

**UMA CRÍTICA SOCIOLOGICA A RAÍZES  
DO BRASIL E CAMINHOS PARA  
A INTERPRETAÇÃO BRASILEIRA.  
*A SOCIOLOGICAL CRITICAL VIEW OF  
RAÍZES DO BRASIL AND PATHS  
FOR THE BRAZILIAN INTERPRETATION.***

Wallace Faustino da Rocha Rodrigues\*

**RESUMO:** Segundo Sérgio Buarque de Holanda, o Brasil seguia um caminho de desenvolvimento que se distanciava de possibilidades de modernização. Sua sociedade deveria ser vista como uma variante lusitana que, por sua vez, não atendia aos pressupostos de indivíduo racional moderno. Valendo-se de tais pressupostos de uma das obras mais clássicas de interpretação brasileira, apropria-se das teses de Michel Foucault com o objetivo de interrogar os argumentos vigentes em *Raízes do Brasil*, que sustentaram durante muito tempo o olhar sobre este novo mundo em formação. Diante disso, novos caminhos para uma compreensão nacional seriam possíveis, sem descartar, contudo, todas as contribuições presentes no já clássico que apresentou o homem cordial.

**Palavras-chaves:** Raízes do Brasil; Brasil; modernização; Foucault.

---

\*Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora (MG), Brasil; Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); E-mail: wallacefaustinatorocha@hotmail.com

**ABSTRACT:** *According to Sérgio Buarque de Holanda, Brazil followed a development path that moved away from modernization possibilities. It society should be seen as a Lusitanian variant which, in turn, did not meet the individual assumptions modern ration. Drawing on these assumptions one of the most classic works of Brazilian interpretation appropriates of Michel Foucault's theories in order to examine the current arguments in Raízes do Brasil, what held long look over this new world in the making . Therefore, new ways for a national understanding would be possible without discarding, however, all contributions present in the now classic that introduced the cordial man.*

**Keywords:** *Raízes do Brasil; Brazil; modernization; Foucault.*

## 1. INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é apresentar elementos para a compreensão da formação social do Brasil apropriando-se de questionamentos revelados por Michel Foucault, principalmente em sua obra *As palavras e as coisas*. O caminho escolhido percorre o entendimento da sociedade brasileira promovido no interior de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, pela sua importância para a formação da sociologia brasileira propriamente dita. Trata-se de tentar, primeiramente, compreender algumas das bases a constituírem os elementos reflexivos de um dos primeiros ensaios de interpretação nacional tomando por referência, sempre, os aspectos de negação a orientarem a redação do texto final. O pressuposto a fundamentar uma crítica no presente artigo refere-se à incapacidade de o brasileiro, segundo seu autor, em consolidar uma sociedade plenamente moderna, devendo ser visto sempre, antes, as características a darem o tom de seu suposto atraso, grande marca interpretativa na epistemologia das Ciências Sociais ao longo do século XX, claro, com suas muitas exceções.

A justificativa para esta investida reflexiva situa-se fundamentalmente no pressuposto dos elementos negativos característicos à descrição do Brasil a vigorarem em interpretações posteriores com nuances diferentes. Está por trás disso uma tentativa constante de

identificação de uma suposta modernidade na formação nacional. Como de praxe, sendo impossível o feito, a referida modernidade, observada em outras nações tidas como clássicas em termos de desenvolvimento social, econômico e político, pautariam as análises e reflexões que se teriam dos fenômenos brasileiros, reconhecidamente particulares, mas, como em *Raízes do Brasil*, um tanto danosos. Um ponto a justificar os supostos danos encontrar-se-ia, de um lado, em uma vertente interpretativa marxista, na identificação da necessária emancipação do brasileiro enquanto agente na estrutura social; por outro lado, a partir de uma matriz weberiana, como a de Sérgio Buarque, trata-se da incapacidade de o brasileiro conseguir exercer ações racionais “classicamente” sociais e os seus derivativos.

A referência a *As palavras e as coisas* dar-se-ia essencialmente pela consideração da perspectiva narrativa a posicionar o sujeito e, neste caso, igualmente, o intérprete de uma ciência como elemento submetido às lógicas de uma estrutura específica. Logo, o objetivo é questionar Sérgio Buarque em seu propósito descritivo da sociedade brasileira tomando como referência, inicialmente, a sua não consideração a uma possível e original tradição do Brasil em seu processo de formação e, também, à excessiva presença do elemento subjetivo na determinação do discurso científico e a criação de lógicas próprias para a sua operacionalidade. Enfim, num primeiro momento far-se-á uma imersão na obra buarquiana com as devidas ponderações previamente arroladas; posteriormente, com propósito essencialmente afirmativo, resgatar-se-á normativamente alguns dos pontos bases possíveis de legitimar a formação de uma tradição no Brasil, diferenciada, mas que nunca deve ser negligenciada por constituir, inclusive, a essência do homem cordial ou seu similar encontrado na interpretação sociológica brasileira; e, por fim, o arremate com a crítica foucaultiana juntamente com as conclusões.

