela *unidade* ocorre apenas em companhia de seu oposto, o apelo pela *variedade*”.<sup>142</sup> A crítica ao organicismo muitas vezes simplifica para abater.

### 5.6 Os motivos do incômodo de Sérgio Buarque com *Raízes do Brasil*

O incômodo de Sérgio com *Raízes do Brasil* (sobretudo, a edição de 1936) dizia respeito ao organicismo e ao seu caráter de ensaio. Mas por que isto o incomodou nos anos 1940 se não o incomodava anteriormente? Sérgio sugere frequentemente que um organismo – a cultura, mas também os indivíduos – precisa se adaptar à realidade. Foi uma dimensão da realidade, o *Zeitgeist*, que esteve na base da decisão de revisar *Raízes do Brasil*.

Quando os horrores do nazismo vieram à luz, surgiram diversos livros que ligavam a tradição cultural alemã ao nacional-socialismo, ao menos, a devoção alemã ao *Volk* e ao Estado e as práticas do nazismo. No feroz escrutínio da sociedade e da cultura alemãs, sobressai *Dr. Fausto*, o romance de Thomas Mann. Mais tarde Lukacs

<sup>137</sup> REGEL, 2001, p. 19.

<sup>138</sup> Apud REGEL, 2001, pp.18-19.

<sup>139</sup> ARMSTRONG, Charles I. *Organic romanticism: From idealist origins to ambivalent after life*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p. 2.

<sup>140</sup> KRIEGER, Murray. *A Reopening of closure: Organicism against itself*. New York: Columbia University Press, 1989, p. 34.

<sup>141</sup> KRIEGER, 1989, p. 37.

<sup>142</sup> KRIEGER, 1989, p. 41.



escreveria *A destruição da Razão*, diatribe que atingia desde Schelling e Simmel a Nietzsche e Klages. O romance de Thomas Mann, publicado em 1945, obteve vasta repercussão. Sérgio, que entrevistara Mann durante a estada alemã, e que talvez ouvisse os discursos radiofônicos que, desde o exílio, fazia ao povo alemão, curioso e sempre atualizado, há de ter lido as reflexões de Thomas Mann sobre a catástrofe alemã – tema que recebeu atenção de outros intelectuais alemães, como Friedrich Meinecke, que, após o conflito, se afasta do historicismo de Ranke, buscando consolo em Burckhardt.<sup>143</sup>

Em 1917, Thomas Mann publicou as *Considerações de um apolítico*, criticando os valores cosmopolitas da civilização e defendendo os valores próprios da cultura alemã, mas, na década de 1920 ele se afasta do nacionalismo e toma atitude crítica ante o nazismo. Mais tarde, já no exílio norte-americano, escreveu *Dr. Fausto*, fazendo um acerto de contas com a alta cultura alemã, sobretudo as idéias de Nietzsche, por seu papel na legitimação do nazismo.<sup>144</sup> O ensaio de Mann sobre “A filosofia de Nietzsche à luz dos acontecimentos contemporâneos” – que Donald Prater considera “a contribuição mais extensa que já fizera à psicologia do ‘germanismo’ e dos alemães” –, foi escrito quando redigia o romance: “Suas profundas pesquisas ao longo de *Doutor Fausto* lhe deram a sensação da continuidade e da unidade do pensamento nietzscheano, e da sua posterior degeneração na antimoralidade e sua ‘lamentável glorificação do mal’

---

<sup>143</sup> “Com a ordem nova que instaurara o 3º. Reich, ele, o historiador do historicismo, jamais se conformará, e o preceito rankiano do ‘como efetivamente aconteceu’ vai mudar-se numa pergunta: ‘como pôde acontecer?’. [...] Dez anos depois da ascensão de Hitler, já em plena guerra, a seu antigo discípulo, Siegfried Kähler, escreveu que se ia ocupando cada vez mais com de Burckhardt, cuja importância crescia a seus olhos, e perguntava-se mesmo se, ao termo da crise européia e mundial, não acabaria por triunfar o mestre de Basileia sobre o próprio Ranke. [...] Ao mesmo Kähler mandará dizer, mais de um ano depois, em setembro de 1944, que já começava a sentir-se mais longe de Ranke e mais perto de Burckhardt”. HOLANDA, Sérgio Buarque de. O atual e o inatual em Leopold von Ranke. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *Ranke*. São Paulo: Ática, 1979, p. 37. Karl Löwith fez percurso parecido: como tantos intelectuais alemães, ele ficou fascinado por Nietzsche – uma febre maligna na Alemanha –, mas depois de perceber a vinculação das idéias de Nietzsche com a catástrofe alemã, ele o abandonou e foi ao encontro de Burckhardt. LOWITH, K. *Mi vida em Alemania antes y después de 1933: um testimonio*. Madrid: Visor, 1992. O testemunho de Löwith foi redigido em 1940, mas, por décadas, permaneceu inédito. Sobre Nietzsche, ele escreveu: “Nietzsche é e será sempre o compêndio da desrazão alemã. Separa-o um abismo de seus promulgadores irracionais, mas ainda assim lhes preparou o caminho que ele mesmo não seguiu. [...] Quem conheça a importância de Nietzsche para a Alemanha facilmente encontrará a ponte que cobre a [zanja] entre o ‘antes’ e o ‘depois’”. Sem o último filósofo alemão não se pode entender a evolução alemã”. LOWITH, 1992, pp. 27-8. Sobre sua mudança da “estação Nietzsche” para a “estação Burckhardt”, ele afirma que, no início dos anos 1930, “ainda não estava definida a minha postura a respeito da evolução alemã”; apenas em meados da década se operou a mudança: “Foi meu livro sobre Burckhardt (1935/1936) que me libertou de Nietzsche e das seqüelas do radicalismo alemão”. LOWITH, 1992, p. 72. Em outro passo, quando trata de Edgar Salin, ele escreve: “Em 1938 me mandou seu novo livro *Burckhardt e Nietzsche*. Está escrito *ad majorem gloriam* de Nietzsche e o relato da relação de Burckhardt com Nietzsche se atém aos modelos habituais entre ‘poetas e heróis’”. LOWITH, 1992, p. 43.

<sup>144</sup> PRATER, Donald. *Thomas Mann*. Rio de Janeiro: Record, 2000, pp. 411-503.

sob o efeito da sífilis”.<sup>145</sup>

A crítica dos valores orgânicos da cultura alemã tem sua parte na mudança de ânimo de Sérgio quanto a *Raízes do Brasil*. Ele decerto sofreu o impacto das manifestações públicas de Thomas Mann e outros alemães que admirava e isto afetou sua percepção de *Raízes do Brasil*, que passou a intimamente considerar com severidade. Mas na conjuntura política brasileira, está outro elemento fundamental para a revisão de *Raízes do Brasil*. Na conferência na ESG, embora afirme sua posição contrária aos regimes de força. Sérgio dirá: *Apenas me pergunto se os argumentos a que recorri para combater essa atração não pertencem rigorosamente à mesma seara onde outros, na mesma época, foram recolher seus motivos para enaltecê-la*. A despeito de afinidades com o organicismo articulado na Europa, parece mais convincente ler, nesse trecho, uma alusão ao Estado Novo brasileiro. Talvez essa referência explique porque, sem traço de racismo ou esteticismo, antissemitismo ou elitismo, Sérgio Buarque se sentia incomodado com algo do argumento organicista de *Raízes do Brasil*. Não trazia o discurso do Estado Novo um veio organicista? Não pretendeu responder às aspirações de tantos intelectuais por uma atenção à “realidade brasileira”? Por uma sintonia entre Estado e sociedade, país legal e país real?

O mal-estar de Sérgio pode ter começado com a implantação do Estado Novo em 1937. Ele pode ter notado uma proximidade incômoda entre o argumento de *Raízes do Brasil* e o discurso de legitimação do regime liderado por Vargas. De fato, “a tradição de busca das raízes culturais vai ser recuperada pelos ideólogos de 1937”, constituindo um ponto de articulação do Estado com setores da intelectualidade. De acordo com Lúcia Lippi Oliveira, “o Estado Novo em sua complexa trama de ‘tradição’ e ‘modernização’ exerceu um apelo substancial sobre a intelectualidade brasileira. [...] Literatos modernistas, políticos integralistas, positivistas, católicos, socialistas são encontrados trabalhando lado a lado”.<sup>146</sup> Enquanto colegas modernistas colaboravam com o Estado Novo – Drummond, Mário de Andrade, Villa Lobos, Prudente de Moraes, neto – Sérgio entrou em crise ao perceber que um regime de força tomava para si o apreço pelas raízes do Brasil.

Um discurso de Getúlio Vargas ajuda a entender a questão:

As forças coletivas que provocaram o movimento revolucionário do modernismo na literatura brasileira [...] foram as mesmas que precipitaram, no campo social e

<sup>145</sup> PRATER, 2000, p. 490.

<sup>146</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. As raízes da ordem: os intelectuais, a cultura e o Estado. In: VV. AA. *A revolução de 30: Seminário Internacional*. Brasília: Editora da UnB, 1983, p. 508.

político, a Revolução vitoriosa em 1930. A inquietação brasileira [...] busca algo de novo, mais sinceramente nosso, mais visceralmente brasileiro. [...] a renovação dos valores políticos e das próprias instituições [...] se fundiram num movimento mais amplo, mais geral, mais complexo, simultaneamente reformador e conservador, onde foram limitados os excessos, [...] harmonizadas as tendências mais radicais e divergentes. [...] tive ao meu lado as gerações novas do Brasil, que, em todos os setores da inteligência e da cultura, procuravam novas formas de convivência e novas expressões para valores antigos. [...] Porque nunca pretendi favorecer reformas que não tivessem raízes nas aspirações mais profundas e mais constantes da coletividade e que não exprimissem um consórcio pacífico de evolução e tradição.<sup>147</sup>

O discurso de 1951 é posterior ao momento do Estado Novo, mas proferido por Vargas, que esteve à frente do regime, sintetiza as idéias que orientaram a política cultural entre 1937 e 1945. Ao falar da busca de algo “mais sinceramente nosso, mais visceralmente brasileiro”; de um “movimento mais amplo, mais geral, mais complexo, simultaneamente reformador e conservador, onde foram limitados os excessos, [...] harmonizadas as tendências mais radicais e divergentes”; que governou com as gerações novas do Brasil, que procuravam novas formas de convivência e novas expressões para valores antigos; que nunca pretendeu favorecer reformas que não tivessem raízes nas aspirações mais profundas da coletividade e que não exprimissem um consórcio pacífico de evolução e tradição – Vargas ecoa idéias contidas em *Raízes do Brasil* e no debate brasileiro. O que sugeria *Raízes do Brasil*? Entre outras coisas, novas formas de convivência entre a tradição e o mundo racionalizado; que as reformas tivessem raízes na vida profunda da coletividade; propunha um consórcio de evolução (modernização) e tradição, em um movimento complexo, ao mesmo tempo reformador e conservador, limitando *excessos* e *harmonizando* tendências opostas.

Ao ver o Estado Novo utilizar o discurso organicista, Sérgio Buarque mudou de ânimo: decidiu revisar *Raízes do Brasil*. Foi, talvez, o primeiro choque entre os vários que o fizeram revisar o ensaio, atenuando a visão organicista e realçando o viés progressista, que surge em parte para compensar a idéia de desenvolvimento orgânico. Não é à toa que, em 1945, Sérgio Buarque participará ativamente da luta da Associação Brasileira de Escritores contra a censura e o Estado Novo. Some-se a isto o final da Segunda Guerra e a revelação dos horrores nazistas e teremos indícios dos motivos que levaram à revisão de *Raízes do Brasil*.

De qualquer forma, Sérgio não repudiou o organicismo, apenas o atenuou. Sobre isto, temos dois registros importantes. Em 1944, Sérgio Buarque concedeu uma

---

<sup>147</sup> Apud OLIVEIRA, 1983, p. 508. As idéias são de Vargas, uma vez que as adotou, mas seria interessante saber quem redigiu o discurso e que grupo de intelectuais as difundia expressamente.

entrevista a Homero Senna. Ao ser indagado se era possível um historiador não ser tradicionalista, ele respondeu: “Não sei se é possível, o fato é que não sou. [...] Observe que o tradicionalista, em geral, procura não a Tradição, mas certa tradição, mais de acordo com suas idéias e conveniências às vezes momentâneas”. A propósito, evocou Goethe: “Creio que é de Goethe a frase de que a função da história é libertar-nos do passado. Nada mais certo. O conhecimento da história nos liberta do passado e nos prepara para encarar sem preconceitos o futuro”. Tradicionalismo, não, mas e o conservantismo?

O conservantismo, esse tem uma razão de ser, possui até uma função de equilíbrio social muito importante. Não é possível que todo mundo seja permanentemente revolucionário. É preciso mesmo que haja elementos conservadores e até rotineiros na sociedade. Mas o conservantismo, ao contrário do tradicionalismo, não é uma atitude fabricada, nasce do sentimento espontâneo de defesa.<sup>148</sup>

A valorização do organicismo como atitude não-programática volta na resenha de dois livros de Gilberto Freyre: Sérgio destaca que “sua obra já não é hoje apenas das mais numerosas, como também das mais importantes e fecundas de nossa atual geração de escritores”, reconhecendo que “sua ação, seu exemplo, foram indiscutivelmente dos principais responsáveis pelo interesse crescente que o estudo da história social e da sociologia vem merecendo entre nós”. Ele acredita, por isso, que Freyre “encontrou enfim o público estimulante e compreensivo que desejava e que, para usar sua própria expressão, lhe serve de sexo oposto ao espírito”.<sup>149</sup>

Nos dois livros, Freyre procura fixar “o problema das nossas heranças culturais e das influências que tenderam e ainda tendem a enriquecê-la[s] ou a corrompê-la[s]”. Deve-se entender “culturais” com o timbre que ganhou entre modernos antropologistas: “Cultura compreendida como o conjunto global de crenças, idéias, hábitos, normas de vida, valores, processos técnicos, produtos e artefatos, que o indivíduo adquire da sociedade como um legado tradicional e não em consequência de sua própria atividade criadora”.<sup>150</sup> Sérgio adverte que o conceito de cultura, posto que legítimo, não estaria isento de riscos, “se colorido por certo profetismo ingênuo, tão generalizado nos dias atuais, ou mesmo por algumas hipóteses sociológicas de caráter acentuadamente especulativo”, quando, por assim dizer, “a idéia converte-se facilmente em ideal e as culturas particulares correm o perigo de se transformarem de objetos de

<sup>148</sup> SENNA, Homero. *República das Letras. Entrevistas com 20 escritores brasileiros*. 3 ed. revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, pp. 114-115.

<sup>149</sup> HOLANDA, 1978, p. 74.

<sup>150</sup> HOLANDA, 1978, p. 74.

investigação em objetos de culto”.<sup>151</sup> (Esse perigo foi considerado por Sérgio na revisão de *Raízes do Brasil* em 1948). “Desse perigo esquivava-se Gilberto Freyre”, afirma ele, aludindo ao ensaio *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*, no qual “o esforço para a reabilitação da obra colonizadora de Portugal funda-se em estudo sereno e atento, não em uma inclinação sentimental ou emotiva”, além disso, “os pontos de vista do autor vêm expostos em uma apologia sincera da colonização portuguesa no Brasil”, que não destoa de suas pesquisas anteriores: “O apologista serve-se do sociólogo não como de uma bagagem incômoda, mas como de um guia prestimoso”.<sup>152</sup> Ele diz mais:

Fazendo-se intérprete – e apologista – de nossa tradição mais autêntica e respeitável, a luso-brasileira, ele se esquivava prudentemente de formular, em nome dessa tradição, princípios exigentes ou normas compulsórias. Os valores tradicionais só lhe interessam verdadeiramente como força viva e estimulante, não como programa.<sup>153</sup>

Trecho que lança luz sobre o final de *Raízes do Brasil*: apreço pelas “raízes”, sem tradicionalismo, confiança no ritmo espontâneo da sociedade. Sérgio Buarque preza a tradição viva e refuga o culto do passado – e também a utopia futurista e geométrica.

A entrevista e a resenha revelam que Sérgio Buarque, em 1944, portanto, já sob o impacto da utilização do argumento organicista pelo Estado Novo (e decerto informado sobre a política atroz do nazismo), não repudiou o organicismo, antes soube acentuar nele o elemento de mudança e plasticidade: de adaptação à realidade. E se, com justeza, se afasta dos usos manipulatórios do organicismo, nem por isso deixa de acolher com espírito aberto, a apologia da cultura luso-brasileira feita por Freyre. Se houve afastamento de Sérgio em relação a Freyre, terá ocorrido após 1944.

### **5.7 Por que Sérgio Buarque exagerou na crítica a *Raízes do Brasil* na ESG?**

As críticas exageradas a *Raízes do Brasil* levantam uma questão: por que Sérgio exagerou? Para compreender sua atitude, é preciso considerar vários aspectos.

Há momentos em que o argumento organicista pode parecer sufocante. Como vimos, Thompson acredita que a metáfora orgânica, embora superior à mecânica,

---

<sup>151</sup> HOLANDA, 1978, p. 75.

<sup>152</sup> HOLANDA, 1978, p. 75.

<sup>153</sup> HOLANDA, 1978, p. 83.

não inclui a capacidade de agir dos seres humanos, limitando o campo da mudança consciente. A idéia de uma “natureza” que se desenrola sempre igual a si mesma suscita a questão de sua compatibilidade com a liberdade: “Uma natureza fechada, cerrada, acabada, não pode dar lugar a um operar livre. [...] Grande parte da filosofia contemporânea acreditou ter resolvido o problema negando pura e simplesmente que exista uma natureza humana”.<sup>154</sup> Essa questão aflora no debate recente sobre as ciências sociais:

A construção social da identidade e da transformação na modernidade ocidental é baseada numa equação entre raízes e opções. Esta equação confere ao pensamento moderno um caráter dual: de um lado, pensamento de raízes, do outro, pensamento de opções. O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único, singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efêmero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes.<sup>155</sup>

É plausível, portanto, que além do uso do argumento organicista pelo Estado Novo e da vinculação às vezes feita entre o organicismo e as paixões nacionalistas alemã, um elemento positivo tenha influído sobre Sérgio Buarque: agarrar as promessas do porvir, as possibilidades históricas que se desenhavam no horizonte. As mudanças que o contexto do pós-guerra trouxe significaram uma renovação de perspectivas que pode ter feito com que, aos olhos de Sérgio, parte do argumento organicista de *Raízes do Brasil* parecesse um fardo muito pesado:

Fosse como fosse, não servia a ressalva para alterar, senão superficialmente, o que eu, de fato, dissera e continuava dito acerca daquela mentalidade tradicional, de que nós, brasileiros, gente de raiz ibérica, ainda permaneceríamos depositários. Mantinha-se a tal mentalidade monolítica, peremptória, sempre igual a si mesma, resistente a toda influência vinda do exterior e a toda mudança possível.

Mentalidade monolítica, sempre igual a si mesma, resistente a toda influência vinda do exterior e a toda mudança possível: era disto que importava se afastar no horizonte largo que despontava. No estudo sobre Ranke, publicado em 1979, Sérgio escreveu:

A limitação de Ranke, neste particular, não está em que para ele o tempo histórico pode comportar um ontem, quando muito um hoje, cujo conhecimento nos é acessível através de pesquisas ou de experiências, mas sem abranger o amanhã, de contornos ainda esquivos. *Estaria antes em sua insensibilidade para o que possa haver de virtualidade, de promessa, de agouro no hoje, para a parte de futuro contida no presente*, e naturalmente para aquele presente “grávido do futuro” na

<sup>154</sup> GARCIA LOPEZ, Jesús. *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*. Barañain: EUNSA, 2003, p. 17.

<sup>155</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 54.

proposição bem conhecida de seu compatriota Leibniz.<sup>156</sup>

É dessa atitude que Sérgio busca tomar distância ao revisar *Raízes do Brasil*. Ele queria inserir *Raízes do Brasil* na nova temporalidade que se anunciava com o fim da Segunda Guerra Mundial e do Estado Novo. Na segunda edição de *Raízes do Brasil*, buscou desentranhar o que pudesse haver *de virtualidade, de promessa no hoje, a parte de futuro contida no presente*, deixando em segundo plano, os elementos de permanência e inércia, que, todavia, continuavam lá:

Fosse como fosse, não servia a ressalva para alterar, senão superficialmente, o que eu, de fato, dissera e continuava dito acerca daquela mentalidade tradicional, de que nós, brasileiros, gente de raiz ibérica, ainda permaneceríamos depositários. Mantinha-se a tal mentalidade monolítica, peremptória, sempre igual a si mesma, resistente a toda influência vinda do exterior e a toda mudança possível.

Os acréscimos “progressistas” exprimem o compromisso existencial de desentranhar as virtualidades no presente do historiador. Atitude semelhante à de alguns intelectuais alemães. O historiador Walter Goetz escreveu em 1924: “Preceptores da nação! Vocês acham realmente que estão realizando uma tarefa educacional se ordenam que a história interrompa o seu curso e volte às condições antigas?”<sup>157</sup> Nunca *Raízes do Brasil* propôs um retorno às condições antigas. Tal como Goetz, Sérgio acredita que é impossível voltar atrás; ela preza o crescimento orgânico e a adaptação às condições concretas – ou seja, mudança na identidade, identidade na mudança, plasticidade. A atitude de Sérgio Buarque, fruto da experiência, é próxima da concepção de história apresentada por Meinecke no seu livro de 1936:

Não queremos antecipar nada, apenas assinalar [...] que *distinguimos nosso conceito historicista da evolução* – com suas finalidades puramente históricas, com seu grande elemento de espontaneidade, de atitude plástica para a mudança e de imprevisibilidade –, da idéia, mais estreita, *de um puro desenvolvimento de germens dados*, e também do que chamamos “idéia de perfeição” da Ilustração, que, depois, se converteu na idéia vulgar ou sublimada do progresso.<sup>158</sup>

Meinecke conhece a idéia de desenvolvimento orgânico e a acolhe, mas propõe uma concepção mais abrangente, que vá além do *puro desenvolvimento de germens dados*, e integrando o elemento de imprevisibilidade, “de atitude plástica para a mudança”. É isto o que pretende Sérgio ao considerar a história da sociedade brasileira e ao revisar *Raízes do Brasil*. Mas a atitude de Sérgio Buarque há de ter afinidade com o

<sup>156</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. Atualidade e inatualidade de Leopold von Ranke. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *Ranke*. São Paulo: Ática, 1979, pp. 31-32.

<sup>157</sup> *Apud* GAY, Peter. *A cultura de Weimar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 109.

<sup>158</sup> MEINECKE, F. *El historicismo y su genesis*, Fondo de Cultura Económica: México, 1982, p. 14.

mal-estar que começa a rondar alguns modernistas na década de 1940. Isto aparece na conferência sobre o Movimento Modernista, lida por Mário de Andrade em 30 de abril de 1942 no salão de conferências da Biblioteca do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, e publicada no mesmo ano pela Casa do Estudante do Brasil. Em páginas vibrantes, Mário de Andrade faz um balanço vigoroso e pungente do Modernismo, que decerto comoveu e fez meditar os companheiros de viagem. Dizia ele:

Atuais, atualíssimos, universais, originais mesmo por vezes em nossas pesquisas e criações, nós, os participantes do período milhormente chamado “modernista”, fomos, com algumas exceções nada convincentes, vítimas do nosso prazer da vida e da festança em que nos desvirilizamos. Se tudo mudávamos em nós, uma coisa nos esquecemos de mudar: a atitude interessada diante da vida contemporânea. E isto era o principal! [...] Francos, dirigidos, muitos de nós demos às nossas obras uma caducidade de combate. Estava certo, em princípio. O engano é que nos pusemos combatendo lençóis superficiais de fantasmas. Deveríamos ter inundado a caducidade utilitária do nosso discurso, de maior angústia do tempo, de maior revolta contra a vida como está. Em vez: fomos quebrar vidros de janelas, discutir modas de passeio, ou estucar os valores eternos, ou saciar nossa curiosidade na cultura. [...] Não me imagino político de ação. Mas nós estamos vivendo uma idade política do homem, e a isso eu tinha que servir. Mas em síntese, eu só me percebo, feito um Amador Bueno qualquer, falando “não quero” e me isentando da atualidade por detrás das portas contemplativas de um convento. [...] Há sempre um jeito de escorregar num ângulo de visão, numa escolha de valores, no embaçado de uma lágrima que avolumem ainda mais o insuportável das condições atuais do mundo. Não. Viramos abstencionistas abstermios e transcendentistas. [...] Eu creio que os modernistas da Semana de Arte Moderna não devemos servir de exemplo para ninguém. Mas podemos servir de lição. O homem atravessa uma fase integralmente política da humanidade. Nunca jamais ele foi tão “momentâneo” como agora. Os abstencionismos e os valores eternos podem ficar pra depois. E apesar da nossa atualidade, da nossa nacionalidade, da nossa universalidade, uma coisa não ajudamos verdadeiramente, duma coisa não participamos: o amilhoramento político-social do homem. E esta é a essência mesma da nossa idade. Si de alguma coisa pode valer o meu desgosto, a insatisfação que me causo, que os outros não sentem assim na beira do caminho, espionando a multidão passar. Façam ou se recusem a fazer arte, ciência, ofícios. Mas não fiquem apenas nisto, espíões da vida, camuflados em técnicos de vida, espionando a multidão passar. Marchem com as multidões.<sup>159</sup>

Embora não haja exemplar de *Aspectos da Literatura brasileira na biblioteca* de Sérgio Buarque guardada na Unicamp, parece-me fora de questão que ele tenha lido o texto impresso da conferência, por ser um intelectual profundamente atualizado e mais que isso por ser um pronunciamento de Mário de Andrade – que respeitava, admirava e um dos poucos com quem se correspondia – sobre o Modernismo brasileiro. As palavras de Mário de Andrade não de ter calado fundo em Sérgio Buarque e decerto acentuaram o incômodo com idéias que expusera em *Raízes do Brasil*, estimulando uma atitude mais “progressista”. No mesmo sentido, há de ter

<sup>159</sup> ANDRADE, Mário de. O Movimento Modernista. *Aspectos da literatura brasileira*. 5 ed. São Paulo: Martins, 1974, pp. 252-253 e 255.



agido Carlos Drummond de Andrade com a publicação d'*A rosa do povo*, em 1945.<sup>160</sup> Se antes Mário de Andrade e outros modernistas deram ênfase à autenticidade nacional, sem prejuízo da necessária atualização com a dinâmica da época, nos anos 1940, eles vão acentuar a sintonia com o “espírito do tempo”: o engajamento muda de endereço.

Um reforço significativo a essa valorização do “espírito do tempo” (e ao mal-estar de Sérgio Buarque com o organicismo) veio após a publicação da segunda edição de *Raízes do Brasil*, com a leitura da *Apologie pour l'histoire*, de Marc Bloch, cuja primeira edição saiu em 1949. Já no capítulo primeiro, Bloch critica o “ídolo das origens”. A seu ver, “naturalmente cara a homens que fazem do passado seu principal tema de estudos de pesquisa, a explicação do mais próximo pelo mais distante dominou nossos estudos às vezes até a hipnose”. Ele diz que, “sob sua forma mais característica, esse ídolo da tribo dos historiadores tem um nome: é a obsessão das origens”.<sup>161</sup> Sugere mesmo que “haveria outra pesquisa a fazer, das mais interessantes, sobre essa obsessão embriogênica, tão marcada em toda uma família de grandes espíritos” e destaca que o “gosto apaixonado pelas origens, a filosofia francesa da história, de [Victor] Cousin a Renan, recebera, acima de tudo, do romantismo alemão”.<sup>162</sup> Entre os alemães, prosperara vigorosamente o gosto pelas origens, favorecido pela língua: “Que palavra nossa conseguirá um dia expressar a força desse famoso prefixo germânico *Ur*: *Urmensch*, *Urdichtung*? Tudo inclinava portanto essas gerações a atribuir, nas coisas humanas, uma importância extrema aos fatos do início”.<sup>163</sup> Ao concluir a seção, ele observou: “O provérbio árabe disse antes de nós: ‘Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais’. Por não ter meditado essa sabedoria oriental, o estudo do passado às vezes caiu em descrédito”.<sup>164</sup>

Na linha de raciocínio que opõe a busca das origens à inserção na própria época – na atualidade –, Bloch narra um episódio significativo:

Já contei em outro lugar o episódio. Eu estava acompanhando, em Estocolmo, Henri Pirenne. Mal chegamos, ele me diz: “O que vamos ver primeiro? Parece que há uma prefeitura nova em folha. Começemos por ela”. Depois, como se quisesse prevenir um espanto, acrescentou: “Se eu fosse antiquário, só teria olhos para as coisas velhas. Mas sou um historiador. É por isso que amo a vida”.<sup>165</sup>

<sup>160</sup> Ver ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. In: *Poesia e prosa*. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992.

<sup>161</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 56.

<sup>162</sup> BLOCH, 2001, p. 57.

<sup>163</sup> BLOCH, 2001, p. 57.

<sup>164</sup> BLOCH, 2001, p. 60.

<sup>165</sup> BLOCH, 2001, P. 65.

É plausível que a conferência de Mário de Andrade sobre o movimento modernista tenha repercutido em Sérgio Buarque, talvez o estimulando a revisar *Raízes do Brasil*. Ainda que as palavras de Marc Bloch não tenham tido nenhum papel na segunda edição de *Raízes do Brasil*, que saiu um ano antes da *Apologie pour l'histoire*, decerto influíram sobre Sérgio Buarque, reforçando sua crítica ao organicismo e a disposição de buscar sintonia com o espírito da época. De fato, ele leu e anotou o livro do historiador francês, que faz parte do acervo de sua biblioteca e por vezes citou o episódio narrado por Bloch sobre a visita que ele e Pirenne fizeram a Estocolmo.<sup>166</sup>

Sérgio Buarque exagerou nas críticas a *Raízes do Brasil* porque mudaram as circunstâncias históricas; passou a realçar as possibilidades de reinvenção da sociedade. A partir da edição revista de 1948 e, sobretudo, após o golpe militar de 1964, ele se voltará para as possibilidades de renovação e menos para a força da tradição. Atendia ao espírito do tempo, queurgia e rugia nas ruas e quartéis. Se os meados dos anos 1940 influíram sobre Sérgio, que dirá da década de 1960? Em 1964, os militares tomaram o poder; em 1967, Sérgio foi convidado a proferir conferência na Escola Superior de Guerra, o que acordou nele antigos fantasmas. O ano de 1968 pesou ainda mais. Estudantes tomaram as ruas e universidades em vários países; no Brasil, fora editado o AI-5, medida que endurecia o regime. Um cenário assim parecia encarnar, aos olhos de alguém voltado para o *Zeitgeist*, aquele presente “grávido do futuro”. Isto certamente empurrou Sérgio Buarque para uma mudança de perspectiva: mais opções e menos raízes. Indo dos recessos e entranhas para o remoinho das folhas soltas.

As urgências do tempo e o público da conferência na ESG influíram para os exageros críticos de Sérgio Buarque em relação ao organicismo e a *Raízes do Brasil*. A conferência possui um aspecto pragmático, de enfrentamento. Se a proximidade do discurso do Estado Novo com pontos de *Raízes do Brasil* incomodara Sérgio – que não colaborou com *Cultura Política* nem participou da política cultural do regime, nem exerceu cargo de confiança no aparelho de Estado – imagine-se seu incômodo ao ser convidado, após o golpe militar de 1964, a falar sobre “os elementos básicos da nacionalidade”.

A distinção entre ensaísta e historiador, feita na conferência de 1967, volta,

---

<sup>166</sup> Entre os textos que trazem a citação do episódio narrado por Marc Bloch, ver: HOLANDA, S. B. Apologia da história. In: COSTA, Marcos (org.). *Para uma nova história: textos de Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 108 (trabalho originalmente publicado na *Folha da Manhã*, SP, edição de 18 de julho de 1950); HOLANDA, S. B. O senso do passado. *Revista do Brasil*, ano 3, n. 6, 1987, p. 84 (Originalmente publicado no *Diário Carioca*, 13 de julho de 1952, p. 3.)

de forma sutil, no Prefácio à segunda edição de *Visão do Paraíso*. Ali Sérgio Buarque dirá que, ao discutir as atenuações do mito edênico, entre os portugueses, não pretendeu “associá-las a alguma suposta e imutável característica étnica, ou a um vago ‘espírito nacional’ dos portugueses, que os definisse, em particular, contra os castelhanos”.<sup>167</sup> Destaca que estudar a força de contágio do *topos* edênico não implica “ceder à magia ancestral do mito e querer ressuscitá-lo, como se dessa forma nos fosse ainda possível fazer milagres”. Salieta que “esta espécie de taumaturgia não pertence, em verdade, ao ofício do historiador, assim como não lhe pertence o querer erigir altares para o culto do Passado, desse passado posto no singular, que é palavra santa, mas oca”. A recusa do papel de taumaturgo para o historiador se faz seguir da escolha de um símile mais adequado ao seu ofício:

Se houvesse necessidade de forçar um símile, eu oporia aqui à figura do taumaturgo a do exorcista. Não sem pedantismo, mas com um grão de verdade, diria efetivamente que uma das missões do historiador, desde que se interesse nas coisas do seu tempo – mas em caso contrário ainda se pode chamar historiador? –, consiste em procurar afugentar do presente os demônios da história.<sup>168</sup>

Sérgio se adaptava às novas circunstâncias.

### 5.8 Como a revisão de 1948 afetou o organicismo de *Raízes do Brasil*?

Ao examinar as mudanças feitas por Sérgio Buarque para a segunda edição de *Raízes do Brasil*, notamos que ele estava se distanciando do organicismo (como se apreende nas entrelinhas do prefácio à segunda edição de *Raízes do Brasil*; na carta a Cassiano Ricardo, bem como na conferência proferida na ESG). Já discutimos as prováveis razões para isso. Falta examinar como, de fato, a revisão de 1948 afetou o organicismo de *Raízes do Brasil*.

Ao focalizar o texto de *Raízes do Brasil*, nota-se que o organicismo permanece como fundamento último do ensaio. Não quero dizer com isto que, *apesar dos estragos*, ele continua firme. Na verdade, as mudanças feitas por Sérgio, mesmo que

<sup>167</sup> HOLANDA, 1992, p. XVII.

<sup>168</sup> HOLANDA, 1992, p. XVI. As menções a “taumaturgia” e “magia ancestral do mito”, ligadas a “milagres”, sugerem que Sérgio conhecia *Os reis taumaturgos*, de Marc Bloch, a despeito de não constar na Bibliografia. É verdade, porém, que o símile do historiador como exorcista, Sérgio o encontrou em Goethe, que escreveu nas *Máximas e reflexões*: “Escrever história é um modo de desembaraçar-se do passado”. GOETHE. *Máximas e reflexões*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 30, máxima 193.

correspondam a um desejo inicial de afastamento do organicismo, ao final, quando se considera o movimento do texto e sua lógica profunda, não saem deste campo. Na verdade, o resultado da revisão de *Raízes do Brasil* implica certo afastamento, mas não rompimento; não vai além de uma *atenuação plausível* do organicismo. Isto se verifica desde ângulos diversos.

Consideradas sob o prisma do *equilíbrio de opostos*, as mudanças introduzidas na segunda edição não alteraram a economia do ensaio. Enquanto os acréscimos ao capítulo 7 realçam a possibilidade do novo, de mudança política profunda (o que possa haver de promessa no hoje), com o tempero inconfundível de *wishful thinking*, os acréscimos ao capítulo 4 dão realce ao realismo e conservantismo dos portugueses, em páginas magníficas e vibrantes de simpatia. Nada é mais ilustrativo do perfeito equilíbrio dos opostos na edição revista de 1948. Enquanto retira as críticas ao marxismo, às abstrações da revolução francesa e também a menção à prática inescapável dos pistolões nos governos nascidos de *revoluções regeneradoras*, Sérgio Buarque acrescenta páginas compassivas acerca do conservantismo fundamental dos portugueses, talvez identificando neles a atitude que apreciaria ver vicejar entre nós. Note ainda que a crítica ao esquematismo teórico – à fuga da realidade em nome do ideal –, vigorosa nos capítulos 6 e 7, não foi atenuada na edição revista. Opostos em equilíbrio: essa noção, tão importante para a compreensão de *Raízes do Brasil*, é valiosa para a compreensão dos resultados da revisão feita por Sérgio Buarque. Os acréscimos feitos situam-se no interior desse movimento de contrastes; sob esse aspecto, há continuidade orgânica entre a primeira e a segunda edição.

Mas se é assim, por que a complacência com a possibilidade de uma revolução? Idéias básicas do organicismo em *Raízes do Brasil* são: *espontaneidade e adaptação*. A primeira diz respeito à autonomia da cultura, seu evoluir orgânico, a partir das próprias forças. A segunda relaciona-se ao que limita a espontaneidade, mas é condição para o amadurecimento do organismo. Ao considerar a possibilidade de uma ruptura com a tradição, Sérgio Buarque está ressaltando a dimensão do *Zeitgeist*: o singular não é independente da dimensão geral; a lógica própria do organismo não pode desconsiderar a ambiência: as linhas de força da modernidade, por exemplo, a democracia. A cultura cresce a partir de si, mas inscrita no meio que a sustenta, limita sua espontaneidade, e ao qual deve se adaptar. O organicismo de Sérgio – e o bom organicismo em geral – comporta essas duas dimensões, equilibradas: particularidade e generalidade. Se na edição de 1936 o acento recaía, sobretudo, no *Volkgeist*, a edição

revista de 1948 sinaliza (no capítulo 7 e pouco mais que isso) para maior ênfase no *Zeitgeist. Tradição* que se preze há de ser viva. “A escolástica na Idade Media era viva porque era atual”.<sup>169</sup>

As mudanças feitas para a segunda edição de *Raízes do Brasil* realizam o valor mais alto do organicismo de Sérgio Buarque: *adaptar-se às circunstâncias*.

### 5.9 Um artigo revelador

Isto vale para a lógica do ensaio, mas deve-se reconhecer que não é adequado para descrever o ânimo subjetivo de Sérgio Buarque. Se as mudanças textuais feitas em *Raízes do Brasil* não quebram o padrão do ensaio – precisamente, o organicismo – elas sinalizam, junto com outras intervenções públicas do autor, um profundo e persistente mal-estar com o organicismo em geral e com o organicismo de *Raízes do Brasil*, em particular. Isto pode ser verificado em vários momentos, desde 1948 até seus últimos anos de vida. É algo curioso, afinal *Raízes do Brasil* não foi livro festejado como *Casa-Grande & Senzala*, nem Sérgio Buarque ocupou cargo destacado no estado brasileiro nem colaborou em publicações do Estado Novo, como ocorreu com os colegas modernistas Carlos Drummond de Andrade, Mário de Andrade e Prudente de Moraes, neto.

A partir de evidências internas tenho afirmado a presença do organicismo em *Raízes do Brasil*. Demais, tenho dito que as críticas pontuais de Sérgio Buarque ao seu ensaio originam-se no mal-estar do autor com o organicismo a partir dos meados da década de 1940. Apesar dos cuidados que tomei, das correlações que estabeleci e mesmo da plausibilidade da hipótese, posta nessas bases, minha argumentação sobre a presença do organicismo em *Raízes do Brasil* não convencerá a todos. Talvez só mesmo uma declaração do próprio Sérgio pudesse elucidar essa questão. Essa declaração existe: é o próprio autor que nomeia o organicismo como fulcro de *Raízes do Brasil* – e o faz tomando distância em relação ao amor da sua vida.

Em um artigo esquecido pelos pesquisadores, e ainda não recolhido em livro (publicado no *Diário de notícias* no dia 3 de outubro de 1948, intitulado “Novos rumos da Sociologia”) Sérgio Buarque se refere, com todas as letras, ao organicismo como traço forte da produção historiográfica, inclusive *Raízes do Brasil*. Ele abre o artigo comentando que “o interesse pronunciado pelos estudos de história social foi, entre nós,

<sup>169</sup> HOLANDA, 1936, p. 7; HOLANDA, 1948, pp. 19-20; HOLANDA, 1995, p. 33.

dos traços que caracterizaram mais distintamente as gerações entre as duas guerras”. Em seguida, ele afirma, de forma elucidativa:

Parece provável que o bom êxito de muitos desses estudos se relacionem até certo ponto com a noção ainda hoje bastante acreditada, e não apenas no Brasil, de que a cada povo cumpre discernir e cultivar com carinho sua personalidade essencial e irreduzível, informada por tradições que lhe são próprias e sobretudo que não partilha com nenhum outro. Personalidade que encontra sua razão de ser, sua justificação, seu apoio, não já nos valores racionais e universais, que antes pareciam dominar quase exclusivos, mas no simples fato de ser singular e única.<sup>170</sup>

Que leitor não reconheceria nas linhas acima o núcleo de *Raízes do Brasil*? Só os que lêem o ensaio exclusivamente sob prisma sociológico, que, em geral, elidem aspectos centrais que fogem a essa perspectiva. O argumento de Sérgio Buarque na carta aberta a Cassiano Ricardo parece-lhes base confiável, mas não é, como revela o artigo sobre os novos rumos da sociologia, curiosamente também de 1948. No trecho citado acima, Sérgio Buarque não enunciou a palavra “organicismo”, mas já descreveu a coisa. No parágrafo seguinte, ele finalmente explicitará – para os céticos – a que se refere:

Essa noção filia-se, por sua vez, às concepções “orgânicas” da sociedade, que se desenvolveram a partir do princípio do século passado [isto é, o século XIX] e têm sua expressão mais nítida no empenho de criar novos mitos, capazes de congregar à volta de si, numa comunhão sagrada, os indivíduos e as coletividades. Sabemos como em suas formas mais extremas e mais grosseiras ou primárias, ela foi desembocar nos fascismos de todos os matizes. Mas a verdade é que semelhantes concepções também se manifestam em atividades que dificilmente se alçariam à esfera da política e passam, assim, por inofensivas. A elas pertencem, entre outras, o romantismo do regional, o gosto do pitoresco pelo pitoresco, de certas formas elementares de vida coletiva, do arcaico, da “arte negra”, dos ritmos bárbaros, tudo isso apresentado, em muitos casos, como um puro espetáculo para a inteligência ou um deleite para a sensibilidade.<sup>171</sup>

Não comentarei os exageros e simplificações dessa visão sobre a concepção orgânica. Após caracterizar essa concepção, no primeiro parágrafo do artigo, como aquela para a qual “cada povo cumpre discernir e cultivar com carinho sua personalidade essencial e irreduzível, informada por tradições que lhe são próprias e sobretudo que não partilha com nenhum outro”, e de acrescentar que essa personalidade “encontra sua razão de ser, sua justificação, seu apoio, não já nos valores racionais e universais, que antes pareciam dominar quase exclusivos, mas no simples fato de ser singular e única”, Sérgio Buarque a nomeia no segundo parágrafo: trata-se da concepção orgânica ou, como ele escreve, das “concepções orgânicas”. Se a primeira

<sup>170</sup> HOLANDA, S. B. Novos rumos da sociologia. *Diário de Notícias*, edição de 03.10.1948, s.p. § 1º.

<sup>171</sup> HOLANDA, 1948, s. p. § 2º.

parte da descrição parece apropriada, a segunda é simplificadora, sem ser falsa. No mesmo diapasão, ele prossegue:

Entretanto, essas atitudes se vão articular, por sua vez, ao patético do tradicional, ao senso de continuidade com o passado, entendida esta – para recorrer à fórmula admirável do juiz Holmes – não como simples fatalidade, mas antes como grave dever. O passado presta-se, neste caso, a fornecer os elementos indispensáveis para a fabricação de algum futuro ideal, naturalmente variável segundo os gostos e as inclinações particulares de cada um. E como os valores que ele suscita ou reforça não de ser absolutos e irrecorríveis, explica-se que seu prestígio, especialmente nos países novos de nossa América Latina, tenha aparentemente importante função psicológica, pois atende à necessidade que eles têm de confiar em si e de buscar, para essa confiança, motivos que prevaleçam contra as aparências adversas.<sup>172</sup>

Onde entra nisto *Raízes do Brasil*? Sérgio Buarque passa a tratar deste ponto no parágrafo seguinte. Diz ele:

Não é para admirar, pois, se nesses países, os estudos sociológicos tenham tomado de preferência a forma de estudos de história social. Pouco importa se, em grande número de tais estudos, não prevaleça de modo definido essa atitude nitidamente subjetiva e quase sempre apologética. Mesmo reagindo contra ela, a verdade, no entanto, é que eles parecem pertencer ao mesmo “clima de opinião” que as gerou e em grande parte as tornou possíveis. Para não citar o caso dos membros mais respeitáveis dessa família numerosa – a obra do Sr. Gilberto Freyre, por exemplo, ou do sr. Oliveira Vianna (a do sr. Caio Prado Júnior já pertence à família diferente) –, que exigiriam atenção demorada, *ocorre-me citar o de certo parente pobre, um livro que há cerca de doze anos [1936] publicou o autor do presente artigo e onde se propunha investigar nada menos do que nossa personalidade nacional através de suas raízes históricas*. Tendo tentado, em segunda edição, corrigir o que pudesse haver de muito ambicioso nesse projeto, renunciou a apagar completamente a marca de origem, para não ter de refundir a obra toda, escrita e impressa quando aquela atitude dominava quase sem contraste.<sup>173</sup>

A seção sobre o organicismo, no artigo, se encerra com o trecho seguinte:

Assim, ao oposto da sociologia européia e norte-americana, que tendem a menosprezar – esta sobretudo – os materiais fornecidos pela história e as preocupações com o que alguém já chamou, de modo significativo, o “passado utilizável”, deixando-o de preferência a ensaístas e literatos, no Brasil são elas que constituem, de maneira geral, a substância mesma do estudo das ciências sociais. Ainda que não se aceitem as razões aqui propostas para o fato, ele subsiste apesar de tudo, e não há muito assinalou-o o professor McIver em verbete redigido para a *Encyclopaedia of Social Sciences*.<sup>174</sup>

Um texto revelador, que traz pontos importantes. Primeiro: uma caracterização do organicismo, logo na abertura, que revela íntima afinidade com o

<sup>172</sup> HOLANDA, 1948, s. p. § 3º. Que futuro ideal o organicismo sugeriu nos países da América Latina? Parece mais convincente o Sérgio que escreveu na primeira edição de *Raízes do Brasil* sobre o enlevo nos países da América Latina com o ideário da Terceira Internacional: “As rebeliões que desligaram esses povos das metrópoles adotaram como base das suas cartas políticas os princípios da Revolução Francesa então na ordem do dia, pelos mesmos motivos que ainda hoje levam certos povos coloniais e semicoloniais a contemplarem com unção os ideais apregoados pela Terceira Internacional”. HOLANDA, 1936, p. 148.

<sup>173</sup> HOLANDA, 1948, s. p. § 4º. Ênfase minha.

<sup>174</sup> HOLANDA, 1948, s. p. § 5º.

argumento de *Raízes do Brasil*. Segundo: o motivo do mal-estar de Sérgio Buarque quanto ao organicismo: a convicção de que, em suas formas mais extremas e grosseiras, foi desaguar nos fascismos de todos os matizes. Terceiro: o argumento de *Raízes do Brasil* sustenta-se numa concepção “orgânica”, aliás difundida na época: “Para não citar o caso dos membros mais respeitáveis dessa família numerosa [...], ocorre-me citar o de certo parente pobre, um livro que há cerca de doze anos [1936] publicou o autor do presente artigo”. Quarto: revela de forma indireta como é estranho o desconforto de Sérgio Buarque com o organicismo: “Pouco importa se, em grande número de tais estudos, não prevaleça de modo definido essa atitude nitidamente subjetiva e quase sempre apologética”. Pouco importa? Sendo assim, se por quase nada Sérgio Buarque se sentiu incomodado com o organicismo, é de se perguntar: Sentiu-se abalado com as revelações sobre o socialismo real? Sentiu desconforto ao saber do Relatório Krushev ou sobre a “Primavera de Praga”? Quando afirma na Escola Superior de Guerra sempre ter sido contrário aos regimes de força, isto abrangia o socialismo real?

A carta a Cassiano Ricardo e o artigo sobre os novos rumos da sociologia foram publicados em 1948. Na carta Sérgio despista o leitor com uma leitura exclusivamente sociológica de *Raízes do Brasil* – centrada na noção de “homem cordial”. Ao contrário, no artigo, revela a vinculação profunda de *Raízes do Brasil* às concepções “orgânicas”: a cada povo cumpriria discernir e cultivar com carinho sua personalidade essencial e irredutível, informada por tradições que lhe são próprias e sobretudo que não partilha com nenhum outro. Tal personalidade cultural encontra sua razão de ser no simples fato de ser singular e única. Ao leitor desavisado, Sérgio Buarque trata de explicitar o nexo entre as concepções orgânicas e *Raízes do Brasil*: “Para não citar o caso dos membros mais respeitáveis dessa família numerosa [...], que exigiriam atenção demorada”, diz, “ocorre-me citar o de certo parente pobre, um livro que há cerca de doze anos [1936] publicou o autor do presente artigo e onde se propunha investigar nada menos do que nossa personalidade nacional através de suas raízes históricas”.

Em 1948, Sérgio Buarque fez duas leituras de *Raízes do Brasil*: uma leitura sociológica, “atualizada”, ao lado de uma leitura organicista, “ultrapassada”. Tivesse ficado restrita a esse momento, seria mais uma evidência da complexidade como traço distintivo da produção intelectual de Sérgio Buarque, ponto final. Mas esse padrão oscilatório seguirá as declarações de Sérgio Buarque sobre *Raízes do Brasil*, ao longo de décadas. Na ESG, ele voltará a criticar o organicismo de *Raízes do Brasil*. Na



entrevista a *Veja*, dirá que *Raízes do Brasil* é um livro datado e também que nele propôs uma revolução vertical: uniu os dois pontos de vista sobre o livro, mas silenciou que a idéia de uma “revolução vertical” só entrou na segunda edição. Em 1979, dirá que, na Alemanha recomeçou a ler, e recomeçou mal: “Klages etc.”<sup>175</sup> Em 1981, Richard Graham indagou se as leituras alemãs deixaram marcas no trabalho de Sérgio Buarque. Ele respondeu que sim: “Eu devo ter sido o primeiro brasileiro a citar Weber numa publicação. Mas o efeito principal e imediato eu descartei: a filosofia mística e o irracionalismo”.<sup>176</sup> Descartou? Nessa afirmação, mostra-se, recalcada, a sombra de “Klages etc”, à que Sérgio se referiu na “Apresentação” de *Tentativas de mitologia*.

Essa oscilação na apreciação de *Raízes do Brasil* e suas fontes diz duas coisas. Sérgio Buarque levou pela vida o mal-estar com o organicismo (e a filosofia mística) de *Raízes do Brasil*, mal-estar que emergiu em meados da década de 1940. Não se reconciliou com a história de *Raízes do Brasil*, que ele situava entre a crítica exagerada e a idealização, entre ser narrativa “datada” ou ser “atual”, mística ou radical, organicista ou sociológica. Sérgio não integrou as muitas faces do livro; viveu às turras com esse pedaço da própria história. Ao menos quanto a isto, ele perdeu o senso de equilíbrio e se entregou à *hubrys*. Ele fez o papel dos espíritos analíticos descritos por Klee, que apupavam o artista que vê o invisível, o crescimento orgânico das coisas, e contempla o mistério do mundo: “‘Fora o criador de sínteses! Fora o totalizador! Nós [os analíticos] somos contra!’ E então as ofensas em profusão: ‘Romântico! Cósmico! Místico!’”<sup>177</sup>

Isto nos leva ao segundo ponto. Sérgio Buarque fundou dois tipos de leitura de *Raízes do Brasil*. De um lado, a sociológico-progressista, desenvolvida criativamente por Antonio Candido; de outro, a crítica ao lado conservador e pretensamente mistificador do ensaio. Alcir Pécora destacou que, nos anos 70, “era comum apresentarem-se graves reparos a suas idéias”, acrescentando que “se ele nunca chegou a ser despachado para as mesmas fossas infernais em que ardia Gilberto Freyre, desqualificado como ideólogo do conservadorismo oligárquico, não será exagero afirmar que andou pelas redondezas”.<sup>178</sup> Tem razão: um exemplo pode ilustrar isso. No prefácio a um livro de Carlos Guilherme Mota, Alfredo Bosi escreveu:

<sup>175</sup> HOLANDA, 1979, p. 30.