## 2. O BRASIL COMO O QUE NÃO DEVERIA SER

Na apresentação à vigésima sexta edição de *Raízes do Brasil*, Antônio Cândido destaca que Sérgio Buarque de Holanda segue

*uma matriz interpretativa dos contrários*, comumente observada na literatura latino-americana da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do XX. Tal matriz traz como referência a dicotomia civilização e barbárie, inicialmente presente em *Facundo*, de Domingos Faustino Sarmiento (Sarmiento, 1997), e que aqui no Brasil encontra expoente em *Os sertões*, de Euclides da Cunha (Cunha, 2009). Ambos autores, tanto o argentino quanto o brasileiro, primeiramente preocupam-se com a apresentação de uma situação de barbárie, de desordem, a ser superada pela civilização. O republicano Euclides, contudo, é mais comedido. Sua obra plural, inclusive no título, revela o convencimento do autor da inevitabilidade da formação daquele brasileiro. Ele, não mais retratado como um pária ocidental é, na verdade, fruto de uma condição geográfica, humana, social e assim por diante, determinantes para a constituição do que viria a ser. Canudos, portanto, revela algo próprio, imanente à sua constituição mas, em alguns momentos, belo por suportar, por exemplo, a solidariedade. Para Euclides, faticamente, são muitos os sertões, dentro e fora do nordeste (Idem).

A ambivalência *civilização e barbárie* prossegue na formulação teórica consistindo ponto básico para a consideração da literatura brasileira e, sobretudo, das formulações sociológicas sobre a origem do Brasil neste período. É esta dicotomia que faz Paulo Prado escrever *Retrato do Brasil* destacando o brasileiro, em um ufano-otimismo típico do modernismo de 1922, embora o livro tenha sido lançado em 1928, como um alguém triste em função daquilo que poderia ser e realmente não é por diversas circunstâncias, todas elas referentes ao potencial de sua terra não explorado em nome de seus habitantes, seus muitos filhos (Prado, 1997). É como se tudo a favorecer a civilização<sup>1</sup> estivesse à sua frente mas não o conseguisse adquirir.

---

<sup>1</sup> Interessante observar que Paulo Prado, tal como outros intelectuais contemporâneos, olhavam para o Brasil comparativamente, sendo o parâmetro, a Europa. Definitivamente, é esta comparação, este direcionamento do olhar, que induz o autor de *Retrato do Brasil* a uma classificação do brasileiro como um personagem triste. Contudo, normalmente, os intelectuais deste período, protagonistas da Semana de 1922, difundem uma perspectiva diferenciada a resgatar fundamentalmente alguns dos elementos claramente presentes e responsáveis pela constituição de uma identidade brasileira. Trata-se mais profundamente de uma afirmação dos elementos internos do que propriamente uma crítica aos externos (Morse, 1995; Domingues, 2010).

A erudição descomedida de Sérgio Buarque não poderia deixar de se apropriar da referida ambivalência. Contudo, as bases para a sua argumentação encontrar-se-ão amplamente afastadas da parcimônia de juízo de Euclides da Cunha e distante do quase otimismo indignado de Paulo Prado. *Raízes do Brasil* tem uma convicção imponderável expressa, sobretudo, em seu projeto genealógico da compreensão da subjetividade do brasileiro. Munido de um arcabouço reflexivo fortemente inspirado nas recentes teses weberianas<sup>2</sup>, deseja não somente explicar, mas justificar. O desencantamento é patente e a bússola da questão indica um novo norte: como lidar com isso? De certa forma, o livro de Sérgio Buarque não é nada generoso na descrição do brasileiro, mas encaminha a discussão para um ponto essencial a institucionalizar novos rumos ao Pensamento Social Brasileiro a partir de então: a singularidade da constituição do Brasil é fato, resta saber como lidar com isso (Holanda, 1995).

A tentativa de implantação da cultura européia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra. Podemos construir obras excelentes, enriquecer nossa humanidade de aspectos novos e imprevistos, elevar à perfeição o tipo de civilização que representamos: o certo é que todo o fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem. (Idem, p. 31).

O espírito nacional-anômalo existe e cobra um preço, principalmente se se fundamentar os questionamentos por meio das matrizes clássicas do moderno, tal como o fez o referido autor. Objetivando este propósito, outros muitos fariam algo semelhante depois.

---

<sup>2</sup> Grande parte do livro foi escrito em um estágio de estudos do autor na Alemanha do final dos anos 1920 e princípio da década de 1930. Weber faleceu em 1920, quando gozava de grande prestígio nas universidades alemãs (Bendix, 1960).