<sup>176</sup> Entrevista concedida a Richard Graham. *Revista do Brasil*, 1987, p. 104.

<sup>177</sup> KLEE, Sobre a arte moderna, p. 87.

<sup>178</sup> PÉCORA, Alcir. A importância de ser prudente. In: MONTEIRO & EUGÊNIO, 2008, p. 23.

O trabalho começa com o ajuizamento de alguns grandes estudiosos que se impuseram na década de 30, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, aproximáveis pela sua leitura de Brasil, leitura rica e fascinante, servida embora por uma psicologia social antiquada, amante de tipologias humorais e contrastes retóricos, tudo embalado complacentemente por uma prosa literária, mais solta no primeiro, mais travada ao gosto antigo no segundo, ambas sinuosamente esquivas à dialética das classes cujos ângulos mais agudos elas encurvam sob a mole de notações eruditas e documentos pitorescos. É o ensaísmo histórico das causas étnicas, das concausas geográficas e das subcausas psicológicas, descontraído então pela experiência norte-americana em Gilberto Freyre e pela prática modernista em Buarque de Holanda. Daí o caráter singularmente misto de ambas, oscilantes entre o arcaico e o moderno.<sup>179</sup>

Em 1980, Alfredo Bosi escreveu a Sérgio Buarque para esclarecer o que dissera no prefácio de *Ideologia da cultura brasileira*. O que moveu Bosi a escrever a carta foi saber “que meu nome foi citado, entre outros, como discordante de sua linha de pensamento”. Eis o que ele escreveu:

Muito Prezado Professor Sérgio Buarque de Holanda: Tomo a liberdade de escrever ao senhor para esclarecer, com o auxílio do texto ao lado, o exato sentido de uma apreciação que fiz, há alguns anos, de um aspecto da sua obra. Faço-o agora por estar sabendo que meu nome foi citado, entre outros, como discordante de sua linha de pensamento. Pelo profundo respeito que o senhor me inspira (a mim e a todos que confiam no conhecimento histórico), e não pretendendo envolver ninguém, creio de meu dever informá-lo sobre uma passagem em que profiro um juízo, talvez temerário, sobre *Raízes do Brasil*.<sup>180</sup>

Ora, as críticas de Bosi a aspectos de *Raízes do Brasil* (ensaio dotado de uma *psicologia social antiquada, amante de tipologias humorais e contrastes retóricos*) não são senão reprises, sem que ele o soubesse, das críticas do próprio Sérgio, endereçadas ao veio organicista, ao caráter ensaístico e ao grão de mistificação (a invenção da tradição ou, como ele diz, os “usos do passado”) do ensaio. A crítica mais forte feita a *Raízes do Brasil* deve-se a Sérgio Buarque. Chega-se assim a uma descoberta inesperada: o fundador das críticas à forma ensaio, ao organicismo de *Raízes do Brasil* e ao organicismo em geral – que ganharão terreno nas décadas seguintes, sobretudo nas décadas de 1960 e 1970 – é o próprio Sérgio Buarque. Levando em conta

<sup>179</sup> BOSI, Alfredo. Um testemunho do presente. In: MOTA, C.G. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1994, pp. I-XVII. O trecho citado encontra-se na página II. A primeira edição do livro saiu em 1977.

<sup>180</sup> Alfredo Bosi encerra a missiva referindo-se às vaidades e panelinhas da vida universitária: “Quanto ao mais: peço a Deus que me ajude, neste fogo cruzado da vida intelectual, a manter-me bem longe de dois sítios perigosos para a saúde da alma: o Panteão da Boa Consciência Consagrada e a ‘coterie’ dos ressentidos. As tentações são fortes, as quedas reiteradas, mas... ‘sursum corda!’”. Carta de Alfredo Bosi a Sérgio Buarque de Holanda, datada de 9 de dezembro de 1980. *Correspondência de Sérgio Buarque de Holanda*. Organização de Vera Cristina Neumann-Wood, p. 105. Inédito.

as críticas de Sérgio Buarque a *Raízes do Brasil* (no artigo sobre os novos rumos da sociologia e na conferência lida na Escola Superior de Guerra), Bosi não precisava se desculpar, afinal, foi mais brando do que o autor do ensaio.

Sabendo-se que a primeira crítica de Sérgio Buarque ao organicismo de *Raízes do Brasil* remonta a 1948, data em que publica o artigo sobre os novos rumos da sociologia – e que as idéias de Guerreiro Ramos sobre o tema da transplantação (e sua leitura crítica de *Raízes do Brasil* como obra sustentada na noção de *enteléquia*) vieram à luz em 1954 –, não resta dúvida: Sérgio Buarque é pioneiro nas críticas a *Raízes do Brasil*, tendo fundado duas leituras unilaterais de grande sucesso: a exclusivamente sociológica e “radical”, e a de crítica ao organicismo e ao caráter ensaístico do livro. Nenhuma delas faz justiça ao ensaio. Guiado pelo viés político progressista, Sérgio Buarque fez dois tipos de leitura: ora *Raízes do Brasil* é visto como ensaio sociológico e democrático, ora como ensaio mistificador, inventor de tradições e afim de argumentos que legitimaram regimes de força. São leituras unilaterais, simplificadoras, que realizam o que atribuem a *Raízes do Brasil*: inventam tradições. Nessas leituras enviesadas temos, aí sim, um exemplo de uso interessado do passado, por parte de um crítico desse procedimento. É irônico que quando Sérgio Buarque proclamava seu compromisso com o ofício de historiador, narrasse de modo tão parcial e insatisfatório, para os padrões de rigor historiográfico, sua própria trajetória e o sentido de *Raízes do Brasil*, do ensaísmo e do organicismo.

**II PARTE**

**O ORGANICISMO EM *CAMINHOS E FRONTEIRAS***

## CAPÍTULO 6

# NECESSIDADES ESPECÍFICAS

## ORGANICISMO EM *CAMINHOS E FRONTEIRAS*

No interior de limites que não é possível definir a não ser caso a caso, de forma empírica, o obstáculo ou o defeito (qualquer que seja a natureza) reforça o processo orgânico no qual aparece.

Klages, *A natureza do ritmo*

Publicado pela Livraria José Olympio Editora, em 1957, *Caminhos e fronteiras* está organizado em três partes. A primeira (“Índios e mamalucos”) contém nove capítulos: “Veredas de pé posto”, “Samaritanas do sertão”, “A cera e o mel”, “Iguarias de bugre”, “Caça e pesca”, “Botica da natureza”, “Frechas, feras, febres”, “Do peão ao tropeiro” e “Frotas de comércio”. A segunda (“Técnicas rurais”) contém cinco capítulos: “Tradição e transição”, “Os trigais de São Paulo”, “Uma civilização do milho”, “Monjolo” e “Do chuço ao arado”. A terceira (“O fio e a teia”) contém três capítulos: “Técnicas adventícias”, “O declínio da indústria caseira” e “Redes e redeiras”.

No Prefácio, Sérgio informa que parte dos capítulos de *Caminhos e Fronteiras* já fora publicada, de forma esparsa, em periódicos. Acerca dos estudos reunidos na Primeira Parte do livro, ele esclarece. “Imprimiu-se em parte, na *Revista do Brasil*, 3ª. fase, então publicada no Rio de Janeiro sob a direção de Octávio Tarquínio de Sousa, o texto correspondente aos primeiros capítulos do presente volume”. A revista *Província de São Pedro*, de Porto Alegre, publicou uma versão anterior do capítulo sobre a cera e o mel que, com acréscimos, “deu assunto para uma conferência que me foi dada pronunciar em 1949 na École Pratique des Hautes Études, em Paris, de que existe o resumo publicado”. Grande parte da seção intitulada “Índios e mamalucos” fora

inserta, sob o título “Índios e mamelucos na expansão paulista”, no volume XII dos *Anais do Museu Paulista* (1949).<sup>1</sup>

Algo assim ocorreu com estudos das partes seguintes do livro: “Tal como na primeira, esse volume encerra na segunda e terceira partes, além de material inédito, trabalhos já anteriormente impressos”. O capítulo sobre “técnicas rurais”, por exemplo, nasceu da contribuição ao Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, realizado em 1950, em Washington, por iniciativa do historiador Lewis Hanke e da Hispanic Foundation. O texto desse trabalho, que, ampliado, saiu na revista *Anhembi*, foi bastante modificado e enriquecido para entrar em *Caminhos e fronteiras*. “Quanto à terceira parte, inclui, entre outras, páginas já publicadas, em diferentes épocas, em *O Estado de S. Paulo*, o *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro e nas revistas *Digesto Econômico* e *Paulistânia*, ambas de São Paulo.”<sup>2</sup>

A reunião de escritos, uns inéditos, outros já publicados, deve acautelar o pesquisador, ainda mais quando se considera que esse é um livro de erudição densa e disciplinada. Convém buscar um fio condutor, capaz de atender à diversidade dos textos e das circunstâncias? É adequado examinar *Caminhos e fronteiras* da mesma forma que *Raízes do Brasil* e procurar no relato histórico, entretecido de textos particulares, a unidade que pulsa na prospecção do ensaísta? Fazê-lo não seria afrontar as diferenças entre a rotina do historiador e a aventura do ensaísta? Em *Caminhos e fronteiras*, Sérgio Buarque descreve o extraordinário senso de observação dos indígenas, adquirido na premência da vida selvagem. Em meio a sinais em profusão, eles aprendiam a discernir os mais úteis à sua sobrevivência; isto era critério decisivo do aprendizado no sertão. De forma análoga, a minudente erudição de Sérgio Buarque se organizou segundo um critério seletivo, fruto do interesse e da necessidade, e lhe permitiu mover-se com a desenvoltura do indígena (e do sertanista) no ambiente hostil. Já que a analogia não basta para decidir a questão, deve-se recorrer às idéias do próprio Sérgio.

Em “Erudição e imaginação”, artigo publicado no *Diário Carioca* (23 de julho de 1950), Sérgio Buarque propôs, contra o anseio pela erudição bruta, a trama de erudição e imaginação. A imaginação “que escolhe, que simplifica, se necessário, e que recria”, é indispensável para a boa história, mas não basta. Se a erudição sozinha é insuficiente, menos defensável ainda é a imaginação sem peias. A propósito, ele observa

---

<sup>1</sup> HOLANDA, 1994, p. 11.

<sup>2</sup> HOLANDA, 1994, pp. 11-12.

que, no Brasil, a chegada de uma nova forma de conhecimento torna-se uma *fórmula*, e o “que deveria ter efeito provisório apenas, e especulativo, converte-se sem dificuldade em dogma definitivo e inapelável, até que se insinue no horizonte quem deva decretar sua inapelável derrocada”. Um pesquisador norte-americano comentou que os *scholars* brasileiros eram incompletos; na obra de A, seria profusa a documentação e a imaginação nula, ao passo que na obra de B a imaginação seria devoradora, em detrimento da base documental: “Que imenso historiador não teriam vocês no dia em que pudessem associar A e B numa só pessoa!”.<sup>3</sup>

A minha busca pela *imaginação* que guia os capítulos de *Caminhos e fronteiras* segue a sugestão de que toda narrativa histórica consumada trama imaginação e erudição. Em *Caminhos e fronteiras*, a erudição aflora desde a primeira página; resta saber que filtro a organiza. Acredito que a imaginação em *Caminhos e fronteiras* – sua “moldura” e “fio condutor” – não é senão o organicismo. Isto pode parecer surpreendente, quando se considera o relativo afastamento de Sérgio em relação a essa matriz na segunda edição de *Raízes do Brasil* e, sobretudo, porque em *Caminhos e fronteiras*, como já foi observado, ocorre a passagem do “ensaísmo” para a “pesquisa” e da “sociologia” para a “história”. A intuição de que o organicismo guia a imaginação histórica de Sérgio Buarque me leva a enfatizar mais as semelhanças existentes entre *Caminhos e fronteiras* e *Raízes do Brasil* do que suas diferenças. Isto ocorre por duas razões: porque meu foco é o organicismo – que sustenta a narrativa de *Raízes do Brasil* e de *Caminhos e fronteiras* – e porque a linha de continuidade entre os livros é menos visível e menos lembrada que as discontinuidades, e assim requer atenção especial. Mas não deixarei de atender às diferenças, na medida do possível. Minha intuição de que o organicismo orienta a imaginação histórica de Sérgio Buarque será testada na interpretação dos nove capítulos da primeira parte de *Caminhos e fronteiras*.

### 6.1 As formas do organicismo em *Caminhos e fronteiras*

As diferenças entre *Caminhos e fronteiras* e *Raízes do Brasil* são notórias; a ênfase nessas diferenças tem preponderado entre os pesquisadores. O livro de 1957 teria

---

<sup>3</sup> HOLANDA, 1996, p. 234-236. Publicado sob o título de “Para uma nova história” na *Folha da Manhã* (SP), 26 de julho de 1950. Republicado em COSTA (org.), 2004, p. 129-133.

feito a passagem da “sociologia” para a “história”, do “ensaísmo” para a “pesquisa”. Essa é uma forma legítima de abordar a questão, mas não a única. A linha de continuidade entre os livros foi sugerida, de forma magistral, por Fernando Novais:

No percurso do autor, a partir de *Raízes do Brasil*, esta obra é vista como a passagem da "sociologia" para a "história", e do "ensaísmo" para a "pesquisa". Isto porque sempre se enfatizou a variedade dos temas e momentos na obra do historiador. E esta maneira de ler o corpus sergiano é muito boa porque destaca a extraordinária riqueza de sua contribuição. *Mas talvez seja importante reler o conjunto do ponto de vista de sua unidade*: a persistente e quase obsessiva indagação do mesmo objeto, genialmente fixado em *Raízes do Brasil* [...] isto é, sondar as estruturas mais profundas de nosso modo de ser, para visualizar as possibilidades de modernização que nos reserva o futuro. [...] Neste sentido, uma vez fixadas as grandes linhas na obra inaugural, entendem-se os recortes nos passos seguintes que se desdobram. Trata-se agora de uma análise vertical, num segmento específico daquele imenso conjunto. A escolha de São Paulo não tem nada que ver com tratar-se de historiador paulista aqui residente, nem com as sugestões advindas do IV Centenário. É que São Paulo é o pólo modernizador do Brasil, e precisa por isso ser apanhado em sua especificidade; isto já aparece no trecho de *Monções* que é aqui retomado e alargado. Os tempos coloniais são privilegiados para descobrir as raízes mais fundas dessa peculiaridade.<sup>4</sup>

Chego à mesma conclusão que Novais: há continuidade entre *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras* dada pela *persistente e quase obsessiva indagação do mesmo objeto*, qual seja, a *sondagem das estruturas mais profundas de nosso modo de ser, para visualizar as possibilidades de modernização que nos reserva o futuro*. O núcleo de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras* é a questão da singularidade cultural (do Brasil, de São Paulo), forjada pela colonização portuguesa, e sua relação com a modernidade racionalizada. A ênfase na singularidade cultural, nas raízes portuguesas, na disposição adaptativa dos colonizadores e no ritmo espontâneo de cada cultura – o interesse pelas “estruturas mais profundas de nosso modo de ser” –, são modulações do organicismo. Que o organicismo se faça presente em *Caminhos e fronteiras* não deve causar admiração, afinal a produção intelectual de Sérgio, entre 1920 e 1957, é exemplo de um crescimento orgânico, com a retomada de tópicos e questões adaptados às novas condições concretas. É de se notar que as críticas de Sérgio Buarque ao organicismo (em artigos anteriores à edição de *Caminhos e fronteiras*) são, sobretudo, políticas; não negam a relevância cognitiva do organicismo.

Demais, em *Caminhos e fronteiras* não se faz uma passagem da sociologia para a “história”, sem mais, mas para a história *antropológica*. Há uma dimensão antropológica em *Raízes do Brasil*, desde a primeira edição, acentuada na edição de 1948, mas limitada pela rival matriz sociológica, o que não ocorre no livro de 1957.

<sup>4</sup> NOVAIS, F. Prefácio. In: HOLANDA, 1994, p. 7-8. Ênfase minha.



Ora, convém lembrar que no debate “entre partidários de uma *Gesellschaft* aberta, individualista, racionalista, e os que preferiam uma *Gemeinschaft* integrada, comunal, espiritualmente realizada, românticos e antropólogos ficaram muitas vezes no mesmo lado da cerca”.<sup>5</sup> Pode dizer-se que, com as idéias de Herder sobre a singularidade dos povos, nasce a Antropologia;<sup>6</sup> as noções de *Volkgeist* e *Nationalcharakter* (moduladas sutilmente em *Raízes do Brasil*) estão na origem do conceito antropológico de *cultura* e de *aculturação*. Já foi sugerido que a idéia antropológica americana de cultura liga-se ao *Volkergedanken* de Bastian, ao *Volkgeister* da psicologia dos povos e ao *Nationalcharakter* de Wilhelm von Humboldt – e, voltando ainda mais no tempo, ao ideal herderiano de *Volkgeist*.<sup>7</sup> Essas noções, bem como a orientação dos estudos etnológicos na Alemanha, influíram sobre Franz Boas e Melville Herskovits, entre outros.<sup>8</sup> O organicismo, que é o chão da antropologia cultural, acha-se nos textos de Herder e de antropólogos culturais, entre românticos e pesquisadores acadêmicos. Para entender porque isto ocorre, deve-se levar em conta que o organicismo não se reduz aos eventuais usos ideológicos que dele se fizeram; é um verdadeiro idioma intelectual e, mais que isso, é uma poderosa matriz do pensamento ocidental, de fecundidade sem par. Diz Viveiros de Castro:

O pensamento ocidental oscila entre duas imagens de sociedade, opostas e combinadas de modo historicamente variável, onde se fundem os sentidos, particular e geral, da noção. Podemos chamá-las, com Dumont (1965), de *societas* e *universitas* [...]. A primeira se funda na idéia de contrato entre átomos individuais ontologicamente independentes [...]. De inspiração universalista e formalista, esta concepção tem como modelo metafórico (e geralmente causa final) o Estado constitucional e territorial, e como problema típico, os fundamentos da ordem política. A segunda se funda na idéia de um todo orgânico preexistente empírica ou moralmente a seus membros, que dele emanam e retiram sua substância [...]. De inspiração particularista e substantivista, seu modelo metafórico (e às vezes causa eficiente) é o parentesco como princípio natural de constituição de pessoas morais coletivas, e seu problema típico é o da integração cultural de um povo enquanto

<sup>5</sup> GELLNER, E. *Antropologia e Política: revoluções no Bosque Sagrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 1997, p. 105.

<sup>6</sup> ZAMMITO, John H. *Kant, Herder, and the birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. Ver também ADAMS, Williams. *Las Raíces Filosóficas de la antropologia*. Madrid: Trotta, 2003, especialmente o capítulo 6: “El idealismo Alemán”.

<sup>7</sup> BUNZL, Matti. “Franz Boas and the Humboldtian Tradition”. In: STOCKING JR., George (Ed.). *Volkgeist as method and ethic. Essays on Boasian ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, p.73.

<sup>8</sup> É preciso estudar as afinidades de Sérgio Buarque com os representantes da antropologia cultural norte-americana, em especial com Melville Herskovits. Há, no acervo da coleção Sérgio Buarque de Holanda, um livro valioso de Herskovits, com anotações e grifos. Ver: HERSKOVITS, M. J. *Acculturation: the study of cultural contact*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1938. A noção de aculturação é central na argumentação de *Caminhos e fronteiras*, muito embora como categoria implícita. Essa noção traduz, no campo da Antropologia, a noção de cultura como totalidade unificada e dotada de sentido, que Sérgio Buarque adotou desde a juventude e que persiste nas várias edições de *Raízes do Brasil* e, mesmo após as críticas que fez ao organicismo, em *Caminhos e fronteiras*, como se verá.

Nação. As grandes imagens modernas para estas concepções são respectivamente o *contrato* (ou seu negativo, o *conflito*) e o *organismo*, [...] atravessaram a antropologia do século XX, sob avatares múltiplos [...]. A *universitas* está associada a um horizonte pré-moderno dominado pelo pensamento de Aristóteles; a *societas*, aos teóricos do jusnaturalismo, de Hobbes a Hegel (Bobbio 1993) [...].

Uma das manifestações da polaridade *societas/universitas* é a concorrência entre sociedade e cultura como rótulos englobantes para o objeto da antropologia, que opôs as duas tradições teóricas dominantes entre 1920 e 1960. A noção de sociedade, característica da “antropologia social britânica”, deriva da *societate civilis* dos jusnaturalistas, do racionalismo francês e escocês do século XVIII e, mais proximamente, das sociologias de Comte, Spencer e Durkheim. A noção de cultura, emblema da “antropologia cultural” americana, deita suas raízes no Romantismo alemão, nas escolas histórico-etnológicas da primeira metade do século XIX, e diretamente na obra de Boas.<sup>9</sup>

Se a noção de *cultura* deita raízes no Romantismo alemão e se prolonga na antropologia cultural cultivada por Franz Boas e seu círculo (integrando-se à tradição ocidental, que remonta a Aristóteles, que parte da *forma* como princípio de individuação dotado de teleologia ou tendência de crescimento a partir das próprias potencialidades), não há de surpreender que o organicismo pulse tanto em *Raízes do Brasil* quanto em *Caminhos e fronteiras*, no ensaio como na pesquisa histórica rigorosa, sustentando a continuidade entre os dois livros: de formas diferentes, *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras* discutem a singularidade cultural, as estruturas profundas de nosso ser, recusando, de forma aberta ou velada, um padrão universal de desenvolvimento à custa da experiência.

Dizer “singularidade” cultural é dizer “individualidade” cultural. Em *Raízes do Brasil* como em *Caminhos e fronteiras*, essa noção se faz presente, com a afirmação de que as trocas culturais são mediadas pelo “filtro” de cada cultura, que seleciona os elementos estranhos a partir de sua compatibilidade com os quadros de vida da cultura. *Raízes do Brasil* traz, desde a primeira edição, que “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”. Duas décadas depois, quando Sérgio já era um historiador consumado, afeito à pesquisa e crítico das generalizações, e já fizera a revisão de *Raízes do Brasil* – essa idéia voltará, nas páginas de *Caminhos e fronteiras*:

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, no interior do corpo social, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura. Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições

<sup>9</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. O conceito de sociedade em antropologia. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, pp. 300-301.

externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade.<sup>10</sup>

Essa idéia é forte entre os antropólogos culturais norte-americanos. Segundo Denys Cuche, os antropólogos culturais norte-americanos introduziram, em suas análises, a noção de “tendência” para explicar que a aculturação não é uma pura e simples conversão a outra cultura, uma vez que “a transformação da cultura inicial se efetua por ‘seleção’ de elementos culturais emprestados e essa seleção se faz por si mesma segundo a ‘tendência’ profunda da cultura que recebe”. Portanto, “a aculturação não provoca necessariamente o desaparecimento da cultura que recebe, nem a modificação de sua lógica interna”.<sup>11</sup> Ruth Benedict, por sua vez, dizia que a cultura não é simples justaposição de traços culturais, mas a maneira coerente de combiná-los; “padrão (ou configuração) cultural” seria a noção mais adequada para apreender sua lógica interna.<sup>12</sup> Essa idéia guarda notável afinidade com a visão organicista de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*:

A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida (*Raízes do Brasil*).

Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica (*Caminhos e fronteiras*).

Que a concepção organicista surja, condensada, nas páginas de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras* – no ensaio e no relato do historiador – é indício seguro do papel relevante que desempenha nos dois livros e na imaginação do autor. Se a imaginação que orienta *Caminhos e fronteiras* é o organicismo, há continuidade com *Raízes do Brasil*. Mais: o organicismo confere a *Caminhos e fronteiras* uma unidade para além da mistura e aparente justaposição de textos inéditos e editos, e das diferentes circunstâncias de sua elaboração. Essa intuição se funda na visão orgânica que surge de forma sintética nos dois livros e na compreensão de que Sérgio realizou, em sua obra, o crescimento orgânico que prezava nas culturas. Nos seus livros, atuaram aquelas forças seletivas que, como ele dizia sobre o desenvolvimento orgânico das sociedades, atuam

<sup>10</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>11</sup> CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002, p. 118.

<sup>12</sup> CUCHE, 2002, p. 78.

em favor da sua unidade orgânica, preservando-o tanto quanto possível de tudo o que pudesse transformar essa unidade, “ou modificando as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional”.<sup>13</sup>

Uma segunda nota organicista de *Caminhos e fronteiras*: a declaração de Sérgio Buarque sobre o caráter orgânico do livro. À indagação sobre a unidade dos capítulos (não unidade externa, mas unidade orgânica), é respondida de forma categórica por ele:

Todos esses escritos deveram ser em muitos pontos refeitos para que alcançasse uma plausível unidade o que fora pensado, redigido e publicado de forma fragmentária. Essa preocupação de unidade presidiu, aliás, à organização, não apenas dessa parte, mas de todo o volume. A própria divisão em três seções distintas procura, nele, obedecer a uma sequência natural.<sup>14</sup>

Tal unidade se funda, não em ser uma histórica da civilização material, como se acredita, e sim no caráter orgânico da adoção pelos portugueses e mamelucos de elementos da cultura indígena, das trocas culturais (aculturação) e do crescimento da sociedade paulista. O caráter orgânico da adoção de elementos da cultura indígena, com posterior recuperação parcial do legado ancestral, pelos brancos, é aspecto que, já no Prefácio, Sérgio faz questão de realçar:

Na primeira [parte] são abordadas as situações surgidas do contato entre uma população advéncia e os antigos naturais da terra com a subsequente adoção, por aquela, de certos padrões de conduta e, ainda mais, de utensílios e técnicas próprios dos últimos. A acentuação maior dos aspectos da vida material não se funda, aqui, em preferências particulares do autor por esses aspectos, mas em sua convicção de que neles o colono e seu descendente imediato se mostraram muito mais acessíveis a manifestações divergentes da tradição européia do que, por exemplo, no que se refere às instituições e sobretudo à vida social e familiar em que procuraram reter, tanto quanto possível, seu legado ancestral.

O lento processo de recuperação desse legado, após a sua diluição durante os primeiros tempos – diluição e recuperação que constituem, em suma, a matéria deste livro –, é tratado nas partes subsequentes. Na segunda, dedicada às técnicas rurais, há naturalmente mais lugar para a herança indígena do que na última, onde se abordam atividades que tendem a acomodar-se aos meios urbanos e se tornam, neste caso, cada vez mais dóceis aos influxos externos.<sup>15</sup>

O organicismo de *Caminho e fronteiras* se mostra na sintética concepção de sociedade, que consta no capítulo 4 – e remonta a *Raízes do Brasil*, na verdade, aos textos de iniciação do autor –, concepção que afirma a unidade fundamental de cada cultura e seu desenvolvimento orgânico, espontâneo como o crescimento a partir da semente. Mostra-se ainda na unidade orgânica dos estudos coligidos em *Caminhos e*

<sup>13</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>14</sup> HOLANDA, 1994, p. 12.

<sup>15</sup> HOLANDA, 1994, p. 12.

*fronteiras*, que Sérgio Buarque, de forma pouco usual, enfatiza no Prefácio, como a sugerir uma chave de leitura. Já podemos responder às questões propostas. É adequado buscar um fio condutor para o livro, capaz de atender à diversidade dos textos e das circunstâncias? Sim, o próprio Sérgio o declarou. É legítimo examinar *Caminhos e fronteiras* da mesma forma que *Raízes do Brasil*: buscar no relato histórico feito de textos vários, a unidade que pulsa na prospecção do ensaísta? A resposta é positiva: há um fulcro comum aos dois livros: o organicismo, isto é, a ênfase na singularidade cultural e no crescimento a partir das próprias forças da cultura, portanto, há continuidade entre ambos. Abordar o tema não é afrontar diferenças intocáveis, mas chegar ao que importa, afinal, Sérgio Buarque realizou, nos seus livros, a unidade e o crescimento orgânicos que tanto prezava e encarecia nas culturas.

## 6.2 Organismo e realidade: adaptação e trocas culturais

A visão organicista implica duas dimensões: “organismo” e “realidade”. A cultura é um organismo que se constitui na relação com a realidade. A visão organicista tem dois polos: o organismo com sua lei interna e o ambiente que é sua raiz e lhe dá sustento e suporte. Isto é modulado em *Caminhos e fronteiras*, de forma tácita. Outra nota organicista de *Caminhos e fronteiras* é a idéia de *adaptação*. A *adaptação* de um grupo humano (uma cultura) europeu e seus descendentes à *realidade* do sertão de Piratininga constitui um dos núcleos do enredo do livro. Nesse sentido, há aí uma continuidade com *Raízes do Brasil*.

Os portugueses adaptam-se à realidade. Eles vergam o personalismo – a atitude de bastar-se a si mesmo, para não falar da vontade de ordenar o mundo, e aprendem com os indígenas a viver no Novo Mundo tropical. Simmel recusava o conceito de cultura ali onde a perfeição não se sente como desenvolvimento próprio do centro anímico, acrescentando, porém, que também não seria aplicável ali onde só se apresenta como um desenvolvimento próprio, que não requeira nenhum meio objetivo e externo a ele. Se o organismo tanto possui um centro anímico quanto se distingue pela capacidade de adaptar-se à realidade, o relato de *Raízes do Brasil* expõe um problema e tanto da cultura brasileira. O drama de *Raízes do Brasil* diz respeito aos brasileiros que, à diferença dos colonizadores portugueses, não parecem possuir identidade orgânica nem buscam se adaptar ao meio que é o seu. A *espontaneidade* do organismo diz

respeito a sua capacidade de crescer a partir de si mesmo, e à capacidade de adaptação às condições de vida – e não à falta de critério na apropriação de elementos externos. Para realizar seu potencial próprio, a cultura deve enlaçar autonomia e plasticidade, *autocentramento* e *abertura* à realidade. Tal compreensão está em *Raízes do Brasil*.

Está também em *Caminhos e fronteiras*, sem o problema exposto em *Raízes do Brasil*: é o relato da adaptação ao meio (e do ânimo adaptativo) de indígenas e portugueses no sertão; das trocas culturais que ocorrem por necessidade de adaptação às condições concretas, sendo os elementos externos aceitos pelos portugueses e descendentes filtrados pelas afinidades culturais com seus quadros de vida; relato da tradição *mameluca* adaptativa que se constituiu nesse processo, que muda segundo as necessidades específicas e assim se mantém viva; da singularidade paulista, que vai do sertão à civilização, sem rupturas; relato do ritmo próprio das mudanças culturais, sem cópia de modelo. Em *Caminhos e fronteiras*, há a retomada da visão organicista e diálogo com *Raízes do Brasil*. No livro de 1957, consta que, nos sertões, os portugueses e seus descendentes imediatos *adaptaram a si* elementos externos compatíveis com os seus quadros de vida e *se adaptaram* à realidade envolvente. Não é essa a lei da natureza – autodesenvolvimento e adaptação ao meio? Não é também o duplo requisito, segundo Simmel, para a completa realização da cultura?

Vejamos isto de perto.

### 6.2.1 Adaptação à realidade

A idéia de *adaptação à realidade* vem sempre junto da idéia de *trocas culturais* – na perspectiva do aprendizado dos portugueses e mamelucos com os indígenas. A primeira parte de *Caminhos e fronteiras* é o relato minudente da adaptação à vida no sertão por parte dos portugueses e descendentes, habitantes de Piratininga. Adaptar-se era necessário para a sobrevivência, portanto, adotaram saberes, hábitos e técnicas indígenas, em um processo de *aculturação*: seguiam as veredas abertas pelos indígenas, aprendiam com eles as técnicas de sinalização das trilhas e, como eles, apuravam os sentidos na observação atenta da natureza, condição indispensável para a correta leitura dos sinais nas entranhas da mata. Aprendiam a localizar fontes d'água em lugares desertos, identificando as plantas que retinham o líquido precioso nas grandes folhas ou nas raízes suculentas, as “samaritanas do sertão”, a socorrer o viandante nas

paragens remotas. Útil nas viagens era o conhecimento dos hábitos das abelhas e os índios meleiros prestavam bons serviços às bandeiras; de fato, em situação de penúria alimentar, as colméias surgiam como excelente fonte de energia – sem falar das virtudes terapêuticas do mel, que “o tempo e a necessidade” trataram de patentear. O aprendizado com os indígenas, já adaptados secularmente ao meio, levou brancos e mamalucos a consumir e até apreciar as *iguarias de bugres*: “Não só de cobras e outros bichos que rastejam, mas ainda de sapos, ratos, raízes de guaribá ou guareá, grelos de samambaia, sustentava-se o viandante perdido em sertões de escasso mantimento, os ‘sertões famintos’, de que falam alguns roteiros”.<sup>16</sup> Iças e larvas eram iguarias apreciadas. Ardentes encômios eram feitos às virtudes alimentares e ao sabor do bicho-de-taquara. A vida áspera no sertão obrigou o conquistador a aprender as técnicas de caça do gentio; não raro, incorporou o vocabulário específico. Os afamados “remédios de paulistas” são mescla de observação da natureza com saberes adotados do gentio.

A adaptação à realidade, que incluía o aprendizado com os indígenas, é vista quase como uma imposição para a sobrevivência no sertão. É um mote de *Caminhos e fronteiras*, o das necessidades específicas geradas pelo meio. Discorrendo sobre a adoção, pelo português, das veredas abertas pelos indígenas, Sérgio observa: “Neste caso, como em quase tudo, os adventícios deveram habituar-se às soluções e muitas vezes aos recursos materiais dos primitivos moradores da terra”.<sup>17</sup> O aprendizado quase como uma imposição do meio é tópico frequente nas páginas do livro:

O gênero de vida *a que eram forçados* aqueles devassadores do sertão *difícilmente lhes permitiria agir de outra forma*. Os índios tinham tido tempo e oportunidade para arrancar à natureza o máximo de recursos que, com sua existência andeja, lhes era lícito esperar dela. [...] Quando sujeito a condições semelhantes, *o próprio europeu, para sobreviver, devia acolher esses recursos* e aceitar, em muitos casos, as mesmas técnicas e ardis inventados pelo gentio.<sup>18</sup>

E assim como o branco e o mamaluco se aproveitaram não raro das veredas dos índios, há motivo para pensar que estes, por sua vez, foram, em muitos casos, simples sucessores dos animais selvagens, do tapir especialmente, cujos carreiros ao longo de rios e riachos, ou em direção a nascentes de águas, se adaptavam perfeitamente às necessidades e hábitos daquelas populações. *Hábitos a que o europeu e seu descendente tiveram de acomodar-se com frequência* nas viagens terrestres e que muitos sertanejos ainda conservam.<sup>19</sup>

Muitos desses expedientes e recursos, que lhes ajudavam a vencer o cansaço numa existência andeja e inconstante, transmitiram-nos os índios aos seus filhos mamalucos. Transmitiram-nos também, quase certamente, a alguns daqueles

<sup>16</sup> HOLANDA, 1994, p. 56.

<sup>17</sup> HOLANDA, 1994, p. 19.

<sup>18</sup> HOLANDA, 1994, p. 56.

<sup>19</sup> HOLANDA, 1994, p. 34.

*pioneiros brancos que, especialmente nas terras de Piratininga, tiveram de imitar seus hábitos para resistir à hostilidade do meio.*<sup>20</sup>

A ênfase no meio significa não haver cultura fora ou acima do meio envolvente, nem livre de necessidades específicas. Essa compreensão está na base do olhar sem ilusões quanto ao aparato da civilização onde diverge das condições concretas. De pouca serventia, são os recursos técnicos dos civilizados onde imperem condições adversas ao estilo de vida que os produziu. O mero transplante não parece eficaz; há que atender às necessidades específicas do meio; era a lição o que a vida áspera dos sertões ensinava ao civilizado (português):

*Se junto às paragens povoadas o europeu, graças sobretudo à importação de instrumentos metálicos [...], ao conhecimento de meios relativamente simples de obter fogo, e finalmente ao plantio de certos vegetais oriundos de outros climas, conseguira vencer entre nós muitas das limitações impostas pelo ambiente, [...] outras seriam as condições durante longas viagens por lugares ignorados e incultos. Aqui, o adventício tinha de ficar quase inteiramente à mercê dos expedientes inventados pelo selvagem, pois o equipamento técnico trazido do Velho Mundo era muitas vezes inútil em terras que não estivessem preparadas para recebê-lo.*<sup>21</sup>

Fora do meio de origem, onde surgiram em resposta a condições precisas, os artefatos e as técnicas trazidos da Europa, no sertão, não tinham a serventia desejada. Era o caso das armas de fogo: “A simples posse de armas européias não conferia aos primeiros povoadores brancos, nas suas guerras e caçadas, tão manifesta vantagem sobre os naturais da terra quanto o sugerem certas observações superficiais”.<sup>22</sup> Evocando uma página pouco lembrada, de autoria do príncipe de Wied-Neuwied, Sérgio discorre sobre os riscos a que freqüentemente se sujeitavam os conquistadores quinhentistas, ainda quando bem providos de armas de fogo: “As frechas dos índios não tinham muitas vezes menor alcance do que um bom arcabuz ou uma escopeta. As alterações atmosféricas, as chuvas, a umidade, não chegavam a causar-lhes estorvo. Seu disparo não produz ruído, ou fogo, ou fumaça, com que se denuncie o atirador”.<sup>23</sup> No caso específico das bandeiras, é muito provável que arco e flecha tenham sido de grande importância, pela facilidade de transporte e de fabrico, pelas qualidades para ataques de surpresa e serventia sob qualquer condição atmosférica, além de ser armamento leve e portanto mais adequado para as longas e cansativas jornadas:

*É mais do que provável que, durante as entradas, as armas da terra tenham sido largamente usadas pelos sertanistas, "potentados em arcos", embora não se faça*

<sup>20</sup> HOLANDA, 1994, p. 35.

<sup>21</sup> HOLANDA, 1994, p. 60.

<sup>22</sup> HOLANDA, 1994, p.62.

<sup>23</sup> HOLANDA, 1994, p. 62.



delas menção constante nos inventários e testamentos. Alcântara Machado, que estudou conscienciosamente esses documentos, só encontrou referência a um arco e uma dúzia de flechas pertencentes a Antão Pires, e a trinta flechas em penadas, guardadas com um arco e noventa canos para flechas de camarigiba, deixados por Henrique da Costa. E explica essa omissão, observando que, fabricado pelos próprios índios flecheiros, esse armamento lhes pertence e por isso não vai incluído entre os bens do acervo. Sem arcos e flechas em abundância, dificilmente se conceberia que a pólvora e o chumbo, carregados nos baús encourados, pudessem dar para expedições que, em alguns casos, duravam vários anos seguidos. O fato de essas armas poderem ser feitas mesmo durante a marcha, permitia que fossem, muitas vezes, quase improvisadas no curso das expedições.<sup>24</sup>

As armas de fogo, a que observadores superficiais conferem incontestável superioridade bélica frente aos povos primitivos, durante os séculos iniciais da colonização portuguesa da América, nos sertões, perdiam na comparação com as armas dos indígenas. Disso resultou que, “entre portugueses e mamalucos, sobretudo nas terras vicentinas, o arco e a flecha entraram bem cedo no arsenal dos conquistadores, substituindo, em alguns casos, as próprias armas de procedência européia”.<sup>25</sup> O gentio possuía armas mais adequadas às condições de vida do sertão que as trazidas d’além-mar pelos europeus. Ressalte-se, porém, que “a posse de armamento mais apropriado ao seu meio e ao seu ritmo de vida não conferia, por si só, ao gentio, uma situação em muitos pontos vantajosa se comparada à dos adventícios”. Em trecho evocativo de *Os sertões*, Sérgio Buarque explica que o elemento decisivo era o prodigioso senso de observação dos indígenas, resultado, em última análise, de um convívio estreito com a natureza:

A verdade é que sua espantosa capacidade de observação da natureza e das circunstâncias da vida animal sugeria aos primitivos moradores da terra uma série de recursos inacessíveis ao europeu. Destes recursos muitos puderam persistir onde a civilização não embotou de todo a vivacidade dos sentidos que caracteriza as populações rústicas nas brenhas incultas. Entre nossos indígenas e sertanejos, os laços que unem o homem ao mundo ambiente são bem mais estreitos do que tudo quanto pode alcançar nossa imaginação. A própria arte com que sabem copiar os movimentos, os gestos, as vozes dos animais da selva, não significa, neles, uma simples mímica; é antes o fruto de uma comunhão assídua com a vida íntima da natureza.<sup>26</sup>

Conhecer o meio adverso era só o primeiro passo na luta pela sobrevivência: “Não só as moléstias, mas ainda a fome, a sede, o gentio brabo, os animais peçonhentos e agressivos, compunham um vasto cortejo de ameaças, contra as quais deveriam precaver-se os que se embrenhavam na selva”.<sup>27</sup> O passo seguinte era adaptar-se ao

<sup>24</sup> HOLANDA, 1994, p. 67.

<sup>25</sup> HOLANDA, 1994, p. 66.

<sup>26</sup> HOLANDA, 1994, pp. 67-68.

<sup>27</sup> HOLANDA, 1994, p. 91.

meio. O tema da adaptação de recursos práticos a necessidades específicas volta a propósito do combate ao jaguar: “No combate ao felino, que não assolava apenas as florestas, mas também povoados e arraiais, principalmente onde existissem animais de criação, eram apenas sensíveis as vantagens que parecia oferecer a introdução das armas de fogo”. A serventia dessas armas não foi suficiente para difundir sua adoção nesse caso:

Não há dúvida que, graças principalmente às balas e perdigotos, foi possível despovoarem-se desses temíveis carniceiros extensas regiões, outrora sujeitas aos seus assaltos. Mas o menor descuido, um erro na pontaria, um disparo infeliz ou inoportuno, acarretava resultados muitas vezes fatais para o caçador inexperto. Não há adversário mais perigoso do que um jaguar mal ferido; para evitar esse risco recorriam alguns a simples facas ou lanças. *Os antigos paulistas usavam de ardil engenhoso, enfrentando a fera armados unicamente de faca e de uma pele de carneiro atada à ponta de um pedaço de pau.* Na ocasião em que o animal se erguia sobre as patas traseiras, apresentavam-lhe a pele de carneiro e, aproveitando a confusão assim produzida, cravavam-lhe a faca no peito. *Esse processo, narrado por Paula Sousa, pode ser aproximado do método empregado, ainda hoje, pelos índios carajás, que usam lanças enfeitadas de penachos, com os quais tratam de distrair o animal no momento preciso em que este se prepara para o bote.*<sup>28</sup>

A adaptação (e não o transplante cultural) atendia a necessidades concretas. A tal respeito, escreveu Sérgio sobre os indígenas: “A própria arte com que sabem copiar os movimentos, os gestos, as vozes dos animais da selva, não significa, neles, uma simples mímica; é antes o fruto de uma comunhão assídua com a vida íntima da natureza”.<sup>29</sup> Surge das suas necessidades prementes e da observação que visa ao que é útil ao habitante das matas. Assim também ocorria com os brancos e mamelucos: “O sistema de vida a que eram força dos os sertanistas, sugeria-lhes inúmeros recursos”,<sup>30</sup> nos casos de moléstia, acidente, combate, longas jornadas e outros eventos. Atendia-se a necessidades concretas, aprendia-se com a experiência; assim na escolha das armas e na forma de combater, que tomou contorno peculiar. Sérgio Buarque evoca as observações do marquês de Lavradio, para quem *não havia tropa*: é a própria gente da capitania que são os mais próprios para desbaratar os contrários; ele dizia que o gênero de guerra adequado a este país divergia do que se praticava na Europa, onde as expugnações de praças, os choques, obedeciam a certa regularidade, que se não podia infringir impunemente. A propósito, Sérgio Buarque faz o seguinte comentário:

É significativo como ainda em seu modo de combater, esses homens, longamente amestrados pela selva, denunciavam sempre aquela capacidade de observação da natureza agreste, a imaginação inquieta, a visão precisa e segura, que nascem de um convívio forçado e constante com a vida do sertão. *A arte de guerrear torna-se, em*

<sup>28</sup> HOLANDA, 1994, p. 93. Ênfase minha.

<sup>29</sup> HOLANDA, 1994, pp. 67-68.

<sup>30</sup> HOLANDA, 1994, p. 86.

*suas mãos, um prolongamento, quase um derivativo, da atividade venatória, e é praticada, muitas vezes, com os mesmos meios. [...] Nenhum preparo, nenhum excesso de rigor, nenhuma disciplina especial, além da que se forma no hábito hereditário e persistente de enfrentar um meio rústico, poderia fazê-los mais aptos a semelhantes pelejas. Sua ordem é a da natureza, sem artificios aparentes e sem plano prévio.*<sup>31</sup>

O meio agreste e o estilo de vida que lhe é conatural têm ritmo próprio; há acordo entre a rudeza do meio e a gente paulista:

A verdade é que, se essas paragens criaram uma raça, em muitos pontos mais próxima do bugre do que do europeu, é talvez porque o tipo do bugre lhes correspondia melhor. Na luta diuturna contra a floresta, onde todos os inimigos são traiçoeiros, não há lugar para se formarem as imaginações intrépidas e generosas em que o civilizado se distrai da monotonia de um mundo sem constantes e mortais perigos.<sup>32</sup>

Os freios da civilização são laços frouxos em condições de vida adversas. Na região de Piratininga, mesmo à religião faltavam forças para disciplinar população tão revolta. Nesse caso, o que vem descrito em *Caminhos e fronteiras* é a saga da adaptação ao meio (e não transplante cultural) e de trocas culturais (sem imposição de um padrão); a saga do regresso do civilizado europeu (o português) e seus descendentes imediatos a condições primitivas, devido à necessidade de atender às concretas condições de vida no sertão:

A religião, por si só, não era o bastante para abrandar os costumes onde todas as condições materiais e morais tendiam a fazê-los rudes. Além disso ninguém negará que a agressividade turbulenta de um Bartolomeu Fernandes de Faria, por exemplo, ou dos irmãos Leme, chegou a ter, muitas vezes, uma função positiva e, ao cabo, necessária.<sup>33</sup>

Compreender que os recursos do civilizado nascem de necessidades próprias e que, deslocados de seu meio podem ter pequena serventia, como sugere Sérgio Buarque, é considerar com zelo as concretas condições de vida existentes em terras paulistas. Isto ressoa o que está dito em *Raízes do Brasil*, que “as formas exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas”.<sup>34</sup>

A ênfase nas condições concretas sugere que a adaptação ao meio é fruto da necessidade; grupos humanos se comportariam de forma semelhante quando vivendo em condições similares: “Na luta diuturna contra a floresta, onde todos os inimigos são

<sup>31</sup> HOLANDA, 1994, p. 123.

<sup>32</sup> HOLANDA, 1994, p. 122.

<sup>33</sup> HOLANDA, 1994, p. 86-7.

<sup>34</sup> HOLANDA, 1995, p. 188.

traíçoeiros, não há lugar para se formarem as imaginações intrépidas e generosas em que o civilizado se distrai da monotonia de um mundo sem constantes e mortais perigos”.<sup>35</sup> O realce está no contraste entre as condições de vida na *selva* e na *civilização*. O *civilizado* aqui é aquele que está no meio civilizado. Se deslocado de seu meio de origem para a selva-e-deserto dos sertões, precisaria se adaptar às novas condições de vida. Ao discorrer sobre as iguarias de bugre, Sérgio afirma que “quando sujeito a condições semelhantes, o *próprio europeu, para sobreviver, devia acolher esses recursos e aceitar, em muitos casos, as mesmas técnicas e ardis inventados pelo gentio*”.<sup>36</sup>

Não se faz menção ao traço singular da cultura portuguesa, sua plasticidade, ao tratar da adoção dos hábitos alimentares dos bugres pelo civilizado, mas às exigências impositivas do meio. Ao tratar dos caminhos e dos hábitos adotados dos selvagens pelos portugueses e mamelucos, Sérgio ressaltará a adaptação ao meio, por parte de uns e outros:

*E assim como o branco e o mamaluco se aproveitaram não raro das veredas dos índios, há motivo para pensar que estes, por sua vez, foram, em muitos casos, simples sucessores dos animais selvagens, do tapir especialmente, cujos carreiros ao longo de rios e riachos, ou em direção a nascentes de águas, se adaptavam perfeitamente às necessidades e hábitos daquelas populações. Hábitos a que o europeu e seu descendente tiveram de acomodar-se com frequência nas viagens terrestres e que muitos sertanejos ainda conservam.*<sup>37</sup>

A necessária adaptação imposta pelo meio é idéia central no trecho abaixo:

Muitos desses expedientes e recursos, que lhes ajudavam a vencer o cansaço numa existência andeja e inconstante, transmitiram-nos os índios aos seus filhos mamalucos. Transmitiram-nos também, quase certamente, a alguns daqueles pioneiros brancos que, especialmente nas terras de Piratininga, *tiveram de imitar seus hábitos para resistir à hostilidade do meio.*<sup>38</sup>

Essa idéia de que ambientes semelhantes tendem a gerar respostas similares de grupos humanos distintos vem explicitada em um elucidativo trecho de *Monções*, que trata da importância do uso de balsas no comércio e navegação em muitas áreas do Brasil:

O aparecimento concomitante e, segundo muitas probabilidades, independente, desse curioso sistema de transporte fluvial, em todas as regiões brasileiras, onde se tornou possível a criação em grande escala de gado, é fato digno de registro e que parece oferecer argumento aos etnólogos empenhados no combate às teorias exageradamente difusionistas. Em seu notável estudo sobre a navegação entre os povos indígenas de nosso continente, Georg Friederici, referindo-se à pelota e ao seu

<sup>35</sup> HOLANDA, 1994, p. 122.

<sup>36</sup> HOLANDA, 1994, p. 56.

<sup>37</sup> HOLANDA, 1994, p. 34.

<sup>38</sup> HOLANDA, 1994, p. 35.

correspondente norte-americano, o *bull-boat* – cuja disseminação geográfica teria coincidido inicialmente com a do bisão –, não hesitou em apontar esse fato como belo exemplo *em favor da tese de que a similitude do meio natural ou das condições de vida tende a gerar identidade ou similitude de costumes.*<sup>39</sup>

No debate etnológico, os adeptos do difusionismo destacavam *a penetração e difusão de técnicas e usos a partir dos contatos e das trocas culturais*. Seus críticos realçavam que *a similitude do meio natural ou das condições de vida tende a gerar identidade ou similitude de costumes*. As críticas ao difusionismo podem ser ligadas à teoria de Adolf Bastian sobre as idéias elementares (*Elementargedanken*). Ele postulava que a unidade psíquica da humanidade produz idéias similares nos vários grupos humanos. Os estímulos externos gerariam reações diferentes, disto resultando as diferenças (no caso de estímulos similares, as similaridades) entre os povos. O Padre Wilhelm Schmidt, que era difusionista, argumentava que a tese dos *Elementargedanken* se limita a defender que o meio físico é o que constrange o homem a formar um tipo ou outro de cultura, isto é, a variedade do meio físico levaria à variedade de culturas, mas que essa tese não considera a questão de como um grupo humano age e tem influência sobre outro.<sup>40</sup>

### 6.2.2 Padrão cultural e trocas culturais

A palavra *plasticidade*, salvo engano, não consta em *Caminhos e fronteiras*, ainda que a idéia de adaptação seja um mote do livro. Mas a adaptação de portugueses e mamelucos deve-se a exigências do meio ou à plasticidade cultural? À primeira vista, o fio condutor do livro é a adaptação à realidade, ao meio envolvente, em detrimento do padrão cultural; isto seria mais um traço diferencial entre *Caminhos e fronteiras* e *Raízes do Brasil*. Com efeito, a diferença marcante entre litoral e sertão, implicada no livro, parece quebrar a unidade da colonização portuguesa e esfacelar a idéia de um padrão unificado de cultura. Já isto era talvez sugerido em *Raízes do Brasil*, onde há, desde a primeira edição, o contraste entre a colonização litorânea, preferida pelos portugueses, e o modo de vida dos habitantes de Piratininga. Sérgio Buarque afirma que “a obra grandiosa das bandeiras paulistas não pode ser bem compreendida em toda a sua

<sup>39</sup> HOLANDA, 2000, p. 25.

<sup>40</sup> FRANÇOZO, Mariana de Campos. *Um outro olhar: a etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Campinas, SP: Unicamp, 2004, pp. 92-93. Na sua dissertação de mestrado, Mariana Françoço discute brevemente o assunto.

extensão, se não a destacarmos um pouco do esforço português, como um empreendimento que encontra em si mesmo a sua explicação”.<sup>41</sup> Aí está, no trecho que é o ponto de partida de *Caminhos e fronteiras*, a idéia de dois *habitats* e suas respectivas sociedades, de dois modos de vida. A adaptação ao meio variado seria elemento de quebra ou atenuação do padrão cultural? O contraste entre sertão e litoral, que embute a idéia de adaptação ao meio, negaria a constante cultural?

A resposta é negativa.

No trecho de *Monções* trazido para *Caminhos e fronteiras*, após destacar as diferenças entre o modo de vida na costa e na região de Piratininga, Sérgio Buarque advertia que “essas diferenças têm caráter relativo e que delas não é lícito tirar nenhuma conclusão muito peremptória”, pois, observa argutamente, “a mobilidade dos paulistas está condicionada, em grande parte, a certa insuficiência do meio; insuficiência para nutrir os mesmos ideais de vida estável, que nas terras da marinha puderam realizar-se quase ao primeiro contato mais íntimo entre o europeu e o mundo novo”, mas o mais decisivo é que “em toda parte é idêntico o objetivo dos colonos portugueses”, afinal, “diverge unicamente, ditado pelas circunstâncias locais, o compasso que, num e noutro caso, regula a marcha para esse objetivo”.<sup>42</sup> Subjacente à diferença dos *habitats* e à distinta e necessária adaptação requerida em cada um, subjaz a unidade de propósito.

E quanto à unidade do padrão cultural? Na resenha de *Sobrados e mucambos* (1951), Sérgio Buarque contestou a unidade excessiva – referia-se ao modelo de desenvolvimento da história do Brasil delineado em *Casa Grande & Senzala* – que não contempla as realidades particulares. Isto parecia pôr em questão a idéia de um padrão de cultura na colonização portuguesa da América. Entretanto, é possível que se trata, afinal, de uma questão de ênfase e oportunidade. De fato, em texto de 1946, sobre a língua geral em São Paulo, Sérgio Buarque contestará Georg Friederici, que pretendia destacar o esforço dos bandeirantes da matriz portuguesa, e dirá que a capacidade de adaptação é o traço característico dos portugueses, e que o movimento das bandeiras se insere na obra realizada pelos portugueses na América, justamente a partir desse traço cultural. Eis como Sérgio traz à tona e revaloriza a idéia de um padrão cultural específico dos portugueses, que abrange os paulistas:

No trabalho monumental que escreveu sobre o caráter do descobrimento e da conquista da América pelos europeus, Georg Friederici teve estas palavras acerca da

<sup>41</sup> HOLANDA, 1936, p. 72. Com pequenas modificações, o texto passou às edições seguintes. Ver HOLANDA, 1995, p. 101.

<sup>42</sup> HOLANDA, 1994, pp. 9 e 10.

ação das bandeiras: “Os descobridores, exploradores, conquistadores do interior do Brasil não foram os portugueses, mas os brasileiros de puro sangue branco e muito especialmente brasileiros mestiços, mamalucos. E também, unidos a eles, os primitivos indígenas da terra. Todo o vasto sertão do Brasil foi descoberto e revelado à Europa, não por europeus, mas por americanos”.

Não penso em tudo com o etnólogo e historiador alemão onde parece diminuir por sistema o significado da obra portuguesa nos descobrimentos e conquistas, contrastando-a com a de outros povos. Acredito mesmo que, na capacidade de amoldar-se a todos os meios, em prejuízo, muitas vezes, de suas próprias características raciais e culturais, revelou o português melhores aptidões de colonizador do que os demais povos, porventura mais inflexivelmente aferrados às peculiaridades formadas no Velho Mundo. E não hesitaria mesmo em subscrever pontos de vista como os recentemente sustentados pelo sr. Júlio de Mesquita Filho, de que o movimento das bandeiras se enquadra, em substância, na obra realizada pelos filhos de Portugal na Ásia, na África, e na América, desde os tempos do infante d. Henrique e de Sagres. Mas eu o subscreveria com esta reserva importante: a de que os portugueses precisaram anular-se durante longo tempo para afinal vencerem. Como o grão de trigo dos evangelhos, o qual há de primeiramente morrer para poder crescer e dar muitos frutos.<sup>43</sup>

Como se vê, a plasticidade – é disto que se trata –, ainda quando implica, muitas vezes, prejuízo de características culturais, é vista por Sérgio Buarque como o traço cultural por excelência dos portugueses. Sérgio Buarque afirma que os portugueses possuem a singular capacidade de amoldar-se a todos os meios, em prejuízo, muitas vezes de suas características raciais e culturais, mas a isto há que fazer uma ressalva: a de precisarem amoldar-se para afinal vencerem. E assim reafirmar a si mesmos e a sua identidade. Nisto ele não discrepa de *Raízes do Brasil*: o português se africanizava ou indianizava, segundo as conveniências, e, no Brasil, adaptava-se a muitos dos usos do gentio da terra, agindo de forma distinta de holandeses e espanhóis nesse particular. Em *Raízes do Brasil*, se realçou que o português se africanizava ou se indianizava, sem exclusivismo racial. Ao contrastar a plasticidade portuguesa com a atitude de outros povos europeus, inflexivelmente aferrados ao próprio modo de viver, e ao discordar de Georg Friederici, que pretendia separar as bandeiras da forma cultural portuguesa, Sérgio Buarque reafirma a plasticidade como núcleo da cultura portuguesa e por aí entrevê a vinculação do movimento das bandeiras com o conjunto da colonização portuguesa da América. Eis aí o padrão (ou configuração) cultural que parecia sumido.

Sérgio Buarque não trata em *Caminhos e fronteiras* da plasticidade como traço geral da conduta humana (embora às vezes pareça fazê-lo), mas de característica própria dos portugueses, que, com o espírito de aventura e o personalismo, compõe o

---

<sup>43</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. A língua geral em São Paulo. In: HOLANDA, 1995, p. 132-133. Texto publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, em três edições: 11 e 18 de maio e 13 de junho de 1946.

padrão cultural. A plasticidade portuguesa é sem rival, diz-se em *Raízes do Brasil*. Essa plasticidade tornou possível, junto com o espírito de aventura, as bandeiras de Piratininga.

Em *Caminhos e fronteiras*, o ponto de partida para a questão do padrão e da singularidade cultural é dado pelo *caput* do capítulo 4:

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, no interior do corpo social, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura. Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. Ou modificando as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional.<sup>44</sup>

No passo acima, consta que o padrão cultural é relevante para a incorporação de hábitos, condutas, técnicas e idéias por parte de um grupo humano. Importa considerar as necessidades impostas pelo meio, mas também o padrão cultural que adapta os elementos externos compatíveis com os quadros de vida da cultura. Resta saber se a ênfase no meio físico não contraria a singularidade cultural, se a perspectiva pragmática (condições similares levam grupos humanos diferentes a agir de forma similar) não compromete a perspectiva organicista, centrada na singularidade cultural. Ou, em todo caso, como elas se combinam.

A idéia de que *a similitude do meio natural ou das condições de vida tende a gerar identidade ou similitude de costumes* encontra-se em *Caminhos e fronteiras*. A ênfase na adaptação ao meio físico vem acompanhada da idéia de que *as trocas culturais são mediadas pela compatibilidade dos elementos externos com os quadros de vida da cultura receptora* – por uma afinidade cultural. Pode dizer-se que a singularidade cultural concorre com o meio físico em *Caminhos e fronteiras*. Sérgio ora ressalta este, ora aquela.

Voltemos à questão: a adaptação dos brancos e mamelucos deve-se a exigências do meio ou à plasticidade cultural? A resposta a essa questão passa por *Raízes do Brasil*, cujo organicismo tinha dois pólos: adaptação à realidade e organismo cultural. O problema que está no centro de *Raízes do Brasil* é que os brasileiros nem se adaptam à realidade circundante – as condições concretas – nem adaptam os elementos externos à sua cultura. O organicismo de *Caminhos e fronteiras* tem aqueles dois pólos:

---

<sup>44</sup> HOLANDA, 1994, p. 42.



*adaptação à realidade e adaptação de elementos externos à cultura.* A saga dos portugueses e seus descendentes no Planalto de Piratininga tem o que falta aos brasileiros em *Raízes do Brasil*: adaptação – o *adaptar-se* e o *adaptar a si*. O que ia separado no debate etnológico vem entrançado em *Caminhos e fronteiras*, como o vinha em *Raízes do Brasil* – e também em Simmel: “Nós recusamos o conceito de cultura ali onde a perfeição não se sente como desenvolvimento próprio do centro anímico. Mas tampouco é aplicável ali onde só se apresenta como desenvolvimento próprio semelhante, que não requeira nenhum meio e estação, objetivos e externos a ele”.<sup>45</sup>

É provável que, no processo de decantação do seu organicismo, Sérgio Buarque tenha deixado de lado o uso do termo *plasticidade*, mas essa noção percorre o livro inteiro. A própria adaptação ao meio físico implica a plasticidade. Se os diversos grupos humanos são chamados a responder às exigências da realidade, o fato é que, em *Raízes do Brasil*, os espanhóis e os holandeses não buscam se adaptar e sim impor um padrão prévio à realidade do Novo Mundo, enquanto os portugueses se adaptaram, sem grandes planos nem vontade férrea. Que as exigências das condições de vida recebem respostas diferentes de grupos humanos diferentes também se vê, em *Caminhos e fronteiras*, de forma alusiva, no contraste entre as condutas de espanhóis e portugueses. No capítulo 2, por exemplo, ao tratar do uso das cisternas, Sérgio observa:

No Brasil, as cisternas e poços artificiais mais ou menos permanentes, em que o viandante pudesse desalterar-se durante as viagens, não parecem ter pertencido a uma tradição muito generalizada entre os naturais da terra. Pelo menos não há notícia de que os colonos portugueses tivessem encontrado entre nós qualquer coisa comparável às numerosas fontes e jagueyes que serviram aos castelhanos em suas conquistas da América. A perfuração de poços em caminhos ermos fazia-se quando muito para atender a necessidades momentâneas dos viajantes. Uma vez utilizados, esses poços eram deixados à lei da natureza sem qualquer espécie de resguardo.<sup>46</sup>

A plasticidade dos portugueses e mamelucos aparece em outros trechos. Com os indígenas (e a experiência), aprenderam os paulistas a identificar e aproveitar os vegetais que serviam para matar a sede, guardando líquido benfazejo nas raízes, caules e folhas, as samaritanas do sertão a que recorriam os sertanistas instruídos pelos indígenas nas terras de Piratininga. A disposição para aprender com os primeiros moradores da terra granjeou-lhes saber admirável dos recursos escondidos da natureza. Nisto se distinguiam dos castelhanos, mais uma vez:

São de vantagens bem mais evidentes certos vegetais, ainda hoje amplamente conhecidos e utilizados, que pela capacidade de preservarem em si a água das

<sup>45</sup> SIMMEL, 1988, p. 207.

<sup>46</sup> HOLANDA, 1994, p. 42.

chuvas ou a umidade interior – no tronco, nos talos, nas raízes ou entre as folhas –, mesmo durante as piores secas, constituem verdadeiro regalo para o habitante dos sertões áridos. A essas plantas providenciais deve-se em parte a travessia e exploração de muitos territórios intransponíveis sem tal recurso. Uma das defesas com que contaram outrora as minas do Cuiabá – a extensa região áspera e falta de água que separava essas minas da primeira povoação de castelhanos a oeste – seria certamente mais vulnerável se o inimigo tivesse aprendido a beneficiar-se com o auxílio desses vegetais.<sup>47</sup>

As diferenças culturais são relevantes para a conduta dos grupos humanos. Se os castelhanos fossem tão predispostos como os portugueses a aprender com o indígena, teriam, porventura, logrado chegar às minas de Cuiabá, transpondo os sertões áridos que eram percorridos pelos paulistas. Em *Caminhos e fronteiras*, não há visada comparatista, como em *Raízes do Brasil*. A comparação é episódica e alusiva; seu significado ressalta apenas à luz de *Raízes do Brasil* e de estudos sobre a colonização da América espanhola, que assinalam a diferença entre a conduta de portugueses e espanhóis (Diferença genialmente descrita por Sérgio Buarque). Tem sido destacado que, no esforço colonizador de Castela, “a construção sistemática do território e da sociedade colonial realizou-se como uma duplicação”, de forma que “a reprodução das instituições européias teceu redes que se estenderam depressa ao conjunto das possessões espanholas”, que se fez acompanhar de uma política de uniformização da língua e da lei.<sup>48</sup> Um caso ilustra bem essa política: “Don Pablo Nazareo é um produto puro desse sistema educacional. Cerca de dez anos antes da primeira impressão das obras de Ovídio no México, em março de 1566, esse príncipe índio de Xaltocan cita Ovídio numa longa carta em latim que enviou a Filipe II”.<sup>49</sup> É um dado significativo que, enquanto na América espanhola índios aprendiam latim e citavam Ovídio, na região de São Paulo, os europeus e mamelucos aprendiam a língua geral, de uso corrente até inícios do século XVIII, deixando em segundo plano a língua portuguesa.

É verdade que a “mestiçagem cultural”, com a adoção de técnicas indígenas, era traço marcante da experiência colonial no continente americano, todavia, pondera Sérgio Buarque, isto não impede o reconhecimento de experiências singulares havidas na América portuguesa. Assim é que, na segunda parte de *Caminhos e fronteiras*, após reconhecer que “*em todo o continente foram assíduos esses contatos*, e não deixaram de exercer sua ação transformadora, mesmo onde o branco se mostrou, aparentemente,

<sup>47</sup> HOLANDA, 1994, p. 38.

<sup>48</sup> GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 94-95.

<sup>49</sup> GRUZINSKI, 2001, p.138.

mais recalitrante”, ele ressalva: tal mestiçagem conheceu gradações e só raramente chegou a ser traço dominante no contato com os povos indígenas:

O recurso a numerosas técnicas primitivas, em parte ainda persistentes, de aproveitamento do solo americano, resultou, sem dúvida, dos contatos mais ou menos íntimos que manteve o colonizador europeu com os antigos naturais da terra nos tempos que se seguiram à conquista. [...]

É certo que variaram de intensidade nas diferentes áreas coloniais, e que sua influência há de ter variado em grau correspondente. Conhece-se o caso daqueles puritanos da Nova Inglaterra que, regressando do cativo entre as tribos do Oeste, surgiram em suas cidades pintados e paramentados ao modo dos índios e falando idiomas nativos. Ou o das crianças mestiças, filhas de mulheres puritanas aprisionadas. Contudo o historiador F. J. Turner, que alude a esses episódios, apresenta-os como ocasionais nas possessões anglo-saxônicas. *Seriam o lado excepcional, quase escandaloso, da história dessas possessões.*

*Em alguns lugares do mundo americano sabemos, entretanto, que, ao menos em parte, esses casos puderam ser quase a regra. E que o foram na América portuguesa, inclusive, onde, e enquanto, o “negro” da terra não cedeu lugar ao negro da África nas fainas agrárias e domésticas. Em São Paulo, por exemplo, e nas terras descobertas e povoadas por paulistas, que constituem de preferência o objeto do presente estudo, atestam numerosos documentos a permanência geral do bilingüismo tupi-português durante todo o século XVII.*<sup>50</sup>

O trecho citado acima não deixa dúvida sobre a singular plasticidade social dos portugueses, notadamente na região de Piratininga: ainda que o termo *plasticidade* não se faça presente, salienta-se a diferença entre a mestiçagem episódica, relutante, havida em outras regiões da América – *constituía o lado excepcional, quase escandaloso, da história dessas possessões* – e a mestiçagem ocorrida nas paragens colonizadas por portugueses – onde era “quase a regra”. O contraste entre portugueses e espanhóis reaparece em outros trechos do livro. No capítulo 8, Sérgio Buarque destaca que “a capacidade e o costume de vencer a pé longas distâncias, que só se explicam pela afinidade com os indígenas, puderam assegurar aos paulistas algumas vantagens inestimáveis”, por exemplo, nas refregas com os castelhanos. Evocando observações de um jesuíta – que ninguém acusaria de parcialidade em favor dos paulistas –, ele escreve:

Explicando a pouca eficiência dos castelhanos para se medirem com os *portugueses de San Pablo*, já Montoya dizia, em memorial de 1643, que os primeiros eram “bons atiradores de escopetas, mas nada exercitados em caminhos; porque são bons ginetes e a pé não dão um passo”.

Mais de um século depois, a situação não se alterara sensivelmente. No *Diário* escrito entre 1754 e 1756 pelo padre Tadeu Hennis a pedido do padre Bernardo Nudorffer, ainda são opostos os índios das Missões, destros na cavalaria, aos paulistas ou *portugueses del Brasil*, considerados “*torpes en este genero de milicia*”.

<sup>51</sup>

<sup>50</sup> HOLANDA, 1994, p. 155. Ênfase minha.

<sup>51</sup> HOLANDA, 1994, p. 125.

É claro que a plasticidade portuguesa consiste aqui no hábito de andar a pé, que aprenderam e incorporaram dos indígenas. Hábito que, se parecia sem garbo, os paulistas não hesitaram em fazer seu, levados pelas condições particulares de caminhos e trilhas de então, e por uma disposição singular para aprender de outros. O contraste entre portugueses e espanhóis reaparece a propósito da utilização do couro de anta na América portuguesa. Sua rijeza tornava as rodela (e outras armas de defesa) praticamente impenetráveis às frechas:

Alguns índios tinham aprendido a utilizar tais vantagens fazendo de peles de anta mal beneficiadas – apenas secas ao sol, informam-nos Anchieta e Léry – os escudos com que se protegiam dos contrários. Não se sabe quando, nem como, teriam descoberto os colonizadores o meio de preparar essas peles. Afirmo Gabriel Soares que, bem curtidas, elas fazem "mui boas couraças, que as não passa estocada".<sup>52</sup>

Essa indústria a aprenderam os portugueses da região de Piratininga com os indígenas; era-lhes de grande utilidade nos combates que realizavam nas carreiras do sertão. A despeito das vantagens das armas de defesa fabricadas com o couro de anta, os espanhóis não as utilizavam; desconheciam a técnica de preparo do couro que os portugueses tinham adquirido dos indígenas: “Nas Índias de Castela, pela mesma época, as antas, posto que numerosas, sobretudo em terras quentes, perdiam-se ‘*por no haber quien sepa adrezar sus cueros*’, refere Vargas Machuca”.<sup>53</sup> A diferença dos *habitats* pode ser invocada para explicar o caso, mas os perigos e as lutas constantes eram também realidade imperiosa e nem assim, movidos pela necessidade, os castelhanos se dispuseram a aprender técnica tão útil em carreiras de guerra. Nesse caso, a plasticidade típica dos portugueses há que ser considerada, *embora não como elemento exclusivo*. De fato, na sequência do trecho, Sérgio lembra que o Brandônio dos *Diálogos das grandezas do Brasil* “repete entre nós a mesma queixa dezenas de anos mais tarde, lamentando a incúria dos moradores do país, que se não serviam dessas peles ‘por não se disporem a curti-las e consertá-las e, sem nenhum benefício, as deixam perder’”. A queixa de Brandônio merece ressalva de Sérgio Buarque:

*Isso talvez na América espanhola e em nossas capitâneas do Nordeste. A verdade é que os homens de São Paulo, mais afeitos, por necessidade, aos usos da terra, já então sabiam aproveitar as virtudes do couro de anta, com que se resguardavam melhor durante as incursões ao sertão longínquo. Empregavam-no sem dúvida na fatura de certos gibões protetores e também, provavelmente, de rodela e gualteiras ou carapuças. As "coiras de anta" surgem repetidas vezes em inventários seiscentistas. A princípio seriam artigo raro e dispendioso, quase de luxo. [...] Como quer que seja, as couras de anta iriam tornar-se, com o correr do tempo e com os hábitos aventureiros que distinguem os paulistas, uma das peças características*

<sup>52</sup> HOLANDA, 1994, p. 75.

<sup>53</sup> HOLANDA, 1994, p. 75.

do arsenal e da indumentária bandeirantes. E *é provável que encontrasse igual acolhida em outros lugares do Brasil, onde pudessem desenvolver-se hábitos semelhantes.*<sup>54</sup>

A plasticidade que tacitamente surge no trecho se equilibra com a idéia de que o meio gera necessidades específicas e que *a similitude do meio natural ou das condições de vida tende a gerar identidade ou similitude de costumes.*

Outro passo onde ressurge, de forma oblíqua e sutil, a diferença entre a conduta de portugueses e castelhanos, está no capítulo “Iguarias de bugre”, que apresenta a sintética concepção organicista de sociedade, cujo núcleo já constava em *Raízes do Brasil*:

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, no interior do corpo social, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura. Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. Ou modificando as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional.<sup>55</sup>

A concepção organicista de sociedade implica a existência de padrões culturais e que a singularidade na conduta de cada sociedade decorre desse aspecto. Levando isto em conta, pode-se dizer que, em *Caminhos e fronteiras*, articulam-se dois pólos: *adaptação ao meio* e *adaptação de elementos culturais externos*, a partir da compatibilidade com os quadros de vida da cultura receptora. Sérgio Buarque delinea uma narrativa cujo foco está na *cultura material*, por certo, mas, sobretudo, nas *trocas culturais* entre grupos humanos. Essas trocas supõem um *núcleo* em cada cultura; troca não é agregação arbitrária, mas adoção de elementos compatíveis em um dado ambiente gerador de necessidades concretas.

Sérgio Buarque toma o caso da criação de abelhas entre os indígenas como ilustrativo do que há pouco dissera: “Precisamente a criação doméstica de abelhas, como a praticam hoje os parecis e os terenos, fornece-nos exemplo sugestivo da maneira pela qual as influências estranhas chegam a entrosar-se na tradição de um povo”. De fato, ele observa que “a apicultura à européia, com abelhas européias, não seria espontaneamente acolhida entre nossos índios sem uma transformação das suas condições de existência”. Isto porque “mesmo aos grupos mais sedentários ainda falta a

<sup>54</sup> HOLANDA, 1994, p. 75-76.

<sup>55</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

fixidez necessária para o desenvolvimento de tal indústria”. Compreende-se, portanto, que “entre os guaranis das missões paraguaias sedentarizados pelos padres, ela não chegou a tomar incremento, a despeito de toda a energia que empregaram os jesuítas para implantá-la”.<sup>56</sup> Mais transigentes do que os indígenas mostraram-se os portugueses em Piratininga em adotar costumes diferentes dos seus: “Mais transigentes do que o gentio da terra mostraram-se muitos colonos brancos, adotando em larga escala os recursos e táticas indígenas de aproveitamento do mundo animal e vegetal para a aquisição de meios de subsistência”.<sup>57</sup> Isto ocorria devido a uma razão poderosa: os indígenas não acolhiam facilmente costumes estranhos na vigência das condições de existência a que eram adaptados; os portugueses, por sua vez, precisavam se adaptar às novas condições de existência que se lhes impunham; assim se puseram a aprender com os indígenas: “Um passo importante nesse sentido, a acomodação à dieta alimentar dos primitivos moradores do país, [...] constitui certamente *resultado de um longo esforço de adaptação ao seu clima e às suas condições materiais*”.<sup>58</sup>

Ainda que o destaque seja dado às condições de vida, o trecho pode ser lido à luz do tema da singularidade cultural dos portugueses; a continuação do passo pode aclarar esse ponto:

O sistema da criação de abelhas em cabaças facilmente transportáveis deveria, por todos os motivos, encontrar menor resistência. Não obstante o escasso rendimento que anuncia – seguramente mais escasso do que a exploração de abelhas silvestres –, tal sistema representa todavia um avanço sensível no processo de domesticação.<sup>59</sup>

O que quero destacar é menos a atitude dos indígenas do que as diferenças de conduta entre espanhóis e portugueses. Os padres jesuítas do Paraguai quiseram ensinar aos indígenas a apicultura à européia, abstraindo das condições concretas e hábitos culturais. Decerto, a existência mesma das reduções, essa vasta empresa racionalizadora da conduta, os estimulava a isto. Seja como for, ressalta que “entre os guaranis das missões paraguaias sedentarizados pelos padres, ela [apicultura à européia] não chegou a tomar incremento, a despeito de toda a energia que empregaram os jesuítas para implantá-la”. Porém, “o sistema da criação de abelhas em cabaças facilmente transportáveis deveria, por todos os motivos, encontrar menor resistência” – sistema desenvolvido no sertão brasileiro e adotado pelos indígenas, pois atendia a suas

---

<sup>56</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>57</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>58</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>59</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

condições de vida. Não há relato, em *Caminhos e fronteiras*, da tentativa de ensinar apicultura à européia aos indígenas, no Brasil, inclusive porque os portugueses do sertão estavam ocupados em adaptar-se e não em transplantar técnicas.

A plasticidade portuguesa, o pendor para a adaptação, reponta sutilmente por contraste com a atitude dos jesuítas espanhóis. Em *Caminhos e fronteiras*, tal plasticidade se desdobra em *adaptar a si* e *adaptar-se*. Assim, se a capacidade plástica dos portugueses é elemento singular na comparação com espanhóis, indicando a relevância do padrão cultural na conduta de grupos humanos, de outro lado, o meio natural é elemento poderoso que atua como diferenciador de um mesmo grupo, distribuído em meios diferentes. No Prefácio de *Caminhos e fronteiras*, Sérgio cita um trecho de *Monções* que, segundo afirma, poderia servir de introdução àquele livro:

Durante os primeiros tempos da colonização do Brasil, os sítios povoados, conquistados à mata e ao índio, não passam, geralmente, de manchas dispersas ao longo do litoral, mal plantadas na terra e quase independentes dela. Acomodando-se à arribada de navios mais do que ao acesso do interior, *esses núcleos voltam-se inteiramente para o outro lado do oceano.*

*Em tais paragens tratam os portugueses de provocar um ambiente que se adapte à sua rotina, às suas conveniências mercantis, à sua experiência africana e asiática. O processo evolui graças à introdução da cana-de-açúcar, destinada a produzir para mercados estrangeiros.* A lavoura do açúcar tem seu complemento no engenho. Ambos – lavoura e engenho – chamam o negro. Incapazes de ajustar-se a esse processo, os antigos naturais da terra são rapidamente sacrificados. Aqueles que não perecem, vítimas das armas e também das moléstias trazidas pelo conquistador, vão procurar refúgio no sertão distante.

*Vencida porém a escabrosidade da serra do Mar, sobretudo na região de Piratininga, a paisagem colonial já toma colorido diferente. Não existe aqui a coesão externa, o equilíbrio aparente, embora muitas vezes fictício, dos núcleos formados no litoral nordestino, nas terras do massapé gordo, onde a riqueza agrária pode exprimir-se na sólida habitação do senhor de engenho. A sociedade constituída no planalto da capitania de Martim Afonso mantém-se, por longo tempo ainda, numa situação de instabilidade ou imaturidade, que deixa margem ao maior intercuro dos adventícios com a população nativa. Sua vocação estaria no caminho, que convida ao movimento; não na grande propriedade rural que forma indivíduos sedentários.*

É verdade que essas diferenças têm caráter relativo e que delas não é lícito tirar nenhuma conclusão muito peremptória. *A mobilidade dos paulistas está condicionada, em grande parte, a certa insuficiência do meio; insuficiência para nutrir os mesmos ideais de vida estável, que nas terras da marinha puderam realizar-se quase ao primeiro contato mais íntimo entre o europeu e o mundo novo.* Distanciados dos centros de consumo, impossibilitados, por isso, de atrair em grande escala os negros africanos, deverão eles contentar-se com o braço indígena, com os "negros" da terra; para obtê-los é que serão forçados a correr sertões inóspitos e ignorados. *Em toda parte é idêntico o objetivo dos colonos portugueses. Diverge unicamente, ditado pelas circunstâncias locais, o compasso que, num e noutro caso, regula a marcha para esse objetivo.*

Mas a lentidão com que no planalto paulista se vão impor costumes, técnicas ou tradições vindos da metrópole – é sabido como em São Paulo a própria língua portuguesa só suplantou inteiramente a geral, da terra, durante o século XVIII – terá profundas conseqüências. *Desenvolvendo-se com mais liberdade e abandono do que em outras capitanias, a ação colonizadora realiza-se, aqui, por uma contínua adaptação a condições específicas do meio americano.* Por isso mesmo não se enrija logo em formas inflexíveis. Retrocede, ao contrário, a padrões primitivos e rudes:

espécie de tributo pago para um melhor conhecimento e para a posse final da terra. *Só aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar num país estranho algumas formas de vida que trazia do Velho Mundo. Com a consistência do couro, não a do ferro ou do bronze, dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio.*<sup>60</sup>

Se a *plasticidade* é o elemento distintivo por excelência dos portugueses, na sua empreitada na América, o *meio* diferencia os portugueses distribuídos pelo litoral e pelo sertão; modela duas sociedades distintas feitas do mesmo grupo humano. No trecho, temos a combinação sutil dos temas *meio* e *plasticidade*: os portugueses da marinha e os do sertão se *adaptam* às *condições específicas* que encontram; seus objetivos, num e noutro lugar, ligam-se a tais condições e delas são inseparáveis. Porém, a plasticidade viceja onde é mais necessária – no sertão. A propósito, vale a pena recordar uma afirmação de Ludwig Klages: “No interior de limites que não é possível definir a não ser caso a caso, de forma empírica, o obstáculo ou o defeito (qualquer que seja a natureza) reforça o processo orgânico no qual aparece”.<sup>61</sup> Os obstáculos terríveis do sertão foram um acicate à capacidade de adaptação dos portugueses; adaptaram-se para sobreviver; mas, por ser a plasticidade a característica mais própria dos portugueses, pode-se dizer que, enquanto se despojavam de muitos outros traços culturais, eles ainda estavam sendo eles próprios – o que foi apreendido por Sérgio Buarque por meio de uma analogia: a da semente que morre para frutificar, realizando seu potencial.

Se a plasticidade portuguesa é notória na comparação com os espanhóis, pode-se dizer que, no Brasil, ela sofre uma clivagem: é atenuada pela vida reflexa do litoral, voltada para a Metrópole, regrada pela Coroa, submissa à lógica colonial; é nutrida e fortalecida nos rincões mais recônditos, na periferia do sistema colonial, onde se subsiste pelas próprias forças e são frouxos os freios da civilização, onde a lei é: adaptar-se para sobreviver. E na região de Piratininga, precisamente, nasce uma sociedade que difere daquela encastelada na praia: dinâmica, insubmissa, nascida das entranhas da terra. É outro Brasil. Eis a perspectiva que Sérgio Buarque retoma de *Os sertões* (e da obra de Eduardo Prado).

Tenho discorrido sobre a adaptação como traço forte da narrativa de *Caminhos e fronteiras*; sobre o *adaptar a si* e o *adaptar-se* dos portugueses e mamelucos na região de Piratininga; sobre a ênfase no meio e no padrão cultural. Chamei trechos

<sup>60</sup> Apud HOLANDA, 1994, pp. 9-10.

<sup>61</sup> KLAGES, 2004, p. 88.



que traduzem a idéia de que a similitude das condições de vida tende a gerar identidade ou similitude de costumes. A propósito da noção de padrão cultural, central para a perspectiva organicista, destaquei trechos que embutem a idéia da *plasticidade* como traço próprio dos portugueses, o que ressalta na comparação entre sua conduta e a dos espanhóis. Se a noção de troca cultural esteve o tempo todo presente, ainda falta verificar como as trocas estão inseridas no prisma organicista.

As trocas culturais se articulam pela necessidade de adaptação ao meio. Se os portugueses adotaram tantos hábitos e técnicas indígenas, foi porque eram mais adequados às condições de vida do sertão, como vimos nas páginas acima. Isto também explica porque os indígenas adotaram poucos hábitos e técnicas europeus nos dois ou três primeiros séculos de colonização. *A similitude do meio natural ou das condições de vida tende a gerar identidade ou similitude de costumes*. Mas as trocas culturais também são mediadas pelo padrão cultural dos grupos humanos, em um processo de apropriação seletiva de elementos externos, o que faz contraponto com a visão anterior. Uma deixa a respeito vem no capítulo 6, a propósito do aproveitamento do couro de anta para o fabrico de armas de escudo:

Isso talvez na América espanhola e em nossas capitanias do Nordeste. A verdade é que os homens de São Paulo, mais afeitos, por necessidade, aos usos da terra, já então sabiam aproveitar as virtudes do couro de anta, com que se resguardavam melhor durante as incursões ao sertão longínquo. [...]

Como quer que seja, as couras de anta iriam tornar-se, com o correr do tempo e com os hábitos aventureiros que distinguiram os paulistas, uma das peças características do arsenal e da indumentária bandeirantes. *E é provável que encontrasse igual acolhida em outros lugares do Brasil, onde pudessem desenvolver-se hábitos semelhantes*. Escrevendo em 1627, frei Vicente do Salvador já pode observar, em sua *História do Brasil*, que da pele curtida do tapir "se fazem mui boas couras para vestir e defender de setas e estocadas".<sup>62</sup>

O que acima é sugerido de passagem será explicitado em outros passos: o tema da afinidade de costumes ou, de qualquer forma, da compatibilidade de elementos externos com os quadros de vida da cultura que os recebe. Por exemplo, ao se referir aos remédios do sertão, Sérgio Buarque adverte que "constitui aliás matéria controversa a parte que teria cabido aos indígenas no descobrimento e conhecimento de tais remédios", mas admite que "essa contribuição teria sido mais considerável e também mais essencial do que desejava acreditar Martius, sempre disposto a diminuir a influência do gentio ou a acentuar apenas seus aspectos negativos". E argumenta:

*Nada tão difícil, de resto, como uma análise histórica tendente a discriminar, aqui, entre os elementos importados e os que procedem diretamente do gentio. Traços*

---

<sup>62</sup> HOLANDA, 1994, p. 76.

*comuns prepararam, sem dúvida, e anteciparam, a síntese desses diversos elementos.* Há motivos para se suspeitar, por exemplo, que os índios, tanto como os portugueses, acreditavam nas virtudes infalíveis de certas concreções, como o bezoar, que se criam nas entranhas dos ruminantes. A flebotomia, corrente na Europa ao tempo da conquista, também não era desconhecida neste continente antes do advento dos brancos. Para as sangrias serviam, em lugar de lancetas, bicos de aves, ferrões de arraias, dentes de quatis ou cutias.

Podem citar-se, também, casos de elementos importados, cujo emprego se generalizou acentuadamente, inclusive entre índios, como ocorreu por exemplo com a aguardente de cana, que servia e ainda serve, misturada a certas ervas e outras mezinhas, para aumentar-lhes o poder curativo.

Práticas indígenas, que tinham todos os requisitos para alarmar ou escandalizar europeus, encontraram, por outro lado, acolhida inesperadamente favorável. Assim sucedeu com o processo que consistia em afogear-se por meio de brasas o corpo ou parte do corpo afetados por alguma enfermidade. Processo que os pajés, com grande espanto dos jesuítas, tentaram durante as primeiras epidemias de bexigas, no intento de aplacar o mal.<sup>63</sup>

Traços comuns ou afins preparam o caminho para a combinação cultural:

“Não é improvável que um critério a que se pode chamar analógico, derivado da tendência para procurar entre os produtos da terra elementos já conhecidos no Velho Mundo, tenha contribuído de certo modo para a criação da medicina sertaneja”, diz Sérgio Buarque. No entanto, se para “a mentalidade de muitos dos nossos roceiros de hoje têm aplicação terapêutica ou servem de amuletos, praticamente, todas as partes do corpo dos animais selvagens que não possam servir para a alimentação ou manufatura de couros”, não se pode desconsiderar os “indícios de que mais de um desses medicamentos já seriam utilizados pelo gentio antes de qualquer contato com os adventícios”.<sup>64</sup> Demais, são dignos de interesse “os processos de racionalização e assimilação a que o europeu sujeitou muitos de tais elementos, dando-lhes novos significados e novo encadeamento lógico, mais em harmonia com seus sentimentos e seus padrões de conduta tradicionais”.<sup>65</sup> (Evoca-se, aqui, aquela “filtragem” que o padrão cultural de um dado grupo humano faz de elementos alheios compatíveis com seus quadros de vida). Assim, diz Sérgio Buarque:

É comum entre grupos indígenas da América do Sul a atribuição de uma espécie de força mágica aos dentes de jacaré, tidos como poderoso talismã, capaz de contrabalançar eficientemente a influência de certas entidades funestas ao homem. Para a crença nessas potências malignas, não custaria aos portugueses encontrar equivalente nas teorias sobre o papel nocivo que pode representar o ar... – ar de estupor, ar de perlesia, ramos de ar, corrupção de ar... – tão generalizada na velha medicina. [...] Um depoimento contemporâneo das monções do Tietê menciona o costume que tinham então os sertanistas de São Paulo de matar jacarés para tirar-lhes os dentes que são “contra o ar”.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> HOLANDA, 1994, p. 78.

<sup>64</sup> HOLANDA, 1994, p. 79.

<sup>65</sup> HOLANDA, 1994, p. 79-80.

<sup>66</sup> HOLANDA, 1994, p. 80.

A estranha farmacopéia dos sertões explica-se, em muitos casos, pelo gosto do maravilhoso, “que perseguia os doutores quinhentistas: herança da ciência medieval, a que o descobridor de novas terras viera dar maior relevo”. De fato, comenta Sérgio:

Não é difícil suspeitar que, para curas miraculosas, se impõem terapêuticas raras e exóticas. Algum afortunado navegante viria, talvez, encontrar nos continentes recém-descobertos o famoso segredo da juventude perene, que atraiu ao litoral da Flórida os companheiros de Ponce de León. Muitos povoadores chegariam às nossas paragens animados certamente de tais ambições. Aqui, diante de uma linha, de um movimento da natureza, onde não se reproduzem exatamente as visões habituais, a imaginação adquiriria direitos novos. O espetáculo de uma paisagem diferente, em um mundo diferente, onde o próprio regime das estações não obedece ao almanaque, deveria sugerir aos espíritos curiosos um prodigioso laboratório de símplices.<sup>67</sup>

Se o gosto do fabuloso que animou a farmacopéia sertaneja deve-se à herança européia, especificamente à portuguesa, não há de ser influência exclusiva:

Cabe advertir que, se a atração do fabuloso pode explicar de algum modo a popularidade desfrutada em nossa medicina rústica por animais como o gambá ou a anhuma, seria talvez excessivo presumir que ela fosse simplesmente criada pelos adventícios. *É mais razoável acreditar que pudessem existir, já entre os primitivos moradores da terra, os motivos que levaram o colono a encontrar certas propriedades miríficas em determinados animais.* Pelo menos com relação à anhuma há notícia expressa, nos escritos de Cardim ou de Lacerda e Almeida, de que gozava entre os índios da mesma extraordinária reputação que veio a adquirir para os portugueses e seus descendentes. Onde podem ter influído causas psicológicas poderosas, foi certamente no processo de difusão e arraigamento, na sociedade formada pelos conquistadores, de credices dos naturais da terra.<sup>68</sup>

O realce conferido por Sérgio Buarque às afinidades entre práticas e hábitos de indígenas e portugueses prossegue nas observações sobre a medicina dos excretos. Diz ele: “Quase o mesmo pode dizer-se de outro aspecto, nada irrelevante, da arte de curar, tal como a praticavam médicos e curandeiros da era colonial e como a praticam em larga escala nossas populações rurais, como seja a utilização terapêutica dos excretos animais”. Ele conclui que “seria injusto pretender relacionar esse fato à simples influência indígena”.<sup>69</sup> O tema da afinidade entre práticas e costumes volta a propósito do uso de fórmulas mágicas e patuás:

Na mesma classe de muitas das mezinhas e dos preservativos citados, devem incluir-se as fórmulas mágicas de que ainda faz uso nosso sertanejo, ora nos patuás atados ao pescoço, ora em orações, que pronuncia em momentos de perigo. Na maioria dos casos, essas rezas não se diferenciam essencialmente dos simples amuletos, destinados a evitar indiscriminadamente qualquer moléstia ou malefício. [...] *Vinda do reino, a crença no poder mágico da palavra falada ou escrita encontrou, entre nós, condições adequadas para ganhar terreno. É de notar que os próprios índios já se serviam a seu modo de fórmulas de encantamento, invocações ou rezas, em que certas combinações de palavras, pronunciadas de certa maneira e repetidas*

<sup>67</sup> HOLANDA, 1994, p. 81-82.

<sup>68</sup> HOLANDA, 1994, p. 83-84.

<sup>69</sup> HOLANDA, 1994, p. 84.

determinado número de vezes, podem livrar de qualquer perigo a quem as recite devotamente. *Algumas vezes chega a surpreender*, nas que Koch-Grünberg coligiu em suas expedições ao extremo norte da Amazônia, *a similitude que apresentam com as orações e ensalmos caboclos*.<sup>70</sup>

Em todos esses trechos, ressalta a idéia de afinidade cultural entre certas práticas e costumes de indígenas e portugueses, o que combina admiravelmente com a sintética noção organicista do capítulo 4:

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, no interior do corpo social, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura. Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. Ou modificando as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional.<sup>71</sup>

#### 6.2.2.1 Aculturação e continuidade cultural: o mote do livro

Em *Caminhos e fronteiras*, *adaptação* é adaptação ao meio natural (*adaptar-se*) e adaptação de elementos externos à cultura (*adaptar a si*), aspectos complementares, já sugeridos, de outra forma, em *Raízes do Brasil*. A afinidade cultural, bem como a aspereza do meio natural, há de ter favorecido a mescla cultural que resultou em muitos aspectos da cultura sertaneja:

Na forma, no conteúdo, na intenção, tais os pontos de contato existentes entre essa e certas orações mágicas largamente conhecidas dos sertanejos, como a de São Marcos, ou a de Santa Clara – a última usada ainda hoje no interior de São Paulo pelos que desejam abrandar os inimigos, tornando-os "mansos como cordeiros" –, *que é lícito perguntar se não haveria aqui, mais do que mera coincidência, o resultado de uma interação assídua de credences importadas e práticas indígenas*.<sup>72</sup>

Só a afinidade cultural e a prevalência de condições de vida semelhantes às de outrora, em parte do interior, pode gerar cultura tão adaptativa e entrosada ao meio natural como a sertaneja. A persistência de costumes e técnicas d'antanho entre sertanejos revela uma tradição viva, isto é, adaptada ao meio e mesclada. *Adaptada ao meio* – eis um traço fundamental do organicismo em *Caminhos e fronteiras*. *Mesclada* – traço que evoca a idéia de combinação de elementos e de apropriação seletiva: a mescla

<sup>70</sup> HOLANDA, 1994, p. 88-89.

<sup>71</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>72</sup> HOLANDA, 1994, p. 89.

faz-se de elementos afins, em dois níveis: combina elementos indígenas e portugueses culturalmente afins e combina elementos afins com as necessidades específicas da vida no sertão. O hibridismo cultural descrito em *Caminhos e fronteiras* recebe uma designação própria na antropologia cultural: *aculturação*.

No tratamento da cultura sertaneja, destaca-se a idéia de *continuidade cultural*, que sugere uma tradição viva e adaptativa, isto é, um organismo cultural. Isto se vê no uso freqüente e acolhedor das expressões “até hoje”, “ainda hoje” e similares, que revelam a persistência de traços culturais ao longo do tempo. Elas são como um refrão – ou mote – da narrativa:

“Essa destreza com que sabiam conduzir-se os naturais da terra, mesmo em sítios ínvios, herdaram-na os velhos sertanistas e guardam-na *até hoje* nossos roceiros”;<sup>73</sup>

“Pode-se lembrar, além desse, o processo de sinalação por meio de fogueiras e rolos de fumaça, usado *até hoje* pelas nossas populações rurais”;<sup>74</sup>

“E *ainda hoje*, o traçado de muitas estradas de ferro parece concordar, no essencial, com o dos velhos caminhos de índios e bandeirantes, sinal de que sua localização não seria caprichosa”;<sup>75</sup>

“A marcha em fileira simples, usual *até aos nossos dias* entre caipiras, seria inevitável nessas primitivas veredas, em regra pouco melhores do que carreiros de anta”;<sup>76</sup>

“*Ainda hoje*, entre homens do campo, prevalece a tradição de só se calçarem ao penetrar nas cidades; na roça caminham em geral de pés nus, carregando ao ombro as botinas, pendentes de uma vara”;<sup>77</sup>

“Das intermináveis marchas a que se habituavam desde meninos, provêm, segundo todas as aparências, os pés alargados e disformes que Ehrenreich notou em numerosos índios brasileiros, traço que *ainda persiste* com grande freqüência *em nossos caboclos de hoje*”;<sup>78</sup>

“Hábitos a que o europeu e seu descendente tiveram de acomodar-se com freqüência nas viagens terrestres e que muitos sertanejos *ainda conservam*”;<sup>79</sup>

---

<sup>73</sup> HOLANDA, 1994, p. 20.

<sup>74</sup> HOLANDA, 1994, p. 25.

<sup>75</sup> HOLANDA, 1994, p. 26.

<sup>76</sup> HOLANDA, 1994, p. 26.

<sup>77</sup> HOLANDA, 1994, p. 28.

<sup>78</sup> HOLANDA, 1994, p. 31.

<sup>79</sup> HOLANDA, 1994, p. 34.

“O zelo que põem estes em localizar e descobrir água potável pode ser avaliado pelos vários e engenhosos métodos que *ainda hoje* se empregam entre certas tribos com o mesmo fim”;<sup>80</sup>

“São de vantagens bem mais evidentes certos vegetais, *ainda hoje* amplamente conhecidos e utilizados”;<sup>81</sup>

“É conhecida a agilidade e indústria com que *ainda hoje* nossa gente rústica sabe localizar, por exemplo, uma árvore de colméia entre centenares de troncos”;<sup>82</sup>

“O hábito que *ainda têm* certos caipiras de São Paulo, Mato Grosso, Goiás [...] de trazerem de suas excursões à floresta, a fim de guardá-los junto às choças, pedaços de troncos contendo abelheiras de mandaçaia, [...] não constituiria *herança indígena?*”;<sup>83</sup>

“*Ainda hoje* é à jataí que costumam recorrer os índios da Rondônia para essa criação doméstica. E isso, talvez, devido à disposição regular e simétrica dos favos dessa melípona, em contraste com os da maioria de nossas abelhas silvestres”;<sup>84</sup>

“Mandava outra velha tradição paulistana que, nos enterros, a família do morto distribuísse círios ou tochas a todos os acompanhantes. [...] Sua persistência *ainda hoje* em lugarejos do interior, ao lado das encomendações, da bandeira do Divino e até das carpideiras profissionais, é uma lembrança de remotos hábitos”;<sup>85</sup>

“Seria o primeiro passo para seu lento refluxo aos meios rurais e pequenos povoados do interior, onde pôde sobreviver *até hoje*”;<sup>86</sup>

“O uso tem sido atestado *ainda em nossos dias* entre algumas populações do interior, particularmente entre ervateiros e caboclos das margens do Paraná”;<sup>87</sup>

“Com a redução progressiva das áreas povoadas de pinheiros, o mesmo privilégio ficaria reservado mais tarde à jabuticaba: *fruta*, sem qualquer determinante, é, *ainda hoje*, o nome que lhe dão no interior de São Paulo”;<sup>88</sup>

“Assim talvez se explicará o modo pelo qual tais símbolos chegam a intervir, *ainda hoje*, em numerosas crenças sertanejas”;<sup>89</sup>

---

<sup>80</sup> HOLANDA, 1994, p. 36.

<sup>81</sup> HOLANDA, 1994, p. 38.

<sup>82</sup> HOLANDA, 1994, p. 43.

<sup>83</sup> HOLANDA, 1994, p. 46.

<sup>84</sup> HOLANDA, 1994, p. 50.

<sup>85</sup> HOLANDA, 1994, p. 54.

<sup>86</sup> HOLANDA, 1994, p. 57.

<sup>87</sup> HOLANDA, 1994, p. 58.

<sup>88</sup> HOLANDA, 1994, p. 58-59.

<sup>89</sup> HOLANDA, 1994, p. 62.

“Como conciliar essa idéia dignificante com certos métodos rústicos, onde o caçador procura quase nivelar-se aos bichos e até às árvores da floresta, a fim de enganar e melhor destruir sua presa? Um desses métodos, o do *mbayá*, até hoje usado em sertões remotos”;<sup>90</sup>

“O certo, porém, é que, longe de desaparecerem com o tempo, suas práticas prevalecem intatas, ou quase, *ainda em nossos dias*”;<sup>91</sup>

“Não é outro o processo que *ainda aplica, nos nossos dias*, o caipira do interior de São Paulo”;<sup>92</sup>

“A superstição popular e o curandeirismo conservam *ainda hoje* alguns desses usos, consagrados outrora até pelos eruditos”;<sup>93</sup>

“Na mesma classe de muitas das mezinhas e dos preservativos citados, devem incluir-se as fórmulas mágicas de que *ainda* faz uso nosso sertanejo, ora nos patuás atados ao pescoço, ora em orações, que pronuncia em momentos de perigo”;<sup>94</sup>

“O uso de amuletos dessa ordem conserva-se, *ainda em nossos dias*, sobretudo nas paragens sertanejas e incultas”;<sup>95</sup>

“Orações mágicas largamente conhecidas dos sertanejos, como a de São Marcos, ou a de Santa Clara – a última usada *ainda hoje* no interior de São Paulo pelos que desejam abrandar os inimigos”;<sup>96</sup>

“Seria fácil julgar que tal opinião, expressa por mais de um cronista, fosse sugerida pelo fato de os homens de cor, peões, escravos ou administrados ficarem, pela própria natureza das suas atividades, mais freqüentemente expostos à sanha desses felinos, se *ainda em nossos dias* ela não encontrasse largo crédito em nossos sertões”;<sup>97</sup>

“As próprias unhas e dentes serviam como ornamento ou amuleto, livrando o portador de todo perigo. *Ainda em nossos dias* é essa a virtude que, em muitos lugares, lhes é atribuída pelo povo”;<sup>98</sup>

“Tão pouco eficazes, em geral, revelam-se tais processos, que muitos caboclos preferem *ainda hoje* conjurar o malefício dos carrapatos recorrendo a fórmulas mágicas, compostas especialmente para esse fim”;<sup>99</sup>

---

<sup>90</sup> HOLANDA, 1994, p. 69.

<sup>91</sup> HOLANDA, 1994, p. 70.

<sup>92</sup> HOLANDA, 1994, p. 72.

<sup>93</sup> HOLANDA, 1994, p. 86.

<sup>94</sup> HOLANDA, 1994, p. 86.

<sup>95</sup> HOLANDA, 1994, p. 88.

<sup>96</sup> HOLANDA, 1994, p. 89.

<sup>97</sup> HOLANDA, 1994, p. 92.

<sup>98</sup> HOLANDA, 1994, p. 95.

“O uso dos benzimentos e, em particular, de benzimentos a distância, que ainda praticam nossos caboclos, algumas vezes por intermédio de curadores negros e mulatos, *era e é até hoje corrente* entre bugres”;<sup>100</sup>

“*Ainda hoje*, em nossos meios rurais, conservam-se vestígios bem nítidos dessa idéia, que a moderna ciência não desmentiu, de que o veneno da serpente na própria serpente tem seu inimigo, e, não há muitos anos, viam-se, em ervanárias da capital paulista, cobras conservadas em meio alcoólico e indicadas como medicamento antiofídico”;<sup>101</sup>

“Dessa forma se explicará melhor o que acima ficou dito sobre a atitude quase benévola com que, em muitos meios sertanejos, *ainda é costume* encarar alguns crimes violentos, particularmente os de morte”;<sup>102</sup>

“Seria falso querer atribuir unicamente à herança indígena a modalidade de temperamento *até hoje* tão característica de muitos dos nossos sertanejos, que os faz timoratos e arredios ainda mesmo na agressão”;<sup>103</sup>

“E, *ainda em nossos dias*, não custa encontrar, entre caipiras, o descendente legítimo daqueles roceiros do tempo de d. Luís Antônio de Sousa, o morgado de Mateus, que só tinham gosto na solidão, e para ela fugiam sempre que possível”.<sup>104</sup>

E por aí segue Sérgio Buarque.

### **6.3 A coesão de *Caminhos e fronteiras*: mote, tópicos e argumento orgânicos**

“Ainda hoje” (e expressões similares) é um mote de *Caminhos e fronteiras*, na maioria das vezes, indicador de *mudança orgânica e continuidade cultural* no processo de trocas culturais em que elementos da experiência dos indígenas foram adotados pelos portugueses e mamelucos, na região de Piratininga. E certos elementos europeus foram apropriados pelos indígenas. Em todos os casos, a adoção de traços culturais foi mediada pela necessidade e pela compatibilidade com o padrão cultural.

---

<sup>99</sup> HOLANDA, 1994, p. 105.

<sup>100</sup> HOLANDA, 1994, p. 109.

<sup>101</sup> HOLANDA, 1994, p. 110.

<sup>102</sup> HOLANDA, 1994, p. 120.

<sup>103</sup> HOLANDA, 1994, p. 121.

<sup>104</sup> HOLANDA, 1994, p. 121.



Mesmo que nem todas as expressões do rol se refiram à mestiçagem cultural presente entre os sertanejos, a maioria o faz. Em todo caso, o conjunto de expressões (“ainda hoje”, “até hoje”, “ainda em nossos dias” etc.) revela atenção especial aos sinais de *permanência cultural*, e empatia quanto ao processo de mudança cultural orgânica, isto é, sem ruptura. Na verdade, *mudança orgânica* implica *permanência cultural*.

Esses temas se enlaçam intimamente com outros, a saber, *plasticidade*; *ritmo espontâneo*; *tradição viva*. Esses termos praticamente não aparecem, mas as idéias que traduzem estão por toda parte, como a raiz oculta que sustenta o argumento e orienta a pesquisa. São articulações, fulcros, tópicos nodais. *Plasticidade* surge como exigência do meio e como traço próprio dos portugueses, em uma trama rica, favorecedora da intensa mescla cultural ocorrida entre os habitantes de Piratininga, ainda mais inusitada se comparada com a mestiçagem havida na colonização espanhola e/ou inglesa da América. Plasticidade é capacidade de adaptação; de vergar-se sem quebrar, de adotar traços alheios e manter a própria identidade; é central no processo de mudança cultural, com a incorporação seletiva de elementos afins com os quadros de vida da cultura receptora, resultando na permanência de traços tradicionais. Na mudança cultural orgânica, revela-se o ritmo espontâneo das coisas que amadurecem em sintonia com a natureza; que, na mudança, realizam o seu potencial.

O mote ou refrão “ainda hoje” se entrelaça de forma admirável com o núcleo de *Caminhos e fronteiras* – a sintética concepção organicista do capítulo 4:

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, no interior do corpo social, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura. Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade.<sup>105</sup>

Este é o núcleo da concepção organicista de *Caminhos e fronteiras*. Culturas ou sociedades são individualidades estruturadas, com padrões e quadros de vida que, longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. É de cultura, mudança orgânica e permanência cultural

---

<sup>105</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

que tratam o *refrão* e o *núcleo* de *Caminhos e fronteiras*, de identidade e mudança, de adoção seletiva e resposta plástica a condições concretas. O acordo entre o núcleo e o mote “ainda hoje” é completo – um traço a mais do caráter orgânico do livro, um índice de sua coesão profunda.

Tudo isto ressurge no capítulo 8 (“Do peão ao tropeiro”), que começa tratando da marcha a pé como forma de locomoção predominante entre os habitantes de Piratininga nos séculos XVI e XVII: “Só pelo século XVIII é que as primeiras cavalgadas começam a afluir esporadicamente para o sertão remoto e, ainda assim, onde houvesse terras já desbravadas e povoadas”.<sup>106</sup> O hábito de andar a pé, que só se explica “pela afinidade com os indígenas”, era também uma imposição das estreitas trilhas dos índios e do desafiador Caminho do mar.

Durante todo o século XVII, os cavalos, na capitania de São Paulo, serviam aparentemente para marchas relativamente breves e em descampados do planalto; as cargas eram levadas de preferência nos ombros dos escravos e administrados. E não só as cargas como os próprios passageiros. Uma rede sustentada por dois índios constituiu durante longos anos a carruagem ideal para quem quisesse vencer o escabroso caminho do mar, na serra de Paranapiacaba. [...] Em realidade as estradas do sertão e a do mar – esta construída de propósito para pedestre, e parece que em forma de escada nos lugares mais alcantilados, segundo fazem crer velhos testemunhos – adaptavam-se mal às cavalgadas durante todo o século XVII, o século das bandeiras.<sup>107</sup>

Por volta da terceira década do século XVIII, a situação começa a mudar: com a abertura do caminho por terra que ligava Curitiba à Colônia do Sacramento, “o cavalo começa a ter lugar no ritmo ordinário da vida paulista”.<sup>108</sup> O crescente número de animais de carga tinha como consequência “aumentar consideravelmente o número de desocupados e vadios, que sempre foram uma grave preocupação das autoridades coloniais”. Em Curitiba, por exemplo, “a primeira tentativa no sentido de se ampliar a estrada de Paranaguá, adaptando-a ao trânsito de cavalgadas, foi obstada pela feroz oposição da gente do povo, que tinha nos serviços de transporte sua principal ocupação e fonte de sustento”. De qualquer forma, “em São Paulo não chegou a apresentar-se o problema em sua forma aguda, isso porque a substituição dos carregadores pelos cavaleiros e muars só se processou muito lentamente”.

Mudança lenta, orgânica, é o que destaca esse capítulo. À época das bandeiras segue-se a época dos tropeiros, sem ruptura:

<sup>106</sup> HOLANDA, 1994, p. 125.

<sup>107</sup> HOLANDA, 1994, pp. 126 e 127.

<sup>108</sup> HOLANDA, 1994, p. 129.

Com as feiras de animais de Sorocaba, assinala-se, distintamente, uma significativa etapa na evolução da economia e também da sociedade paulista. Os grossos cabedais que nelas se apuram, tendem a suscitar uma nova mentalidade da população. *O tropeiro é o sucessor direto do sertanista e o precursor, em muitos pontos, do grande fazendeiro. A transição faz-se assim sem violência.*<sup>109</sup>

Mas há diferenças, que Sérgio Buarque não se furta a reconhecer: “O espírito de aventura, que admite e quase exige a agressividade ou mesmo a fraude, encaminha-se, aos poucos, para uma ação mais disciplinadora”. Ao exuberante espírito de aventura segue um tanto do espírito metódico: “À fascinação dos riscos e da ousadia turbulenta substitui-se o amor às iniciativas corajosas, mas que nem sempre dão imediato proveito. O amor da pecúnia sucede ao gosto da rapina”. Os tropeiros carregavam mercadorias, novos hábitos e vontade de ganho:

Aqui, como nas monções do Cuiabá, uma ambição menos impaciente do que a do bandeirante ensina a medir, a calcular oportunidades, a contar com danos e perdas. Em um empreendimento muitas vezes aleatório, faz-se necessária certa dose de previdência, virtude eminentemente burguesa e popular. Tudo isso vai afetar diretamente uma sociedade ainda sujeita a hábitos de vida patriarcais e avessa no íntimo à mercancia, tanto quanto às artes mecânicas. Não haverá aqui, entre parêntese, uma das explicações possíveis para o fato de justamente São Paulo se ter adaptado, antes de outras regiões brasileiras, a certos padrões do moderno capitalismo?<sup>110</sup>

Os traços de mudança encarnados pelos tropeiros não significam uma quebra da tradição: “Não convém, em todo o caso, acentuar com demasiada ênfase a transformação que a influência das novas ambições promete realizar”, considerando-se que há, na figura do tropeiro paulista, “uma dignidade sobranceira e senhoril, aquela mesma dignidade que os antigos costumavam atribuir ao ócio mais do que ao negócio”. Assim, observa Sérgio:

*Muitos dos seus traços revelam nele a herança, ainda bem viva, de tempos passados, inconciliável com a moral capitalista. A dispensa muito freqüente de outra garantia nas transações, além da palavra empenhada, que se atesta no gesto simbólico de trocar um fio de barba em sinal de assentimento, casa-se antes com a noção feudal de lealdade do que com o conceito moderno de honestidade comercial. Também falta, aqui, esse ascetismo racionalizante, que parece inseparável do ideal burguês, ao menos em suas origens. O amor ao luxo e aos prazeres domina, em pouco tempo, esses indivíduos rústicos, que ajaezam suas cavalgadas com ricos arreios de metal precioso ou que timbram em gastar fortunas nos cabarés, nos jogos, nos teatros.*<sup>111</sup>

Mudança orgânica e espírito de ganho sem ascetismo: o diálogo com Weber, que é explícito no trecho acima, perpassa as páginas de *Caminhos e fronteiras*; sutilmente Sérgio Buarque sugere que as idéias de Weber acerca das precondições para

<sup>109</sup> HOLANDA, 1994, pp. 132-133. Ênfase minha.

<sup>110</sup> HOLANDA, 1994, p. 133.

<sup>111</sup> HOLANDA, 1994, p. 133. Ênfase minha.

a emergência do capitalismo não se aplicam a São Paulo, que chegou ao capitalismo sem romper com a tradição e apesar de ostentar traços considerados *inconciliáveis com a moral capitalista*, a começar pela falta do *ascetismo racionalizante que parece inseparável do ideal burguês, ao menos em suas origens*. Esse ponto se combina com outro, que o sustenta: a noção de mudança orgânica na sociedade paulista, que é o fio condutor do capítulo 8:

Ninguém duvida que a ocupação a que se entregavam tais homens fosse, em todos os sentidos, produtiva e útil à coletividade. Mas o espírito em que a conduziam tendia a mascarar de qualquer forma essa feição utilitária, e em realidade era menos de bufarinheiros do que de barões. A ostentação de capacidade financeira vale aqui quase por uma demonstração de força física. *Ao menos nisto, e também na aptidão para enfrentar uma vida cheia de riscos e rigores, o tropeiro ainda pertence à família bandeirante.*<sup>112</sup>

Enquanto o organicismo de *Raízes do Brasil* é tenso, dramático – porque divide espaço com a matriz sociológica, mas, sobretudo, porque os políticos e letrados brasileiros fogem da realidade, que desejariam recriar ao seu gosto –, o organicismo revela-se íntegro em *Caminhos e fronteiras*; manifesta-se em todos os níveis do livro, com admirável coesão. Ou unidade orgânica. No nível micro, uma sua expressão – nítida – está no refrão “ainda hoje”, que se entrelaça com a concepção sintética, por assim dizer, o núcleo do organicismo no livro: Culturas são individualidades estruturadas, com padrões e quadros de vida que, longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. Isto implica *identidade e mudança adaptativa*, o adaptar-se e o adaptar a si.

Isto nós já vimos. Falta dizer que cada um dos capítulos da primeira parte, por exemplo, desenvolve (e se guia por) um argumento organicista. No capítulo 1, narra-se que os primeiros portugueses habitantes de Piratininga e os bandeirantes seguem as trilhas dos indígenas: “Neste caso, como em quase tudo, os adventícios deveram habituar-se às soluções e muitas vezes aos recursos materiais dos primitivos moradores da terra”.<sup>113</sup> No capítulo 2, narra-se como, para vencer a sede nos sertões, valeram-se os bandeirantes, com bom êxito, da experiência dos primitivos habitantes da terra, alguns dos quais integravam a tropa. No capítulo 3, temos a narrativa das trocas culturais feitas a partir de um padrão, isto é, de forma adaptativa, no cultivo de abelhas

---

<sup>112</sup> HOLANDA, 1994, p. 134.

<sup>113</sup> HOLANDA, 1994, p. 19.

por indígenas e portugueses. No capítulo 4, temos uma variação do mesmo tema: portugueses e descendentes, na região de Piratininga, adotaram, por força das circunstâncias e disposição plástica a se adaptar, hábitos alimentares típicos do gentio, e o fizeram com desenvolvimento, quando e onde isto era necessário. Narra-se, no capítulo 5, a adoção de hábitos e técnicas indígenas pelos moradores de Piratininga, e, como na caça (como ocorreu na lavoura), “a técnica européia, introduzida com os primeiros colonos e posta a serviço dos métodos indígenas, teve como resultado tornar ainda mais nocivos esses métodos”, numa convergência de práticas predatórias que diferiam, porém, em escala; mais um exemplo de afinidade cultural entre portugueses e indígenas. Narra-se, no capítulo 6, a adoção pelos sertanistas e sertanejos de muitos saberes curativos indígenas e a formação de uma cultura mestiça, a sertaneja, que reunia elementos europeus e indígenas. O capítulo 7 é um compêndio opulento dos tormentos da vida e das andanças no sertão: “Sertão adentro, faltos de todo recurso e dessa quase imunidade que só pode nascer de uma onerosa aclimação, os europeus e seus descendentes mais próximos lutavam com dificuldades ainda maiores em face do meio hostil”. Frechas, febres e feras: para enfrentar os adversos, os sertanistas e os sertanejos vão recorrer à experiência e à tradição indígena – combinados com os próprios quadros de vida. Esses capítulos narram uma singular e bem sucedida experiência de adaptação: os europeus de Piratininga e seus descendentes – os mamelucos – *se adaptam* à realidade adversa, e *adaptam a si* elementos tradicionais do gentio, de forma seletiva. No capítulo 8, tem-se a narrativa de uma mudança orgânica que é como um emblema da história de São Paulo: “O tropeiro é o sucessor direto do sertanista e o precursor, em muitos pontos, do grande fazendeiro. A transição faz-se assim sem violência”.<sup>114</sup>

Esses capítulos desenvolvem temas afins, brotam da compreensão organicista de raiz, coesa e profunda, que se articula por meio das noções de identidade e mudança: padrão cultural, adaptação, mudança orgânica, logo, continuidade cultural, e singularidade paulista. Os capítulos têm cada um sua feição organicista e fazem da primeira parte do livro um todo orgânico, um longo e sutil argumento organicista.

No capítulo 9 (“Frotas de comércio”), o organicismo se mostra sem que ocorra o tema da “singularidade paulista”. O realce é concedido à continuidade histórica e à idéia de adaptação a condições concretas. Sérgio Buarque observa que “na história do bandeirismo, tomado em sentido restrito, é lícito omitir-se, sem perda essencial, o

---

<sup>114</sup> HOLANDA, 1994, pp. 132-133.

capítulo das monções”, surgidas quando aquele já entrava em declínio, servidas por instrumentos diferentes, guiadas por métodos próprios e movidas, em parte, por outro tipo de homens. Todavia, “em acepção mais ampla, talvez um pouco arbitrária, que procure envolver, sob o mesmo rótulo, os vários movimentos tendentes, em parte, à dilatação das nossas fronteiras e ao aproveitamento de nosso território, cabe-lhe um lugar definido”, que – acrescenta – “não pode ser pequeno e nem irrelevante”.<sup>115</sup> Deste ponto de vista, Sérgio Buarque assegura:

As monções representam, em realidade, uma das expressões nítidas daquela força expansiva que parece ter sido *uma constante histórica da gente paulista* e que se revelara, mais remotamente, nas bandeiras. Força que depois impeliria pelos caminhos do Sul os tropeiros de gado, e que, já em nossos dias, iria determinar o avanço progressivo da civilização do café. *Tomadas no seu conjunto, o historiador de hoje poderia talvez reconhecer, nessas formas, uma só constelação.*<sup>116</sup>

Nesse capítulo, Sérgio Buarque mostra como, a partir da conduta não-ascética e não-racionalizada dos bandeirantes, emergiu, aos poucos, em resposta a concretas condições de vida, uma conduta que embora não-ascética, desenvolveu uma disciplina espontânea, vinculada ao ritmo próprio das monções – isto é, a necessidades específicas. Se as primeiras monções do Cuiabá recrutariam a mesma gente rude que formara as bandeiras do século XVII, com ostensiva intemperança nos vilarejos por onde passavam, “essa agitação de superfície não deve esconder-nos a funda transformação que se ia operando aos poucos na mentalidade desses novos sertanistas”. Argumenta Sérgio Buarque:

É inevitável pensar que as longas jornadas fluviais tiveram uma ação disciplinadora e de algum modo amortecedora sobre o ânimo tradicionalmente aventureiro daqueles homens. A própria exigüidade das canoas das monções já era um modo de se organizar o tumulto, de se estimular a boa harmonia ou, ao menos, a momentânea conformidade das aspirações em choque. A ausência dos espaços ilimitados, que convidam ao movimento, o espetáculo incessante das florestas ciliares, que interceptam à vista o horizonte, a abdição necessária das vontades particulares onde a vida de todos está nas mãos de poucos ou de um só, tudo isso terá de influir poderosamente sobre os aventureiros que demandam o sertão longínquo. Se o quadro daquela gente aglomerada à popa de um barco tem em sua aparência qualquer coisa de desordenado, não é a desordem de paixões em alvoroço, mas a de ambições metódicas e submissas.<sup>117</sup>

As diferenças entre as *bandeiras* e as *monções* se relacionam a condições concretas – por exemplo, ao “emprego de meios de locomoção diversos, mas também, e principalmente, o complexo de atitudes e condutas determinadas por cada um desses

---

<sup>115</sup> HOLANDA, 1994, p. 135.

<sup>116</sup> HOLANDA, 1994, p. 135.

<sup>117</sup> HOLANDA, 1994, p. 136.

meios” – e decerto aos respectivos objetivos. Enquanto nas bandeiras os rios constituem tangíveis obstáculos à marcha, e as embarcações, em geral simples canoas de casca ou toscas jangadas, são apenas recurso ocasional do sertanista, utilizável onde a marcha a pé se tornou impossível, nas monções, a navegação, e a marcha a pé, ou a cavalo, ou em carruagem constituem exceção a essa regra:

O resultado foi que, sem renunciar à existência móvel do bandeirante, os que participam do comércio de Cuiabá e Mato Grosso têm ambições mais sistematizadas. Um ritmo que já não é o da simples energia individual livre de expandir-se regula toda a sua atividade. A própria vida há de sujeitar-se neles a limites novos, a novas opressões. Aos freios divinos e naturais, os únicos, em realidade, que compreendiam muitos dos sertanistas de outrora, acrescentam-se, cada vez mais poderosas, as tiranias legais e judiciárias, as normas de vida social e política, as imposições freqüentemente caprichosas dos governantes. O que ainda perdura de comum entre uns e outros é talvez a coragem sossegada, a aparente indiferença às ameaças, aos perigos e, muitas vezes, às maiores catástrofes.<sup>118</sup>

Não me deterei nas minudentes informações sobre a descoberta de ouro na região de Cuiabá e a tentativa de ali organizar uma vida civil. Sérgio comenta que tal como o Oriente longínquo, Cuiabá foi, por certo tempo, lugar de lendárias riquezas, “que se alcançavam a força de audácia e de heroísmo, não de trabalho vil, conforme os conceitos da época”.<sup>119</sup> O segundo paulista a atingir as beiradas do rio Cuiabá foi Paschoal Moreira Cabral – que fora precedido por Antônio Pires de Campo –, que Sérgio afirma ter sido um dos responsáveis, junto com Fernando Dias Falcão, pelos “primeiros resultados felizes de uma empresa destinada a dilatar consideravelmente os domínios lusitanos na América”.<sup>120</sup> Apesar dos esforços de Paschoal Moreira Cabral e outros, “vivia aquela gente entregue às suas paixões, dividida em parcialidades turbulentas e entregue muitas vezes ao capricho de caudilhos da espécie dos terríveis irmãos Lourenço e João Leme da Silva”.<sup>121</sup>

Importa reter que as monções ensejaram, nos homens que nelas tomavam parte, *atenção zelosa e adaptação às condições concretas*. Eram notáveis as conveniências de um varadouro breve, por onde pudessem ser transportadas as canoas – “não só pela maior facilidade desse transporte como pela maior facilidade de defesa contra os índios contrários”. Escolhido o sítio, convinha fazerem-se os plantios e as criações necessárias ao abastecimento das expedições, como se deu logo depois de 1725, na fazenda de Camapoã.

---

<sup>118</sup> HOLANDA, 1994, p. 137.

<sup>119</sup> HOLANDA, 1994, p. 138.

<sup>120</sup> HOLANDA, 1994, p. 141.

<sup>121</sup> HOLANDA, 1994, p. 143.

Outra medida requerida aos poucos pelas *necessidades de defesa* foi a formação de comboios grandes, que substituíssem as unidades mais ou menos isoladas, empregadas nos primeiros tempos. [...]

Outras medidas *que o tempo e a experiência* aconselharam, relacionam-se sobretudo com o resguardo das mercadorias e mantimentos transportados, assim como dos viajantes. *Os prejuízos causados nos primeiros tempos pela ausência desse resguardo foram de molde a determinar essas providências.*<sup>122</sup>

Para remediar as falhas devidas em parte a pouca proteção contra as chuvas, introduziu-se o uso de toldar as canoas. Para isso recorria-se geralmente a cobertas de lona, brim ou baeta. “É de crer que esse sistema de cobertas tenha sido introduzido aos poucos. A princípio usou-se, segundo todas as probabilidades, proteger a carga com alguns metros de tela encerada”.<sup>123</sup> Outro melhoramento significativo foi o mosquiteiro, introduzido entre 1720 e 1725. “Sua invenção ou difusão, assim como a das canoas toldadas, permitiu que o comércio entre São Paulo e Cuiabá pudesse efetuar-se, ao cabo, sem grande parte dos perigos e importunações que perseguiram os antigos viajantes”.<sup>124</sup> *As medidas foram ditadas pelas conveniências e sua adoção aconselhada pela experiência. Desenham uma conduta racional atenta às circunstâncias: não recriam o meio, adaptam-se a ele.* O senso de adaptação à realidade, essa plasticidade, guiou muito do esforço desses homens:

*No mais, a técnica da navegação fluvial adotada durante a época das monções conserva praticamente intata a tradição indígena.* No fabrico das canoas, na escolha do material de construção, no próprio sistema de navegação, pode-se dizer que é nula a influência européia. Embarcações monóxilas, isto é, feitas de lenho inteiriço, adotam-se geralmente. É natural que se preferissem estas, por mais duráveis e resistentes, às simples canoas de casca, também de procedência indígena e de que se serviram muitos dos antigos bandeirantes. Para sua confecção empregavam-se madeiras determinadas, como a da peroba e a da ximbaúva, devido não só ao diâmetro relativamente grande que podem atingir, como ao fato de suportarem bem a umidade.<sup>125</sup>

Os constrangimentos, apertos e limitações impostos pelo meio físico e o tipo de transporte – associados aos interesses de ganho e à disciplina voltada para superar os obstáculos e atingir os objetivos – foram responsáveis pela disciplina espontânea que se gerou no curso das monções. *Adaptação* é a palavra mais adequada para abranger as mudanças de comportamento e a autodisciplina que emergiu nesse processo. E isto era às vezes quase uma imposição, gerada pelo meio e a necessidade de superar as adversidades. Nisto a herança indígena foi uma ajuda prestimosa:

<sup>122</sup> HOLANDA, 1994, pp. 143-144. Ênfase minha.

<sup>123</sup> HOLANDA, 1994, p. 144.

<sup>124</sup> HOLANDA, 1994, p. 145.

<sup>125</sup> HOLANDA, 1994, p. 145.



Durante as viagens, ficava a parte central destinada à carga. À frente, no espaço livre, que não excedia de dois, e três metros, iam seis remeiros, além do piloto e do proeiro. Nos lugares encachoeirados, levava-se ainda um guia ou práctico, por vezes dois, que trabalhavam alternadamente. *Na mareagem, tanto como na técnica de construção naval, prevalecia decididamente a tradição indígena.* A essa tradição pertence, por exemplo, o uso de os tripulantes remarem sempre de pé, uso que foi corrente não só no Brasil como em todo o continente americano antes do advento dos brancos. [...] Alguns dos elementos de subsistência só aos poucos se introduziram e, em certos casos, não sem forte resistência das autoridades. Os primeiros moradores do arraial cuiabano tiveram uma existência comparável à dos índios coletores e caçadores, existência que só se concede em largos espaços livres e só se concilia com um modo de vida andejo e inconstante. O próprio exercício da mineração requeria, no entanto, uma fixidez e sedentariedade que se obtêm, de ordinário, mediante a concentração e a reprodução, em terreno relativamente limitado, das indispensáveis fontes de subsistência.<sup>126</sup>

A necessidade fez surgir uma solidariedade de esforços e um tipo de conduta racional e concreta, desafiada de planos detalhados, mas atenta aos melhoramentos exigidos pelas condições de vida e necessários para garantir a lucratividade dos negócios. Homens forçados a enfrentar os mesmos desafios e unidos na esperança do ganho, se uniam para atingir a meta comum:

Em certos lugares a tripulação era forçada a passar por terra, arrastando as canoas ou guindando-as em cordas, no que se gastava muito tempo e trabalho. Em cachoeiras médias ou menores, não saíam os barcos do rio, embora fosse preciso aliviá-los da carga e dos passageiros.<sup>127</sup>

Tendo assinalado uma relativa continuidade entre o bandeirismo e as monções, Sérgio se pergunta, ao final do capítulo 9: “Em que sentido caberia dizer que foi fecundo para a civilização brasileira do presente, e mesmo do futuro, esse surpreendente movimento colonizador de nosso Extremo Ocidente?” Após considerar a doutrina desenvolvida pelo “engenhoso historiador Arnold Toynbee, de que o desbravamento de um solo novo, sobretudo em território ultramarino, tem efeito intrínseco estimulante sobre os colonos, provocando novas e enérgicas formas de existência”, avalia que o resultado que se possa tirar da aplicação da doutrina de Arnold Toynbee é, no caso, pouco sugestivo:

A colonização paulista do Cuiabá e Mato Grosso é como uma réplica, em escala reduzida, do que foi a colonização portuguesa do Brasil. São Paulo deu o que podia dar, e certamente não era muito, uma vez que lhe faltava em braços e em recursos materiais o que lhe sobrava em energias. As terras centrais, que por obra de seus filhos, se agregaram finalmente à América portuguesa, tiveram de contentar-se com uma espécie de existência reflexa, fundada, por sua vez, em uma economia puramente extrovertida, se assim se pode dizer. O trabalho dos homens estava inteiramente mobilizado para a busca do ouro. *Nisto a obra de que as monções foram parte conspícua pode equiparar-se grosseiramente a um monstruoso e desordenado empreendimento capitalista. Capitalista no sentido mais lato e,*

<sup>126</sup> HOLANDA, 1994, pp. 146 e 148.

<sup>127</sup> HOLANDA, 1994, pp. 146-147.

*naturalmente, menos rigoroso que pode admitir a palavra. Todos os gestos, todos os atos são determinados, nesse caso, pelo gosto da pecúnia e visam a um objetivo preciso e previsto. Tão absorvente, por sua vez, é esse objetivo, que relega para um plano inferior o que não lhe possa servir imediatamente.*<sup>128</sup>

No processo, o espírito do capitalismo emerge do seio de paixões em desordem, mas voltadas para o lucro, num enlace de espontaneidade e método, de experiência e disciplina, de vida e espírito. Os caminhos e as trilhas surgem sem planejamento prévio:

Assim, no sistema de comunicações adotado, os únicos progressos reais que aos poucos se introduziram, foram iniciativa dos próprios indivíduos que se aventuraram a tais viagens, e nasceram de sua experiência direta, sem qualquer outro auxílio ou estímulo.

O capítulo se encerra com a resposta à indagação: Compensaria tal riqueza tudo quanto exigiram as monções dos desbravadores do Brasil Central? Sérgio Buarque não tem dúvida: “É fácil responder, neste ponto, pela negativa. Mas postos nos dois pratos da balança os lucros e as perdas que porventura terão ficado do esforço daqueles desbravadores, os primeiros hão de avultar por imensa margem”. Ele prossegue:

E então, uma parcela da maior importância representará o que eles significaram particularmente para a unidade de nosso país. A experiência dos práticos, pilotos e proeiros das canoas das monções deve-se, em parte apreciável, a abertura das comunicações regulares entre Mato Grosso e o Pará, que viriam criar mais uma linha de comércio para aqueles sertões. Essa via constitui, em realidade, um prolongamento, na direção do extremo norte, do velho caminho fluvial que avança do sul, do planalto paulista.

A função histórica dessa estrada de mais de 10 mil quilômetros de comprimento, que abraça quase todo o Brasil, supera mesmo a de quaisquer outras linhas de circulação natural de nosso território, sem exclusão do próprio São Francisco, por muitos denominado o "rio da unidade nacional".

Outro resultado permanente está em que as monções puderam corroborar de modo admirável a obra iniciada pelas bandeiras, assegurando-nos a posse plena e tranqüila de uma área de milhões de quilômetros quadrados. É significativo que semelhante aspecto não tenha passado despercebido ao tempo em que se efetuavam as navegações. Escrevendo em fins do século XVIII, notou o geógrafo e explorador paulista Francisco José de Lacerda e Almeida que, embora existisse talvez um roteiro mais cômodo, capaz de substituir com vantagens a penosa subida do rio Pardo, não ousava recomendar o abandono desta por parte das monções de comércio. É que, enquanto não se povoassem os campos da Vacaria e outras terras entre o Paraná e o Paraguai, tudo aconselhava a que se continuasse a freqüentar tais paragens pelo roteiro comum, a fim de não ficarem elas expostas à cobiça do castelhano.<sup>129</sup>

A perspectiva de *Caminhos e fronteiras* é organicista na primeira parte. Como disse acima, os capítulos desenvolvem temas afins, brotam da compreensão organicista de raiz – coesa, densa e inteiriça –, que articula um conjunto de noções,

<sup>128</sup> HOLANDA, 1994, pp. 150.

<sup>129</sup> HOLANDA, 1994, pp. 151-152.

geralmente tácitas, a saber: identidade (padrão) cultural, adaptação à realidade, adaptabilidade portuguesa, mudança orgânica, continuidade cultural, crescimento (ritmo) espontâneo, singularidade paulista etc. Os capítulos têm cada um sua feição organicista e fazem da primeira parte do livro um todo orgânico, um longo e sutil argumento organicista. Isto vale *mutatis mutandi* para as outras partes do livro, que, por razões práticas, não abordarei. Nove capítulos bastam. Mas evocarei em favor da unidade orgânica do livro, a declaração do próprio Sérgio Buarque na Introdução:

Na primeira [parte] são abordadas as situações surgidas do contato entre uma população adventícia e os antigos naturais da terra com a subsequente adoção, por aquela, de certos padrões de conduta e, ainda mais, de utensílios e técnicas próprios dos últimos. A acentuação maior dos aspectos da vida material não se funda, aqui, em preferências particulares do autor por esses aspectos, mas em sua convicção de que neles o colono e seu descendente imediato se mostraram muito mais acessíveis a manifestações divergentes da tradição européia do que, por exemplo, no que se refere às instituições e sobretudo à vida social e familiar em que procuraram reter, tanto quanto possível, seu legado ancestral.

O lento processo de recuperação desse legado, após a sua diluição durante os primeiros tempos – diluição e recuperação que constituem, em suma, a matéria deste livro –, é tratado nas partes subsequentes. Na segunda, dedicada às técnicas rurais, há naturalmente mais lugar para a herança indígena do que na última, onde se abordam atividades que tendem a acomodar-se aos meios urbanos e se tornam, neste caso, cada vez mais dóceis aos influxos externos.<sup>130</sup>

Após tudo isto, pode dizer-se que em *Caminhos e fronteiras* estão presentes, de forma tácita, as noções de *forma* – como princípio que confere unidade e possibilita o crescimento orgânico, assim como as trocas culturais seletivas, feitas a partir dos quadros de vida da cultura – e de *ritmo* espontâneo, que articula as idéias de adaptação à realidade; de aprendizado pela experiência; de atenção a necessidades específicas; de disciplina espontânea que brota das condições de vida, de crescimento orgânico com seu ritmo próprio e sem modelo. Isto permite afirmar, mais uma vez, a continuidade entre *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*, a despeito das críticas de Sérgio Buarque às concepções orgânicas, a partir da segunda metade dos anos 1940. E que as raízes mais profundas da concepção orgânica de *Caminhos e fronteiras* são Aristóteles e Heráclito, combinados com outras referências.

---

<sup>130</sup> HOLANDA, 1994, p. 12.

## CAPÍTULO 7

### EM VOZ BAIXA: DIÁLOGOS EM *CAMINHOS E FRONTEIRAS*

Há, em *Caminhos e fronteiras*, uma série de diálogos – tácitos, na maioria das vezes – com livros e autores, brasileiros e/ou alemães. Esses diálogos não têm recebido a devida atenção dos pesquisadores. Na Introdução do amplo trabalho que dedicou ao tema da fronteira na obra de Sérgio Buarque, Robert Wegner declarou não ser sua intenção “procurar mapear diálogos, influências ou comparações dos enfoques historiográficos de Sérgio Buarque com os autores que marcaram os estudos da história e que certamente não foram seus desconhecidos”.<sup>1</sup> Mapear diálogos é justamente o que farei neste capítulo. A incursão por esse terreno nada tem de sistemática; segue algumas pistas relevantes para se compreender que Sérgio Buarque sustenta um argumento tácito em *Caminhos e fronteiras*. O objetivo deste capítulo não é, portanto, sanar uma lacuna (ainda que possa colaborar para isto) e sim evidenciar que a visão organicista sustenta os diálogos de *Caminhos e fronteiras* com intelectuais brasileiros e alemães.

Discutirei os diálogos de *Caminhos e fronteiras* com *Raízes do Brasil* – logo, de Sérgio Buarque consigo mesmo – e com vários intelectuais: Gilberto Freyre, Capistrano de Abreu, Euclides da Cunha, historiadores paulistas como Eduardo Prado e Paulo Prado, entre os brasileiros, e com Max Weber entre os alemães. A esses diálogos voltarei minha atenção.<sup>2</sup> Esses não são diálogos desconhecidos; é certo que alguns desses

---

<sup>1</sup> WEGNER, 2000, p. 13-14.

<sup>2</sup> A lista poderia ser mais extensa e abranger José de Alcantara Machado, Alfredo Ellis Jr., Afonso Taunay ou Georg Friederici, Franz Boas, Melville Herskovits e Arthur Kroeber, por exemplo. Mas o tempo urge, não é possível alongar a lista no momento. Também seria interessante fazer o cruzamento com outros livros, publicados antes ou mesmo depois de *Caminhos e fronteiras*: penso em *Cunha*:

interlocutores de *Caminhos e fronteiras* não são expresamente citados ou o são raramente. Mas os diálogos, tal como as monografias reunidas em *Caminhos e fronteiras*, são inteiriços: o caráter tácito não prejudica a unidade do argumento, sutil. Nesses diálogos, ocupam lugar destacado as idéias de *mudança orgânica* e de *singularidade paulista*. À luz dessas noções, o livro torna-se, mais que uma narrativa histórica, uma intervenção velada no debate sobre o Brasil e as formas de acesso à modernidade. Sérgio Buarque intervém sutilmente em múltiplos debates e realiza a proeza de sair-se bem em todos.

### 7.1 Diálogo com *Raízes do Brasil*

Com a argúcia de sempre, Ronaldo Vainfas comentou comigo, ainda antes do meu ingresso no doutorado, que considera *Caminhos e fronteiras* uma versão de *Raízes do Brasil*. De fato, em *Caminhos e fronteiras* retomam-se tópicos e questões de *Raízes do Brasil*, aspecto que, em geral, passou despercebido dos pesquisadores, mais interessados – segundo Fernando Novais – em destacar “a variedade dos temas e momentos na obra do historiador”. Contudo, seria proveitoso reler o conjunto do ponto de vista de sua unidade: *a persistente e quase obsessiva indagação do mesmo objeto, [...] isto é, sondar as estruturas mais profundas de nosso modo de ser, para visualizar as possibilidades de modernização que nos reserva o futuro*. Parece-me que têm razão Ronaldo Vainfas e Fernando Novais.

Decerto há diferenças entre *Caminhos e fronteiras* e *Raízes do Brasil*. A ênfase antropológica é muito mais acentuada em *Caminhos e fronteiras*, livro em que a noções de *aculturação* (mencionada expressamente só uma vez) e de *mameluco* (o resultado por excelência das trocas entre portugueses e indígenas) têm lugar central no argumento; o organicismo que sustenta a abordagem antropológica do livro é inteiriço e abrangente, isto é, não conhece matriz rival (enquanto *Raízes do Brasil* se funda no contraste de matrizes rivais); há um deslocamento de foco: vai-se do geral (em *Raízes do Brasil*) para o particular (em *Caminhos e fronteiras*), para não falar das diferenças entre o relato erudito do ensaísta e o relato erudito do historiador, entre a aventura de

---

*tradição e transição*, de Emilio Willems, que Sérgio Buarque resenhou; *Homens livres na ordem escravocrata*, de Maria Sylvia de Carvalho Franco, apresentado originalmente a uma banca examinadora, de que fazia parte Sérgio Buarque (é curioso que *Caminhos e fronteiras* não conste na bibliografia do livro de Maria Sylvia); e, claro, *Religião e declínio da magia*, de Keith Thomas.

apreender o todo e a disciplina de recortar a parte, a passagem da macro-análise para a micro-análise.

No entanto, as diferenças convivem com fundos traços de semelhança, que os pesquisadores – com raras exceções – têm deixado de lado, talvez estimulados por declarações do próprio Sérgio. Já se viu que ele realça, em *Caminhos e fronteiras*, o peso do meio e das necessidades específicas, de sorte que aparentemente rompe com a idéia de uma unidade colonial excessiva e de uma herança cultural transplantada. Isto se insinua em um trecho de *Monções* adotado como introdução de *Caminhos e fronteiras*:

Durante os primeiros tempos da colonização do Brasil, os sítios povoados, conquistados à mata e ao índio, não passam, geralmente, de manchas dispersas ao longo do litoral, mal plantadas na terra e quase independentes dela. Acomodando-se à arribada de navios mais do que ao acesso do interior, esses núcleos voltam-se inteiramente para o outro lado do oceano.

Em tais paragens tratam os portugueses de provocar um ambiente que se adapte à sua rotina, às suas conveniências mercantis, à sua experiência africana e asiática. O processo evolui graças à introdução da cana-de-açúcar, destinada a produzir para mercados estrangeiros. A lavoura do açúcar tem seu complemento no engenho. Ambos – lavoura e engenho – chamam o negro. Incapazes de ajustar-se a esse processo, os antigos naturais da terra são rapidamente sacrificados. Aqueles que não perecem, vítimas das armas e também das moléstias trazidas pelo conquistador, vão procurar refúgio no sertão distante.

Vencida porém a escabrosidade da serra do Mar, sobretudo na região de Piratininga, a paisagem colonial já toma colorido diferente. Não existe aqui a coesão externa, o equilíbrio aparente, embora muitas vezes fictício, dos núcleos formados no litoral nordestino, nas terras do massapé gordo, onde a riqueza agrária pode exprimir-se na sólida habitação do senhor de engenho. A sociedade constituída no planalto da capitania de Martim Afonso mantém-se, por longo tempo ainda, numa situação de instabilidade ou imaturidade, que deixa margem ao maior intercurso dos adventícios com a população nativa. Sua vocação estaria no caminho, que convida ao movimento; não na grande propriedade rural que forma indivíduos sedentários.<sup>3</sup>

Porém, cumpre lembrar que a diferença entre a costa e o interior (tão relevante no debate intelectual e político brasileiro) é a seguir relativizada por Sérgio:

É verdade que essas diferenças têm caráter relativo e que delas não é lícito tirar nenhuma conclusão muito peremptória. A mobilidade dos paulistas está condicionada, em grande parte, a certa insuficiência do meio; insuficiência para nutrir os mesmos ideais de vida estável, que nas terras da marinha puderam realizar-se quase ao primeiro contato mais íntimo entre o europeu e o mundo novo. Distanciados dos centros de consumo, impossibilitados, por isso, de atrair em grande escala os negros africanos, deverão eles contentar-se com o braço indígena, com os "negros" da terra; para obtê-los é que serão forçados a correr sertões inóspitos e ignorados. Em toda parte é idêntico o objetivo dos colonos portugueses. Diverge unicamente, ditado pelas circunstâncias locais, o compasso que, num e noutro caso, regula a marcha para esse objetivo.<sup>4</sup>

Há diversidade e unidade no processo de colonização portuguesa do Brasil. Os contrastes que poderiam fazer pensar na supressão do padrão cultural unificador pela

<sup>3</sup> HOLANDA, 1994, p. 9.

<sup>4</sup> HOLANDA, 1994, pp. 9-10.

força do meio e das necessidades específicas, é reinserido por Sérgio Buarque no movimento do processo de colonização. Isto fica muito claro no texto sobre a língua geral em São Paulo, publicado em 1946 e não recolhido em *Caminhos e fronteiras*, mas revelador do alicerce das idéias de Sérgio Buarque sobre o tema. Contrapondo-se a Georg Friederici, que pretendia destacar o esforço dos bandeirantes da matriz portuguesa, Sérgio Buarque dirá, ao contrário, que a capacidade de adaptação é o traço cultural característico dos portugueses, e que, por esse traço, o movimento das bandeiras se insere na obra realizada pelos portugueses na América. Eis como ele traz à tona e revaloriza a idéia de um padrão cultural específico dos portugueses, que abrange o esforço dos paulistas:

No trabalho monumental que escreveu sobre o caráter do descobrimento e da conquista da América pelos europeus, Georg Friederici teve estas palavras acerca da ação das bandeiras: “Os descobridores, exploradores, conquistadores do interior do Brasil não foram os portugueses, mas os brasileiros de puro sangue branco e muito especialmente brasileiros mestiços, mamalucos. E também, unidos a eles, os primitivos indígenas da terra. Todo o vasto sertão do Brasil foi descoberto e revelado à Europa, não por europeus, mas por americanos”.

Não penso em tudo com o etnólogo e historiador alemão onde parece diminuir por sistema o significado da obra portuguesa nos descobrimentos e conquistas, contrastando-a com a de outros povos. Acredito mesmo que, na capacidade de amoldar-se a todos os meios, em prejuízo, muitas vezes, de suas próprias características raciais e culturais, revelou o português melhores aptidões de colonizador do que os demais povos, porventura mais inflexivelmente aferrados às peculiaridades formadas no Velho Mundo. E não hesitaria mesmo em subscrever pontos de vista como os recentemente sustentados pelo sr. Júlio de Mesquita Filho, de que o movimento das bandeiras se enquadra, em substância, na obra realizada pelos filhos de Portugal na Ásia, na África, e na América, desde os tempos do infante d. Henrique e de Sagres. Mas eu o subscreveria com esta reserva importante: a de que os portugueses precisaram anular-se durante longo tempo para afinal vencerem. Como o grão de trigo dos evangelhos, o qual há de primeiramente morrer para poder crescer e dar muitos frutos.<sup>5</sup>

Como se vê, a plasticidade – é dela que se trata –, ainda quando implica, muitas vezes, prejuízo de características culturais, é vista por Sérgio Buarque como o traço cultural por excelência dos portugueses. Ele diz que os portugueses têm a singular capacidade de amoldar-se a todos os meios, em prejuízo, muitas vezes de suas características raciais e culturais, mas a isto há que fazer uma ressalva: a de precisarem amoldar-se para afinal vencerem, e assim reafirmar a si mesmos. Ele vê a plasticidade como o núcleo da cultura portuguesa e por aí entrevê a vinculação do movimento das

---

<sup>5</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. A língua geral em São Paulo. In: HOLANDA, 1995, p. 132-133. Texto publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, em três edições: 11 e 18 de maio e 13 de junho de 1946.

bandeiras com o conjunto da colonização portuguesa da América. Eis o padrão cultural que parecia sumido.

O que está dito por Sérgio Buarque é que a capacidade de adaptação é o traço próprio da cultura portuguesa (De fato, olhando com atenção pode-se ver que *personalismo* e *espírito de aventura* são traços mais amplamente ibéricos, mas que a plasticidade é só portuguesa; não é traço atribuído a outro povo, em igual medida). Há continuidade entre o relato de *Raízes do Brasil* e de *Caminhos e fronteiras* na descrição do plástico português, o homem de fronteira: na Europa, no Brasil – e em São Paulo. Em *Raízes do Brasil*, está dito: “Mais do que nenhum outro povo da Europa, ele 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”.<sup>6</sup> A capacidade adaptativa dos portugueses era inexcedível, declara Sérgio Buarque:

Procurando recriar aqui o meio de sua origem, fizeram-no com uma destreza que ainda não encontrou segundo exemplo na história. Onde lhes faltasse o pão de cada dia, aprendiam a comer e a prezar pão da terra, e com tal requinte, que – afirmava Gabriel Soares – a gente de tratamento só consumia farinha de mandioca fresca, feita no dia. Habitaram-me também a dormir em redes, algumas vezes ao ar livre, como os índios. Outros, como Vasco Coutinho, o donatário do Espírito Santo, iam ao ponto de beber e mascar fumo, segundo nos referem os cronistas do tempo. Dos índios tomaram ainda muitos de seus instrumentos de caça e pesca, as leves embarcações que singravam os rios e as águas do litoral, o modo de cultivar a terra e os sistemas de defesa rudimentar, em volta dos grupos de habitações.<sup>7</sup>

Nada disto discrepa do que vem relatado em *Caminhos e fronteiras*. E não só no que diz respeito à adaptação às circunstâncias, como ainda em relação à existência de um padrão ou núcleo em toda cultura; na cultura portuguesa, o núcleo é a rara plasticidade. De fato, o traço mais notável da linha de continuidade entre *Caminhos e fronteiras* e *Raízes do Brasil* reside no núcleo da comum visão organicista. Ele surge no capítulo primeiro de *Raízes do Brasil*: “A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”.<sup>8</sup>

Ressurge no capítulo quarto de *Caminhos e fronteiras*:

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, no interior do corpo social, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura. Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica,

<sup>6</sup> HOLANDA, 1936, p. 38.

<sup>7</sup> HOLANDA, 1936, p. 25.

<sup>8</sup> HOLANDA, 1936, p. 15; HOLANDA, 1948, p. 31; HOLANDA, 1995, p. 40.



preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. Ou modificando as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional.<sup>9</sup>

Não é pontual a afinidade entre os dois livros; o argumento de ambos mostra uma continuidade básica e alguns deslocamentos, enfim, um *diálogo forte*. Assim, o núcleo do argumento de *Raízes do Brasil* e de *Caminhos e fronteiras* é a questão da singularidade cultural (do Brasil, de São Paulo) e sua relação com o mundo racionalizado. Ora, os tópicos da *singularidade* cultural, das *raízes* portuguesas, da *plasticidade* dos colonizadores e do *ritmo espontâneo* da cultura – articulados no interesse pelas “estruturas mais profundas de nosso modo de ser” – são modulações do organicismo. É isto que sustenta a continuidade entre *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*: de formas diferentes, esses livros discutem a singularidade cultural, recusando, de forma aberta ou velada, um padrão universal de desenvolvimento à custa da experiência; e afirmando que as trocas culturais são mediadas pelo padrão da cultura, que seleciona os elementos estranhos a partir da compatibilidade com os seus quadros de vida. Desde a primeira edição, consta em *Raízes do Brasil* que “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”. Duas décadas depois, quando Sérgio já era um historiador afeito à pesquisa disciplinada, crítico das generalizações (e fizera a revisão de *Raízes do Brasil*), essa idéia voltará, nas páginas de *Caminhos e fronteiras*. E se, em vez de “cultura”, como consta em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque se refere à “sociedade” em *Caminhos e fronteiras*, resta que é de *cultura* que trata o livro; a mudança de termo é secundária diante do conceito tácito de cultura mobilizado no livro, que ressalta unidade e não divisão, trocas culturais mediadas por um critério identitário, permanência e não ruptura. Em 1941, o próprio Sérgio conceituou cultura como “o conjunto global de crenças, idéias, hábitos, normas de vida, processos técnicos, produtos e artefatos, que o indivíduo adquire da sociedade como um legado tradicional e não em consequência de sua própria atividade criadora”.<sup>10</sup> É disto que se trata em *Caminhos e fronteiras*, na perspectiva de um processo de aculturação.

Essa concepção organicista articula dois polos: *adaptação à realidade* e *singularidade cultural*. Para realizar seu potencial, a cultura precisa enlaçar autonomia e

---

<sup>9</sup> HOLANDA, 1994, p. 55.

<sup>10</sup> HOLANDA, 1978, p. 74.

plasticidade, *autocentramento* e *abertura* à realidade. É claro que a linha de continuidade, dada pelo organicismo, recebe tratamento diferente nos dois livros e se faz acompanhar de diferentes resultados. Um problema central de *Raízes do Brasil* é que os brasileiros nem *se adaptam* à realidade circundante nem *adaptam a si* os elementos externos à própria cultura. A saga dos portugueses e descendentes no Planalto de Piratininga traz o que falta aos brasileiros em *Raízes do Brasil: adaptação à realidade e adaptação de elementos externos à cultura* – o *adaptar-se* e o *adaptar a si*. No livro de 1957, consta que, nos sertões, os portugueses e seus descendentes imediatos *adaptaram a si* elementos externos compatíveis com os seus quadros de vida e *se adaptaram* à realidade envolvente. Não é essa a lei da natureza – autodesenvolvimento e adaptação ao meio? Não é também o duplo requisito, segundo Simmel, para a completa realização da cultura?

O dilema da inautenticidade que perpassa *Raízes do Brasil* não tem lugar em *Caminhos e fronteiras*, que é o relato da adaptação ao meio (e do ânimo adaptativo) de indígenas e portugueses no sertão; de trocas culturais mediadas pela atenção às condições concretas, com os elementos externos sendo filtrados pelo padrão identitário da cultura receptora; da tradição mestiça adaptativa que se constituiu nesse processo; do ritmo próprio das mudanças culturais, sem cópia de modelo; e da singularidade paulista: uma sociedade que vai do sertão à civilização, sem rupturas.

Tem-se, em *Caminhos e fronteiras*, a narrativa de como a sociedade paulista realizou o desenvolvimento orgânico na dupla dimensão de *adaptar-se* e de *adaptar a si*. A ênfase no *meio* significa que não há cultura fora ou acima da realidade envolvente, nem livre de necessidades específicas. De pouca valia são os recursos técnicos dos civilizados onde imperem condições adversas ao estilo de vida que os produziu. O mero transplante não é eficaz, pois o principal é atender às necessidades específicas do meio, lição que a vida dos sertões ensinava ao português. Às necessidades específicas do meio há que juntar as necessidades específicas da *cultura*: as *trocas culturais* supõem um núcleo agindo como filtro: troca não é agregação arbitrária, é intercâmbio entre identidades, situadas em condições concretas.

A concepção organicista orienta narrativas diversas: narrativa dilemática em *Raízes do Brasil*, narrativa sem dilemas em *Caminhos e fronteiras*. O dilema ou sua ausência dizem respeito à realização, pela cultura, do crescimento orgânico na dupla dimensão do *adaptar-se* e do *adaptar a si*. Em *Caminhos e fronteiras*, temos a realização daquilo que Sérgio Buarque augurava para o Brasil. Eis aí o tópico central do diálogo de

*Caminhos e fronteiras com Raízes do Brasil*: a singularidade paulista. Esse tema é sugerido em *Raízes do Brasil*, por exemplo, no interior do contraste entre as regiões açucareiras e as regiões cafeeiras.

De acordo com Sérgio Buarque, “um grande passo foi dado no sentido do desaparecimento dessas formas tradicionais com a diminuição da importância da lavoura do açúcar durante a segunda metade do século passado e a sua substituição pela do café”.<sup>11</sup> Ele evoca o juízo de Handelman sobre a existência de tipos de produção colonial tendentes a incentivar a criação de aristocracias e de outros, que ao contrário, atuam para o maior nivelamento da sociedade, referindo-se precisamente a esses dois produtos no Brasil: o cafeeiro pode ser chamado uma planta democrática em comparação com a cana e mesmo com o algodoeiro. Se a existência do trabalho escravo permitiu, ainda em meados do século passado, a constituição, sobretudo na província do Rio de Janeiro, de grandes fazendas de café de acordo com o molde tradicional dos engenhos de açúcar, a verdade é que o novo produto podia prescindir de semelhante aparato. E se acomodava sem maiores dificuldades a um tipo de organização de onde estivesse excluído o braço escravo.<sup>12</sup> Sérgio argumenta:

É compreensível que a Abolição não tivesse afetado desastrosamente as regiões onde a cultura do café já preparara assim o terreno para aceitação de um regime de trabalho remunerado. Aqui a evolução para o predomínio urbano fez-se rápida e com ela foi aberto o caminho para uma transformação social de grandes proporções. Nos Estados do norte, onde a baixa dos preços do açúcar no mercado mundial já tinha acarretado uma situação que o 13 de maio veio apenas confirmar, nada compensaria a catástrofe agrária.<sup>13</sup>

O tema da singularidade paulista fica diluído no contraste entre as regiões açucareiras e as regiões cafeeiras. Só aparece de corpo inteiro em outro trecho, no capítulo 4, onde consta que “no planalto de Piratininga nasce em verdade um momento novo de nossa história nacional”, e onde se diz, ademais, que “ali, pela primeira vez, a inércia difusa da população colonial adquire *forma própria* e encontra uma *voz articulada*”. Em contraste com o “organismo amorfo” da sociedade brasileira em geral, sua gelatinosa indefinição da própria forma, a gente de Piratininga oferece a visão de

<sup>11</sup> HOLANDA, 1936, p. 138. Na edição de 1948, o trecho foi reformulado, mas manteve a substância: “É interessante notar como o desaparecimento progressivo dessas formas tradicionais coincidiu, de modo geral, com a diminuição de importância da lavoura do açúcar durante a segunda metade do século passado e sua substituição pela do café”. HOLANDA, 1948, pp. 256-257.

<sup>12</sup> HOLANDA, 1936, pp. 138-139; HOLANDA, 1948, pp. 257-261 (com acréscimos e reformulações); HOLANDA, 1995, pp. 173-175.

<sup>13</sup> HOLANDA, 1936, p. 140; HOLANDA, 1948, p. 261; HOLANDA, 1995, p. 175.

uma sociedade que crescia a partir de suas próprias forças e se desenvolvia de forma autônoma:

Quando hoje se fala em “interior”, pensa-se, como no século XVI, em região pouco povoada e apenas atingida pela cultura urbana. A obra grandiosa das bandeiras paulistas não pode ser bem compreendida em toda a sua extensão, se não a destacarmos um pouco do esforço português, como um empreendimento que encontra em si mesmo a sua explicação, embora ainda não ouse desfazer-se de seus vínculos com a metrópole européia, e que, desafiando todas as leis e todos os perigos, vai dar ao Brasil a sua atual silhueta geográfica. Não é mero acaso que faz com que o primeiro gesto de autonomia ocorrido na colônia, a aclamação de Amador Bueno, se verificasse justamente em São Paulo, terra de pouco contato com Portugal e de muita mestiçagem com aborígenes, onde ainda no século XVIII as crianças iam aprender o português nos colégios como as de hoje aprendem o latim. A expansão dos *pioneers* paulistas, entre os quais se destacam figuras monumentais, como a desse extraordinário Antonio Raposo Tavares, não tinha as suas raízes do outro lado do oceano, podia dispensar o estímulo da metrópole, e fazia-se freqüentemente contra a vontade e contra os interesses imediatos desta.<sup>14</sup>

O diálogo de *Caminhos e fronteiras* com *Raízes do Brasil* é constante. A visão organicista de raiz é a mesma: a *espontaneidade* do organismo diz respeito tanto a sua capacidade de crescer a partir de si mesmo, quanto à necessidade de se adaptar à realidade. Pode dizer-se que *crescimento orgânico*, *adaptação ao meio*, *ritmo espontâneo* e *singularidade paulista* são temas centrais no diálogo de *Caminhos e fronteiras* com *Raízes do Brasil*; e, claro, no diálogo com Gilberto Freyre, Capistrano de Abreu, Euclides da Cunha e historiadores paulistas como Eduardo Prado e Paulo Prado, por exemplo.

## 7.2 Diálogo com Gilberto Freyre

É justo se falar do diálogo de Sérgio Buarque com Gilberto Freyre, quando se trata de relacionar *Raízes do Brasil* com *Casa Grande & Senzala* ou *Sobrados & mocambos*. Isto tem sido feito com alguma freqüência. Mas o que dizer de um diálogo de *Caminhos e fronteiras* com *Casa Grande & Senzala*? Em *Caminhos e fronteiras*, não há menção explícita a Freyre nem a *Casa Grande & Senzala* em particular. Se nos limitamos a buscar traços explícitos, será difícil sustentar que aquele diálogo ocorra; contudo, que o intelectual pernambucano e seu livro mais conhecido são referências significativas, fica claro a partir de uma abordagem indireta, que privilegie as alusões e

<sup>14</sup> HOLANDA, 1936, p. 72; HOLANDA, 1948, pp. 141-142; HOLANDA, 1995, pp. 101-102.

leia *Caminhos e fronteiras* como resposta ao debate sobre o Brasil. A sugestão é do próprio Sérgio.

Instado a falar sobre *Monções*, Sérgio Buarque contou que o livro veio atender à necessidade de submeter um trabalho num concurso internacional: “Podia ser poesia, ficção, qualquer coisa”, mas decidiu apresentar “alguma coisa sobre história”. Ele esclarece que “já havia começado a escrever alguns artigos no gênero *Casa Grande & Senzala*, mas de cabeça para baixo”. De cabeça para baixo, porque o livro de Freyre “faz com que o Brasil pareça estático; dominado pelo açúcar; voltado para o Atlântico; parado”, ao contrário, “eu queria algo mais dinâmico, voltado para as minas, para o interior: Brasil em movimento”.<sup>15</sup> O que aí vale para *Monções*, vale para *Caminhos e fronteiras*. Ambos se inscrevem na tradição historiográfica voltada para o interior pulsante, em movimento.

Na resenha que dedicou à segunda edição de *Sobrados & Mucambos*, intitulada “Sociedade patriarcal”, publicada no *Diário Carioca* e na *Folha da Manhã*,<sup>16</sup> as idéias de Sérgio Buarque sobre *Casa Grande & Senzala* ganham nitidez. Ele observa sobre Freyre que “a atenção presa aos fatos concretos, mais do que às abstrações e idéias, e empenhada em penetrar seus desvãos mais secretos só se torna verdadeiramente eficaz, entretanto, quando movida por um intenso calor afetivo”, e julga que a visão de Freyre é “uma ‘visão próxima’, amorosa até na repulsa; por isso, naturalmente parcial e exclusivista”.<sup>17</sup> Não há como dissimular, diz, que “seu zelo tantas vezes manifesto em favor da preservação dos estilos e valores regionais em todo o Brasil, é movido por um zelo fervoroso [...] por certos valores e estilos tradicionais da área dominada, no passado, pela monocultura latifundiária e, em primeiro lugar, pela lavoura canavieira, fundada no braço escravo”. Sérgio Buarque prossegue:

Nessas condições chega a admitir, e admite mesmo, sem reservas, que outras regiões do Brasil tiveram formação até certo ponto dessemelhante; que a presença, ora do latifúndio rural e da monocultura, ora do escravo negro, não tenha marcado nelas tão decisivamente o passado rural e até o presente rural: enfim, que o símile mais apropriado para apresentar nosso desenvolvimento histórico seria o de um arquipélago ou de uma constelação, não o de um continente compactamente unitário. Sim, mas desde que a forma assumida pela família de tipo patriarcal, nas regiões onde predominou a monocultura latifundiária e o trabalho escravo, represente verdadeiramente o alfa dessa constelação. Esse ponto mereceria exame porque parece formar o principal dos obstáculos opostos até agora a uma aceitação mais generalizada da perspectiva adotada por Gilberto Freyre em sua obra histórico-sociológica e dos critérios dependentes dessa perspectiva. Critérios e perspectiva

<sup>15</sup> HOLANDA, 1987, p. 107.

<sup>16</sup> “Sociedade patriarcal” foi publicada em três edições do *Diário Carioca* (4.11.1951, 11.11.1951 e 18.11.1951) e em três edições da *Folha da Manhã* (10.11.1951, 13.11.1951 e 23.11.1951.)

<sup>17</sup> HOLANDA, 1979, p. 101.

que serviriam, sem dúvida admiravelmente, se aplicados a uma parte do Nordeste brasileiro e de certo modo às outras áreas onde imperou quase sem contraste, entre nós, a grande lavoura açucareira, mas que se revelariam menos apto para o estudo das demais regiões do país.

No próprio Nordeste elas mal se prestariam, por exemplo, para as zonas onde a lavoura e mesmo o braço escravo não tiveram papel mais saliente. Ou no planalto paulista, onde durante a maior parte do período colonial, pôde prevalecer, em grande escala, uma forma particular de policultura. Ou ainda no extremo Norte, onde se praticou longamente a indústria extrativa e a coleta florestal. Ou nas terras mineiras e sobretudo nos campos sulinos onde parecem francamente inexistentes muitos traços que o autor pernambucano prende de modo indelével ao seu retrato de nossa civilização de raízes patriarcais e escravocratas.<sup>18</sup>

Eis aí a reserva de Sérgio Buarque quanto à validade do modelo de Freyre fora do ambiente da sociedade açucareira e escravocrata; o modelo não se aplica à sociedade do Planalto de Piratininga, “onde durante a maior parte do período colonial, pôde prevalecer, em grande escala, uma forma particular de policultura”; também não se aplicaria a outras regiões do Brasil. A escolha do *arquipélago* como o símile mais adequado para apanhar o desenvolvimento histórico no Brasil, em vez da unidade compacta, exprime a sensibilidade de Sérgio Buarque às condições concretas. A crítica ao modelo de Freyre – não obstante, válido para as regiões de lavoura canavieira, fundada no braço escravo – tem por base a rejeição a qualquer transplante de modelo, que ignore as concretas condições de vida e a singularidade cultural – isto é, as necessidades específicas do organismo cultural e do meio que o sustenta. Isto vale para Freyre tanto quanto para Weber, assim como valia (em *Raízes do Brasil*) para os letrados e políticos brasileiros que queriam recriar a “nossa realidade” a partir de um modelo, tal como o demiurgo platônico.

Deve-se ponderar, porém, acredito eu, que não é preciso optar por uma das duas perspectivas, mas combiná-las e integrá-las. Não teríamos portugueses em Piratininga sem a empresa colonizadora portuguesa. Na verdade, isto pode ser captado nas linhas de *Monções*, depois levadas para *Caminhos e fronteiras* e que, segundo Sérgio Buarque, “poderiam servir de introdução ao presente estudo”. O trecho começa pela acentuação das notáveis diferenças entre as sociedades formadas na costa e em Piratininga – retomando a oposição sertão/litoral –, que Sérgio Buarque desenha de forma admirável, com viés favorável ao viver da gente de Piratininga, ao qual contrapõe “a coesão externa, o equilíbrio aparente, embora muitas vezes fictício, dos núcleos formados no litoral nordestino, nas terras do massapé gordo”. Ele diz:

---

<sup>18</sup> HOLANDA, 1979, p. 101-102.

Durante os primeiros tempos da colonização do Brasil, os sítios povoados, conquistados à mata e ao índio, não passam, geralmente, de manchas dispersas ao longo do litoral, mal plantadas na terra e quase independentes dela. *Acomodando-se à arribada de navios mais do que ao acesso do interior, esses núcleos voltam-se inteiramente para o outro lado do oceano.*

*Em tais paragens tratam os portugueses de provocar um ambiente que se adapte à sua rotina, às suas conveniências mercantis, à sua experiência africana e asiática.* O processo evolui graças à introdução da cana-de-açúcar, destinada a produzir para mercados estrangeiros. A lavoura do açúcar tem seu complemento no engenho. Ambos – lavoura e engenho – chamam o negro. Incapazes de ajustar-se a esse processo, os antigos naturais da terra são rapidamente sacrificados. Aqueles que não perecem, vítimas das armas e também das moléstias trazidas pelo conquistador, vão procurar refúgio no sertão distante.

Vencida porém a escabrosidade da serra do Mar, sobretudo na região de Piratininga, a paisagem colonial já toma colorido diferente. Não existe aqui a coesão externa, o equilíbrio aparente, embora muitas vezes fictício, dos núcleos formados no litoral nordestino, nas terras do massapé gordo, onde a riqueza agrária pode exprimir-se na sólida habitação do senhor de engenho. A sociedade constituída no planalto da capitania de Martim Afonso mantém-se, por longo tempo ainda, numa situação de instabilidade ou imaturidade, que deixa margem ao maior intercurso dos adventícios com a população nativa. Sua vocação estaria no caminho, que convida ao movimento; não na grande propriedade rural que forma indivíduos sedentários.<sup>19</sup>

Até aí, tem-se a nítida convergência com as idéias da resenha. Mas, em seguida, Sérgio Buarque faz uma ressalva significativa, que sugere o equilíbrio entre as perspectivas da diferenciação e da unidade no processo histórico da colonização portuguesa. Ele diz:

*É verdade que essas diferenças têm caráter relativo e que delas não é lícito tirar nenhuma conclusão muito peremptória.* A mobilidade dos paulistas está condicionada, em grande parte, a certa insuficiência do meio; insuficiência para nutrir os mesmos ideais de vida estável, que nas terras da marinha puderam realizar-se quase ao primeiro contato mais íntimo entre o europeu e o mundo novo. Distanciados dos centros de consumo, impossibilitados, por isso, de atrair em grande escala os negros africanos, deverão eles contentar-se com o braço indígena, com os "negros" da terra; para obtê-los é que serão forçados a correr sertões inóspitos e ignorados. *Em toda parte é idêntico o objetivo dos colonos portugueses. Diverge unicamente, ditado pelas circunstâncias locais, o compasso que, num e noutra caso, regula a marcha para esse objetivo.*

Mas a lentidão com que no planalto paulista se vão impor costumes, técnicas ou tradições vindos da metrópole – é sabido como em São Paulo a própria língua portuguesa só suplantou inteiramente a geral, da terra, durante o século XVIII – terá profundas conseqüências. Desenvolvendo-se com mais liberdade e abandono do que em outras capitanias, a ação colonizadora realiza-se, aqui, por uma contínua adaptação a condições específicas do meio americano. Por isso mesmo não se enrija logo em formas inflexíveis. Retrocede, ao contrário, a padrões primitivos e rudes: espécie de tributo pago para um melhor conhecimento e para a posse final da terra. Só aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar num país estranho algumas formas de vida que trazia do Velho Mundo. Com a consistência do couro, não a do ferro ou do bronze, dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> HOLANDA, 1994, p. 9. Ênfase minha.

<sup>20</sup> HOLANDA, 1994, pp. 9-10. Ênfase minha.

Como se vê, não é preciso optar por uma das duas perspectivas (a de Freyre ou a de Sérgio), mas combiná-las, integrá-las. Não teríamos portugueses em Piratininga sem a empresa colonizadora portuguesa. De outro lado, a perspectiva de Sérgio Buarque matiza e enriquece a perspectiva de Freyre.

A rejeição ao transplante cultural e à idéia de modelo, a idéia da variedade de *habitats*, sintetizada na oposição litoral/sertão, e a idéia da singularidade paulista, que já constava em *Raízes do Brasil*, sustentam o diálogo de *Caminhos e fronteiras* com *Casa Grande & Senzala*. A bem dizer, *Caminhos e fronteiras* é uma réplica ao modelo de Freyre sobre o desenvolvimento histórico do Brasil. Assim como *Caminhos e fronteiras* é outra versão de *Raízes do Brasil*, também pode ser visto como a versão paulista de *Casa Grande & Senzala*; no dizer de Sérgio Buarque, é *Casa Grande & Senzala* – de cabeça para baixo: em vez do Brasil dominado pelo açúcar e voltado para o Atlântico, o Brasil em movimento, voltado para o interior.

### 7.3 Diálogo com Capistrano de Abreu

Se a narrativa histórica de *Caminhos e fronteiras* focaliza o interior em vez da costa, sugerindo que a vitalidade e o dinamismo da sociedade colonial se acham no sertão, esse é um traço valioso do diálogo amistoso com Capistrano de Abreu.<sup>21</sup> A relevância de Capistrano de Abreu para *Caminhos e fronteiras* não pode ser dimensionada a partir da mera ocorrência de menções explícitas; de fato, as menções a Capistrano de Abreu são em número semelhante às feitas a Varnhagen e muito inferiores às menções relativas a Saint-Hilaire, Martius, Georg Friederici ou Erland Nordenskiöld, por exemplo. Uma abordagem meramente quantitativa das menções explícitas não faria justiça ao lugar de Capistrano de Abreu naquele livro de Sérgio Buarque.

O diálogo de Sérgio Buarque com Capistrano de Abreu começa cedo. Constava na primeira edição de *Raízes do Brasil* significativa referência a Capistrano de Abreu, tido como “o mais sábio dos nossos historiadores”.<sup>22</sup> O elogio é desdobrado em

---

<sup>21</sup> O diálogo de Sérgio Buarque com Capistrano de Abreu tem recebido pouca atenção dos pesquisadores. Uma exceção é o valioso estudo de Lúcia Paschoal Guimarães. Ver: GUIMARÃES, L. M. Paschoal. Itinerários historiográficos inexplorados: Sérgio Buarque de Holanda na trilha de Capistrano de Abreu. *Maracanã*, Rio de Janeiro, n. 2, pp. 101-113, 2004.

<sup>22</sup> HOLANDA, 1936, p. 53.



“O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos” (*Correio da Manhã*, 15 de julho de 1951) e se inicia com a afirmação de que “não é fácil distinguir a situação do pensamento histórico no Brasil durante este meio século sem fixar o papel eminente de quem deu o primeiro passo para ampliar decisivamente suas perspectivas”: Capistrano de Abreu. Na obra deste historiador, “a erudição teria de predominar de modo absorvente sobre a especulação, e só por vias indiretas é possível determinar razoavelmente o que fosse o ‘pensamento’ histórico nela representado”. Não obstante, “em nítido contraste com tantos dos seus precessores, e refiro-me neste ao caso aos mais ilustres, o fato bruto e o simples testemunho não imperam esmagadoramente nessa obra”, que tampouco constitui “aquela argila maleável de que fazem construções imaginosas, próprias para lisonjear interesses, vaidades ou paixões da hora que passa”.<sup>23</sup> Qual o espírito – o pensamento informador – dessa obra? “Sabemos que em sua mocidade Capistrano não fora infenso ao positivismo comtiano e que mais tarde aderira com mais firmeza e fervor às doutrinas de Spencer”. Após reconhecer a presença desses influxos intelectuais, Sérgio Buarque afirma:

Mas dos princípios positivistas e evolucionistas só guardaria obstinadamente o senso da medida, da precisão, do rigor nos raciocínios, que retém a imaginação dentro de limites plausíveis, além de uma sensibilidade aguçada à importância de ação dos fatores cósmicos – da terra, do meio, do clima – sobre as instituições humanas. Em seus escritos, bem raras são as referências a historiadores contemporâneos. Em compensação, divulgou e traduziu alguns geógrafos (e antropólogos), não só aqueles que, como Wappäus e Sellin, se ocuparam expressamente do Brasil, mas ainda os que, como Kirchhoff, encaram de maneira geral as relações entre o homem e a terra.

<sup>24</sup>

Na caracterização que Capistrano fez de um livro de Kirchhoff, Sérgio Buarque apreende “todo um programa de trabalho que, dentro dos limites cronológicos previstos, iria desenvolver em sua pequena obra mestra – *Capítulos de história colonial*”, que “diverge fundamentalmente de todas as tentativas anteriores do mesmo tipo”, uma vez que “os aspectos mais nitidamente políticos e os que dependem da pura ação individual, dificilmente redutíveis a qualquer determinismo, cedem passo a outros, aparentemente humildes e rasteiros, que mal conseguem encontrar guarida na concepção tradicional da história”.<sup>25</sup> Sérgio detalha o ponto:

<sup>23</sup> HOLANDA, O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, p. 601.

<sup>24</sup> HOLANDA, O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, p. 602.

<sup>25</sup> HOLANDA, O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, p. 602. Na discussão sobre os méritos do historiador cearense, Sérgio Buarque forma com aqueles que viram nas pesquisas de Capistrano um novo rumo e um sinal de renovação historiográfica –

Assim é que às guerras flamengas, por exemplo, um dos temas diletos de antigos historiadores, consagra apenas trinta e poucas páginas, contra mais de cem devotadas ao sertão; quase o inverso da proporção relativa que têm essas matérias na primeira edição da *História Geral* de Varnhagem. E no povoamento do sertão distingue expressamente entre as expedições colonizadoras, que alcançariam influência perdurável, e outras, que lhe parecem apenas despovoadoras e devastadoras: só as primeiras o interessam vivamente. Na história do extremo sul, volta-se com antipatia contra as fases bélicas, revolucionárias, “heróicas”. À própria Inconfidência, movimento político explicável pela influência de idéias adventícias – que não se entranham em nossa tradição vinda dos primeiros tempos da colônia –, reage com um silêncio sintomático e certamente deliberado.<sup>26</sup>

Nas páginas que, nessa ampla resenha, dedicou ao historiador cearense, Sérgio endossa a idéia de Capistrano de que seu programa diverge fundamentalmente de todas as tentativas anteriores do mesmo tipo: o foco volta-se de preferência, com notável ganho de qualidade, para o sertão. Quem negará que o sertão e os aspectos aparentemente humildes e rasteiros são os objetos privilegiados de *Caminhos e fronteiras*?

Uma história dessa natureza não agradaria a todos. Em carta datada de 15 de outubro de 1899, Aníbal Falcão dirigiu-se a Capistrano de Abreu para contestar ideias expendidas no estudo sobre “os caminhos antigos e o povoamento do Brasil”, publicado no *Jornal do Commercio* pouco antes: em 12 e 29 de agosto e 10 de setembro de 1899. Acerca do papel de pernambucanos e paulistas na história do Brasil, Aníbal Falcão afirma que, se os pernambucanos não completaram o reconhecimento da terra, não carregam culpa por isso, ainda mais se comparados aos paulistas: “Os pernambucanos não esquadrinharam o país em cuja orla marítima elegeram sua habitação, por muitos motivos dos quais descobristes um: a in navegabilidade dos rios (salvo – e ainda assim – o São Francisco) pelos quais deveriam subir ao sertão”. Havia, porém, motivos mais ponderáveis. Primeiro: “Eles tinham coisa mais importante a fazer, que era [...] defender suas posições”. Segundo: “Muitíssimo benefício nos deram maior do que este: o da pronta constituição de uma nova Pátria – a nossa”.<sup>27</sup> Falcão argumenta que “tudo eles da

---

como faz, em nossos dias, Ronaldo Vainfas, em juízo abalizado: “*Capítulos de história colonial* é obra de máxima importância na historiografia brasileira, por mais que, à luz de critérios atuais, nela encontremos muitas imperfeições, seja de concepção, seja de interpretação. Se fosse o caso de eleger um grande mérito dos *Capítulos*, apenas um, diria que simplesmente deslocou o foco da história do Brasil e repensou o próprio objeto. Pois se a história do Brasil colonial era até então, desde Varnhagen, a história da colonização portuguesa, os *Capítulos* fizeram da Colônia – da sociedade colonial – o protagonista da história. Sociedade múltipla e diversificada, com seus contrastes e tensões”. VAINFAS, Ronaldo. Capistrano de Abreu. In: MOTA, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos*, I. 2 ed. São Paulo: SENAC, 1999, pp. 188-189.

<sup>26</sup> HOLANDA, O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, p. 603.

<sup>27</sup> FALCÃO, Aníbal. *Fórmula da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1933, p. 198.

Europa transportaram às regiões vizinhas de Iguassu, e defenderam-no com heroísmo: costumes, leis, indústria, literatura científica e poética – o conjunto, enfim, da mais adiantada civilização do mundo atual”.<sup>28</sup> Ele parece concordar com a idéia de que há, no Brasil, duas sociedades distintas com suas histórias respectivas: a do litoral (da implantação, ou transplante, da civilização européia) e a do sertão – de que seriam emblemas os pernambucanos e os paulistas. Mas ele tem uma avaliação oposta à de Capistrano:

Que fizeram os teus paulistas?

Em primeiro lugar, porque já eram habitantes do sertão, não tinham que lutar com os fortes competidores europeus; em segundo lugar, descobriram apenas o que se lhes deparou na sua caçada aos índios para a exploração do ouro. Nisto não os guiava o primeiro impulso d’um brasileiro espontâneo: a cobiça devastou-lhes terras cujos íncolas eles exterminaram pelo arcabuz ou pelo cativo.

Ainda que eu pudesse demonstrar essas afirmativas, nem tenho tempo de o fazer, nem tu de tal precisas. Mas, Capistrano de Abreu, historiador do Brasil, carece de justiça e de verdade. Que o Tietê não se lhe represente melhor do que é e, sobretudo, foi: rio da escravização dos índios; está muito longe de haver sido o Nilo, em cujas margens se fundou a nossa civilização.<sup>29</sup>

As palavras de Falcão ajudam a compreender a natureza do diálogo de Sérgio Buarque com Capistrano de Abreu. O que afasta Aníbal Falcão do historiador cearense é *mutatis mutandi* o que afasta Sérgio Buarque (em *Monções e Caminhos e fronteiras*) de Gilberto Freyre – e o junta a Capistrano de Abreu: entre as duas histórias apontadas por Falcão, Sérgio Buarque elege a história do sertão; e o faz, em parte, como crítica à história do Brasil litorâneo. Do diálogo de *Caminhos e fronteiras* com Capistrano de Abreu, esse é talvez o traço mais visível e abrangente: o foco no interior. Sobre a invasão flamenga, dissera o historiador cearense que “constitui mero episódio da ocupação da costa”, acrescentando em seguida: “Deixa-a na sombra a todos os respeitos o povoamento do sertão, iniciado em épocas diversas, de pontos apartados, até formar-se uma corrente interior, mais volumosa e mais fertilizante que o tênue fio litorâneo”.<sup>30</sup> No final de *Capítulos de história colonial*, ressurgue o tema:

Observando a distribuição geográfica dos povadores notavam-se duas correntes fáceis de distinguir. A corrente espontânea do povoamento tendia à continuidade e procurava a periferia a Oeste, ao Norte e ao Sul. A corrente voluntária, determinada

<sup>28</sup> FALCÃO, 1933, p. 198-199. A carta de Aníbal Falcão foi anexada por Capistrano de Abreu em nota ao estudo sobre os “Caminhos antigos e povoamento do Brasil”, que integra o livro homônimo. Ver ABREU, Capistrano. *Caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004, pp. 101-102.

<sup>29</sup> FALCÃO, 1933, p. 199.

<sup>30</sup> ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. 7 ed. anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de S. Paulo, 1988, p. 141.

por ação governativa, ambição de territórios ou vantagens estratégicas, aparecia salteada e desconexa.<sup>31</sup>

Os trechos citados condensam a visão de história do Brasil de Capistrano de Abreu – ao menos, do veio mais original. Semelhante a ela, em teor e significação, são aquelas extraídas de *Monções* e levadas para a Introdução de *Caminhos e fronteiras*:

Durante os primeiros tempos da colonização do Brasil, os sítios povoados, conquistados à mata e ao índio, não passam, geralmente, de manchas dispersas ao longo do litoral, mal plantadas na terra e quase independentes dela. *Acomodando-se à arribada de navios mais do que ao acesso do interior, esses núcleos voltam-se inteiramente para o outro lado do oceano.*

[...]

Vencida porém a escabrosidade da serra do Mar, sobretudo na região de Piratininga, a paisagem colonial já toma colorido diferente. *Não existe aqui a coesão externa, o equilíbrio aparente, embora muitas vezes fictício, dos núcleos formados no litoral nordestino, nas terras do massapé gordo, onde a riqueza agrária pode exprimir-se na sólida habitação do senhor de engenho.* A sociedade constituída no planalto da capitania de Martim Afonso mantém-se, por longo tempo ainda, numa situação de instabilidade ou imaturidade, que deixa margem ao maior intercurso dos adventícios com a população nativa. Sua vocação estaria no caminho, que convida ao movimento; não na grande propriedade rural que forma indivíduos sedentários.

[...]

Mas a lentidão com que no planalto paulista se vão impor costumes, técnicas ou tradições vindos da metrópole – é sabido como em São Paulo a própria língua portuguesa só suplantou inteiramente a geral, da terra, durante o século XVIII – terá profundas conseqüências. *Desenvolvendo-se com mais liberdade e abandono do que em outras capitanias, a ação colonizadora realiza-se, aqui, por uma contínua adaptação a condições específicas do meio americano. Por isso mesmo não se enrija logo em formas inflexíveis.* Retrocede, ao contrário, a padrões primitivos e rudes: espécie de tributo pago para um melhor conhecimento e para a posse final da terra. *Só aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar num país estranho algumas formas de vida que trazia do Velho Mundo. Com a consistência do couro, não a do ferro ou do bronze, dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio.*<sup>32</sup>

O interior é o objeto privilegiado de Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque. A escolha do objeto implica uma abordagem afim, que privilegia a singularidade cultural e não o transplante de modelo. Demais, há em comum aquilo que se pode chamar o “senso da realidade”, a idéia de que o homem (sobretudo o do sertão) depende do meio natural e precisa adaptar-se a ele. Diz Capistrano sobre os bandeirantes: “Costumavam partir de madrugada, pousavam antes de entardecer, o resto do dia passavam caçando, pescando, procurando mel silvestre, extraindo palmito, colhendo frutos [...]. Por terra aproveitavam as trilhas dos índios”.<sup>33</sup> Em *Caminhos e fronteiras*,

<sup>31</sup> ABREU, *Capítulos de história colonial*, 1988, p. 233.

<sup>32</sup> HOLANDA, 1994, pp. 9-10.

<sup>33</sup> ABREU, *Capítulos de história colonial*, 1988, p. 142-143. Em outro trecho, afirma Capistrano: “Da vila fundada em Piratininga conhecemos a mera existência ou pouco mais. [...] As cabanas de João Ramalho e dos mamelucos seus filhos e parentes, no outro lado da serra donde as águas já corriam para o Prata, apregoavam a vitória alcançada sobre a mata virgem do litoral, vitória obtida aqui mais cedo que

temos o desenvolvimento magistral desses tópicos. *Singularidade cultural e senso da realidade* (o reconhecimento dos fatores cósmicos que condicionam a ação humana) compõem o fundo do diálogo e da afinidade entre Sérgio e Capistrano.

A esses aspectos se juntam e subordinam tantos outros: a variedade dos *habitats* agindo como elemento diferenciador dos grupos humanos, por exemplo. Já se viu que este ponto é endossado por Sérgio, ao menos quanto à diferença entre litoral e sertão. Capistrano de Abreu se refere claramente à diversidade de *habitats*, sua ação sobre os grupos humanos no Brasil:

A maioria constava de mestiços; a mestiçagem variava de composição conforme as localidades. Na Amazônia prevalecia o elemento indígena, abundavam mamelucos, rareavam mulatos. Na zona pastoril existiam poucos negros e foram assimilados muitos índios. À beira-mar e nas comarcas dos metais sobressaía o negro, com todos os derivados deste radical. Ao Sul dos trópicos elevava-se a porcentagem de brancos. [...] Cinco grupos etnográficos, ligados pela comunidade ativa da língua e passiva da religião, moldados pelas condições ambientes de cinco regiões diversas, tendo pelas riquezas naturais da terra um entusiasmo estrepitoso, sentindo pelo português aversão ou desprezo, não se prezando, porém, uns aos outros de modo particular – eis em suma ao que se reduziu a obra de três séculos.<sup>34</sup>

O aproveitamento de elementos da tradição indígena integra a rede feita de senso da realidade e singularidade cultural. Isto também pode ser dito acerca do lugar concedido aos *caminhos* e à *mobilidade* na obra dos dois historiadores: há consonância entre eles.

Mas há pontos em que Sérgio Buarque diverge de Capistrano de Abreu, a saber, o papel dos bandeirantes e a confiabilidade das fontes jesuíticas a esse respeito.

Capistrano de Abreu lançou mão à farta de informes jesuíticos para compor seu relato sobre as bandeiras, numa atitude típica do historiador dedicado; porém, acolheu sem muito questionamento o que registravam. Em *Caminhos e fronteiras*, ao contrário, Sérgio Buarque escreve que textos espanhóis e jesuíticos “devem ser lidos com prevenção”, pois neles “a atividade dos bandeirantes só aparece sob a luz mais desfavorável”.<sup>35</sup>

Quanto aos bandeirantes, Sérgio Buarque escreveu que, no povoamento do sertão, Capistrano “distingue expressamente entre as expedições colonizadoras, que alcançariam influência perdurável, e outras, que lhe parecem apenas despovoadoras e

---

em qualquer outra parte do Brasil, porque os colonos apenas continuaram a obra dos indígenas, já achando aberto por cima de Paranapiacaba e aproveitando a trilha dos Tupiniquins”. ABREU, *Capítulos de história colonial*, 1988, p. 85.

<sup>34</sup> ABREU, *Capítulos de história colonial*, 1988, pp. 233-4 e p. 256.

<sup>35</sup> HOLANDA, 1994, p. 91.

devastadoras: só as primeiras o interessam vivamente”.<sup>36</sup> Ao tratar das bandeiras paulistas, nos *Capítulos de história colonial*, ao cabo da narração de atrocidades cometidas contra os indígenas das missões, Capistrano indaga: “Compensará tais horrores a consideração de que por favor dos bandeirantes pertencem agora ao Brasil as terras devastadas?”<sup>37</sup> Aos olhos de historiadores paulistas, a pergunta de Capistrano deveria ser respondida levando-se em conta as condições de vida na época, como ele próprio fizera quanto aos portugueses do século XV. Sobre estes, ele escrevera, com palavras tomadas de A. Costa Lobo:

O português do século XV era fragueiro, abstmio, de imaginação ardente, propenso ao misticismo, caráter independente, não constrangido pela disciplina ou contrafeito pela convenção. O seu falar era livre, não conhecia rebuços nem eufemismos de linguagem.

[...]

Com a rudeza dos costumes que assinala aqueles tempos, a segurança da própria pessoa, família e haveres, dependia em grande parte da força e energia individual; daí freqüentes homizios, agressões, feridos e mortes que habituavam à contemplação da violência e da dor, infligida ou recebida. [...] Cruzas que hoje denotariam a cruza de um caráter perverso não tinham nesses tempos semelhante significação.<sup>38</sup>

A resposta (indireta) de Sérgio à indagação de Capistrano de Abreu pode ser lida em duas passagens. Ele parece não ter dúvida que faltou a Capistrano uma adequada compreensão do tema das bandeiras, que estendesse a apreciação sobre a rudeza dos costumes no século XV português ao modo de vida no planalto de Piratininga, dando acolhida às suas condições concretas. Isto se apreende na leitura de um trecho de *Caminhos e fronteiras*:

Deve-se admitir que nessas épocas iniciais a compreensão justa das realidades, as maiores probabilidades de determinar e criar o futuro, o verdadeiro manancial de energias ativas, não estavam nos costumes naturalmente mais policiados e sem dúvida mais suaves, que se iam implantando no litoral, e nem mesmo na indignação piedosa do jesuíta contra os escravizadores de índios. Estaria antes nos instintos obscuros, nas inclinações muitas vezes grosseiras, nos interesses freqüentemente imorais que animavam o bandeirante devassador dos sertões. E estavam certamente nessa incorporação necessária de numerosos traços da vida do gentio, enquanto não fosse possível uma comunidade civil e bem composta, segundo os moldes europeus.<sup>39</sup>

O segundo trecho em que Sérgio Buarque responde a (e discrepa de) Capistrano de Abreu encontra-se no capítulo 9 de *Caminhos e fronteiras*. A indagação de Capistrano – “Compensará tais horrores a consideração de que por favor dos bandeirantes pertencem agora ao Brasil as terras devastadas?” – ressoa na indagação de

<sup>36</sup> HOLANDA, O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos. In: MONTEIRO & EUGÊNIO, 2008, p. 603.

<sup>37</sup> ABREU, *Capítulos de história colonial*, 1988, p.146.

<sup>38</sup> ABREU, *Capítulos de história colonial*, 1988, p. 59.

<sup>39</sup> HOLANDA, 1994, pp. 21-22.

Sérgio sobre as monções: “Compensaria tal riqueza tudo quanto exigiram as monções dos desbravadores do Brasil Central?” A pergunta daquele ficara suspensa no ar, sutilmente moralista; a pergunta deste é respondida sem titubeio: “É fácil responder, neste ponto, pela negativa. Mas postos nos dois pratos da balança os lucros e as perdas que porventura terão ficado do esforço daqueles desbravadores, os primeiros não de avultar por imensa margem”.<sup>40</sup> Sérgio Buarque argumenta que “uma parcela da maior importância representará o que eles significaram particularmente para a unidade de nosso país”, e que “outro resultado permanente está em que as monções puderam corroborar de modo admirável a obra iniciada pelas bandeiras, assegurando-nos a posse plena e tranqüila de uma área de milhões de quilômetros quadrados”.<sup>41</sup> Não parece caber dúvida sobre a resposta de Sérgio Buarque à indagação de Capistrano de Abreu nem que ela se estriba em uma abrangente visão organicista.

Outro passo que demarca bem a diferença entre Sérgio Buarque e Capistrano de Abreu se acha fora de *Caminhos e fronteiras*, no estudo sobre a língua-geral em São Paulo. Sérgio evoca documento firmado por Domingos Jorge Velho, em que “o famoso caudilho procura escusar e até exaltar o comportamento dos sertanistas predadores de índios”, alegando ao Rei que as tropas paulistas, não remuneradas pela Coroa, não iam a escravizar, mas a reduzir ao convívio da urbana e civil sociedade o gentio brabo e comedor de carne humana, e que se os índios ferozes são postos a servir nas lavras e lavouras isto não significa cativo, pois vão aprender a amanhar a terra, enfim, a trabalhar para o sustento próprio, acrescentando que “em vão trabalha quem os quer fazer anjos antes de os fazer homens”. Em seguida, observa Sérgio Buarque:

Deixando de parte toda aquela rústica e especiosa pedagogia com que se procura disfarçar o serviço forçado do gentio em benefício de senhores particulares, é impossível desprezar a sentença cabal que aqui se lavra contra o sistema dos padres. Anjos, não homens, é o que pretendem realmente fabricar os inicianos em suas aldeias, sem conseguir, em regra, nem uma coisa, nem outra. Ainda nos dias de hoje é essa, sem dúvida, a mais ponderável crítica que se poderá fazer ao regime das velhas missões jesuíticas.<sup>42</sup>

Esta é talvez a mais clara amostra da visão de Sérgio Buarque sobre as reduções jesuíticas. Esses trechos conformam o fundo das divergências de Sérgio Buarque com Capistrano de Abreu, cabendo lugar especial àquele sobre “o verdadeiro manancial de energias ativas”, que não estaria “nos costumes naturalmente mais

---

<sup>40</sup> HOLANDA, 1994, p. 151.

<sup>41</sup> HOLANDA, 1994, p. 151.

<sup>42</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. A língua-geral em São Paulo. In: HOLANDA, 1995, p. 127. Texto publicado originalmente no *Estado de S. Paulo*, edições de 11 e 18 de maio e 13 de junho de 1945.

policidados e sem dúvida mais suaves, que se iam implantando no litoral, e nem mesmo na indignação piedosa do jesuíta contra os escravizadores de índios”.

Outra diferença entre Sérgio e Capistrano: a ênfase do historiador cearense na ação modificadora do meio natural, variado, conduzia a uma avaliação desalentada acerca dos resultados da colonização portuguesa:

Cinco grupos etnográficos, ligados pela comunidade ativa da língua e passiva da religião, moldados pelas condições ambientes de cinco regiões diversas, tendo pelas riquezas naturais da terra um entusiasmo estrepitoso, sentindo pelo português aversão ou desprezo, não se prezando, porém, uns aos outros de modo particular – eis em suma ao que se reduziu a obra de três séculos.<sup>43</sup>

Esse tom sutilmente desanimado não aparece nas páginas de *Raízes do Brasil* ou *Caminhos e fronteiras*, a despeito das críticas às práticas predatórias presentes nesses livros. Em Sérgio Buarque o senso de diversidade não rompe com o senso de unidade, nem a crítica traduz desalento. Nas linhas de *Monções* levadas para a Introdução de *Caminhos e fronteiras*, Sérgio escreveu:

*É verdade que essas diferenças [entre a sociedade litorânea e a de Piratininga] têm caráter relativo e que delas não é lícito tirar nenhuma conclusão muito peremptória. A mobilidade dos paulistas está condicionada, em grande parte, a certa insuficiência do meio; insuficiência para nutrir os mesmos ideais de vida estável, que nas terras da marinha puderam realizar-se quase ao primeiro contato mais íntimo entre o europeu e o mundo novo. Distanciados dos centros de consumo, impossibilitados, por isso, de atrair em grande escala os negros africanos, deverão eles contentar-se com o braço indígena, com os "negros" da terra; para obtê-los é que serão forçados a correr sertões inóspitos e ignorados. Em toda parte é idêntico o objetivo dos colonos portugueses. Diverge unicamente, ditado pelas circunstâncias locais, o compasso que, num e noutro caso, regula a marcha para esse objetivo.*<sup>44</sup>

Por outro lado, a nota de desalento de Capistrano de Abreu ressoa quando trata do quadro geral da colonização portuguesa no Brasil, mas não quando se refere a São Paulo (se não está em pauta a ação dos bandeirantes). Em *Caminhos antigos e o povoamento do Brasil*, Capistrano de Abreu contribui, de leve, com a idéia de singularidade paulista: “Entretanto, lentamente São Paulo foi-se reerguendo. A plantação de cana, de café, a imigração, as estradas de ferro, os fatores geográficos revalorizados, deram-lhe nova e mais vigorosa vida e lhe restituíram a hegemonia que há anos representa em toda a vida brasileira”.<sup>45</sup> Nisto foi seguido de perto pelo amigo e

<sup>43</sup> ABREU, *Capítulos de história colonial*, 1988, p. 256.

<sup>44</sup> HOLANDA, 1994, pp. 9-10.

<sup>45</sup> ABREU, Capistrano. *Caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004, p. 54. Também ao Rio de Janeiro dedica Capistrano de Abreu palavras simpáticas: “A cidade de S. Sebastião, mais moderna que São Paulo ou Pernambuco, menos ilustre que qualquer delas, prospera verdadeiramente só depois que os paulistas rasgaram a cintura de matas ambientes, contra a qual



discípulo Paulo Prado, que escreveu um desanimado *Retrato do Brasil* (mas, em geral, vigoroso e ponderado quando se refere às bandeiras) e uma *Paulística* que trata com apreço o papel dos bandeirantes e de São Paulo na história do Brasil.

#### 7.4 Diálogo com historiadores paulistas

O organicismo sustenta a produção intelectual de Sérgio Buarque e orienta suas intervenções, declaradas ou não, no debate intelectual. Isto vale para os escritos do jovem Sérgio, mas também para *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*. Estão entre os temas do organicismo: *singularidade cultural* (do Brasil, de São Paulo), *adaptação à realidade e autenticidade*. Em *Caminhos e fronteiras*, esses temas se enlaçam na história dos habitantes de Piratininga. É justo assinalar-se o que distingue Sérgio Buarque de outros historiadores paulistas, como Paulo Prado e Alfredo Ellis Júnior, todavia, convém não perder de vista que a singularidade paulista ocupa a atenção deles todos. Portanto, o diálogo de *Caminhos e fronteiras* com a historiografia paulista não ocorre apenas como afastamento e diferença; envolve também aproximação e afinidade. Tratarei dos diálogos de *Caminhos e fronteiras* com Eduardo Prado e Paulo Prado, sem pretender abarcar todos os aspectos. O tema merece estudo detalhado e compreensivo, que aqui apenas sugiro.<sup>46</sup>

A singularidade paulista já se anunciava em 1692, quando escrevia Câmara Coutinho, Governador Geral do Brasil, que “a vila de S. Paulo há muitos anos que é República de per si, sem observância de lei nenhuma, assim divina como humana”. Mais tarde, no século XVIII, ressurgiu em Frei Gaspar da Madre de Deus, com a valorização do mameluco e das conquistas territoriais dos paulistas, e em Pedro Taques, com sua prosápia de nobreza. Está presente, de forma tácita, sem viés laudatório, em textos de Capistrano de Abreu, com sua ênfase na vida no sertão e na diversidade de

---

os cariocas não se animaram, foi escolhida para a corte e residência. [...] Por ter sido uma vez a cabeça e continuará por muito tempo ainda, apesar da ameaça guaiana: se não foi aqui que primeiro se concebeu a idéia de uma nação, aqui pelo menos se realizou este sonho que bem perto esteve de esvaír-se como sonho”. ABREU, 2004, p. 81.

<sup>46</sup> Há estudo comparativo sobre a representação do bandeirante em Sérgio Buarque de Holanda, Alfredo Ellis Jr. e José de Alcantara Machado: GOLDMAN, Elisa. *O humilde e o sublime: a representação do bandeirante na historiografia paulista*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC, 1997. Ver também ABUD, Kátia. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1985; FERREIRA, Antonio Celso. *A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

*habitats* no Brasil, destacando o papel das entradas e dos jesuítas. Mas Capistrano fez pesar sobre a atividade dos sertanistas uma dúvida moral. Se Capistrano de Abreu inspirou historiadores paulistas, não forjou a *legenda aurea* do bandeirante, nem fez o elogio do povo paulista. Isto se acha em outro lugar: nas páginas de Saint-Hilaire e Oliveira Martins, sobretudo deste.

Escreveu Saint-Hilaire:

Orgulhosos por força da nobreza de seus ancestrais, animados pelo espírito de liberdade selvagem que caracteriza a raça americana, espírito herdado do sangue materno, acostumados a ser obedecidos por numerosos escravos, passando grande parte de suas vidas nos desertos, longe de toda vigilância, os paulistas nunca foram um povo submisso. [...]

Quando se sabe, por experiência própria, quantas fadigas, privações, perigos, ainda hoje aguardam o viajante que se aventura nessas longínquas regiões e se toma conhecimento do itinerário das intermináveis incursões dos antigos paulistas, tem-se a impressão de que esses homens pertenciam a uma raça de gigantes.<sup>47</sup>

Aí já estão os *topoi* do espírito de liberdade, do ânimo insubmisso e da energia tremenda dos paulistas dos séculos XVI, XVII e início do XVIII. A expressão “raça de gigantes” foi adotada no título de um livro de Alfredo Ellis Jr. e sintetizou a auto-imagem do paulista. As páginas elogiosas de Saint-Hilaire empalidecem ante as de Oliveira Martins. A singularidade de São Paulo ganha vigor inédito nas páginas de *O Brasil e as colônias portuguesas*, cuja primeira edição saiu em 1880. Escreve Oliveira Martins:

A nação brasileira desenvolve-se colonialmente ao norte, orgânica e espontaneamente ao sul. Semi-independente, a região de S. Paulo-Minas, com a grande baía do Rio de Janeiro, capital natural do império futuro, está na sombra elaborando uma construção orgânica; enquanto o Brasil oficial, o Brasil brilhante, opulento, o Brasil dos vice-reis e governadores, assenta ao norte, na Bahia e em Pernambuco.

Esse Brasil, porém, não era geograficamente o centro do império. O seu clima parecia condená-lo à eterna condição de colônia dependente de uma cultura exótica e da escravidão africana, ou à sorte infeliz de um Paraguai jesuíta. Não havia ainda então intensidade de vida coletiva bastante para propor com evidência o dualismo que o observador descobre sempre latente; e foi um caso fortuito que, trazendo à vida econômica da colônia um elemento novo, fez surgir, não o dualismo, mas a imediata e absoluta supremacia da metade sul do Brasil central, supremacia consagrada no meado do XVIII século pela transferência da capital da Bahia para o Rio de Janeiro.

Esse caso fortuito nasceu do caráter aventureiro, audaz, explorador, dos habitantes de S. Paulo, nos quais a semente do gênio descobridor dos portugueses pudera medrar livremente, à sombra de um clima benigno e de uma colonização natural agrícola. [...]

Esse caso fortuito é a descoberta das minas, à qual o Brasil deve a rápida definição de sua independência. Na riqueza do ouro encontrou a população de S. Paulo uma força predominante com que impôs a sua supremacia – como homogeneidade, como coesão, como originalidade e autonomia nacional – às províncias do Norte, cuja

<sup>47</sup> SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à Província de São Paulo*. São Paulo: Livraria Martins; Edusp, 1972, pp. 14-15.

existência era artificial, na população toda estrangeira, quer nos brancos portugueses, quer nos negros africanos; artificial no regime do trabalho e natureza da cultura: cuja vida, enfim, era a de uma fazenda ultramarina de Portugal, amanhada e cultivada pelo gênio dos estadistas, e não a de uma nação nova existindo independente e autônoma, por virtude de uma população fixada e naturalizada no solo sobre que vivia.<sup>48</sup>

Oliveira Martins forjou as metáforas fortes sobre o papel dos paulistas e de São Paulo na história do Brasil. Ele fala de “alma da nação” e de “coração do país” ao destacar a singularidade paulista. Obviamente não se refere então à pujança econômica, mas ao ânimo firme, à autonomia e as conquistas territoriais dos paulistas nos séculos XVI, XVII e XVIII.

O espírito aventureiro dos paulistas foi a primeira alma da nação brasileira; e S. Paulo, esse foco de lendas e tradições maravilhosas, o coração do país. Daí partiu o movimento de ocupação do interior dos sertões, daí a colonização se alargou para o sul, até o Paraguai, até o Prata.<sup>49</sup>

Se olharmos com atenção, mesmo que a influência de Capistrano se faça sentir, o tópico da singularidade histórico-cultural de São Paulo lhes foi dado, em primeiro lugar, e sem restrição, por Oliveira Martins. Este participava de uma roda de intelectuais (os “Vencidos da vida”) que reunia Guerra Junqueiro, António Candido, Ramalho Ortigão, Eça de Queiroz e outros, ativa entre 1887 e 1893. Espíritos cosmopolitas, críticos severos dos costumes e da tradição portuguesa, acham-se nas páginas de alguns deles, ladeando o realismo, um veio quase romântico, no caso de Oliveira Martins, organicista. Cosmopolitas, deslumbrados com a França e a civilização moderna – a ponto de Eduardo Prado escrever que “Eça de Queiroz pertence a uma geração portuguesa que, na sua mocidade, se enchia de emoção com a mudança de um ministério, sob o regimen do Segundo Império, e que, às vezes, não sabia os nomes dos homens que em Lisboa estavam governando Portugal” –<sup>50</sup> aos poucos, e em parte, mudarão de atitude. É o que ocorre com Eça de Queiroz, que sob esta inspiração escreverá *A illustre Casa de Ramires* e *A cidade e as serras* – obra que deixou inacabada –, livros voltados para a tradição e as raízes rurais, que fustigara sem piedade em outros tempos. Ao que parece, essa mudança de atitude ganha forma na década de 1880; mostra-se já em “O francesismo”, texto publicado postumamente (*Últimas páginas*, em 1912), cuja redação Guerra da Cal situa em 1877 e João Medina entre 1877-1888. Nesse

<sup>48</sup> MARTINS, Oliveira. *O Brasil e as colônias portuguesas*. Lisboa: Guimarães, 1978, pp. 75-76.

<sup>49</sup> MARTINS, 1978, pp. 81-82.

<sup>50</sup> PRADO, Eduardo. Eça de Queiroz: o passado, o presente. *Coletâneas*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904, v. 1, pp. 306. Originalmente publicado na *Revista Moderna* em novembro de 1897.

artigo, Eça de Queiroz critica o afrancesamento de Portugal: “Há quarenta anos, desde a Patuléia, Portugal está curvado sobre a carteira da escola, bem aplicado, com a ponta da língua de fora, fazendo a sua civilização, como um laborioso tema, que ele vai vertendo dum largo traslado aberto defronte – que é a França”. E aos que o acusavam de afrancesado, de desportuguesar Portugal, responde que “em lugar ser culpado da nossa desnacionalização, eu fui uma das melancólicas obras dela”.<sup>51</sup> Ele conta que embora começasse sua carreira em Lisboa, “era realmente como se eu habitasse Marselha”, tudo que o cercava e tinha valor a seus olhos era francês:

Não quero escrever uma página de memórias. Apenas mostrar, tipicamente, como eu, e toda a minha geração (excetuando espíritos superiores, como Antero de Quental ou Oliveira Martins) nos tínhamos tornado fatalmente franceses no meio de uma sociedade que se afrancesava e que, por toda a parte, desde as criações do Estado até ao gosto dos indivíduos, rompera com a tradição nacional, despindo-se de todo traje português, para se cobrir – pensando, legislando, escrevendo, ensinando, vivendo, cozinhando – de trapos vindos da França! [...] Como acontece nessas *toilettes* feitas à pressa, vêem-se ainda, por baixo do arrebique francês, os restos do fato primitivo e rude. Portugal ainda usa tamancos. Mas mesmo onde esse desventuroso país usa tamancos, tem o seu coração, o seu desejo voltado para a bota de verniz bicuda, que vem de Paris.<sup>52</sup>

Essa imitação da França é uma tendência fatal, de temperamento, de similitude? Não há tal, responde Eça:

A França é um país de inteligência; nós somos um país de imaginação. A literatura da França é essencialmente crítica; nós, por temperamento, amamos sobretudo a eloquência e a imagem. [...] Ora se nenhuma congeneridade de idéia, de sentimento, de natureza, de temperamento, nos cola irremediavelmente à França, ser-nos-ia fácil, sem dúvida, separar-nos dela, sem que se dilacerassem as raízes mesmas da nossa sociedade. Nós estamos apenas colados à superfície, somos um parasita.<sup>53</sup>

A respeito da passagem do cosmopolitismo afrancesado para a redescoberta das raízes por Eça de Queiroz, escreveu Eduardo Prado um lúcido ensaio na *Revista Moderna* (novembro de 1897). Dizia ele:

Eça de Queiroz teve a grande desvantagem de, intelectualmente, nascer um francês do Segundo Império. Ele [Ramalho Ortigão] e Eça de Queiroz olhavam Portugal como um país estranho, que muito mal conheciam, que amavam com um amor muito vago, muito indefinido, que nem ousavam até confessar. Viam o seu país ridículo, porque o ridículo é apenas a desconveniência das cousas que vemos com as idéias que temos. Portugal não lhes quadrava, não se justapunha aos seus moldes franceses, não entrava nos compartimentos da sua concepção francesa de vida. [...] Em toda a Europa houve uma revivescência intensa do nacionalismo. O cosmopolitismo desfez-se como um sonho [...]. Em Portugal, houve também a renascença do sentimento nacional [...]. A mudança para Paris completou em Eça a dolorosa desilusão. [...] A época era da autonomia de cada povo. Grande ou

<sup>51</sup> QUEIROZ, Eça de. *Francesismo. Obra completa*, III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, p. 2107-2108.

<sup>52</sup> QUEIROZ, 2000, p. 2113-2114.

<sup>53</sup> QUEIROZ, 2000, p. 2117.

pequena, pobre ou rica, cada nação aspirava a viver por si. Todas as grandezas do gênio da França, para um peninsular já fora da influência da embriaguez das metáforas, tinham o grande defeito de ser francesas e não da sua terra. [...] O bem anda por todos os lados. A procura da perfeição na sua obra levou Eça de Queiroz, corrigido do estrangeirismo que enfurecia Camilo, à grande consolação de ter amor e entusiasmo pela sua terra. [...] Eça de Queiroz tem a vida ideal de um artista, graças a Deus, como costuma ele sempre dizer, quando fala de um bem que lhe sucedeu, ou de um mal evitado, nunca esquecendo de acrescentar: Se Deus quiser – quando fala de algum projeto. Deus entrou-lhe em casa. [...] Hoje, Eça de Queiroz parece ter, como sonho e última ambição, o viver no campo e em Portugal.<sup>54</sup>

Oliveira Martins pode ter contribuído para isto? Eduardo Prado escreveu que “a paixão da poesia da história portuguesa foi, em grande parte, comunicada a Eça de Queiroz por Oliveira Martins”, este homem que “foi toda indignação e desdém, quando escreveu o *Portugal contemporâneo*; foi todo entusiasmo quando evocou a ínclita geração d’Avis e a figura deslumbrante do Condestável”.<sup>55</sup> Eduardo Prado, amigo de Eça de Queiroz, não precisou passar do cosmopolitismo à busca de raízes: era homem moderno e também cheio de amor à história e tradição do Brasil. A seu respeito, escreveu Maria Amália Vaz de Carvalho: “Ele que tanto amava as tradições e as coisas antigas, era bem moderno nessa intensa curiosidade intelectual por influência da qual o Universo se lhe tornava no objeto vastíssimo da sua investigação simpática”.<sup>56</sup> Paulista, católico e monarquista, formou um notável acervo de livros e manuscritos sobre o Brasil, a coleção Eduardo Prado. Suas idéias e sua amizade não de ter exercido benigno influxo sobre Eça, no sentido de fortalecer o senso do apreço pela terra natal, que o escritor português começara a descobrir pouco antes. O senso histórico e o amor às raízes levaram Eduardo Prado a ingressar no debate político. Ele publicou *Fastos da ditadura militar no Brasil* (1890), coletânea dos artigos publicados na *Revista de Portugal*; *A ilusão americana* (1893); *A bandeira nacional* (1903); *Coletâneas* (1904-1906) – livros de marcado apreço à autonomia, originalidade e autenticidade nacional, isto é, pela visão organicista –, além de relatos de viagens. Ao morrer, preparava a biografia de Manuel de Moraes, o mameluco que se tornou jesuíta, bandeou-se para os holandeses e se tornou calvinista, e depois fez o caminho de volta.<sup>57</sup>

Assim como Oliveira Martins influenciou sobre a redescoberta das raízes lusitanas por Eça de Queiroz, decerto ajudou Eduardo Prado a amadurecer as próprias

<sup>54</sup> PRADO, 1904, v. 1, pp. 306, 307, 312-313, 316-317, 323, 328, 333, 334.

<sup>55</sup> PRADO, 1904, v. 1, p. 328.

<sup>56</sup> Apud MATOS, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2ª. Edição revista e aumentada. Lisboa: Editorial Caminho, 1993, verbete “Eduardo Prado”, p.743.

<sup>57</sup> Ver VAINFAS, R. *Traição: Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

idéias sobre o crescimento orgânico do corpo social. Apesar das críticas à sociedade e aos governantes portugueses, sua apreciação positiva da colonização portuguesa da América, de São Paulo e dos paulistas influenciou sobre historiadores paulistas. Eduardo Prado o cita com agrado nas *Coletâneas* e Paulo Prado o evoca em *Paulística*: “Oliveira Martins, num dos lampejos à Michelet da sua obra de historiador – mais romântica que científica – afirma que ‘pelos fins do XVI século, a região de S. Paulo apresentava os rudimentos de uma nação, ao passo que a Bahia e as dependências do norte eram uma fazenda de Portugal na América’”.<sup>58</sup> Um e outro o tratam como alguém dotado de descortínio, que soube avaliar a relevância de São Paulo para a história do Brasil.

#### 7.4.1 Diálogo com Eduardo Prado

Não posso concordar com Carlos Eduardo Berriel quando afirma que Eduardo Prado copia as idéias da geração portuguesa de 1870; que teria buscado num pólo política e socialmente anacrônico da Europa a base argumentativa para a defesa da singularidade cultural brasileira e paulista. Segundo Berriel, a rejeição aos padrões europeus e norte-americanos, por parte de Eduardo Prado, “é de segunda linha, já que é ela própria uma cópia do procedimento literário da Geração de 1870”.<sup>59</sup> O compromisso de Eduardo Prado com o organicismo e seu amor à pátria não são fruto de alguma “cópia” de procedimento literário. De quem copiou a simpatia monarquista – de Eça, de Ramalho Ortigão, de Antônio Cândido? De quem copiou o amor às raízes – de Eça e seus amigos francófilos? O interesse e o amor de Eduardo Prado pela tradição, pelas raízes históricas e culturais, pelo crescimento orgânico não lança raízes nas idéias da Geração portuguesa de 1870, e sim nos pensadores alemães e ingleses, românticos e organicistas, lidos a partir de interesse próprio e apropriados de forma orgânica.<sup>60</sup>

Oliveira Martins influenciou sobre Eduardo Prado, não para formar sua visão de mundo, mas no sentido de amadurecer sua reflexão sobre o significado de São Paulo na

<sup>58</sup> PRADO, P. *Paulística etc.* Organização e introdução de Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 86.

<sup>59</sup> BERRIEL, C. E. O. *Tietê, Tejo, Sena: A obra de Paulo Prado*. Campinas, SP: Papirus, 2000, p. 54.

<sup>60</sup> Sobre as leituras de Eduardo Prado, escreve Maria Amália Vaz de Carvalho, sua amiga: “Lera e sentira Ruskin antes de nenhum latino, creio eu, conhecer o hoje tão famoso e citado esteta inglês. Carlyle era-lhe tão familiar como Shakespeare, e Goethe ensinara-lhe tanto como Dante ou Maquiavel”. Apud MATOS, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*, 1993, verbete “Eduardo Prado”, p.743.

história do Brasil e da colonização portuguesa da América.<sup>61</sup> De fato, na conferência sobre “o catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Novo Mundo” (1896), destacou Eduardo Prado:

Oliveira Martins, com a superioridade de percepção que lhe era própria, incitando os portugueses a estabelecerem colônias nos planaltos africanos do Alto Zambeze e do Shire, citava-lhes sempre o exemplo de São Paulo e, em parte, atribuía o relativo insucesso português na África aos estabelecimentos formados no clima desfavorável da costa. De São Paulo, dizia, pôde sair a raça que fez o Brasil; tivéssemos tido outro S. Paulo, e criaríamos em África outro Brasil.

Realmente, minhas senhoras e meus senhores, o Brasil foi feito pelos paulistas. Sem eles a língua portuguesa seria falada apenas numa estreita faixa de território paralelo ao Atlântico.<sup>62</sup>

Além do elogio da singularidade paulista e seu significado na história do Brasil, a visão positiva da colonização portuguesa ante as colonizações de povos norteeuropeus e puritanos também aproxima Eduardo Prado de Oliveira Martins. Eduardo Prado distingue entre o método científico (que “consiste na destruição dos primeiros ocupadores do solo”, a exemplo do que ocorreu nas Antilhas e nos Estados Unidos) e o método mercantil praticado por ingleses e holandeses (aliam-se “aos pequenos déspotas, a quem subjagam, corrompem e fazem instrumentos de uma opressão destinada a extorquir tributo ou, sob diferentes nomes e formas, o forçado trabalho da escravidão”) ao método católico de Espanha e Portugal, que “são os europeus que mais e melhor se

---

<sup>61</sup> Machado de Assis dizia que Eduardo Prado “sabia bem todas as coisas que sabia”, e decerto não fazia ironia com esse homem que a todos cativava. Ainda mais elucidativo é o testemunho de Eça de Queiroz. Segundo ele, enquanto na França das luzes se exclamava: “Que esquisito haver Persas!”, Eduardo Prado “pertence àqueles que não só consideram muito racional, em tão vário Universo, a existência dos Persas, – mas que sustenta que os Persas podem ser amados, desde que sejam compreendidos”. Ora, “a leitura da História, assim dirigida, desenvolveu nele um dos seus fortes sentimentos inatos – o amor pelo Passado [...], devoção esmorecida, quase apagada neste nosso século XIX, que, por ter surripiado casualmente três ou quatro segredos à Natureza, [...] se considera excelsamente superior a todos os povos que não conversassem por meio de fios de arame”. Eça prossegue: “A este amor do Passado se pode ainda ligar a sua ruidosa cólera, quando o Brasil consumou a Revolução, de que ele, meses antes, estudara as causas com tanta serenidade e filosófico desinteresse. Sem estimar consideravelmente os métodos do Império, Prado amava o Trono Imperial pela antiguidade que lhe davam, não os anos, mas a hereditariedade, a continuidade histórica, como ramo mais poderoso e mais frutífero do velho tronco colonial que apodrecera. Era para ele uma instituição de raiz, funda e largamente mergulhada no solo moral da nação, que ela tornava mais consistente e a que comunicava, como as raízes de um velho roble ao chão em que cravam, um aspecto de duração e venerável repouso. [...] Poucos portugueses amarão Portugal com um amor tão inteligente e crítico, em que não entra sentimento atávico e que todo ele nasce da observação, da comparação, de um estudo atento, feito por meio de jornadas, depois completado por meio de leituras, duas fontes do Saber de limpidez desigual, mas ambas agradáveis e recomendadas por Aristóteles. [...] Ele pretende que Portugal, sempre, desde Afonso Henriques, viveu enredado em dificuldades – que sempre, invariavelmente, venceu pela tenacidade, pela coragem, pela destreza, pela adaptação muito elástica a todas as renovações sociais [...]. Este homem, que há vinte anos trilha o *Boulevard*, não tem, louvado ele seja, um traço mínimo de *boulevardismo*”. QUEIROZ, Eça. Eduardo Prado. In: PRADO, 1904, v. 1, pp. XI-XII, XIV, XVII, XX, XXI, XXIII.

<sup>62</sup> PRADO, 1906, v. 4, p. 86.

aliam às diferentes raças que eles têm encontrado pela terra, na sua missão de descobridores e povoadores do mundo”. Disto conclui Eduardo Prado:

E há entre nós, brasileiros, quem lastime não terem os holandeses ficado senhores do Brasil! Esta queixa do destino é fútil, porque como finamente observou há pouco o sr. Assis Brasil, caso os holandeses tivessem feito desta terra um país bem governado e feliz, não seríamos nós que aqui estaríamos gozando esses bens, mas sim os holandeses e seus descendentes. E demais tudo quanto os holandeses têm feito no resto do mundo nos leva a crer que, senhores eles do Brasil, esta terra seria uma vasta feitoria, organizada com método, com energia, talvez, mas seria uma colônia em que uns poucos brancos seriam tiranos de milhões de índios e de negros. Com a colonização portuguesa e católica, viemos a ser, com todas as nossas fraquezas, com todas as nossas reais ou pretensas desvantagens étnicas, viemos a ser nós mesmos, isto é, uma nação e um povo!<sup>63</sup>

Embutido no trecho está a idéia da miscibilidade e adaptabilidade dos ibéricos, sobretudo, dos portugueses. Como “essa raça” (ingleses, holandeses) poderia florescer nas regiões tropicais, hoje ocupadas na América pela fusão do sangue ibérico com o sangue índio e africano? Eduardo Prado observa que, na partilha territorial do Novo Mundo, é como se uma lei houvesse sido observada: “Aos europeus protestantes do Norte coube a América do Setentrião, aos europeus meridionais e católicos, coube a América do Sul”. E arremata:

Ufane-se aquela de todas as suas grandezas; tenhamos nós o nosso orgulho: o de sermos um povo que deve a sua existência, não à trucidação de uma raça inteira, hecatombe que o protestantismo não impediria no Sul, como não soube impedir noutras regiões, mas à fusão de raças opostas, diversas de origem.<sup>64</sup>

Chega-se assim ao elogio da mestiçagem, traço característico da historiografia paulista de fins do século XIX e início do XX (com relação a São Paulo). Na conferência de 1896, argumentou Eduardo Prado:

Varnhagen era partidário da exterminação do índio, e no seu singular patriotismo odiava o caboclo brasileiro. E o caboclo é, no entanto, um homem que todos devemos admirar pela sua força e porque, afinal de contas, é ele que é o Brasil, o Brasil real, bem diferente do cosmopolitismo artificial em que vivemos nós, os habitantes desta grande cidade. Foi ele quem fez o Brasil. (*Aplausos prolongados*) [...] Nas vastas solidões do Brasil [...] vive ele na pobreza, tirando o alimento de uma terra que nem sempre é da fertilidade que os nossos economistas, poetas e oradores apregoam. Vive ali simples, rude e enérgico na sua calma o descendente do mameluco e do índio, que hoje tem teto, tem família e tem Deus, porque os jesuítas civilizaram os seus avós. (*Aplausos*)<sup>65</sup>

<sup>63</sup> PRADO, 1906, v. 4, pp. 69-70.

<sup>64</sup> PRADO, 1906, v. 4, pp. 71-72.

<sup>65</sup> PRADO, 1906, v. 4, pp. 75 e 96-97.



O elogio da “fusão de raças opostas” dirige-se, sobretudo, para a que se deu na sociedade paulista, mas, segundo Eduardo Prado, a essa mestiçagem “devemos poder dizer-se a quase totalidade da população brasileira”. Diz ele:

Foi o filho do português e do índio, o homem chamado desprezivelmente *mameluco*, que descobriu este grande país [...]. A raça européia não podia medrar, ao começo da sua imigração tropical, na costa, onde o clima lhe é decididamente desfavorável. *A aclimação definitiva da planta humana européia não era possível num país tórrido, sem o enxerto na planta indígena, e este enxerto se robustece, frutifica na perfeição, quando a raça imigrante encontra um meio climatérico não muito diverso daquele da sua origem.* [...] Resistiu S. Paulo aos ataques dos tamoios inimigos e, dessa data em diante, ficou seguro o seu futuro e começou a funcionar como uma oficina de homens. Homens mestiços, não de um tipo inferior, porque não é inferior, como têm verificado os americanistas, o tipo resultante do branco e do índio. Nesse cruzamento, se o branco entra com um cérebro mais desenvolvido, que se reproduz no seu descendente, o índio traz para o novo tipo a agudeza da sensibilidade dos seus sentidos e a agilidade elástica dos seus músculos, sentidos e músculos um tanto atrofiados no homem civilizado.

Não tivessem os jesuítas tornado os índios sedentários e mansos, e esse cruzamento, a que devemos poder dizer-se a quase totalidade da população brasileira, não se teria dado.<sup>66</sup>

As idéias de Eduardo Prado agiram sobre Sérgio Buarque desde a juventude. *São Paulo no século XVI* de Afonso Taunay (professor de Sérgio Buarque no Colégio São Bento) cita Eduardo Prado: a conferência de 1896 e o estudo intitulado “Os espanhóis no Salto do Avanhandava” (recolhidos no volumes 3 e 4 das *Coletâneas*), Sérgio Buarque pode ter sido apresentado a Eduardo Prado pela obra de Taunay. O certo, porém, é que conhecia a obra de Eduardo Prado desde a juventude, como provam seus primeiros artigos – sobre originalidade nacional, a bandeira nacional e a doutrina Monroe. No seu exemplar do quarto volume das *Coletâneas* – precisamente no texto da conferência sobre “o catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Novo Mundo” –, no trecho onde Eduardo Prado diz que *com a colonização portuguesa e católica, viemos a ser, com todas as nossas fraquezas, com todas as nossas reais ou pretensas desvantagens étnicas, viemos a ser nós mesmos, isto é, uma nação e um povo* – Sérgio Buarque anotou à margem: “E que povo! E que nação!” Esse trecho, de si eloqüente, escrito na juventude, ganha todo seu sentido à luz de *Raízes do Brasil* – daquele trecho retirado apenas a partir da terceira edição (1956), onde consta: “cumpriria averiguar até onde representamos nele as formas de vida, as instituições e a visão do mundo de que somos herdeiros e de que nos orgulhamos”.

Sérgio Buarque ressoa idéias ardentemente defendidas por Eduardo Prado, que é uma das principais fontes brasileiras – junto com Sílvio Romero – do organicismo

<sup>66</sup> PRADO, 1906, v. 4, pp. 75,79-80, 84-85.

de Sérgio.<sup>67</sup> De acordo com Eduardo Prado, “as nações devem reformar-se de dentro de si mesmas, como todos os organismos vivos, com a sua própria substância, depois de já estarem lentamente assimilados e incorporados à sua vida os elementos exteriores que ela naturalmente tiver absorvido”, que “as sociedades devem ser regidas por leis saídas de sua história, do seu caráter, do seu desenvolvimento natural”.<sup>68</sup> Isto faz parte do argumento de *Raízes do Brasil*, com seu anelo de autenticidade nacional e a crítica severa à importação de modelos. Mas será Eduardo Prado uma presença em *Caminhos e fronteiras*?

A apreciação das condições concretas da vida de um povo ou grupo humano, assim como o enraizamento na realidade e a autenticidade do viver são temas de *Caminhos e fronteiras*; são anunciados, sem pompa e sem rebuscos, nas páginas da Introdução oriundas de *Monções*. Há, portanto, um diálogo de *Caminhos e fronteiras* – como o há em *Raízes do Brasil* – com *A ilusão americana*. Mas o diálogo de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras* com Eduardo Prado se estende às *Coletâneas*. Em *Raízes do Brasil*, isto se vê na crítica da colonização holandesa, inclusive na afirmação de que habitantes do norte da Europa são incompatíveis com regiões tropicais; na constatação crítica de que a religião puritana não falava aos sentidos dos indígenas; a apreciação da colonização portuguesa, plástica, sem insuperável preconceito de raça; na valorização das raízes portuguesas, origem da sociedade brasileira, informando e sendo o elo de ligação dos elementos diversos que entraram na composição da nova sociedade. Quando Sérgio Buarque escreve, nas duas primeiras edições de *Raízes do Brasil*: “Antes de investigar até que ponto poderemos alimentar no nosso ambiente um tipo próprio de cultura, cumpriria averiguar até onde representamos nele as formas de vida, as instituições e a visão do mundo de que somos herdeiros e de que nos orgulhamos”,<sup>69</sup> ele revela o sentimento (e a visão organicista) que o liga a Eduardo Prado e aos historiadores de São Paulo em geral – o apreço pelas origens, sabendo-se um elo na cadeia da tradição viva – e que o afasta dos “detratores dos portugueses no Brasil” (e o aproxima de Freyre e Varnhagen). Também há diálogo e proximidade com Eduardo

---

<sup>67</sup> EUGÊNIO, 2008. Sobre Eduardo Prado, ver: MOTA, Maria Aparecida Rezende. *Brasil e Portugal: imagens de nação na geração de 70*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1998. Sobre Sílvio Romero, ver: SCHNEIDER, Alberto Luiz. *Sílvio Romero, hermeneuta do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005; SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade nacional e modernidade brasileira: O diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

<sup>68</sup> PRADO, Eduardo. *A ilusão americana*. São Paulo: IBRASA, 1980, p. 53 e 52.

<sup>69</sup> HOLANDA, 1936, p. 3.

Prado na idéia de que, na região de Piratininga, se verificou um momento novo na vida da sociedade formada com a colonização portuguesa.

Em *Caminhos e fronteiras*, o diálogo, feito no modo da proximidade, transparece na apreciação do *mameluco*. Há diferenças de tom e de referências, mas é inegável o ar de família que marca seus textos. Uma diferença está no seguinte: enquanto Eduardo Prado considera que o mestiço herdou o cérebro desenvolvido do português e os sentidos aguçados e os músculos rijos do gentio, Sérgio Buarque ressalta a adaptação do *mameluco*, como dos portugueses de Piratininga e do gentio, às concretas condições de vida do sertão. Demais, há, em *Caminhos e fronteiras*, a convicção de que o sertão exige adaptação e que os portugueses de Piratininga precisavam aprender com os indígenas, já adaptados longamente aos ardis da natureza e sabedores de seus mistérios. O que traduz uma retomada do comentário, prene de sugestões, feito por Eduardo Prado:

A raça européia não podia medrar, ao começo da sua imigração tropical, na costa, onde o clima lhe é decididamente desfavorável. *A aclimação definitiva da planta humana européia não era possível num país tórrido, sem o enxerto na planta indígena*, e este enxerto se robustece, frutifica na perfeição, quando a raça imigrante encontra um meio climatérico não muito diverso daquele da sua origem.<sup>70</sup>

Em *Caminhos e fronteiras*, Sérgio Buarque retoma a idéia de que a *aclimação definitiva da planta humana européia não era possível num país tórrido, sem o enxerto na planta indígena*. De fato, logo no capítulo primeiro, ele manifesta claramente sua opinião sobre o valor da rude forma de vida dos habitantes de Piratininga:

Sabemos como era manifesta nesses conquistadores a marca do chamado selvagem, da raça conquistada. Em seu caso ela não representa uma herança desprezível e que deva ser dissipada ou oculta, não é um traço negativo e que cumpre superar; constitui, ao contrário, elemento fecundo e positivo, capaz de estabelecer poderosos vínculos entre o invasor e a nova terra. O retrocesso a condições mais primitivas, a cada novo contato com a selva e com o habitante da selva, é uma etapa necessária nesse feliz processo de aclimação. Sem ela não poderíamos conceber facilmente muitos daqueles sertanejos audazes, que chegaram a aclamar um rei de sua casta e dos quais dizia certo governador português que formavam uma república de per si, desdenhosos das leis humanas e divinas.<sup>71</sup>

Há uma retomada da idéia eduardiana de que a *aclimação definitiva da planta humana européia não era possível num país tórrido, sem o enxerto na planta indígena* no trecho em que Sérgio Buarque afirma que *o retrocesso a condições mais primitivas, a cada novo contato com a selva e com o habitante da selva, é uma etapa*

<sup>70</sup> PRADO, 1906, v. 4, pp. 79-80.

<sup>71</sup> HOLANDA, 1994, p.21.

*necessária nesse feliz processo de aclimação.* E há uma proximidade na admiração do valor e da sobranceira dos paulistas, *sertanejos audazes, que chegaram a aclamar um rei de sua casta e dos quais dizia certo governador português que formavam uma república de per si, desdenhosos das leis humanas e divinas.*

Há diálogo de Sérgio Buarque com Eduardo Prado nos textos de juventude, em *Raízes do Brasil* e em *Caminhos e fronteiras*. Neste livro, o diálogo ocorre com a retomada de vários *topoi* e na percepção da singularidade paulista, vista de forma positiva e em linha de continuidade com a tradição portuguesa de plasticidade. Há, em *Caminhos e fronteiras*, as ressonâncias de um debate familiar – o da historiografia paulista (incluindo-se aí Taunay) sobre São Paulo. Pode-se vincular o livro a vários debates e círculos intelectuais – entendê-lo à luz da antropologia cultural e por aí assim –, mas há de restar um fundo doméstico iniludível (com a retomada de temas, que são retrabalhados), a que Sérgio Buarque traz contribuição original e complexa, como lhe é próprio. Há, mesmo, uma ternura pela história de São Paulo, suas raízes portuguesas e mamelucas, o espírito aventureiro de seus habitantes e sua extraordinária capacidade de adaptação. Isto se mostra em *Caminhos e fronteiras*, de forma sutil, e de forma clara na conferência de Sérgio Buarque para o *Curso de bandeirologia*, organizado por Afonso Taunay. Promovido por iniciativa do Interventor Federal, as conferências foram publicadas em 1946.<sup>72</sup>

A conferência de Sérgio Buarque se intitula “As monções” e é uma primeira versão do capítulo 9 de *Caminhos e fronteiras*. Se a origem remota do capítulo 9 é a pesquisa feita para o livro *Monções* (1945), a origem próxima é a conferência, que é sua primeira versão do capítulo de *Caminhos e fronteiras*. O texto da conferência é quase idêntico ao capítulo 9 de *Caminhos e fronteiras* (intitulado “Frotas de comércio”).<sup>73</sup> Quase: Sérgio Buarque omitiu o final da conferência no texto incorporado ao livro de 1957, um trecho revelador.

O capítulo 9 se encerrava após o seguinte trecho:

Compensaria tal riqueza tudo quanto exigiram as monções dos desbravadores do Brasil Central? É fácil responder, neste ponto, pela negativa. Mas postos nos dois pratos da balança os lucros e as perdas que porventura terão ficado do esforço daqueles desbravadores, os primeiros hão de avultar por imensa margem. E então, uma parcela da maior importância representará o que eles significaram particularmente para a unidade de nosso país.

<sup>72</sup> O “curso de bandeirologia” reuniu Virgílio Correa Filho, Alfredo Ellis Jr., Afonso Arinos de Mello Franco, Joaquim Ribeiro, Sérgio Buarque de Holanda, além do próprio Taunay.

<sup>73</sup> Curiosamente, na nota que esclarece sobre as origens do capítulo 9 de *Caminhos e fronteiras*, Sérgio Buarque se refere apenas a *Monções* e silencia sobre sua conferência no *Curso de bandeirologia*.

Após esse motivo para julgar positivamente a obra dos desbravadores do Brasil Central, Sérgio Buarque acrescentava: “Outro resultado permanente está em que as monções puderam corroborar de modo admirável a obra iniciada pelas bandeiras, assegurando-nos a posse plena e tranqüila de uma área de milhões de quilômetros quadrados”. Ele concluiu o capítulo deixando de fora dois parágrafos da conferência, que cito a seguir:

Um terceiro benefício ainda poderá ter ficado dessas audaciosas peregrinações em busca do metal precioso. *Elas nos oferecem uma lição de prudente sabedoria. Lição para o presente e também para o futuro, mas que pertence igualmente à História, na parte em que a História é mestra da vida.* O primeiro passo para a integração no mundo de nossa cultura de todo o imenso território que constitui o coração deste continente sul-americano, nasceu da aventura. E pode-se dizer que foi todo ele uma teimosa e magnífica aventura. Era então inevitável que assim sucedesse. *O que nos resta fazer, porém, para completar esse esforço, não poderá ser obra de aventura. Exigirá, provavelmente, o trabalho atento de algumas gerações de homens pacientes, metódicos e modestos. Nascerá de nossas legítimas necessidades e das nossas possibilidades efetivas, não de projetos espetaculares, bons apenas para a declamação e a lisonja.* Significará uma luta penosa e de resultados talvez remotos, mas que há de ser realizado, *porque somente com sua realização nos mostraremos verdadeiramente dignos do esplêndido legado das bandeiras e das monções.*<sup>74</sup>

Resta alguma dúvida sobre o apreço de Sérgio Buarque pela tradição e história de São Paulo, pelos paulistas mamelucos e suas realizações?

#### 7.4.2 Diálogo com Paulo Prado

O diálogo de Sérgio Buarque com Paulo Prado ocorre desde *Raízes do Brasil*, sobretudo no modo da diferença. Disto já tratei nos capítulos 2 e 3. Aqui vou me cingir ao diálogo de *Caminhos e fronteiras com Paulística*, livro que Sérgio Buarque possuía e que anotou. A importância de Paulo Prado para a vida cultural brasileira não tem sido bem apreciada, talvez devido sua condição de empresário rico, membro de família tradicional, talvez por não escrever manifesto. Faz pouco tempo que se vem prestando mais atenção à sua atuação no Modernismo brasileiro, como patrocinador da Semana de Arte de Moderna e orientador de leituras para Oswald de Andrade e Mário de Andrade, a quem emprestava transcrições de manuscritos e edições raras, de

---

<sup>74</sup> HOLANDA, S. B. As monções. In: TAUNAY, Afonso (org.) *Curso de bandeirologia*. São Paulo: Departamento Estadual de Informações, 1946, pp. 123-146. Os trechos citados acham-se às páginas 145-146. Ênfase minha.

cronistas e viajantes, depois incorporados nos livros dos modernistas, por exemplo, *Pau-Brasil* de Oswald de Andrade e *Macunaíma* de Mário de Andrade.<sup>75</sup>

Publicado em 1926, *Paulística* reúne ensaios diversos, como adverte o autor: “Neste volume reuni sob o mesmo título, um tanto modificados e aumentados, alguns artigos que publiquei em diferentes números de *O Estado de S. Paulo*”. Paulo Prado declara que os ensaios “tudo devem à carinhosa solicitude de Capistrano de Abreu – até o título que os enfeixa”; demais, “a ele devo a receita para suavizar a descida da melancólica colina: o interesse pelas coisas brasileiras na sua multiplicidade de Norte a Sul”. Um dos estudos mais significativos versa sobre o Caminho do Mar: “Foi esse caminho a constante preocupação dos paulistas, do século XVI ao XIX”, dadas as ingentes dificuldades para trilhá-lo. “Essas dificuldades [...] isolaram durante séculos a montanha da capitania da estreita faixa litorânea, portanto, do contato pela navegação com o mundo civilizado”. O significado disto é claro:

Nas predestinações históricas e étnicas do paulista essa função seletiva do Caminho do Mar é incontestável e providencial para a formação do seu caráter e tipo. A população do planalto conservou-se afastada dos contágios decadentes da raça descobridora. O litoral, ao contrário – sobretudo o do Norte, daquele a que Teodoro Sampaio chamou por excelência “o da costa do pau-brasil” – vivia como é natural em contato com a metrópole por intercâmbio marítimo muito freqüente, apesar das demoras nas viagens da época. [...] Na lenta desagregação, na decomposição que foi a morte do Portugal heróico, no deserto piratiningano, “no meio daquele sertão e cabo do mundo”, como dizia o padre Cardim, isolava-se, ao findar o século XVI, um núcleo de rude população quinhentista, que ia aumentar e proliferar protegido pela própria Natureza hostil.

Importância capital ia ter o Caminho do Mar na constituição da individualidade histórica de São Paulo. Foi ele, mais do que qualquer outro, o elemento que preparou e facilitou o desenvolvimento da raça, constituindo o que Moritz Wagner denominou, na formação das espécies, “um centro de isolamento”.<sup>76</sup>

O primeiro ponto destacado por Paulo Prado é *o meio como fator de isolamento* e proteção contra os contatos dissolventes com a costa. Reponta a oposição litoral-sertão, que, insinuada nas páginas de Eduardo Prado, será desenhada por Capistrano de Abreu e ganhará forte acento n’*Os Sertões* de Euclides. Aliás, neste

<sup>75</sup> Mário de Andrade dedicou *Macunaíma* a Paulo Prado. É notável o empenho de Carlos Augusto Calil nesse processo de reapresentação de Paulo Prado. Ver: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Organização e introdução de Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; PRADO, Paulo. *Paulística etc.* Organização e introdução de Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Sobre Paulo Prado, suas idéias e seu círculo, ver BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. *Tietê, Tejo, Sena: a obra de Paulo Prado*. Campinas, SP: Papirus, 2000. Sobre a personalidade de Paulo Prado, assim escreveu Gilberto Freyre: “Quem daqui a meio século estudar a personalidade e a vida de Paulo Prado se espantará decerto ao ver o seu nome associado ao mesmo tempo ao ‘movimento modernista’ e ao Departamento Nacional do Café. É que Paulo Prado foi realmente um dos casos mais curiosos de dr. Jekyll e mr. Hyde que já houve no Brasil ou que ocorreram no século XX”. Apud CALIL, Carlos Augusto. Um brasileiro de São Paulo. In: PRADO, 2004, p. 24.

<sup>76</sup> PRADO, 2004, pp. 71-71 e 73.

consta também a idéia de centro de isolamento, para o trato do sertão que viu o surgimento e a derrocada de Canudos, e sua importância para a constituição de uma “sub-raça”, expressão com que Euclides não sugere a idéia de “raça inferior”, mas um tipo definido que não abrange todo o Brasil – *sub* porque tem as características definidas de uma “raça”, sendo apenas uma parte da “raça brasileira”, ela própria indefinida –: o sertanejo. A oposição litoral-sertão – que significa *litoral* como pólo de progresso-e-decadência, de civilização-e-artificialismo, e *sertão* como pólo de atraso-e-vitalidade, de rudeza-e-autenticidade – se desdobra na idéia do meio isolante como fator decisivo na formação de um tipo definido, original, fruto autêntico das específicas condições de vida do sertão. Se olharmos com atenção para aquilo que se preza e/ou se despreza n’*Os Sertões* e na *Paulística*, notaremos que têm um fundo comum e pertencem à mesma família intelectual, a despeito do foco se voltar para o sertão do Norte em um e para o sertão paulista no outro.

Outro ponto destacado por Paulo Prado é a *miscigenação*. Da mescla da *gente desabusada e rude* com o gentio, ia surgir “o tipo predestinado do mameluco”.<sup>77</sup>

De acordo com Paulo Prado:

Do cruzamento desse índio nômade, habituado ao sertão como um animal à sua mata, e do branco aventureiro, audacioso e forte, surgiu uma raça nova, criada na aspereza de um clima duro, no limiar de uma terra desconhecida. No desenvolvimento fatal dos elementos étnicos num meio propício, mais do que em outras regiões do país, em São Paulo medrou forte, rude e frondosa a planta-homem. O isolamento da montanha e a endogamia protegendo da hereditariedade, que é o principal fator constitutivo das raças, e uma excelente condição para manter a sua pureza deram o máximo de intensidade e relevo nas características do tipo paulista.<sup>78</sup>

Paulo Prado destaca ainda *o espírito livre e indômito do paulista*: “Ao findar o século XVI, o caldeamento dos elementos étnicos estava, por assim dizer, realizado no planalto e, com os característicos de uma raça nova, ia surgir o paulista”. O isolamento que contribuiu tão poderosamente para lhe dar feição própria, “já o preparou para a tarefa que lhe iria competir na formação da nacionalidade brasileira”, com efeito, “o mameluco do planalto apareceu nas roças de Santo André e de Piratininga como um independente e insubmisso às leis da metrópole e às ordens dos seus representantes”.<sup>79</sup> Ele acrescenta que “essa semente de independência, de vida livre, e de falar alto e forte,

---

<sup>77</sup> PRADO, 2004, p. 76.

<sup>78</sup> PRADO, 2004, p. 78.

<sup>79</sup> PRADO, 2004, p. 79.

germinou e frutificou durante dois séculos na história paulista”,<sup>80</sup> granjeando terrível fama aos paulistas: “O preço dessa independência e dessa altanaria sobranceira foi a fama espalhada por toda a colônia e por toda a América castelhana, até a Europa, dos crimes hediondos cometidos pelos mamalucos de São Paulo”.<sup>81</sup> Sobre esse ponto, argumenta Paulo Prado que “os excessos dos bandos mamalucos, se tinham uma explicação na própria rudeza dos tempos, afirmavam, no entanto, as qualidades fortes da raça, criada asperamente nas suas montanhas, longe das influências deprimentes da metrópole ou do litoral”.

Se o Caminho do Mar preparou o paulista para as predestinações que lhe reservava a história do Brasil,<sup>82</sup> Paulo Prado conclui com a constatação desolada do fim do isolamento de São Paulo:

Essa febre foi pouco a pouco diminuindo, e pela lenta transformação que é a lei implacável da natureza, pelos meados do século XVIII, ou mesmo antes, desaparecera com o seu cunho característico o tipo primitivo. Causas diversas contribuíram para essa decadência, mas nenhuma talvez mais importante como a abertura de novos caminhos que vinham interromper o isolamento das antigas populações. [...] Cessava assim o esplêndido isolamento em que se criara a população dos antigos campos de Piratininga, protegida pelo acesso difícil do seu Caminho do Mar, e que agora se comunicava facilmente com o seu próprio país e com o resto do mundo. Já desaparecia o piratiningano; na evolução histórica do Brasil viria substituí-lo o paulista da decadência e o seu descendente do São Paulo moderno. [...] O Caminho do Mar é hoje uma estrada para automóveis.<sup>83</sup>

Ao capítulo sobre o Caminho do Mar, junte-se o capítulo sobre as *bandeiras*. Paulo Prado recorda que, aos amigos e discípulos que o acusavam afavelmente de ser antipático ao movimento bandeirante, Capistrano respondia: há bandeira e bandeira. O fato é que a pergunta formulada por Capistrano nos *Capítulos*

---

<sup>80</sup> PRADO, 2004, p. 80. A propósito Paulo Prado transcreve um documento assinado pelos juízes e vereadores da vila de São Paulo, datado de 13 de janeiro de 1606, em que se dirigem ao donatário da capitania, reclamando dos abusos das autoridades metropolitanas. Entre outras coisas, escrevem eles: “O que de presente se poderá avisar muito papel e tempo era necessário, porque são tão várias e de tanta altura as cousas que cada dia succedem, que não falta matéria de escrever e avisar e se poderá dizer de chorar. Só faremos lembrança a Vmc. que si sua pessoa ou cousa muito sua desta Capitania não acudir com brevidade póde entender que não terá a cá nada, pois que estão as cousas desta terra com a candeia na mão e cedo se despovoará, porque assim os capitães e ouvidores que Vmc. manda, como os que cada dia nos mettem os governadores em outra cousa não entendem, nem estudam sinão como nos hão de esfolar, destruir e affrontar, e nisto gastam o seu tempo, elles não vêm nos governar e reger, nem aumentar a terra que o Sr. Martim Affonso de Sousa ganhou e S. M. lhe deu com tão avantajadas mercês e favores. Vai isto em tal maneira e razão que pelo ecclesiástico e pelo secular não há outra cousa sinão pedir e apanhar, e um que nos pedem e outro que nos tomam tudo é seu e assim lhe ficamos devendo”. Apud PRADO, 2004, p. 81. Nas lutas contra os jesuítas, à época do governador Salvador Correia de Sá e Benevides, os paulistas afrontaram a autoridade do representante da Coroa, primeiro em 1641, depois, em 1660, quando mandam os paulistas dizer ao mesmo governador Salvador de Sá “que si tinha algumas ordens de S.M. as mandasse de Santos.” PRADO, 2004, p. 84.

<sup>81</sup> PRADO, 2004, p. 84.

<sup>82</sup> PRADO, 2004, p. 86.

<sup>83</sup> PRADO, 2004, pp. 88, 90 e 92.



(“Compensará tais horrores a consideração de que por favor dos bandeirantes pertencem agora ao Brasil as terras devastadas?”), afirma Paulo Prado, “é a interrogação para sempre ligada ao estudo e crítica do chamado bandeirismo paulista”. Em resposta a Capistrano de Abreu, ele evoca as condições históricas concretas para entender a preação de índios: “Ao mesmo tempo que para o amanhã das terras, misteres da criação e da mineração incipiente, a mão-de-obra do indígena era indispensável; a guerra, por seu turno, tornou indispensável a arregimentação dos prisioneiros escravizados”.<sup>84</sup> Prado pondera: “Desse conjunto de circunstâncias surgiu a bandeira como uma necessidade inelutável, fornecendo braços para a cultura das sesmarias e sítios, e arcos e flechas para a defesa e sustento do colono”.<sup>85</sup> Isto posto, ele reconhece que os paulistas, às vezes, deixaram um rastro de sangue: “Nessa faina terrível desbravaram os paulistas os ínvios territórios do Sul”, escrevendo “talvez a página negra da história das bandeiras”.<sup>86</sup> Isto não significa dar crédito à legenda negra sobre as bandeiras; ele contrasta os aventureiros espanhóis e os paulistas:

Os aventureiros espanhóis do século XVI conquistaram o México, a América Central e o Peru – numa sombria tragédia de sangue e crueldade – comandando exércitos aguerridos e armando grandes massas de índios para combater o próprio índio. [...] O paulista, ao invés, palmilhou a maior parte da “terra inóspita e grande” dos sertões brasileiros quase só, na rudimentar organização da bandeira, sem nenhum auxílio oficial, e muitas vezes infringindo ordens severas de Ultramar. [...] Nunca, porém, essa atividade dominadora e indisciplinada atingiu os requintes de crueldade e aspereza dos conquistadores espanhóis; a doçura portuguesa temperou de certo modo o que Blanco-Fombona denominou a hiperestesia de rapina e sangue dos aventureiros castelhanos.

Handelmann, referindo-se aos preadores de índios de São Paulo, diz que, para eles, não há nenhuma “desculpa”, e que as suas conquistas constituem “uma das manchas mais negras da história do Brasil”. Que diria o historiador das terríveis expedições que devastaram o México e o Peru? Os dezessete anos de dominação alemã na província de Venezuela (de 1529-1546) excederam em sanha sangrenta e destruidora os mais negros relatos da conquista espanhola. Ainda neste século são conhecidas as façanhas da colonização alemã e belga no interior da África.<sup>87</sup>

Sobre o *ânimo forte dos paulistas e o papel da mestiçagem* para tanto, ele diz: “No heroísmo quotidiano da luta contra o obstáculo, vivo ou inerte, que a cada passo lhe armava a natureza hostil e agressiva, está a verdadeira grandeza do bandeirante, fosse ele caçador de índios, guerrilheiro do gentio revoltado, ou buscador de ouro”. Esse trecho vale por um programa de pesquisa, realizado por Sérgio Buarque em *Caminhos e fronteiras* (e, já em 1929, por Alcântara Machado em *Vida e morte do*

<sup>84</sup> PRADO, 2004, p. 135.

<sup>85</sup> PRADO, 2004, p. 136.

<sup>86</sup> PRADO, 2004, p. 139.

<sup>87</sup> PRADO, 2004, pp. 145 e 150.

*bandeirante*). Capistrano realçou o interior, Eduardo Prado valorizou o mameluco, Paulo Prado destacou o heroísmo cotidiano, humilde, obstinado, dos paulistas que faziam as carreiras do sertão. Os três apontaram, em alguma medida, para a singularidade de São Paulo e sua gente.

Paulo Prado prossegue:

Para essa luta sobre-humana, as circunstâncias do meio, da raça e da educação tinham preparado e afeiçoado admiravelmente o “herói providencial” no tipo do bandeirante de São Paulo.

Do cruzamento do forte sangue português quinhentista, dos franceses, castelhanos e flamengos com as cunhãs, o mamaluco surgiu perfeitamente aparelhado para o seu destino histórico. A montanha isoladora dos contágios decadentes do litoral; a atitude sempre sobressaltada de quem vivia na orla das imensas matas virgens, sombrias e espessas; a convivência diária e íntima com o gentio da terra de quem falava correntemente a língua; a feliz situação geográfica e topográfica, que o locava à margem e nas proximidades de grandes rios, descendo para o interior das terras; a aspereza fortificante do clima de bruscas variações, em que às geadas das manhãs claríssimas sucedem sóis abrasadores do meio-dia – todos esses fatores conjugados criaram um admirável exemplar humano, belo como um animal castiço, e que só puderam realizar nessa perfeição física os homens da Renascença italiana, quando César Bórgia seduzia o gênio político de Maquiavel. [...] O cruzamento com o indígena corrigiu de modo feliz a excessiva rigidez, a dureza inteiriça e fragueira do colonizador europeu do século XVI; o índio, nesse amálgama, trouxe o elemento mais afinado, a agilidade física, os sentidos mais apurados, a intensa observação da natureza quase milagrosa para o homem branco. Um governador, em 1692, dizia: “Paulistas embrenhados são mais destros que os mesmos bichos...”<sup>88</sup>

O heroísmo cotidiano, humilde, a vitalidade e ânimo resoluto, o resultado feliz da mescla étnico-cultural entre o português e o indígena – o mameluco –, bem como a valorização das qualidades de adaptação dos indígenas ao meio, a sensibilidade aos condicionantes históricos e a apreciação do papel das bandeiras (em relação à sua época, à dilatação do território do Brasil e a notável adaptação ao meio) são pontos que aproximam *Paulística* de *Caminhos e fronteiras* e vice-versa. Os pontos de contato entre *Caminhos e fronteiras* com o livro de Paulo Prado são na verdade pontos de contato com vários representantes da historiografia paulista. Além de Eduardo Prado, deve-se mencionar Alfredo Ellis Jr., Alcântara Machado e Taunay. Apesar das diferenças, eles não aceitam a aplicação do modelo de Freyre a São Paulo; têm reservas à visão crítica de Capistrano sobre as bandeiras; apreciam a mescla étnico-cultural entre portugueses e indígenas, bem como os aspectos humildes da vida em Piratininga etc. O que afasta Sérgio de Paulo Prado é evidente, a começar pelo decadentismo splengeriano de Paulo Prado, de que não há traço em Sérgio Buarque.

---

<sup>88</sup> PRADO, 2004, pp. 147 e 148.

### 7.5 Diálogo com Euclides da Cunha

Entre Gilberto Freyre, não referido expressamente, e Capistrano de Abreu, só poucas vezes referido, Euclides Cunha é referido uma só vez em *Caminhos e fronteiras*, no capítulo 2. Essa ocorrência isolada dissimula a relevância d’*Os sertões* para o livro de Sérgio. De fato, no capítulo 4 da primeira parte (“A terra”) d’*Os sertões*, ao discorrer sobre a adaptação das plantas ao áspero sertão, Euclides menciona os cajueiros, os gravatás e ananases, os juazeiros, os mandacarus e xiquexiques; pouco depois, refere-se ao umbuzeiro – trecho expressamente citado em *Caminhos e fronteiras*: “Se não existisse o umbuzeiro aquele trato de sertão, tão estéril que nele escasseiam os carnaubais tão providencialmente dispersos nos que o convizinham até o Ceará, estaria despovoado”. Euclides também evoca as juremas, prediletas dos caboclos: “O seu haxixe capitoso, fornecendo-lhes, grátis, inestimável beberagem, que os revigora depois das caminhadas longas, extinguindo-lhes as fadigas em moentos, feito um filtro mágico”.<sup>89</sup> A presença de Euclides é clara no capítulo sobre as samaritanas do sertão. De fato, Euclides observou que as *ipueiras* ou lagoas mortas demarcam obrigatória escala ao caminhante: “Associando-se às cacimbas e *caldeirões*, em que se abre a pedra, são-lhe recurso único na penosíssima viagem”.<sup>90</sup> No capítulo 5 da primeira parte, Euclides cita exemplo das brutesas do sertão, como descritas em um antigo roteiro de catingueiro ou sertanista: “Cortando léguas de caatinga sem água nem caravatá que a tivesse e com raízes de umbu e mandacaru, remediando a gente”. Ele acrescenta: “Já nessa época, como se vê, tinham função proverbial, as plantas, para as quais, hoje, apelam nossos sertanejos”.<sup>91</sup> A atenção às plantas e seus recursos para atender às necessidades da vida no sertão: esse foi um dos traços que chamaram a atenção de Sérgio Buarque no livro de Euclides e que deram frutos em *Caminhos e fronteiras*. Em páginas d’*Os sertões*, Sérgio Buarque se inspirou para escrever sobre as samaritanas do sertão, tal como em páginas de Capistrano de Abreu para discorrer sobre os caminhos antigos.

Outro traço frisante da presença inspiradora de Euclides em *Caminhos e fronteiras* vem na discussão sobre as práticas predatórias – de indígenas, portugueses e

<sup>89</sup> CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves; São Paulo: Publifolha, 2000, p. 39-42.

<sup>90</sup> CUNHA, 2000, p. 15.

<sup>91</sup> CUNHA, *Os sertões*, 2000, p. 52.

sertanejos, no Brasil. No final da primeira parte d'*Os sertões*, discorrendo sobre o “martírio secular da terra”, Euclides destaca um agente geológico notável, o homem, *terrível fazedor de desertos*. Segundo ele, “começou isto por um desastroso legado indígena”. Ele detalha o ponto:

Na agricultura primitiva dos silvícolas era instrumento fundamental – o fogo. Entalhadas as árvores pelos cortantes *djis* de diorito; encoivarados, depois de secos, os ramos, alastravam-lhes, por cima, crepitando, as *caiçaras*, em bulcão de fumo, tangidas pelos ventos. Inscreviam, depois, nas cercas de troncos combustos das *caiçaras*, a área em cinzas onde fora a mata exuberante. Cultivam-na. Renovavam o mesmo processo na estação seguinte, até que, de toda exaurida aquela mancha de terra, fosse, imprestável, abandonada em *caapuera* – mato extinto – como o denuncia a etimologia tupi, jazendo dali por diante, irremediavelmente estéril porque, por uma circunstância digna de nota, as famílias vegetais que surgiam subsecutivamente no terreno calcinado eram sempre de tipos arbustivos enfezados, de todo distintos dos da selva primitiva. [...]  
Veio depois o colonizador e copiou o mesmo proceder. Engravesceu-o ainda com o adotar, exclusivo, no centro do país, fora da estreita faixa dos canaviais da costa, o regime francamente pastoril.<sup>92</sup>

Não bastasse isto, acrescenta ele, “aliou-se-lhe ao mesmo tempo o sertanista ganancioso e bravo, em busca do silvícola e do ouro”, e o resultado não se fez esperar:

Atacou a fundo a terra, escarificando-a nas explorações a céu aberto; esterilizou-a com os lastros das grupiaras; feriu-a a pontacos de alvião; degradou-a corroendo-a com as águas selvagens das torrentes; e deixou, aqui, ali, em toda a parte, para sempre estéreis, avermelhando nos ermos com o intenso colorido das argilas revolvidas, onde não medra a planta mais exígua, as grandes catas, vazias e tristonhas, com a sua feição sugestiva de imensas cidades mortas, derruídas...  
Ora, essas selvaticezas atravessaram toda a nossa História.<sup>93</sup>

Essas páginas ressoam em *Raízes do Brasil*, fortemente, já na primeira edição, mas, sobretudo, a partir da segunda, no texto propriamente dito, e em extensa nota (“Persistência da lavoura de tipo predatório”) acrescentada ao capítulo 2. Ressoam também em *Caminhos e fronteiras*, seja no capítulo sobre a cera e o mel, que relata as práticas predatórias de certas tribos, na colheita do mel, seja nas páginas dedicadas à pesca, onde consta que aos métodos predatórios do gentio juntaram-se, em maior escala, práticas similares do colonizador.

Não se limita a isto a influência d'*Os sertões*. Em *Caminhos e fronteiras*, Sérgio Buarque responde ao – e busca superar os impasses do – argumento de Euclides da Cunha que, em linhas gerais, afirma que o choque entre litoral e sertão, no Brasil, tem significação trágica. De fato, em Euclides a oposição litoral/sertão ganhará dimensão de tragédia, articulando de forma radical e notável a inteira história do Brasil.

<sup>92</sup> CUNHA, *Os sertões*, 2000, p. 50-51.

<sup>93</sup> CUNHA, *Os sertões*, 2000, p. 52.

A distinção feita por Capistrano não tem o *pathos* nem o *epos* de Euclides. Em *Os Sertões*, o contraste (a oposição) entre litoral e sertão, a despeito da comum colonização portuguesa, indica a força do meio sobre as populações: “Enfeudado o território, dividido pelos donatários felizes, e iniciando-se o povoamento do país com idênticos elementos, sob a mesma indiferença da metrópole, voltada ainda para as últimas miragens da ‘Índia portentosa’, abriu-se separação radical entre o sul e o norte”.<sup>94</sup>

Euclides detalha o ponto:

Não precisamos rememorar os fatos decisivos das duas regiões. São duas histórias distintas, em que se averbam movimentos e tendências opostas. Duas sociedades em formação, alheadas por destinos rivais – uma de todo indiferente ao modo de ser da outra, ambas, entretanto, evoluindo sob os influxos de uma administração única. Ao passo que no sul se debuxavam novas tendências, uma subdivisão maior na atividade, mais vigor no povo mais heterogêneo, mais vivaz, mais prático e aventureiro, um largo movimento progressista em suma – tudo isto contrastava com as agitações, às vezes mais brilhantes mas sempre menos fecundas, do norte – capitania esparsas e incoerentes, jungidas à mesma rotina, amorfas e imóveis, em função estreita dos alvarás da corte remota.

[...]

Preso no litoral, entre o sertão inabordável e os mares, o velho agregado colonial tendia a chegar ao nosso tempo, imutável, sob o emperramento de uma centralização estúpida, realizando a anomalia de deslocar para uma terra nova o ambiente moral de uma sociedade velha.

Bateu-o, felizmente, a onda impetuosa do sul.

[...] O *paulista* – e a significação histórica deste nome abrange os filhos do Rio de Janeiro, Minas, São Paulo e regiões do sul – erigiu-se como tipo autônomo, aventureiro, rebelde, libérrimo, com a feição perfeita de um dominador da terra, emancipando-se, insurreto, da tutela longínqua, e afastando-se do mar e dos galeões da metrópole, delineando a epopéia inédita das bandeiras...

[...]

Fora do litoral, em que se refletia a decadência da metrópole e todos os vícios de uma nacionalidade em decomposição insanável, aqueles sertanistas, avantajando-se às terras extremas de Pernambuco ao Amazonas, semelhavam uma outra raça, no arrojo temerário e resistência aos reveses.<sup>95</sup>

A ação poderosa do meio como elemento diferenciador dos grupos humanos está em *Caminhos e fronteiras*. Por outro lado, ao impasse apontado por Euclides, ao seu argumento dilemático, responde Sérgio Buarque com a singularidade paulista e a convicção sobre o equilíbrio dos opostos, que é lei do mundo.

Para Euclides, a civilização ocidental avança pelo mundo, mas entre os povos que europeus, ela foi fruto de lento amadurecimento. No Brasil ocorre uma tragédia: a civilização não é fruto da evolução histórica, mas de transplante mecânico; o viver autêntico do sertão, que se formou na solidão, representa ao mesmo tempo o cerne da nacionalidade e o atraso quanto à temporalidade moderna. A situação de isolamento

<sup>94</sup> CUNHA, *Os sertões*, 2000, p. 72.

<sup>95</sup> CUNHA, *Os sertões*, 2000, p. 72-73 e p. 75.

possibilitou a formação de um viver autêntico nos sertões, mas faltou tempo para amadurecer suas características e integrá-las às correntes civilizadoras, como ocorreu com os povos que, na Europa, ao longo de séculos, formaram as grandes nações civilizadas. Às populações do sertão, “faltou-lhes, porém, uma situação de parada ou equilíbrio, que lhes não permite mais a velocidade adquirida pela marcha dos povos neste século”.<sup>96</sup> Se tivessem aquela situação de parada – de crescimento espontâneo não alterado pelo contato brusco com a modernidade –, os povos do sertão elaborariam a síntese feliz de autenticidade e civilização, que brotaria da própria história do povo e não seria mera cópia.

Euclides não percebe que o que diz sobre a tragédia brasileira não se aplica a uma sociedade que ele apresenta com simpatia: a paulista. Ele não nota que a sociedade paulista escapa ao quadro de inautenticidade do litoral e de falta de parada do sertão do Norte; não percebeu que os paulistas representavam o sertão que, num ritmo espontâneo, chegou à civilização, sem dilemas, sem cópia, sem modelo. A volta a condições primitivas, por parte dos portugueses e mamelucos em Piratininga, não se fez incompatível com a civilização que, porém, surgiu lentamente, segundo necessidades específicas. Euclides acredita que o sertão do norte continua a tradição do sertão do sul, paulista, mas ele não notou – ou melhor, não integrou à interpretação – que a sociedade paulista conheceu aquela parada (que faltou ao sertão do norte, confrontado de chofre com a modernidade das armas) necessária para o equilíbrio de tradição e modernidade, em um crescimento orgânico como o ansiado por ele para o Brasil. Ele não viu que seu desejo de integração equilibrada da vida dos sertões com a civilização moderna, da autenticidade e do progresso, que julgava impossível no sertão do Norte, ocorria em São Paulo. Isto viu Sérgio Buarque: em *Caminhos e fronteiras*, temos uma resposta serena e um complemento original a *Os sertões*.

O *pathos* agônico de *Os sertões* resulta do desejo de um equilíbrio – julgado impossível, mas sonhado no subterrâneo do texto – entre o particular (a cultura singular e autêntica) – e o geral (a civilização racional ocidental). A descrição do sertão em termos de um adaptar-se do homem ao meio (e o anseio de um equilíbrio de opostos) se inscreve num horizonte organicista, que confere, em última análise, sentido ao livro. Aparece no tema da *adaptação* do homem ao meio, no *enraizamento* necessário da cultura – não remete o termo *cultura* a cultivo, a processo de crescimento, ritmo natural

---

<sup>96</sup> CUNHA, *Os sertões*, 2000, p. 1.

e espontâneo? –, e se desdobra na idéia de *autenticidade*: o cultivo do próprio. Fala-se muito do cientificismo de Euclides, mas é justo reconhecer outra dimensão sua: o organicismo dilacerado das páginas de *Os sertões*. O grande livro de Euclides é feito de contrastes que ele considera insanáveis. A visão organicista abrange a idéia do sertão como cerne da nacionalidade, como campo do viver autêntico, e da relação adaptativa do homem com o meio rude, um enraizamento que de todo faltaria ao litoral com sua civilização de empréstimo. E pulsa no anseio de Euclides por um equilíbrio dos opostos (que não acreditava possível): que a autenticidade do sertão se combinasse com o progresso originando uma civilização enraizada no âmago da nacionalidade. A isto respondeu Sérgio Buarque, em *Caminhos e fronteiras*, com organicismo inconsútil. A *adaptação ao meio*, com a volta a padrões primitivos de conduta; a *autenticidade* nas trocas culturais feitas segundo o núcleo da cultura e as necessidades vitais; o *crescimento orgânico*, a partir das próprias forças, espontâneo, livre de qualquer modelo, feito de identidade na mudança; e o *equilíbrio de opostos* – tradição e modernidade, particular e geral, cultura e civilização, vida e espírito –, isto se realizou, diz sutilmente Sérgio Buarque, na sociedade paulista. A narrativa de *Caminhos e fronteiras* é inconsútil e sem dilema como a história de São Paulo que o livro narra.

## 7.6 Diálogo com Max Weber

Sérgio Buarque considerava *Caminhos e fronteiras* como se fora *Casa Grande e Senzala* de cabeça para baixo, mas esse livro também pode ser lido com proveito como uma réplica a Max Weber. Nos dois casos, Sérgio Buarque diz: em São Paulo foi diferente, a história dos paulistas não cabe no modelo de Freyre ou de Weber. E assim ele questiona a consistência do modelo, no fundo, a própria idéia de modelo. Quais os vestígios do diálogo de *Caminhos e fronteiras* com Max Weber? Tal qual Euclides da Cunha, Weber é referido expressamente apenas uma única vez, o que não é consistente com sua real dimensão no livro. Mais uma vez precisaremos recorrer à leitura de indícios sutis e reveladores.

Na carta que escreveu a Adolf Harnack, em 1906, Weber confessou: “O fato de nossa Nação jamais ter sido formada na escola do protestantismo ascético é a fonte de tudo aquilo que odeio nela e em mim mesmo”. Impressionava-o a conexão entre puritanismo, democracia, capitalismo competitivo e poderio mundial, e o

componente voluntarista e radical do protestantismo ascético que levava à conexão entre autocontrole e dominação do mundo exterior.<sup>97</sup> Objeto privilegiado da pesquisa de Weber, o racionalismo ocidental – ubíquo quadro de racionalização da vida – se desenha desde a Antiguidade e se radicaliza com o puritanismo:

Para Weber é o protestantismo ascético que atualiza e radicaliza uma forma de consciência [...] que, no contexto do racionalismo ocidental, já existia em semente desde a concepção de mundo helênica, na sua dimensão cognitiva, e no contexto do judaísmo antigo, na sua dimensão moral. Essa atualização se refere ao princípio de controle racional do mundo à medida que este é desencantado.<sup>98</sup>

Puritanismo, ascese intramundana, capitalismo e racionalismo de dominação do mundo estão imbricados na modernidade. Eis o ponto a considerar no diálogo de *Caminhos e fronteiras* com a obra de Weber. Recorde-se que o diálogo de Sérgio Buarque com Weber (e outros) ocorre mediado pela idéia de *singularidade cultural*, isto é, pelo organicismo. Em *Raízes do Brasil*, o diálogo se faz na trama de posições opostas, com a matriz organicista a sofrer concorrência da matriz sociológica e vice-versa; as críticas à herança portuguesa se inscrevem, sobretudo, no interior da matriz sociológica. Assim ocorre no trecho seguinte, sobre o Brasil nos tempos de colônia:

Nossa sociedade era, assim, um organismo amorfo e invertebrado, apenas revolvido aqui e ali, freqüentemente, pelas lutas entre facções, entre regionalismos e entre famílias poderosas, que disputavam a preeminência ou que tinham contas a ajustar. Nesses casos, havia agregação fundada em emoções e sentimentos comuns, mas que desapareciam prontamente, apenas se tornassem supérfluos os laços que associavam momentaneamente os homens. Assim, *o peculiar da vida brasileira por essa época parece ter sido uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do passional, do irracional, e uma estagnação, ou antes um afrouxamento correspondente das qualidades ordenadoras, discriminadoras, racionalizadoras*. Quer dizer, exatamente o contrário do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, *de acordo com os conceitos modernos*.<sup>99</sup>

O quadro apresenta semelhanças e diferenças quanto a *Caminhos e fronteiras*. É de se notar, entre as semelhanças, que a mesma espontaneidade e espírito de aventura se fazem presentes entre os habitantes de Piratininga. Nos primeiros séculos, lá também havia uma *acentuação singularmente enérgica do afetivo, do passional, do irracional*. Com uma diferença: havia *adaptação* à realidade, aprendizado pela experiência, a partir de necessidades específicas, convívio íntimo com o mundo natural. Outra semelhança está em que, quando se trata de considerar os colonizadores portugueses (em contraste com outros povos europeus) e os sertanistas de Piratininga,

<sup>97</sup> SOUZA, 1999, p. 30.

<sup>98</sup> SOUZA, 1999, p. 11.

<sup>99</sup> HOLANDA, 1936, p. 32-33; grifo meu.



Sérgio ressalta sua singularidade ante o racionalismo no sentido de construtivismo e vontade férrea de dominar o mundo. Portugueses e sertanistas se adaptam às condições concretas. O que, em *Raízes do Brasil*, está dito sobre a cidade portuguesa na América é eloqüente; em *Caminhos e fronteiras*, a adaptação ao meio está em cada página da primeira parte, referida a portugueses, paulistas e indígenas. Sobre a forma de combater dos paulistas, escreveu Sérgio Buarque:

É significativo como ainda em seu modo de combater, esses homens, longamente amestrados pela selva, denunciam sempre aquela capacidade de observação da natureza agreste, a imaginação inquieta, a visão precisa e segura, que nascem de um convívio forçado e constante com a vida do sertão. A arte de guerrear torna-se, em suas mãos, um prolongamento, quase um derivativo, da atividade venatória, e é praticada, muitas vezes, com os mesmos meios. [...] Nenhum preparo, nenhum excesso de rigor, nenhuma disciplina especial, além da que se forma no hábito hereditário e persistente de enfrentar um meio rústico, poderia fazê-los mais aptos a semelhantes pelejas. *Sua ordem é a da natureza, sem artificios aparentes e sem plano prévio* [...] A natureza das ameaças a que se achavam continuamente sujeitos esses netos de bandeirantes ditava, assim, a natureza de seus próprios recursos táticos.<sup>100</sup>

Não admira que, entre portugueses e indígenas, a mentalidade mágica, analógica fosse tão difundida; e fossem desabusados os costumes dos habitantes de Piratininga: as concretas condições de vida eram o critério decisivo do agir daqueles homens. Esse traço da singularidade cultural dos habitantes de Piratininga – raízes portuguesas, agir espontâneo – não constituiu obstáculo ao ingresso da sociedade paulista na modernidade capitalista. Em *Caminhos e fronteiras*, uma sociedade sem ética protestante, ascese intramundana ou racionalismo de dominação do mundo, tornou-se o pólo mais dinâmico do capitalismo no Brasil. O modelo que supõe tais elementos como necessários à pujança do capitalismo não se aplica ao ingresso de São Paulo – sociedade de origens católicas e personalistas, marcada pela mescla de indígenas e europeus – na modernidade capitalista, aliás feito sem rupturas com a tradição. Nesse livro, não há os dilemas de *Raízes do Brasil*, nem matriz sociológica a rivalizar com o organicismo. Em *Caminhos e fronteiras*, Sérgio Buarque responde a *Raízes do Brasil* e a Max Weber com a singularidade paulista. Em São Paulo, foi diferente do resto do Brasil: houve crescimento orgânico, a feliz combinação de tradição e modernidade em um processo adaptativo. Chegou-se ao capitalismo sem os requisitos prévios sugeridos por Weber em termos de afinidades eletivas. Sem modelo, sem puritanismo, sem racionalismo de dominação do mundo. De forma orgânica, adaptativa,

<sup>100</sup> HOLANDA, 1994, pp. 123 e 124. Ênfase minha.

mantendo sua identidade cultural e reunindo *espírito* e *vida*. O argumento é sugerido, sobretudo, nos capítulos 6, 8 e 9.

No capítulo 8, Sérgio Buarque escreveu:

Com as feiras de animais de Sorocaba, assinala-se, distintamente, uma significativa etapa na evolução da economia e também da sociedade paulista. Os grossos cabedais que nelas se apuram, tendem a suscitar uma nova mentalidade da população. O tropeiro é o sucessor direto do sertanista e o precursor, em muitos pontos, do grande fazendeiro. A transição faz-se assim sem violência. O espírito de aventura, que admite e quase exige a agressividade ou mesmo a fraude, encaminha-se, aos poucos, para uma ação mais disciplinadora. À fascinação dos riscos e da ousadia turbulenta substitui-se o amor às iniciativas corajosas, mas que nem sempre dão imediato proveito. O amor da pecúnia sucede ao gosto da rapina. Aqui, como nas monções do Cuiabá, uma ambição menos impaciente do que a do bandeirante ensina a medir, a calcular oportunidades, a contar com danos e perdas. *Em um empreendimento muitas vezes aleatório, faz-se necessária certa dose de previdência, virtude eminentemente burguesa e popular. Tudo isso vai afetar diretamente uma sociedade ainda sujeita a hábitos de vida patriarcais e avessa no íntimo à mercancia, tanto quanto às artes mecânicas. Não haverá aqui, entre parêntese, uma das explicações possíveis para o fato de justamente São Paulo se ter adaptado, antes de outras regiões brasileiras, a certos padrões do moderno capitalismo?*<sup>101</sup>

É verdade que certa dose de previdência, virtude eminentemente burguesa, distingue o tropeiro do sertanista; “não convém, em todo o caso, acentuar com demasiada ênfase a transformação que a influência das novas ambições promete realizar”, afinal, “há na figura do tropeiro paulista, como na do curitibano, do riograndense, do correntino, uma dignidade sobranceira e senhoril, *aquela mesma dignidade que os antigos costumavam atribuir ao ócio mais do que ao negócio*”. Sérgio Buarque prossegue:

*Muitos dos seus traços revelam nele a herança, ainda bem viva, de tempos passados, inconciliável com a moral capitalista. A dispensa muito freqüente de outra garantia nas transações, além da palavra empenhada, que se atesta no gesto simbólico de trocar um fio de barba em sinal de assentimento, casa-se antes com a noção feudal de lealdade do que com o conceito moderno de honestidade comercial. Também falta, aqui, esse ascetismo racionalizante, que parece inseparável do ideal burguês, ao menos em suas origens. O amor ao luxo e aos prazeres domina, em pouco tempo, esses indivíduos rústicos, que ajaezam suas cavalgadas com ricos arreios de metal precioso ou que timbram em gastar fortunas nos cabarés, nos jogos, nos teatros. [...] Ninguém duvida que a ocupação a que se entregavam tais homens fosse, em todos os sentidos, produtiva e útil à coletividade. Mas o espírito em que a conduziam tendia a mascarar de qualquer forma essa feição utilitária, e em realidade era menos de bufarinheiros do que de barões. A ostentação de capacidade financeira vale aqui quase por uma demonstração de força física. Ao menos nisto, e também na aptidão para enfrentar uma vida cheia de riscos e rigores, o tropeiro ainda pertence à família bandeirante.*<sup>102</sup>

Sérgio Buarque não tem dúvida: *o tropeiro é o sucessor direto do sertanista e o precursor, em muitos pontos, do grande fazendeiro*. A transição faz-se assim sem

<sup>101</sup> HOLANDA, 1994, p. 133.

<sup>102</sup> HOLANDA, 1994, pp. 133-134. Ênfase minha.

violência. Ao destacar que muitos dos traços do tropeiro “revelam nele a herança, ainda bem viva, de tempos passados, inconciliável com a moral capitalista”, e ao comentar que “também falta, aqui, esse ascetismo racionalizante, que parece inseparável do ideal burguês, ao menos em suas origens”, Sérgio Buarque alude à pesquisa sociológica de Weber, contrapondo-lhe a singularidade paulista: São Paulo seguiu caminho diferente rumo à modernidade capitalista. No diálogo com Weber, ele afirma no capítulo 6:

O essencial na maioria dessas fórmulas salvadoras [usadas pelos sertanistas] é que a religião (ou a superstição) deve servir a fins terrenos e demasiado humanos. [...] A religião, por si só, não era o bastante para abrandar os costumes onde todas as condições materiais e morais tendiam a fazê-los rudes. Além disso ninguém negará que a agressividade turbulenta de um Bartolomeu Fernandes de Faria, por exemplo, ou dos irmãos Leme, chegou a ter, muitas vezes, uma função positiva e, ao cabo, necessária.<sup>103</sup>

Em vez de modelar a conduta, racionalizando-a, a religião, entendida de forma mágica, serviu aos interesses mundanos dos sertanistas, que não vacilavam em confortar os jesuítas que se lhe opunham. Ao declarar que “a religião, por si só, não era o bastante para abrandar os costumes onde todas as condições materiais e morais tendiam a fazê-los rudes”, Sérgio Buarque afirma a primazia da realidade sobre as instituições, das condições de vida sobre ideais ou modelos de conduta. (Mais uma vez, há um confronto com Weber.) Note-se que ele não se limita a dizer que a religião não disciplinou a conduta dos sertanistas, mas que *não poderia tê-lo feito: a religião, por si só, não era o bastante para abrandar os costumes onde todas as condições materiais e morais tendiam a fazê-los rudes*. Demais, há certa empatia com os rudes sertanistas: “Ninguém negará que a agressividade turbulenta de um Bartolomeu Fernandes de Faria, por exemplo, ou dos irmãos Leme, chegou a ter, muitas vezes, uma função positiva e, ao cabo, necessária”. Em nenhum momento do livro Sérgio Buarque lamenta a rudeza e espírito revoltado dos paulistas como entrave ao desenvolvimento de uma sociedade policiada – civilizada – segundo conceitos modernos.

No relato de Sérgio Buarque, as raízes portuguesas não constituem entrave ao ingresso de São Paulos na modernidade capitalista assim como a religião mágica – que não disciplinou a conduta dos sertanistas e foi subordinada a interesses terrenos – não impediu o surgimento de uma conduta racional, que, porém, atende a necessidades concretas e nasce do ânimo adaptativo e não do espírito de dominação do mundo; dos apertos vividos no sertão e não do racionalismo planejador. Se as primeiras monções do Cuiabá deveriam recrutar a mesma gente rude que formara as bandeiras do século XVII,

<sup>103</sup> HOLANDA, 1994, pp. 87-88.

que sobressaltavam a população pacífica de Porto Feliz com seu gênio turbulento e intemperanças de toda espécie, afirma Sérgio Buarque, essa agitação de superfície não deve esconder-nos a funda transformação que se ia operando aos poucos na mentalidade desses novos sertanistas:

É inevitável pensar que as longas jornadas fluviais tiveram uma ação disciplinadora e de algum modo amortecedora sobre o ânimo tradicionalmente aventureiro daqueles homens. *A própria exigüidade das canoas das monções já era um modo de se organizar o tumulto, de se estimular a boa harmonia ou, ao menos, a momentânea conformidade das aspirações em choque.* A ausência dos espaços ilimitados, que convidam ao movimento, o espetáculo incessante das florestas ciliares, que interceptam à vista o horizonte, a abdicação necessária das vontades particulares onde a vida de todos está nas mãos de poucos ou de um só, tudo isso terá de influir poderosamente sobre os aventureiros que demandam o sertão longínquo. Se o quadro daquela gente aglomerada à popa de um barco tem em sua aparência qualquer coisa de desordenado, não é a desordem de paixões em alvoroço, mas a de ambições metódicas e submissas. [...] *O resultado foi que, sem renunciar à existência móvel do bandeirante, os que participam do comércio de Cuiabá e Mato Grosso têm ambições mais sistematizadas. Um ritmo que já não é o da simples energia individual livre de expandir-se regula toda a sua atividade. A própria vida há de sujeitar-se neles a limites novos, a novas opressões.* Aos freios divinos e naturais, os únicos, em realidade, que compreendiam muitos dos sertanistas de outrora, acrescentam-se, cada vez mais poderosas, as tiranias legais e judiciárias, as normas de vida social e política, as imposições freqüentemente caprichosas dos governantes. O que ainda perdura de comum entre uns e outros é talvez a coragem sossegada, a aparente indiferença às ameaças, aos perigos e, muitas vezes, às maiores catástrofes.<sup>104</sup>

Tanto ao considerar que as raízes portuguesas não foram entrave ao ingresso na modernidade capitalista, como ao observar que a religião não racionalizou a conduta dos sertanistas, quanto ao avaliar que a conduta racional surgiu de necessidades concretas, isto é, sem prescrição ou modelo a seguir – em tudo isso, Sérgio Buarque trava diálogo com Weber a partir da visão organicista: tradição viva, adaptativa, sem quebra; instituições enraizadas em necessidades específicas; disciplina nascendo da experiência. É de disciplina e racionalização espontânea – tema que lhe é caro – que fala Sérgio Buarque ao discorrer sobre as bandeiras de monções: “A própria exigüidade das canoas das monções já era um modo de se organizar o tumulto, de se estimular a boa harmonia ou, ao menos, a momentânea conformidade das aspirações em choque”. (A conformidade das aspirações em choque evoca o equilíbrio dos opostos, sempre instável e dinâmico, o ritmo espontâneo e seus contrastes em acordo: contraponto). Portanto, “se o quadro daquela gente aglomerada à popa de um barco tem em sua aparência qualquer coisa de desordenado, não é a desordem de paixões em alvoroço, mas a de ambições metódicas e submissas”; um novo ritmo, “que já não é o da simples energia individual

<sup>104</sup> HOLANDA, 1994, pp. 136 e 137. Ênfase minha.

livre de expandir-se regula toda a sua atividade”: a própria vida há de sujeitar-se neles a limites novos. Sérgio Buarque responde a Weber e, por tabela, a Viana Moog.<sup>105</sup>

Os diálogos são sustentados em *Caminhos e fronteiras* pela visão organicista. Singularidade cultural, necessidades específicas, ritmo espontâneo, unidade orgânica – temas nucleares no argumento – enxotam sutilmente a generalização fácil, o modelo redutor, as disjuntivas falsas, o compasso mecânico. Em *Caminhos e fronteiras*, Sérgio Buarque descreve a história paulista de forma análoga à sua descrição da sociedade alemã (em 1929): “Aberto a todas as influências, ele as assimila sem se deixar dominar por elas, criando assim um tipo de sociedade admiravelmente equipada”. Ele diz que “precisamente na composição e na desses elementos díspares é que reside o milagre incomparável da Alemanha”. Ele observa que lá “tudo se faz sem imposições excessivas e sem normas incoercíveis, antes com certo abandono e com liberdade”.<sup>106</sup> Isso lembra a descrição da colonização portuguesa do Brasil. Está dito na primeira edição de *Raízes do Brasil* (e continua nas edições seguintes, com retoques): “Assim foram nossos primeiros colonos: instrumentos passivos, sobretudo, aclimavam-se facilmente, aceitando o que lhes sugeria o ambiente, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indeléveis”. Mesmo se comparados ao espanhol, declara Sérgio Buarque, os portugueses se destacavam sob esse aspecto: “Entre nós, o domínio europeu foi em geral brando e mole, menos obediente às regras e dispositivos, mais conforme à lei da natureza. A vida foi aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais, morais e até religiosas”.<sup>107</sup> Alemães, portugueses: e os paulistas? “*Sua ordem é a da natureza, sem artifícios aparentes e sem plano prévio [...]* A natureza das ameaças a que se achavam continuamente sujeitos esses netos de bandeirantes ditava, assim, a natureza de seus próprios recursos táticos”.<sup>108</sup> Pode dizer-se que a *adaptação à realidade, o atender a necessidades específicas, o seguir o ritmo espontâneo*, são temas valiosos na visão organicista de Sérgio Buarque; que isto é mais que um tema de estudo, transparece na sua conferência no “curso de bandeirologia”:

O que nos resta fazer, porém, para completar esse esforço, não poderá ser obra de aventura. Exigirá, provavelmente, o trabalho atento de algumas gerações de homens pacientes, metódicos e modestos. *Nascerá de nossas legítimas necessidades e das*

<sup>105</sup> MOOG, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros: paralelo entre duas culturas*. 18 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993. A primeira edição saiu em 1955.

<sup>106</sup> HOLANDA, Através da Alemanha, I. In: BARBOSA, 1988, p. 133. Não me interessa discutir até onde se ajustam aos alemães da época as qualidades que ele lhes atribui, mas realçar que essas qualidades são valiosas para o próprio Sérgio.

<sup>107</sup> HOLANDA, 1936, pp.26- 27.

<sup>108</sup> HOLANDA, 1994, pp. 123 e 124. Ênfase minha.

*nossas possibilidades efetivas, não de projetos espetaculares, bons apenas para a declamação e a lisonja. Significará uma luta penosa e de resultados talvez remotos, mas que há de ser realizado, porque somente com sua realização nos mostraremos verdadeiramente dignos do esplêndido legado das bandeiras e das monções.*<sup>109</sup>

Há uma analogia entre o discreto elogio da humilde, desleixada, colonização portuguesa em *Raízes do Brasil* – mal aparelhada para vencer – e o discreto elogio da humilde condição e falta de cultivo dos paulistas em *Caminhos e fronteiras*. Os portugueses desleixados venceram sem torcer o curso da natureza, adaptando-se às condições concretas; os espanhóis conseguiram apenas uma unidade artificial e seu império se estilhaçou. Assim também os paulistas pobres e rudes chegaram sem dilemas ao capitalismo e São Paulo se tornou o pólo mais dinâmico do capitalismo no Brasil, superando as regiões litorâneas aparatosas e deslumbradas com os modelos estrangeiros. Os paulistas realizaram vinha proposto para o Brasil no ensaio de 1936.

---

<sup>109</sup> HOLANDA, S. B. As monções. In: TAUNAY (org.), 1946, pp. 123-146. Os trechos citados acham-se às páginas 145-146. Ênfase minha.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na história que acabei de narrar, baseada em pesquisa detalhada, fica claro que o organicismo ocupa lugar nuclear em *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*, no ensaio de introspecção social publicado originalmente em 1936 e na narrativa histórica de erudição disciplinada, separados por mais de vinte anos e inúmeras vicissitudes históricas. Não é o caso de resumir os passos da pesquisa, isto foi feito na Introdução e os capítulos desenham o argumento, talvez com minúcia excessiva. Farei, porém, observações e reflexões sobre alguns pontos.

*A centralidade do organicismo foi desvelada a partir do movimento do texto.* O detalhe revelador que motivou a pesquisa foi a constatação da presença, nos dois livros em foco, de trecho-síntese com a mesma concepção organicista. Isto suscitou a intuição de que, para além das diferentes circunstâncias históricas que propiciaram o surgimento dos livros, e das abordagens diferentes que eles traziam, a começar pela passagem do “ensaísmo” para a “pesquisa”, havia um fio condutor, um princípio de unidade “orgânica”: o organicismo. A pesquisa sobre *Raízes do Brasil* foi feita em vários níveis e a partir de vários ângulos.

*O organicismo é uma matriz nuclear em Raízes do Brasil, junto com o veio da Lebensphilosophie que postula o acordo dos opostos.* Nesta pesquisa, de um ponto de vista genético e orgânico, mostrei a centralidade da visão “orgânica” no ensaio, tanto na primeira quanto na segunda edição. Na edição de 1936, o organicismo é mais visível e afinado com noções da filosofia da vida, inspiradas em Ludwig Klages e Georg Simmel; rivaliza com a matriz sociológica, cuja inspiração predominante é Weber. Os fundamentos mais profundos da matriz organicista remontam a Aristóteles e Heráclito, o que se revela no uso explícito da noção de *forma* e no uso tácito da noção de *acordo*

(ou consonância) de opostos, que apontam para o ritmo espontâneo do mundo e para um princípio interno de crescimento e mudança. Se a leitura exclusivamente sociológica não consegue explicar o relevo da matriz organicista no ensaio, a visão organicista permite entender o lugar da matriz sociológica no ensaio. O organicismo supõe duas dimensões: o organismo (particular) e o ambiente (geral) em que está inserido. Às vezes, o ambiente é adverso ao organismo; cabe ao organismo buscar um acordo – uma adaptação –, seguindo sua lei individual. No caso de *Raízes do Brasil*, temos a tensão entre o organismo (a cultura de raízes portuguesas) e a ambiência (a modernidade racionalizada), entre particular e geral, entre *Volkgeist* e *Zeitgeist*. Sérgio propõe um acordo entre esses elementos opostos; a única economia possível para juntar essas oposições é o contraponto, o que remete para a *Lebensphilosophie* (e Heráclito, que é sua fonte remota). O organicismo tem então dois níveis: o de parte oposta à racionalização no nível das seções de *Raízes do Brasil*, e o realidade abrangente, feita de opostos, o que leva a um organicismo de segundo grau, cósmico: o acordo dos opostos é a lei da realidade. Cabe adaptar-se a ela.

*Há uma atenuação do organicismo na segunda edição de Raízes do Brasil*, de 1948. Pressionado pelas circunstâncias históricas do pós-Segunda Guerra Mundial (quando são reveladas as atrocidades nazistas e reflui o nacionalismo, em os discursos as ambições nacionalistas) e pelas afinidades, parciais, entre a proposta básica de *Raízes do Brasil* e o posterior discurso nacionalista do Estado Novo, Sérgio Buarque inicia um processo subjetivo de afastamento do organicismo que deságua na revisão de *Raízes do Brasil*. A edição revista sai em 1948; a partir dessa data Sérgio Buarque critica o *organicismo*, visto como discurso propício à legitimação de regimes de força, o *ensaísmo*, visto como forma fácil para os usos manipuladores do passado, e *Raízes do Brasil*, pelo fato de ser um ensaio, ainda por cima de linhagem organicista.

Aqui cabe perguntar: é justo enfatizar o “ritmo espontâneo” (inclusive no título da tese) de *Raízes do Brasil*? A pergunta pode ser feita a partir da consideração de que ao ritmo do organicismo se contrapõe o avanço da racionalização, uma realidade adversa ao tal ritmo, e, em última análise, ao movimento de opostos que entretece o ensaio (em todas as edições) e que parece relativizar a idéia de um ritmo espontâneo do organismo cultural. Eu diria que há dois níveis na idéia de “ritmo espontâneo”, como emerge nas páginas de *Raízes do Brasil*. O primeiro nível diz respeito à lei própria, individual, que rege cada organismo. Ela precisa ser levada em consideração pelos que só engenham e fabricam castelos no ar, paraísos artificiais, sistemas de abstrações: há



algo de irreduzível nos organismos vivos. O segundo nível da idéia de “ritmo espontâneo” vai além: a lei individual do organismo, que há que ser levada em conta, não pode se fechar à realidade envolvente – por exemplo, as linhas de força da modernidade. A realidade é feita de oposições em equilíbrio; esse é o ritmo do mundo. O organismo precisa combinar o seu ritmo espontâneo com o que lhe é estranho e assim entrar em sintonia com a realidade. Este é o caminho para a superação do dualismo de exclusão e assim para a inclusão do âmbito da racionalização à lei da vida – o que ganha contorno em *Raízes do Brasil* (e sutilmente em *Caminhos e fronteiras*).

Nesse sentido, acredito que a noção de rito espontâneo é justa, inclusive para a edição de 1948, pelos motivos que detalhei no capítulo 5. Além de justa, tal noção revelou-se extremamente fecunda, permitindo remontar a uma fonte grega de *Raízes do Brasil* – Heráclito – e favorecendo uma reconsideração das idéias de Ludwig Klages.

Afirmo que a intuição sobre o organicismo com fulcro de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras* originou-se na atenção ao texto e não às declarações de Sérgio. Este é um procedimento adequado também na apreciação sobre o lugar do organicismo na segunda edição de *Raízes do Brasil*, e para se apreciar seu lugar em *Caminhos e fronteiras*, livro publicado após Sérgio Buarque iniciar o processo contra o organicismo. O exame da edição revista de *Raízes do Brasil* mostra que há uma atenuação do organicismo, com a emergência de um viés “progressista” afinado com os novos tempos; isto ocorre junto com o reforço do organicismo nas páginas dedicadas à sociedade portuguesa dos séculos XV e XVI. Ou seja, quando se trata de Brasil, Sérgio opta por atenuar o organicismo, mas quando se trata de considerar os bons tempos das empresas marítimas portuguesas, ela não se mostra crítico, antes revela grande empatia pelo senso de realidade e conservadorismo dos portugueses. Trata-se assim de uma *atenuação plausível*, à medida que uma característica do organicismo é a adaptação à realidade; com a revisão, *Raízes do Brasil* realiza o que propõe para o Brasil – e que é traço de todo organismo vivo –: adapta-se, muda enquanto cresce a partir de dentro. Ademais, *Raízes do Brasil* se ergue sobre o acordo dos opostos; também sob essa perspectiva heraclitiana as inovações feitas na edição revista, opostas ao organicismo, estão dentro do movimento do ensaio. A atenuação do organicismo torna-se assim duplamente plausível. Há uma distância entre as *críticas ao organicismo*, feitas em textos breves por Sérgio Buarque, e o movimento textual de *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras*. O caso deste último é revelador.

*O organicismo é nuclear e sem rival em Caminhos e fronteiras.* Publicado após o começo do processo de Sérgio Buarque contra o organicismo, esse livro é “orgânico” e “organicista”. É um livro orgânico porque, como esclarece o autor, possui uma “unidade orgânica”, para além da aparente dispersão dos textos – alguns já anteriormente publicados, outros inéditos – que originaram os capítulos. Em nenhum outro livro Sérgio Buarque sugeriu uma chave de leitura; só em *Caminhos e fronteiras*, com a dica sobre a presença de um argumento tácito articulando os capítulos de forma orgânica. De fato, o organicismo do livro se revela em tópicos característicos: *senso de realidade* e aversão a fantasias/programas; *crescimento espontâneo*, a partir das próprias forças do organismo cultural; *adaptabilidade* ou plasticidade; *singularidade cultural*, isto é, a consideração da tradição e da identidade de um povo; *cultura como totalidade* dotada de um “filtro” (ou padrão) que atua nas trocas culturais. O livro do historiador consumado, pleno de erudição disciplinada, que efetuou a passagem do ensaísmo para a pesquisa histórica, na verdade continua sob vários aspectos o debate travado em *Raízes do Brasil* – continuidade orgânica – e o organicismo do ensaio.

Em *Raízes do Brasil* a concepção “orgânica” deparava com sério obstáculo: os brasileiros teimavam em agir de forma não adaptativa, menosprezavam a tradição histórica e contradiziam na prática o postulado do ensaio de que *toda cultura só absorve de outras os traços que são compatíveis com os seus quadros de vida*. Já em *Caminhos e fronteiras*, se as marcas do organicismo são menos visíveis, o organicismo lá é inteiro (sem matriz rival), amplo e sereno. Desviando o olhar da história do Brasil como um todo, Sérgio Buarque vê a realização do crescimento orgânico e da adaptação à realidade na história de São Paulo, sem os dilemas que marcaram a sociedade brasileira do latifúndio monocultor escravista. Nesse livro Sérgio Buarque faz história de inspiração antropológica e isto já revela um traço do organicismo – afinal as raízes da antropologia cultural se ligam à noção aristotélica de *forma* como princípio de individuação e à valorização das coisas particulares como dotadas de teleologia (princípio de crescimento) própria. Em *Caminhos e fronteiras* a pesquisa disciplinada e a narrativa histórica são guiadas pela imaginação “orgânica”: os tópicos característicos (crescimento orgânico, adaptação à realidade, singularidade cultural) estão por toda parte e os capítulos compõem um tácito argumento organicista. Mais que apenas um erudito livro de história, *Caminhos e fronteiras* é uma intervenção velada no debate sobre a história do Brasil e as vias de acesso à modernidade. Os diálogos que o livro trava com inúmeros intelectuais – Gilberto Freyre, Capistrano de Abreu, Eduardo

Prado, Paulo Prado, Euclides da Cunha, Max Weber, para não falar em outros – ganham sentido se lidos nessa perspectiva.

Sobre as críticas de SBH ao organicismo, direi que revelam profundo mal-estar subjetivo, que precisa ser estudado em detalhe, desproporcional ao papel de *Raízes do Brasil* na cultura política brasileira. No plano de uma descrição do organicismo, em geral, Sérgio Buarque exagera e se equivoca. Primeiro: o organicismo não pode ser reduzido ao uso ideológico e manipulador que dele fizeram, em países europeus ou na África do Sul. Thompson criticou Anderson e Nair por considerarem o empirismo uma ideologia, quando é na verdade um idioma intelectual.<sup>110</sup> Sérgio Buarque incorreu em equívoco semelhante, ao reduzir o organicismo a uma ideologia quando é uma tradição intelectual de fecundidade ímpar, que se espraia na Filosofia, na Música, na Literatura, na Crítica Literária, nas Artes Plásticas, na Biologia, na Administração, na Antropologia e na História. Seria lamentável se Klee deixasse de pintar como pintava porque a compreensão “mística” que o alimentava era apropriada por oportunistas, visando a fins inconfessáveis. Seria péssimo abrir mão da noção de cultura por preconceito político-ideológico; “cultura”, diz um magnífico historiador marxista, “é um termo com cuja defesa estou totalmente comprometido e, se os marxólogos insistirem na necessidade disso, até mesmo *contra* Marx”.<sup>111</sup>

Sim, o organicismo é uma tradição intelectual – e mais do que isso. Com efeito, a compreensão – de um texto, de uma fala, de uma situação etc. – é um ato “orgânico”: se dá como apreensão de uma totalidade de sentido. Mesmo um enunciado desconstrucionista requer ser apreendido como dotado de um sentido predominante, identificável pelos leitores ou ouvintes, e condição indispensável no processo de comunicação e diálogo, na verdade indispensável para a cognição. A apreensão “orgânica” da realidade e dos conceitos, textos e fatos – se dá pela apreensão de uma totalidade de sentido que possibilita a interação intelectual e de comportamento das pessoas entre si e delas com o mundo.

Mas a melhor defesa do organicismo é dada pela obra de Sérgio Buarque. Se o organicismo sustenta livros como *Raízes do Brasil* e *Caminhos e fronteiras* – então podemos voltar essa rica erudição contra a crítica mal-humorada que ele faz ao organicismo. E sabe-se lá que outros textos seus estão vinculados, de alguma forma, ao organicismo. Falta investigar, por exemplo, se as noções de *crescimento espontâneo*,

<sup>110</sup> THOMPSON, 2001, p. 129.

<sup>111</sup> THOMPSON, 1981, p. 182

*opostos em equilíbrio, necessidades específicas* e outras estão presentes na sua erudição literária. Acredito que algo assim pode ser encontrado nas páginas dos *Capítulos de história colonial*. Mesmo nos textos sobre etnologia, publicados nos anos 1940 e depois, portanto, após a revisão de *Raízes do Brasil*, trazem algo assim. Ao resenhar *Cunha: tradição e transição*, de Emílio Willems, Sérgio aludiu às limitações da aplicação de certos métodos antropológicos na pesquisa social, “limitações associadas a uma aplicação muito rígida daquele método desenvolvido em outras terras”. Na verdade, ele argumenta que “talvez em lugar de limitações, seria mais próprio falar, neste caso, em obstáculos ou riscos”, e que levá-los em conta por certo “ajudaria a melhor distinguir o verdadeiro significado do método e simultaneamente a conveniência de corrigi-lo ou modificá-lo segundo cada circunstância particular”, ao menos, pondera ele, “até que uma experiência mais larga tenha assegurado elasticidade maior aos princípios em que descansa”.<sup>112</sup> Idéia nossa conhecida.

Minha pesquisa confirma as intuições de vários pesquisadores de *Raízes do Brasil* – entre eles, Guerreiro Ramos (viu a noção de enteléquia em *Raízes do Brasil*), Antonio Candido (discerniu a dialética dos opostos em *Raízes do Brasil*), Abílio Guerra (sugeriu a presença de uma metafórica orgânica na produção de Sérgio Buarque, dos textos de juventude a *Raízes do Brasil*), Avelino Filho (notou a continuidade entre os primeiros textos de Sérgio Buarque e o ensaio de 1936), Marcus Vinicius de Carvalho (indicou a relevância das noções de “cultura” e “vida” na primeira edição de *Raízes do Brasil*, na perspectiva da *Lebensphilosophie* de Dilthey), Maria Odila Leite Dias (destacou a centralidade da dialética de tradição e mudança na obra de Sérgio Buarque) e Fernando Novais (percebeu uma linha de continuidade entre *Caminhos e fronteiras* e *Raízes do Brasil*). Espero que sugira novas trilhas.

---

<sup>112</sup> HOLANDA, 1979, p. 126.

## FONTES E BIBLIOGRAFIA

### I. PRODUÇÃO INTELECTUAL DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA

#### 1. LIVROS E ARTIGOS

HOLANDA, Sérgio Buarque de. ABC das catástrofes. *Cobra de vidro*. 1978, pp. 147-150. (Publicado originalmente no *Diário Carioca*, RJ, 3 de fevereiro de 1952, pp. 5 e 10.)

\_\_\_\_\_. Ainda Ingleses no Brasil. *Tentativas de mitologia*, 1979, pp. 117-124.

\_\_\_\_\_. Apresentação. *Tentativas de mitologia*, 1979, pp. 7-35.

\_\_\_\_\_. Através da Alemanha, I. In: BARBOSA, Francisco de Assis (org.), 1988, pp. 130-133. (Publicado originalmente em *O Jornal*, edição de 23.8.1929.)

\_\_\_\_\_. Atualidade e inatualidade de Leopold von Ranke. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.), 1979.

\_\_\_\_\_. O bom dragão. In: *Cobra de vidro*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1978, pp. 125-129. (Publicado originalmente na *Folha da Manhã* em 14.08.1951.)

\_\_\_\_\_. *Cobra de vidro*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1978. (Primeira edição: São Paulo: Martins, 1944.)

\_\_\_\_\_. Caminhos e fronteiras. *Revista do Brasil*, Rio de Janeiro, ano II, n. 9, pp. 14-20, março de 1939.

\_\_\_\_\_. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

\_\_\_\_\_. *Caminhos e fronteiras*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *Capítulos de literatura colonial*. Organização de Antonio Candido. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. Carta a Cassiano Ricardo. *Raízes do Brasil*, 2006, pp. 393-396. (Publicada originalmente na revista *Colégio*, n.3, São Paulo, setembro de 1948.)

\_\_\_\_\_. *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

- \_\_\_\_\_. Considerações sobre o Americanismo. *Cobra de vidro*. 1978, pp. 23-27.
- \_\_\_\_\_. Cultura & política. *Tentativas de mitologia*. 1979, pp. 37-60.
- \_\_\_\_\_. Elementos básicos da nacionalidade: o homem. In: MONTEIRO & EUGÊNIO, 2008, pp. 617-637. (Conferência proferida na Escola Superior de Guerra em 1967 e publicada naquele ano.)
- \_\_\_\_\_. Erudição e imaginação. In: PRADO, A. A. (org.), 1996, v. 2, pp. 233-237. (Publicado originalmente no *Diário Carioca* (RJ), 23 de julho de 1950.)
- \_\_\_\_\_. Estudos etnológicos. *Folha da Manhã*, São Paulo, 4 de Julho de 1951.
- \_\_\_\_\_. Fundadores da Europa. *Tentativas de mitologia*. 1979, pp. 211-220. (Publicado no *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 1951, p. 2. Republicado na *Folha da Manhã*, São Paulo, 7 de março de 1951, pp. 4 e 5; *Revista da Academia Paulista de Letras*, São Paulo, ano XIV, n. 56, pp. 160-163, 15 de dezembro de 1951.)
- \_\_\_\_\_. O homem máquina. In: MONTEIRO & EUGÊNIO, 2008, pp. 559-562.
- \_\_\_\_\_. Ingleses no Brasil. *Tentativas de mitologia*, 1979, pp. 111-126.
- \_\_\_\_\_. O lado oposto e outros lados. In: BARBOSA, Francisco de Assis (org.), 1988, pp. 85-88.
- \_\_\_\_\_. O lado oposto e outros lados. In: PRADO, A. A. (org.), 1996, pp. 224-228, v. 1..
- \_\_\_\_\_. A língua-geral em São Paulo. In: HOLANDA, 1995, pp. 122-133. (Publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, 11 de maio de 1946, p. 5-6; 18 de maio, p. 4 e 6; 13 de junho, p 4 e 5.)
- \_\_\_\_\_. *O Livro dos Prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Monções*. 3 ed. (ampliada) São Paulo: Brasiliense, 1990. (Primeira edição: Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1945.)
- \_\_\_\_\_. Notas do Espírito Santo. In: BARBOSA, Francisco de Assis (org.), 1988, pp. 89-92.
- \_\_\_\_\_. Novos rumos da sociologia. *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1948, p. 2.
- \_\_\_\_\_. Panlusismo. *Cobra de vidro*, 1978, pp. 73-83.
- \_\_\_\_\_. *Para uma nova história*. Organização de Marcos costa. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- \_\_\_\_\_. Para uma nova história. In: COSTA, M. (org.), 2004, pp. 129-133. (Publicado originalmente na *Folha da Manhã* (SP), 26 de julho de 1950.)

- \_\_\_\_\_. Perspectivas. In: BARBOSA, Francisco de Assis (org.), 1988, pp. 65-69.
- \_\_\_\_\_. Perspectivas. In: PRADO, A. A. (org.) 1996, pp. 214-218, v. 1.
- \_\_\_\_\_. O problema das culturas. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 27 de outubro de 1940, pp. 13-14.
- \_\_\_\_\_. À procura de um Humanismo (conclusão). In: COSTA, M. (org.), 2004, pp. 41-46.
- \_\_\_\_\_. Raça, cultura e clima. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1950.
- \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948. (Edição revista e aumentada)
- \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. 18 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa de 70 anos, organizada por Ricardo Benzaquem de Araújo e Lilia Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. O senso do passado. *Revista do Brasil*, ano 3, n. 6, 1987, p. 84 (Originalmente publicado no *Diário Carioca*, 13 de julho de 1952, p. 3.)
- \_\_\_\_\_. Sociedade patriarcal. *Tentativas de mitologia*. 1979, pp. 99-110.
- \_\_\_\_\_. Tradição e transição. *Tentativas de mitologia*. 1979, pp. 125-140.
- \_\_\_\_\_. *Tentativas de mitologia*. São Paulo: Perspectivas, 1979.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Ranke*. São Paulo: Ática, 1979
- \_\_\_\_\_. *Sérgio Buarque de Holanda*. Coletânea organizada por Maria Odila da Silva Dias; São Paulo: Ática, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Capítulos de Literatura Colonial*. Coletânea organizada por Antônio Cândido. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O Espírito e a Letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *O Livro dos Prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

## 2. DEPOIMENTOS E ENTREVISTAS

Uma entrevista. *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Ano 3, n. 6, pp. 102-109, jul. 1987. (Publicada originalmente em *The Hispanic American Historical Review*, Durham, 62(1), p. 3-17, feb. 1981.)

Modernismo, tradicionalismo, regionalismo. Entrevista concedida a Homero Senna. In: SENNA, Homero. *República das Letras: Entrevistas com 20 Grandes Escritores Brasileiros*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, pp. 109-119.

Depoimento conjunto de Prudente de Moraes Neto e Sérgio Buarque de Holanda. In: EULÁLIO, Alexandre. *A Aventura Brasileira de Blaise Cendrars*. São Paulo: Quíron; Brasília: Instituto nacional do Livro, 1978. p. 268-272.

Um Buarque antes de Chico. O perfil de um dos maiores historiadores brasileiros: Sérgio Buarque de Holanda. 42 A. C. *Realidade*, São Paulo, ano VII, n. 75, p. 70-80, jun. 1972.

Depoimento concedido a Jorge Andrade.

A democracia é difícil. As observações e as conclusões de um especialista com base no exame da história. *Veja*, São Paulo, 28 jan. 1976, p. 3-6. Entrevista concedida a João Marcos Coelho.

A juventude de Prudente nas recordações de Sérgio Buarque de Holanda. *O Estado de S. Paulo*, 19 mai. 1977. Suplemento literário. Depoimento concedido a T. C. A.

Os velhos mestres. Depoimento concedido a Paulo Duarte. *Folha de S. Paulo*, 26 jun. 1977. Folhetim, n. 23, p. 1-8. Entrevista concedida a Moacir Amâncio, Maria José, Miguel Fontoura, Tarso de Castro e Sérgio Gomes.

Que país é este? *Folha de S. Paulo*, 30 abr. 1978. Folhetim, n. 67, p. 3. Entrevista concedida a Jary Cardoso.

### 3. CORRESPONDÊNCIA

*Correspondência de Sérgio Buarque de Holanda*. Organização de Vera Cristina Neumann-Wood. (Inédito)

## II. PRIMEIRAS RESENHAS DE RAÍZES DO BRASIL (1936-1938)

[SIARQ/UNICAMP: Fundo Sérgio Buarque de Holanda (série: produção de terceiros), álbum de resenhas preparado por Cecília Buarque de Holanda]

AMARAL, Rubens do. Livros e ideias. *Folha da Manhã*, S. Paulo, 28 out. 1936.



- AMORIM, Antônio. Raízes do Brasil. *O Diabo*. Semanário de literatura e crítica. Lisboa (Portugal), 14 fev. 1937.
- ATHAYDE, Austragésilo. Raízes do Brasil. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 16 nov. 1936.
- BARRETO, Plínio. Livros novos. [s. ref.]
- BARROS, Jayme. Espelho dos livros. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 23 nov. 1936.
- BRITTO, Lemos. Bazar de livros. *Vanguarda*, Rio de Janeiro, 30 nov. 1936.
- CHIACCHIO, Carlos. Homens & obras. *A Tarde*, Salvador, 11 nov. 1936.
- COTRIM NETO, Alberto. Raízes do Brasil. *A Ofensiva*, Rio de Janeiro, 03 fev. 1937.
- DOMINGUES, Octaviano. Povoamento do Brasil. *Folha de Minas*, Belo Horizonte, 14 mai. 1937.
- E. P. Origens do Brasil. *O Globo*, Rio de Janeiro, 24 nov. 1936.
- LEÃO, Múcio. Registro literário. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 07 jan. 1936.
- LEONARDOS, Henry. Raízes do Brasil, [s. ref.]
- LIMA, Diocleciano. Sobre Raízes do Brasil. *Jornal do Comércio*, Recife, 15 dez. 1936.
- LOPES, Álvaro Augusto. À margem dos livros. *A Tribuna de Santos*, Santos, 09 nov. 1936.
- MATOS, Norton. Raízes do Brasil. *O Primeiro Janeiro*, Porto (Portugal), 05 e 12 nov. 1938.
- MELLO, Vieira de. Raízes do Brasil. *Anota*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1936.
- MENDES, Oscar. A alma dos livros. *Folha de Minas*, Belo Horizonte, 17 jan. 1937.
- MILLIET, Sérgio. Raízes do Brasil. *O Estado de S. Paulo*, S. Paulo, 18 nov. 1936.
- MOURA, Reinaldo. Dois livros em registro. *A Federação*, Porto Alegre, 18 nov. 1936.
- PANDOLFI, Luiz. Conversa sobre Raízes do Brasil. *Diário da Tarde*, Recife, 12 nov. 1937.
- PICCHIA, Menotti dei. (Hélio). Sociais: Raízes do Brasil. *Diário da Noite*, S. Paulo, 12 nov. 1936.
- SODRÉ, Nelson Werneck. Livros novos. [s. ref.]
- SOUZA, Octávio Tarquínio. Vida literária. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 06 dez. 1936.
- TEJO, Limeira. Raízes do Brasil. *Diário*, Santos, 21 nov. 1936.
- VASCONCELOS, Waldemar. Documentos Brasileiros. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 15 nov. 1936.
- VIANNA, Hélio. Nota sobre Raízes do Brasil, *O Jornal*, Rio de Janeiro, 30 nov. 1936.

### III. BIBLIOGRAFIA

ABRAMS, M. H. *The mirror and the lamp: romantic theory and the critical tradition*. New York: Oxford University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *Natural supernaturalism: Tradition and Revolt in Romantic Literature*. New York: W. W. Norton, 1973.

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. 7 ed. rev. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

ABUD, Kátia. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1985.

ADAMS, Williams. *Las raíces filosóficas de la Antropología*. Madrid: Trotta, 2003.

ADORNO, T. W. O ensaio como forma. *Notas de literatura, I*. São Paulo: 34, 2003, pp. 15-45.

\_\_\_\_\_. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. & HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGUIAR, David Peres. *Fronteiras e identidades na visão de Sérgio Buarque de Holanda em São Paulo colonial*. Dissertação de mestrado. Franca: Unesp, 2000.

AGUIAR, Flávio. A moldura e o espelho. In: DE DECCA, Edgar S.; LAMAIRE, Ria. *Pelas margens: outros caminhos da História e da Literatura*. Campinas, Porto Alegre: Editora da Unicamp, Editora da Universidade – UFRGS, 2000, pp. 67-84.

AHMAD, Aijaz. *Linhagens do presente*. São Paulo: Boitempo, 2002;

ALMEIDA, Martins de. *Brasil Errado*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1932.

AMARAL, Azevedo. *A Aventura Política do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

\_\_\_\_\_. *O Brasil na crise atual*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

\_\_\_\_\_. *Ensaio Brasileiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Omena & Barreto, 1930.

ANDRADE, Almir. *Aspetos da Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1939.

ANDRADE, Mário de. *Aspectos da literatura brasileira*. São Paulo: Martins, 1974.

\_\_\_\_\_. *Macunaíma*. 2 ed. Paris: ALLCA XX, 1996.

\_\_\_\_\_. *Cartas de Mário de Andrade a Prudente de Moraes, neto (1924/1936)*. Organização de Georgina Koifman. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

- ANDRADE, Oswald. *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Pau-brasil*. São Paulo: Globo, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990.
- ANDRADE, Rodrigo M. F. de. Singularidade e multiplicidade de Sérgio. *Diário Carioca*, 11 jun. 1962. Recolhido em *Revista do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 86-87, jul. 1987.
- ARANHA, Graça. *Canaã*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O sentido da formação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. Ronda Noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu. *Estudos Históricos* n. 1, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Guerra e Paz*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- ARISTÓTELES. *Física*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2001-2002, 3 v.
- \_\_\_\_\_. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- ARMSTRONG, Charles I. *Organic romanticism: From idealist origins to ambivalent after life*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- AROCENA, Felipe. Ariel, Caliban e Próspero: notas sobre a cultura latino-americana. *Presença* n.15, abr. 1990, p. 92-109.
- ARRUDA, Antônio de. *A Escola Superior de Guerra: História de sua doutrina*. 2 ed. ampliada. São Paulo: INL, 1983.
- ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da natureza*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2005.
- ARTUSI, Lorenzo. *Hans Urs von Balthasar: Un'anima per la bellezza (origini dell'estetica teologica nell'Apocalisse dell'anima tedesca)*. Firenze: Edizioni Feeria, 2006.
- ASCHHEIM, Steven E. *The Nietzsche legacy in Germany (1890-1990)*. Los Angeles: University of California Press, 1994.
- ASHTON, Rosemary. *The German Idea: Four English Writers and the Reception of German Thought (1800-1860)*. London: Libris, 1994.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia*. 4 ed. Madrid: Hiperión, 1984.

AUERBACH, E. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_. *Introdução aos estudos literários*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

AVELINO FILHO, George. Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 12, v. 5, fev. 1990.

\_\_\_\_\_. As “raízes” de *Raízes do Brasil*. *Novos Estudos Cebrap*, 18, set. 1987, pp. 33-41.

AZEVEDO, Ricardo Marques de. *Metrópole: abstração*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BAHAM, Archie J. *Polarity, dialectic, and organicity*. Albuquerque, New Mexico: World Books, 1977.

BALAKRISHNAN, Gopal (ed.). *Mapping the Nation*. London: Verso, 1999.

BALDUS, Herbert & WILLEMS, Emilio. *Dicionário de etnologia e sociologia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

BANDEIRA, Manuel. Introdução. In: BARBOSA, 1988.

\_\_\_\_\_. Sérgio, anticafajeste. *Revista do Brasil*, n. 6, *op. cit.*, p. 90-91. (Publicado originalmente no *Diário Carioca*, 11 jun. 1962.)

BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger e o seu século: tempo do ser, tempo de história*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BARBOSA, Francisco de Assis (org.). *Revista do Brasil*, ano 3, n. 6, 1987.

\_\_\_\_\_. (org.) *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

\_\_\_\_\_. Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual até *Raízes do Brasil*. In: *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/Universidade de São Paulo, 1988b, p. 27-54.

BARFIELD, Owen. *What Coleridge thought*. San Rafael, CA: Berfield Press, 2006.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. (org.) *Aristóteles*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. Metafísica. In: BARNES, Jonathan (org.), *Aristóteles* 2009, pp. 103-153.

BASTOS, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*. Bauru, SP: Edusc, 2003.

\_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil e Sobrados e Mucambos*. In: MONTEIRO, & EUGÊNIO, 2008, pp. 227-244.

\_\_\_\_\_. & MORAES, João Quartim de. (org.) *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

- BAUER, Otto. The nation. [1924]. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Mapping the Nation*. Londres: Verso, 1999.
- BÉGUIN, A. *El alma romantica y el sueño*. México: Fundo de Cultura Economica, 1954.
- BELAUNDE, Victor Andrés. *El Cristo de la fé y los Cristos literários*. Lima: Pontifícia Universidad Catolica del Peru, 1993.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- BERGE, Damião. *O Logos heraclítico: Introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERLIN, Isaiah. *Contra la Corriente: ensayos sobre historia de las ideas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Vico e Herder*. Brasília: Editora da UnB, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Pensadores Russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BERMAN, A. *The experience of the foreign: culture and translation in Romantic Germany*. Albany: SUNY Press, 1992.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.
- BERTOLETTI, Stefano Fabbri. *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto de Bildungstrieb nella cultura tedesca*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1990.
- BESANÇON, Alain. *A infelicidade do século: sobre o comunismo, o nazismo e a unicidade da Shoah*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BEVIR, Mark. *A Lógica da História das Idéias*. Baurú, SP: EDUSC, 2008.
- BITAR, Hildeberto. Introdução ao *Timeu*. In: PLATÃO. *Timeu. Crítias. O segundo Alcebiades. Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. revisada. Belém: UFPA, 2001.
- BLOCH, Marc. *Apologia pela história ou oficina do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BOAVENTURA, Maria Eugênia. *O Salão e a Selva. Uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Editora Ex-Libris, 1995.
- BOBBIO, N. & MATEUCCI, N. & PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1988, v. 2.
- BONESIO, Luisa. L'ombra della ragione: Banfi, lettore de Klages. In: FAGIUOLI, Ettore & FORTUNATO, Marco (org.) *Soggetto e Verità: la questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, 1996, pp. 163-175.

- BONFIM, Manoel. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- BOPP, Raul. *Cobra Norato*. Organização, preparação do texto e comentários de Augusto Massi. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Vida e morte da Antropofagia*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 34 ed. São Paulo: Cultrix, 1996.
- \_\_\_\_\_. Um testemunho do presente. In: MOTA, 1994, pp. I-XVII.
- BOUREAUS, *Histoires d'un historien: Kantorowicz*, Paris: Gallimard, 1990.
- BROWN, Marshall. *The Shape of Romanticism*. London: Cornell University Press, 1979.
- BUNZL, Matti. Franz Boas and the Humboldtian Tradition. In: STOCKING JR., George (ed.), 1996.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: UnB.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- \_\_\_\_\_. Inevitáveis empréstimos culturais. *Folha de São Paulo*, 3 ago. 1997. Caderno Mais! p. 5-3.
- \_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. In: PALLARES-BURKE, 2000, pp. 226-227.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- BURNS, J. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BURUCÚA, José Emilio. *História, Arte, Cultura: de Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BURWICK, Frederick (ed.). *Approaches to organic form: permutations in science and culture*. Dordrecht, Holand: D. Riedel Publishing Company, 1987.
- CALDEIRA, João Ricardo de Castro. *IEB: origem e significados*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, Oficina do Livro Rubens Borba de Moraes, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2002.
- CANDIDO, Antonio. *Ensaio y comentários*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1995.
- \_\_\_\_\_. Los Brasileños e "Nuestra América". *Ensaio y comentários*, 1995, pp. 319-330.
- \_\_\_\_\_. *Literatura e Sociedade*. 7 ed. São Paulo: Nacional, 1985.
- \_\_\_\_\_. Post-Scriptum. In: HOLANDA, 1995, pp. 23-24.

- \_\_\_\_\_. Radicalismos. *Estudos Avançados*, São Paulo, 4 (8): 4-18, jan./abr. 1990.
- \_\_\_\_\_. A Revolução de 1930 e a Cultura. *Novos Estudos CEBRAP*, 2(4): 1984, p. 27-36.
- \_\_\_\_\_. Sérgio em Berlim e depois. In: BARBOSA, Francisco de Assis (org.), 1988.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.
- \_\_\_\_\_. Sérgio, o radical. In: NOGUEIRA, A. et al. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria de Cultura, USP, 1988. pp. 61-65.
- \_\_\_\_\_. O significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, 1995.
- \_\_\_\_\_. O significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, 2006.
- \_\_\_\_\_. A visão política de Sérgio Buarque de Holanda. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 29-36.
- \_\_\_\_\_. Visiones Radicales de Brasil y de América Latina. *Ensaio y comentarios*, 1995, pp. 331-353.
- \_\_\_\_\_. et al. *Um Americano Intranquilo*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- CARBONELL, Claudia. *Movimiento y forma en Aristoteles*. Barañain, Navarra: EUNSA, 2007.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. História e paradigmas rivais. In: VAINFAS & CARDOSO, 1997, pp. 1-23.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Brasil: as raízes e o futuro. In: *Revista do Brasil* (número especial dedicado a Sérgio Buarque de Holanda), v. 3, n. 6, 1987, pp. 52-54. (Publicado originalmente em *Senhor Vogue*, abr. 1978.)
- \_\_\_\_\_. Livros que inventaram o Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 37, nov. 1993, p. 21-35.
- CARDOSO, Vicente Licínio (org.). *À margem da história da República*. Recife: Massangana, 1990.
- CARPEAUX, O. M. *Literatura Alemã*. 2 ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de. *As fontes do Duarte Pacheco Pereira no “Esmeraldo de situ orbis”*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A la Recherche de la specificité de la renaissance Portugaise: l’Esmeraldo de situ orbis de Duarte Pacheco Pereira et La l à l’iterature Portugaise de voyagesa l’epoque des grandes decouvertes*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian; Centre Culturel Portugais, 1983. 2 v.

- CARVALHO, José Murilo de. A utopia de Oliveira Vianna. In: BASTOS & MORAES, 1993, pp. 13-35.
- CARVALHO, Marcus Vinicius Correa de. *Raízes do Brasil, 1936: tradição, cultura e vida*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Outros lados: Sérgio Buarque de Holanda: crítica literária, história e política (1920-1940)*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. O exagero na historiografia de Sérgio Buarque de Holanda. In: MONTEIRO & EUGÊNIO, 2008, pp. 461-480.
- CASANOVA, Marco Antônio. Nota do tradutor. In: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 5-6, nota 1.
- \_\_\_\_\_. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1999.
- CASTRO, Conrado Pires de. Motivos ibéricos, pretextos literários: aspectos modernistas de *Raízes do Brasil*. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 181-208.
- \_\_\_\_\_. *Com tradições e contradições: contribuição ao estudo das raízes modernistas de Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 2002.
- CAVALCANTE, Berenice. História e modernismo: herança cultural e civilização nos trópicos. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 137-154.
- CESA, Claudio. Romantismo político. In: BOBBIO, N. & MATEUCCI, N. & PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1988, pp. 1131-1140, v. 2.
- CHAVES, Ernani. O historicismo de Nietzsche, segundo Sérgio Buarque de Holanda. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 397-412.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CHRISTOMANOS, Constantin. *Elisabetta d’Austria nei fogli di diario di Constantin Christomanos*. A cura de Verena von der Heyden-Rynsch. Milano: Adelphi, 1989.
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. O pensador do desterro. *Folha de S. Paulo*, 23 de junho de 2002. Caderno Mais! Dossiê “O paraíso redescoberto de Sérgio Buarque de Holanda”, pp. 10-11.
- \_\_\_\_\_. Difícil reconciliação: Adorno e a dialética da cultura. *Lua Nova* n. 20, mai. 1990.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Weber*. 5 ed. São Paulo: Ática, 1991.



- COLLA, Umberto. Prefazione. In: KLAGES, *Dell'eros cosmogonico*. Milano: Multhipla, 1979, pp. 5-16.
- COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de natureza*. Lisboa: Presença, s.d.
- \_\_\_\_\_. *A idéia de história*. Lisboa: Presença, s. d.
- CORBISIER, Roland. *Formação e Problema da Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.
- COSTA, Marcos (org.). *Para uma nova história: textos de Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- COSTA, Valeriano Mendes Ferreira. Vertentes democráticas em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque. *Lua Nova* n. 26, 1992, p. 219-248.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à historia das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- COUTO, Rui Ribeiro. El hombre cordial, producto americano. In: *Raízes do Brasil*: edição comemorativa de 70 anos, pp. 397-398. (Também publicado na *Revista do Brasil*, n. 6, 1987, pp. 30-31. Publicado originalmente em *Monterey*, mar. 1931.)
- CROCE, Benedetto. *La Historia como Hazana de la Libertad*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 39 ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves; PubliFolha, 2000.
- CURTIUS, E. R. *Literatura européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp: Hucitec, 1996.
- DARBO-PECHANSKY, Catherine. *O discurso do particular: ensaio sobre a investigação em Heródoto*. Brasília: Ed. UNB, 1998.
- DE DECCA, Edgar Salvadori. Decifra-me ou te devoro: as metáforas em *Raízes do Brasil*. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (ogs.), 2008, pp. 209-226.
- DILTHEY. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: VV. AA. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/USP, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O fardo do homem branco: Southey, historiador do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.
- \_\_\_\_\_. Introdução a *Raízes do Brasil*. In: SANTIAGO, Silviano (coord.). *Os intérpretes do Brasil, III*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

- \_\_\_\_\_. Negação das negações. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs), 2008, pp. 317-347.
- \_\_\_\_\_. Política e sociedade na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: CÂNDIDO (org.), 1988, pp. 11-28.
- \_\_\_\_\_. Sérgio Buarque de Holanda, historiador. In: DIAS, Maria O. L. da Silva (org.), 1985.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Ática, 1985.
- DOBAL, H. *Poesia reunida*. 2 ed. Teresina: Oficina da Palavra, 2005.
- DOMINGUES, José Maurício. A cidade: racionalização e liberdade em Max Weber. In
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Notas de inverno sobre impressões de verão*. In: *Memórias do subsolo e outros escritos*. São Paulo: Editora 34.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n.55, junho de 2004, pp. 5-18.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ECKERMAN, J. P. *Conversações com Goethe*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- ELLIS JR., Alfredo. *Primeiros troncos paulistas*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Capítulos de história social de São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.
- ESTRADA, Ezequiel Martinez. *Radiografía de la pampa*. Leo Pollman, coordenador. 2 ed. Madrid; Paris: Allca, 1997. (Colección Archivos, 19)
- EUGÊNIO, João Kennedy. Um horizonte de autenticidade: Sérgio Buarque de Holanda: monarquista, modernista, romântico (1920-1935). In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 425-459.
- \_\_\_\_\_. *O outro Ocidente: Sérgio Buarque de Holanda e a interpretação do Brasil*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Os sinais dos tempos: intertextualidade e crítica da civilização na poesia de H. Dobal*. Teresina: Halley, 2007.
- \_\_\_\_\_. & SILVA, Halan (org.). *Cantiga de viver: leituras sobre a poesia de H. Dobal*. Teresina: Halley, 2007.

- EVERETT, Nigel. *The Tory view of landscape*. New Haven/London: Yale University Press, 1994.
- FAGIUOLI, Ettore & FORTUNATO, Marco (org.) *Soggetto e Verità: la questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*. Milano: Mimesis, 1996.
- FALCÃO, Aníbal. *Fórmula da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Guanabara, s. d.
- FALCON, Francisco. História das idéias. In: VAINFAS & CARDOSO, 1997, pp. 91-125.
- FAORO, Raymundo. Sérgio Buarque de Holanda: analista das instituições brasileiras. In: CÂNDIDO (org.), 1998, pp. 59-70
- FARIA, Octavio. *Machiavel e o Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- FAUCONNET, André. *Oswald Spengler (le prophète du Déclin de L'Occident)*. Paris: Félix Alcan, 1925. (Exemplar anotado por Sérgio Buarque de Holanda)
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Loyola, tomo 3, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Loyola, tomo 4, 2001.
- FERREIRA, Ana L. O. D. Sérgio Buarque de Holanda: conceitos e métodos de abordagem em *Raízes do Brasil*. 2007. Disponível na internet no seguinte endereço: [www.ensayistas.org/filosofos/brasil](http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil).
- FERREIRA, Antonio Celso. *A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- \_\_\_\_\_. & LUCA, Tânia Regina & IOKOI, Zilda Grícoli (org.) *Encontros com a História: percursos históricos e historiográficos de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte; Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.
- FERREIRA, Gabriela Nunes. A Formação Nacional em Buarque, Freyre e Vianna. *Lua Nova* 37, 1996, p. 229-247.
- FERREIRÓS, José. Del neohumanismo ao organicismo: Gauss, Cantor e la matemática pura. Disponível no seguinte endereço: [www.dialnet.unirioja.es/servelet](http://www.dialnet.unirioja.es/servelet).
- FILIPE, Rafael Gomes. *De Nietzsche a Weber: hermenêutica de uma afinidade electiva*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

- FINAZZI-AGRÒ, Ettore. Caminhando entre fronteiras: a lógica “trivial” em Caminhos e fronteiras. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 413-423.
- FONSECA, Edson Nery da. (org.) *Casa Grande & Senzala e a Crítica Brasileira (1933-1944)*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.
- FONTELA, Orides. *Poesia reunida*. São Paulo: CosacNaify, 2006.
- FORTIN, Robin. *Compreender a complexidade. Introdução a O Método de Edgar Morin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- FRANCO, Luiz Fernando Pereira das Neves. *Defeito mecânico: Mito e Trabalho no Paraíso de Sérgio Buarque de Holanda*. Tese de doutorado. Niterói: UFF, 2005.
- FRANÇOZO, Mariana. *Um outro olhar: a etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Campinas, SP, Unicamp, 2004.
- FREITAS, Marcos Cezar. *Da micro-história à história das idéias*. São Paulo: Cortez, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. 2 ed. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. 31 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Perfil de Euclides e outros perfis*. 2 ed. aumentada. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Aventura e rotina*. 3 ed. revista. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- FRIEDERICI, Georg. *El carácter da descoberta y da conquista de la América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987-1988, 3 v.
- \_\_\_\_\_. *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas Durch die Europäer: II*. Stuttgart: Verlag Friedrich Andreas Perthes, 1936, (Exemplar com grifos e anotações de Sérgio Buarque de Holanda.)
- \_\_\_\_\_. *O Caráter da Conquista e da Descoberta da América pelos Europeus*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967.
- FRIGO, Franco & GIACOMONI, Paola & MÜLLER-FUNK, Wolfgang (org.). *Pensare la Natura: dal Romanticismo all'ecologia*. Milano: Guerini Studio, 1998.
- FURET, François. *O Passado de uma Ilusão*. São Paulo: Siciliano, 1995.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2002, 2 v.

- \_\_\_\_\_. *Herança e futuro da Europa*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- GAINES, James R. *Uma noite no palácio da razão: o encontro de Bach e Frederico o Grande na era do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- GAMA, José. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*. Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- GARCIA LOPEZ, Jesús. *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*. Barañain: EUNSA, 2003.
- GAY, Peter. *A Cultura de Weimar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GELLNER, Ernest. *Antropologia e política: revoluções no Bosque Sagrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- \_\_\_\_\_. *Linguagem e solidão: uma interpretação do pensamento de Wittgenstein e Malinowski*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Palabras y cosas*. Madrid: Tecnos, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Razão e cultura*. Lisboa: Teorema, 1992.
- GENRO, Valdeci Nunes. *Da cordialidade e do favor: uma leitura de Raízes do Brasil*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- GERTZ, René E. (org.) *Max Weber & Karl Marx*. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- GIACOMONI, Paola. *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*. Napoli: Guida Editori, 1993.
- GIGANTE, Denise. *Life: organic form and Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Relações de força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Fio e os rastros: verdadeiro, falso, ficício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GOES FILHO, Synesio Sampaio. *Navegantes, bandeirantes, diplomatas. Um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GOETHE. Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Teoria de la naturaleza*. 2 ed. Madrid: Tecnos, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Máximas e reflexões*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

- GOLDMAN, Elisa. *O humilde e o sublime: a representação do bandeirante na historiografia paulista*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC, 1997.
- GOMES, Ângela de Castro. Dialética da tradição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 12, v. 5, fev. 1990.
- \_\_\_\_\_. *História e historiadores: a política cultural Estado Novo*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- GOMES JÚNIOR, Guilherme Simões. *Palavra Peregrina: O Barroco e o pensamento sobre as artes e letras no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1998.
- GONÇALVES, Márcia. *Filosofia da natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- GOTTHELF, Alan & LENNOX, James G. (eds.). *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GRACIA, Jorge J. E. *Individuality: an essay on the Foundations of Metaphysics*. New York: SUNY Press, 1988.
- GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GREER, Taylor Aitken. *A Question of Balance: Charles Seeger's philosophy of music*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- GROFF, Luiz Homero. *Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda como pólo de relações de intertextualidade*. Dissertação de mestrado. Santa Cruz do Sul (RS): Universidade de Santa Cruz do Sul, 2007.
- GROSZ, George. *Um pequeno sim e um grande não*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUERRA NETO, Abílio da Silva. Raízes modernistas de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista de História*, n. 1, p. 127-141, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O homem primitivo: origem e conformação do universo cultural brasileiro (séculos XIX e XX)*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP, 1990.
- GUIMARÃES, Eduardo Henrique de Lima. A modernidade brasileira reconta as tradições paulistas. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 37-62.
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. Varnhagen. In: MOTA (org.), 1999, v. 2.
- \_\_\_\_\_. Itinerários historiográficos inexplorados: Sérgio Buarque de Holanda na trilha de Capistrano de Abreu. *Maracanã*, Rio de Janeiro, n. 2, pp. 101-113, 2004.
- HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da idéia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.

- HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. São Paulo: Edusp, 1990.
- HANKINSON, R. J. Filosofia da ciência. In: BARNES, Jonathan (org.), *Aristóteles* 2009, pp. 155-190.
- HANSE, Olivier. Avant-propos. In: KLAGES, 2004.
- HAUSER, H. *História social da arte e da literatura*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, 2 v.
- HEINRICH, Dieter, OFFE, Claus e SCHLUCHTER, Wolfgang. Max Weber o projeto da modernidade: um debate. *Lua Nova*, n. 22, dez. 1990, p. 229-256.
- HERDER, Johann Gottfried. *Também uma Filosofia da História para a Educação da Humanidade*. Lisboa: Antígona, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ideas para una filosofia de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Obra selecta*. Madrid: Alfaguara, 1982.
- HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário. Tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no 3º. Reich*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- HERSKOVITS, Melville J. *Acculturation: the study of cultural contact*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1938. (Exemplar anotado por Sérgio Buarque de Holanda.)
- HIRSCHMAN, Albert. *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HOBBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOLANDA, Maria Amélia Buarque de. Apontamentos para a cronologia de Sérgio Buarque de Holanda. In: HOLANDA, 2006, pp. 421-446.
- HOMEM, A. C. & SILVA, A. M. & ISAÍÁ, A. C. (org.). *Progresso e religião: a República no Brasil e em Portugal (1889-1910)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.
- HOOPER, Silvana Seabra. *Fronteiras de história e literatura: a escrita de Sérgio Buarque de Holanda em Caminhos e fronteiras*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola, 2008.

- HUSSEY, Edward. Heráclito. In: LONG, A. A. (org.) *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008, pp. 139-166.
- IANNI, Octavio. Estilos de pensamento In: BASTOS e MORAES (orgs.), 1996, pp. 429-438.
- IGLESIAS, Francisco. Sérgio Buarque de Holanda, historiador. In: SOUZA, R. A., LIMA, L. C., RIEDEL, D. C. (orgs.) 3°. *Colóquio Uerj: Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 9-53.
- INCAO, Maria Angela (org.). *História e Ideal. Ensaio sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: Brasiliense, 1989.
- IZUTSU, Toshihiko. *Sufismo y Taoísmo*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997.
- JAGUARIBE, Hélio. Raízes do Brasil e a transição para a sociedade de massas. In: MASCARENHAS, Sérgio (org.) *Raízes e Perspectivas do Brasil*. São Paulo: Papyrus, 1985, p. 18-35.
- IRWIN, Robert. *Pelo amor ao saber: os orientalistas e seus inimigos*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- JACOB, François. *A lógica da vida: uma história da hereditariedade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- JASMIN, Marcelo Gantus & FERES JÚNIOR, João (orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Edições Loyola; IUPERJ, 2006.
- JAY, Martin. *Songs of experience*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da PUC-Rio, 2006.
- KAHLER, Erich. *¿Que es la historia?* Mexico: Fondode Cultura Economica, 1992.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- KAUFMANN, Erich. *Sul concetto di organismo nella dottrina dello Stato del secolo XIX*. Seregno, MB: Herrenhaus, 2009.
- KEYSERLING, Hermann. *El mundo que nace*. Traduzido do alemão por Ramón Tenreiro Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Meditaciones suramericanas*. Tradução do alemão por Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Madri: Espasa-Calpe, 1933.



- \_\_\_\_\_. *Diario de viaje de un filosofo*. Traduzido do alemão por Manuel G. Morente. Madri: Espasa-Calpe, 1928.
- \_\_\_\_\_. *Ranacimiento*. Madri: Espasa-Calpe, 1930. pp. 277-278.
- \_\_\_\_\_. *Europa: análisis espectral de um continente*. Traduzido do alemão por José Pérez Bances. Madri: Espasa-Calpe, 1929.
- KLAGES, Ludwig. *L'anima e lo spirito*. Milano: Bompiani, 1940.
- \_\_\_\_\_. [1915] *Conscienza e vita*. In: *L'uomo e la Terra*. Milano: Mimesis, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Dell'eros cosmogonico*. Milano: Multhipla, 1979.
- \_\_\_\_\_. *De l'Eros cosmogonique*. Paris: l'Harmattan, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Vom kosmogonischen Eros*. 2 ed. Jena: Eugen Diederichs, 1926. (Exemplar com grifos e anotações de Sérgio Buarque de Holanda e Raul Bopp.)
- \_\_\_\_\_. *L'essenza del ritmo*. In: *L'anima e lo spirito*. Milano: Bompiani, 1940, pp. 9-90.
- \_\_\_\_\_. *Los fundamentos de la caracterologia*. 3 ed. Buenos Aires: Paidós, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Goethe come esploratore dell'anima*. Milano: Mimesis, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La natura della coscienza*. In: *L'anima e lo spirito*. Milano: Bompiani, 1940, pp. 199-366.
- \_\_\_\_\_. *La nature du rythme*. Paris: l'Harmattan, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Perizie grafologiche: su casi illustri*. Milano: Adelphi, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Preludio alla caratterologia*. In: *L'anima e lo spirito*. Milano: Bompiani, 1940, pp. 91-198.
- \_\_\_\_\_. *La realtà delle immagini: simboli elementari e civiltà preeleniche*. Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Stefan George*. In: GEORGE, S. & KLAGES, L. *L'anima e la forma*. Roma: Fazi Editore, 1995.
- \_\_\_\_\_. "La supplica de Alfred Schuler all'Imperatrice". In: *Elisabetta d'Austria nei fogli di diario di Constantin Christomanos*. A cura de Verena von der Heyden-Rynsch. Milano: Adelphi, 1989, pp. 175-182.
- \_\_\_\_\_. [1913] *L'uomo e la Terra*. Milano: Mimesis, 1998.
- KLEE, Paul. *Diários*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a arte moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- KOSMINSKI, Ethel Volfzon; LÉPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Arêas (orgs.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

- KRELL, David Farrel. *Daimon life: Heidegger and Life-Philosophie*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- KRIEGER, Murray. *A reopening of closure: organicism against itself*. New York: Columbia University Press, 1989.
- KROEBER, A. L. *Anthropology: culture patterns and processes*. New York: Harbinger Book, 1963.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- LAMOUNIER, Bolívar. Sérgio Buarque e os “grilhões do passado”. In: *Raízes do Brasil*: edição comemorativa de 70 anos, pp. 275-293.
- LANGER, Suzanne K. *Sentimento e forma*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- L'auto-organisation: de la physique au politique*. Colloque de Cerisy sous la direction de Paul Demouchel et Jean Pierre Dupuy. Paris: Seuil, 1983.
- LEHNEN, Ludwig. Avant propos. In: KLAGES, L. *De l'Eros cosmogonique*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. 6 ed. revista. São Paulo: Unesp, 2002.
- LEITE FILHO, Roberto Conceição Morato. *O impasse da modernidade no Brasil das primeiras décadas deste século: análise de Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994.
- LEONEL, Maria Célia de Moraes. Sérgio Buarque de Holanda na literatura dos anos 20. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* n. 24, 1982, p. 63-74.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus.
- \_\_\_\_\_. *Raça e história*. 5 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- LIMA, Alceu Amoroso. *O espírito e o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.
- \_\_\_\_\_. *A experiência reacionária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- \_\_\_\_\_. No limiar dos cruzamentos. *Revista do Brasil*, 1987, pp. 118-120.
- \_\_\_\_\_. Para além dos cruzamentos. *Revista do Brasil*, 1987, pp. 120-121.
- \_\_\_\_\_. *Política*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Revan ; IUPERJ, 1998.
- LONG, A. A. (org.) *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.
- LOPEZ, Jesús Garcia. *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2003.

- LOURENÇO, M.S. Gênese e vocabulário da filosofia da cultura de Wittgenstein. 1998. Disponível no seguinte endereço: [www.disputatio.com/articles/S01-2.pdf](http://www.disputatio.com/articles/S01-2.pdf).
- LOVEJOY, Arthur. *The revolt against Dualism*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2006.
- LOWIE, Robert H. *Historia de la Etnologia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946. (Primeira edição em inglês: 1937.)
- LÖWITH, Karl. *Mi vida em Alemania antes y después de 1933: um testimonio*. Madrid: Visor, 1992.
- LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o Romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- LUCIANO. *Como se deve escrever a história*. Tradução e comentário de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Travessia, 2009.
- LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- LUKACS, Georg. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo, 1972.
- MAAS, Wilma Patrícia. *O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- MACHADO, Brasil Pinheiro. “Raízes do Brasil” – uma re-leitura. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 155-180. (Originalmente publicado em *Estudos Brasileiros*, Curitiba, dez. 1976, n. 2, p. 169-193.)
- MACHADO, José de Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- MACONIE, Robin (org). *Stockhausen sobre a música*. São Paulo: Madras, 2009.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAIA, João Marcelo Ehlert. *A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- MALI, Joseph. The Reconciliation of Mith: Benjamin’s Homage to Bachofen. *Journal of History of Ideas*, v. 60, n. 1, jan. 1999, pp. 165-187.
- MARSION, Suzanne. A primeira doutrina da substância. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- MARTINS, O. *O Brasil e as colônias portuguesas*. Lisboa: Guimarães Editores, 1978.
- MATOS, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2ª. ed. revista e aumentada. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

- MAYR, Ernst. *Isto é Biologia: a ciência do vivo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su gênesis*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Cosmopolitanism and National State*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970.
- MELO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. 16 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Raízes do Brasil e depois*. In: *Raízes do Brasil*: edição comemorativa de 70 anos, pp. 269-274.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- \_\_\_\_\_. *As idéias e as formas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- \_\_\_\_\_. *O elixir do apocalipse*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O argumento liberal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- \_\_\_\_\_. O outro Ocidente. *Presença* n. 15, abr. 1990, pp. 67-91.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau e Weber: dois ensaios sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Saudades do Carnaval: introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972.
- MIRANDA, José A. Bragança de. Michael Oakeshott: experiência e política. In: OAKESHOTT, 1995.
- MOLDER, Maria Filomena. *O pensamento morfológico de Goethe*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1995.
- MONASTERIO, José Ortiz. *Raízes do Brasil y El labirinto de la soledad: una comparación*. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 283-316.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- MONTEIRO, Pedro Meira. Buscando América. In: HOLANDA, 2006, pp. 313-334.
- \_\_\_\_\_. *A queda do aventureiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. Uma tragédia familiar. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 349-361.
- \_\_\_\_\_ & EUGÊNIO, João Kennedy (org.) *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2008.

- MOOG, Viana. *Bandeirantes e pioneiros*. Civilização Brasileira, 1993.
- MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004, tomo III.
- MOREIRA, Adriano e VENÂNCIO, José Carlos (org.). *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*. Lisboa: Vega, 2000.
- MORETTI, Giampiero. *Anima e immagine: studi su Ludwig Klages*. Milano: Mimesis, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Heidelberg romântica: romanticismo tedesco e nichilismo europeu*. Nápoles: Guida, 2002.
- MORSE, Richard. Balancing myth and evidence: Freyre and Sérgio Buarque. *Luso-Brazilian Review* v. 32, n. 2, winter 1995, p. 47-57.
- \_\_\_\_\_. *O Espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. Meu amigo Sérgio. *Revista do Brasil*, 1987, pp. 129-131.
- \_\_\_\_\_. Dez Anos de "Próspero". *Presença*, 18 jun. 1992, pp. 123-152.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. 8 ed. São Paulo: Ática, 1994.
- MOTA, Lourenço (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos*. São Paulo: SENAC, 1999-2000, 2v.
- MOTA, Maria Aparecida Rezende. *Brasil e Portugal: imagens de nação na geração de 70*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1998.
- \_\_\_\_\_. Diálogos possíveis na periferia da Civilização: Eduardo Prado e Eça de Queirós. In: HOMEM, Amadeu Carvalho & SILVA, Armando Malheiro & ISAÍÁ, Artur César (org.) *Progresso e Religião: A republicano Brasil e em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Juiz de Fora: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007, pp. 35-53.
- NADDAF, Gerard. *The Greek Concept of Nature*. New York: SUNY Press, 2005.
- NASSAR, Laura Meloni. *Círculos críticos: Sérgio Buarque de Holanda e as literaturas de língua inglesa*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2004.
- Natura*. Atti del XII Colloquio Internazionale (Roma, 2007) a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani. Roma: Leo S. Olschki Editore, 2008. (Lessico Intellettuale Europeo, CV)
- NEFF, Severine. "Schoenberg and Goethe: organicism and analysis". In: HATCH, Christopher e BERNSTEIN, David W. *Music theory and the exploration of past*. Chicago: University of Chicago, 1993.

- NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. *Platonisme politique et théorie du Droit Naturel*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve; Paris: Éditions Peeters, 1995. v. 1: *Le platonisme politique dans l'Antiquité*.
- NICODEMO, Thiago Lima. *Urduidura do vivido: Visão do Paraíso e a obra de Sérgio Buarque de Holanda nos anos 1950*. São Paulo: Edusp, 2008.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre história*. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NOLL, Richard. *O culto de Jung: origens de um movimento carismático*. São Paulo: Ática, 1996.
- OAKESHOTT, Michael. *Moralidade e política na Europa moderna*. Lisboa: Século XXI, 1995.
- OEHLER, Dolf. *O Velho Mundo desce aos Infernos. Auto-análise da modernidade após o trauma de Junho de 1848 em Paris*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. As raízes da ordem: os intelectuais, a cultura e o Estado. In: VV. AA. *A revolução de 30: Seminário Internacional*. Brasília: Editora da UnB, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Americanos: representações da identidade nacional no Brasil e nos Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- ORSINI, G. N. Giordano. *Organic unity in Ancient and later poetics*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1975.
- ORTEGA Y GASSET. Ni vitalismo ni racionalismo. *El tema de nuestro tiempo*. 22 ed. Madri: Espasa Calpe, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El tema de nuestro tempo*. 22 ed. Madrid: Espasa, 2005.
- PALLARES-BURKE, Maria Lucia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora UESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *As muitas faces da história*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- \_\_\_\_\_ e BURKE, Peter. *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

- \_\_\_\_\_. *O ogro filantrópico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.
- PÉCORA, Alcir. A importancia de ser prudente. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 23-27.
- PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- PIERUCCI, Antônio Flavio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *A linguagem das formas: Natureza e arte em Shaftesbury*. São Paulo: Alameda, 2007.
- PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrilhadores e semeadores. A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1920-1940)*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- PLATÃO. *O Banquete/Apologia de Sócrates*. In: *Obra completa*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A República*. Tradução do grego por Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fedro/Cartas/O Primeiro Alcebiades*. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. 2 ed. revisada. Belém: EDUFPA, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto/Crátilo*. In: *Obra completa*. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Timeu. Crítias. O segundo Alcebiades. Hípias Menor*. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. 3 ed. revisada. Belém: UFPA, 2001.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- POMBO, José Francisco da Rocha. *Os holandeses no Brasil: mitos e verdades*. Curitiba: Vila do Príncipe, 2003.
- PRADO, Antonio Arnoni. No roteiro de *Raízes*. In: HOLANDA, 2006, pp. 295-312.
- PRADO, Eduardo. O catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Novo Mundo. (II Conferência preparatória do Tricentenário do Padre José de Anchieta.) *Coletâneas*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1906, v. 4.
- \_\_\_\_\_. Eça de Queiroz: o passado, o presente. *Coletâneas*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904, v. 1.
- \_\_\_\_\_. *A ilusão americana*. São Paulo: IBRASA, 1980.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. (edição organizada e anotada por Carlos Augusto Calil) São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- \_\_\_\_\_. *Paulística etc.* (edição organizada e anotada por Carlos Augusto Calil) São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- PRATER, Donald. *Thomas Mann*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves, orgs. *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- QUEIROZ, Eça de. *A Correspondência de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s. d.
- \_\_\_\_\_. Eduardo Prado. In: PRADO, 1904, v. 1.
- \_\_\_\_\_. Francesismo. In: *Obra completa*, III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.
- RACHWAL, Tadeusz; SLAWEK, Tadeusz (eds.). *Organs, organisms, organizations*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- RAMOS, Guerreiro. Tema da transplantação na Sociologia brasileira. *Introdução crítica à Sociologia brasileira*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- RANKE, Leopold Von. Diálogo político. In: *Ranke*. Coletânea organizada por Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Estados e pueblos en la história moderna*. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.
- RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2007.
- REALE, G. *Metafísica (I: ensaio introdutório)*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga, II*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- REGEL, Günther. O fenômeno Paul Klee. In: KLEE, 2001.
- REIS, José Carlos. Anos 1930 – Sérgio Buarque de Holanda: a recusa das raízes ibéricas. *Tempos Históricos*, UNIOESTE/Paraná, 1 (1): 102-130, 1999.
- \_\_\_\_\_. Sérgio Buarque de Holanda: a superação das raízes ibéricas. *Identidades do Brasil: de Varnhagen a Fernando Henrique Cardoso*. Rio de Janeiro: Editora da UFGV, 1999.
- REIS, Maria Cecília Gomes dos. “Introdução”. In: ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- RENAUT, Alain (dir.). *História da filosofia política, III: Luzes e Romantismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RICARDO, Cassiano. Variações sobre o “homem cordial”. In: HOLANDA, 2006, pp. 365-392.



- RICHARDS, Robert J. *The romantic conception of life: science and philosophy in the age of Goethe*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 2002.
- RICOEUR, Paul. History and rhetoric. *Diogenes* 168, winter 1994, p. 7-24.
- \_\_\_\_\_. *The reality of historical past*. 3 ed. Milwaukee: Marquette University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa: I*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp, 2000.
- ROCHA, João Cezar de Castro. O exílio como eixo: bem-sucedidos e desterrados ou Por uma edição crítica de Raízes do Brasil. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 245-275.
- ROCHE, Daniel. Entrevista concedida a Maria Lúcia Pallares-Burke. In: PALLARES-PALLARES-BURKE, 2000, pp. 153-183.
- ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: as origens do totalitarismo*. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960, t. 1.
- ROSEN, Charles. *Poetas românticos, críticos e outros loucos*. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- ROSS, G. Macdonald. *Leibniz*. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna*. Bauru: EDUSC, 2001.
- ROUSSEAU, G. S. (ed.). *Organic form: the life of an idea*. London: Routledge and Kegan Paul, 1972.
- RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- SAHLINS, M. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- SANCHES, Rodrigo Ruiz. *A questão da democracia em Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação de mestrado. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 2001.
- SANDRONI, Carlos. *Mario contra Macunaíma*. São Paulo: Vértice, 1988.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 8 ed. São Paulo; Cortez, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. “Uma cabeça que bate contra a maré”. Entrevista concedida a *Veja*, São Paulo, 18 maio 1994, pp. 40-43.

- SANTIAGO, Silviano. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- SAVIANI FILHO, Juvenal. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- SAUVANET, Pierre. *Le rythme grec: d'Héraclite à Aristote*. Paris; Presses Universitaires de France, 1999.
- SCHLANGER, Judith. *Les métaphores de l'organisme*. Paris: J. Vrin, 1971.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- SCHMIDT, W. *Ethnologia sul-americana*. Tradução de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Duas Cidades, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Seqüências brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SCHWEITZER. *Decadência e regeneração da cultura*, Melhoramentos, 1948.
- SEILLIÈRE, Ernest. *Le Néoromantisme em Allemagne, III: De la Déesse Nature a la Déesse Vie*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1931.
- \_\_\_\_\_. *David Herbert Lawrence et les recentes idéologies allemandes*. Paris: Boivin & Cie., 1936.
- SENNA, Homero. *República das Letras. Entrevistas com 20 escritores brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- SERRA, Carlo. *Intendere l'unità degli opposti: la dimensione musicale nel concetto eracliteo di armonia*. Milano: CUEM, 2003.
- SILVA, Maria Angélica da. *Construindo paisagens, inventando um país: a Inglaterra, o Brasil e a memória da Natureza*. Tese de doutorado. Niterói: UFF, 1998.
- SILVA, Maria Roberta Lobo da. *Da imaginação histórica: A escrita da história em Visão do Paraíso*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- SIMMEL, Georg. *Sobre la aventura*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1988.

- \_\_\_\_\_. *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La ley individual y otros escritos*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós; U.A.B., 2003.
- \_\_\_\_\_. *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Buenos Aires: Gorla, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia del dinero*. Granda: Editorial Comares, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La intuición de la vida: quatro capítulos de Metafísica*. LaPlata: Terramar, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Kant et Goethe*. Paris: Le Promeneur. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *Memórias de um escritor. I: Formação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- SOMBART, Werner. *El burguês: contibuición a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madri: 1993.
- SOUZA, Gilda de Mello e. *A idéia e o figurado*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2005.
- SOUZA, Jessé (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.
- \_\_\_\_\_. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA (org.), 1999.
- \_\_\_\_\_. *A modernização seletiva*. Brasília: Editora da UnB, Universidade de Brasília, 2000.
- \_\_\_\_\_. (org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: SOUZA (org.), 1999.
- \_\_\_\_\_. A atualidade de Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, E. V & LÉPINE, C. & PEIXOTO, F. A. (org.) *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru: EDUSC, 2003.
- SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil, I*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade nacional e modernidade: O diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducido del alemán por Manuel G. Morente. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina, 1952. 2 v.

\_\_\_\_\_. *Heraclito*. Buenos Aires: Struhart, 1991.

SPITZER, Leo. *L'armonia del mondo*. Bologna: Il Mulino, 2009.

STOCKING Jr. (ed.), George W. *A formação da antropologia americana: antologia de Franz Boas*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da UFRJ, 2004.

\_\_\_\_\_. (ed.) *Volkgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological Tradition*. Madison: the University of Wisconsin Press, 1996.

SUBIRATS, Eduardo. *A flor e o cristal: ensaios sobre arte arquitetura modernas*. São Paulo: Nobel: 1988.

\_\_\_\_\_. *A penúltima visão do paraíso: ensaios sobre memória e globalização*. São Paulo: Studio Nobel: 2001.

TAUNAY, A. (org.) *Curso de bandeirologia*. São Paulo: Departamento Estadual de Informações, 1946.

THIBON, Gustavo. *La ciencia del carácter: la obra de Ludwig Klages*. Buenos Aires: Dedebec; Ediciones Desclée, de Brower, 1946.

THOMPSON, Edward. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. *As peculiaridades dos ingleses e outros ensaios*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

TUPPINI, Tommaso. *Ludwig Klages: L'immagine e la questione della distanza*. Milano: Franco Angeli, 2003.

VANDENBERGHE, Frédéric. *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru (SP): EDUSC; Belém (PA): UFPA, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. Caminhos e descaminhos da História. In: VAINFAS & CARDOSO (orgs.), 1997, pp. 441-449.

\_\_\_\_\_. Capistrano de Abreu. In: MOTA, 1999, pp. 171-189.

\_\_\_\_\_. História das mentalidades e história cultural. In: VAINFAS, R. & CARDOSO, Ciro (org.) *Os domínios da História*, 1997, pp. 127-162.

\_\_\_\_\_. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

\_\_\_\_\_. Sérgio Buarque de Holanda, historiador das representações mentais. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 547-555.

- \_\_\_\_\_. *Traição: Um jesuita a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. & CARDOSO, Ciro (org.) *Os domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- VECCHI, Roberto. Contrapontos à brasileira: Raízes do Brasil e o jogo das metáforas. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 363-384.
- VELOSO, Caetano. Diferentemente dos americanos do Norte. In: *O mundo não é chato*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- VERÍSSIMO, José. *Homens e cousas estrangeiras*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- VIANNA, Luiz Werneck. *A Revolução Passiva: Iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.
- \_\_\_\_\_. Weber e a interpretação do Brasil. In: SOUZA (org.), 1999.
- VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*, I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- VILLEGAS MONTIEL, Francisco Gil. *Los profetas y el mesías: Lukács e Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VLASTOS, G. *O universo de Platão*. Brasília: Editora UnB, 1987.
- VOEGELIN, Eric. *Hitler e os alemães*. São Paulo: É Realizações, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ordem e história, II: O mundo da Pólis*. São Paulo: Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008.
- WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. Simmel no Brasil. *Dados*, v. 50, n. 1, Rio de Janeiro, 2007.
- WALZEL, Oskar. *German Romanticism*. New York: Capricorn Books, 1966.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: *Weber*. São Paulo: Ática, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Economia y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México e Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1977. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociologia da religião: I*. Madri: Taurus, 2001
- \_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, 1996.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEGNER, Robert. *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. Um ensaio entre o passado e o futuro. In: HOLANDA, 2006, pp. 335-364.

\_\_\_\_\_. Latas de leite em pó e garrafas de uísque: um modernista na universidade. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (org.), 2008, pp. 481-501.

WEHLING, Arno. Notas sobre a questão hermenêutica m Sérgio Buarque de Holanda. In: MONTEIRO & EUGÊNIO (orgs.), 2008, pp. 387-396.

\_\_\_\_\_. *Estado, história, memória: Varnhagen e a construção da Identidade Nacional*. Riode Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

\_\_\_\_\_. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Gama Filho/Editora da Universidade Federal Fluminense, 1994.

WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo: Paulus, 2006.

WILLEMS, Emílio. *A aculturação dos alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. 2a. ed. (revista e ampliada). São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1980.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

WINTERS, Christopher (ed.). *International Dictionary of Anthropologists*. New York: Garland, 1991. 2v.

WITTGENSTEIN. *Cultura e valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.

WOLIN, R. *Labirintos: em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. *A política do Ser: o pensamento político de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

\_\_\_\_\_. *The seduction of unreason. The intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

ZAMMMITO, John H. *Kant, Herder and the birth of Anthopology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

ZIMMERMAN, Michael E. *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política, arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

ZINGANO, Marco (coord.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles* (textos selecionados). São Paulo: Odysseus, 2005.