Sérgio Buarque não avança para encontrar no próprio brasileiro os elementos fundamentais para a sua *evolução* – supondo que esta noção deva realmente persistir ao se visualizar o Brasil com uma constituição singular e, em alguns casos, como um elemento parado no tempo que não avançou, mas com um suposto potencial para atingir matrizes modernas clássicas – essa visão mais historicista não é tão forte na obra supracitada. O próprio país, em seu entendimento, é construído de fora para dentro. A repulsa do brasileiro a si mesmo embute a necessidade de erigir imagens para ser visto pelos outros não em seu todo, em sua complexidade original, mas, fundamentalmente, como aquilo que realmente não é (Ibidem). Para fins deste texto, o acerto de *Raízes do Brasil* consiste justamente em reconhecer a diferença na constituição do brasileiro em termos subjetivos. Assume-se, de certa forma, até mesmo a prerrogativa da negação de si mesmo em um *complexo de vira-latas* a determinar o seu posicionamento social. Partindo do princípio da colonização e aplicação de padrões civilizacionais originalmente estranhos, até mesmo admite-se a apropriação de tais padrões como rótulo diferente do conteúdo. Entretanto, o autor peca exatamente no momento em que procura a explicação da superação deste complexo – de certa forma classificado em sua obra pelo tipo ideal *homem cordial* – para a afirmação de uma sociedade, não buscando exatamente na constituição social original, inevitavelmente entrelaçada com a sua tradição, as bases para a afirmação de uma forma social diferenciada, alternativa. A base comparativa criada pelo autor não estaria presente na resignação do que realmente seria o brasileiro assumindo esta tônica como a do discurso reflexivo. As referências, constantemente, são aquelas que, por mais que não considere de maneira alguma as bases da formação do indivíduo no Brasil, não pretende ou se preocupa em estabelecer este diálogo. É como se a cordialidade fosse simplesmente destacada enquanto elemento fundamental à compreensão, mas não fosse em hipótese alguma compreendida em sua totalidade e *potencial de constituição social* – este sendo constantemente negado na obra, uma vez que a organização social proviria justamente do prospecto, da ilusão de criação de uma sociedade advinda da negação.

Ora, tal reflexão representa algo absolutamente cruel na consideração de um povo. Isso porque Sérgio Buarque não olha e sequer considera as formas de organização social no Brasil como provenientes da essência cordial do brasileiro. Trata-se, pelo contrário, de algo puramente artificial e criado a partir de seu pressuposto de negação constante ao que ele é. Ou seja, o brasileiro não somente não gostaria de si, ele não admitiria a sua essência ao erigir padrões sociais puramente artificiais, mas que correspondam às matrizes clássicas de sociedades racionalizadas<sup>3</sup> – e, definitivamente, em seu entendimento, o Brasil não corresponderia a este quadro. De forma categórica, tal consideração permite a visualização de algumas consequências que fundamentalmente diriam respeito à constituição social do indivíduo brasileiro. Uma suposta negação de sua identidade a partir da afirmação de uma constituição social condizente com a matriz racional do ocidente moderno poderia interferir em uma suposta afirmação dos elementos originais do brasileiro, obviamente, negando-os ou condenando-os a um plano subjetivo de indignação pela sua existência. Logo, se por um lado não se tem o elemento básico da constituição de uma sociedade moderna clássica, a racionalidade, por outro, colidiria com um danoso processo de negação da originalidade do brasileiro que é justamente de onde seria possível retirar os elementos a afirmarem uma socialização, alternativa ao modelo ocidental, mas uma socialização a existir por si mesma.

A falta de coesão em nossa vida social não representa, assim, um fenômeno moderno. E é por isso que erram profundamente aqueles que imaginam na volta à tradição, a certa tradição, a única defesa possível contra nossa desordem. Os mandamentos e as ordenações que elaboraram esses eruditos são, em verdade, criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele. Nossa anarquia, nossa incapacidade de organização sólida não representam, a

<sup>3</sup> A título de facilitação da compreensão, sempre que se referir à formação individualista e racional provinda do ocidente moderno, sobretudo europeu e norte-americano, valer-se-á do termo clássico, em referência ao modelo de racionalidade, descrita, pelo menos, no princípio do século XX por diversos intelectuais da sociologia. Entretanto, para fazer frente ao termo e pontuar a característica formação brasileira, valer-se-á do termo original e seus derivados, em remissão à sua singular constituição social e processo histórico de afirmação em contraste com o tipo de sociedade anterior mencionada nesta nota.

seu ver, mais do que uma ausência da única ordem que lhes parece necessária e eficaz. Se a considerarmos bem, a hierarquia que exaltam é que precisa de tal anarquia para se justificar e ganhar prestígio. (Ibidem, p. 33).

Não obstante, para Sérgio Buarque, o que se observa é um constante processo de negação do brasileiro em nome de algo que definitivamente ele não pode nunca alcançar. Logo, tem-se a condenação a permanecer no meio de um caminho que, por não ser possível articular plenamente os elementos conhecidos de uma afirmação social ou de outra, não permite a consolidação de uma socialização plena por estar ausente uma identidade consistente a amalgamar tal constituição. Não se trata de uma perspectiva evolutiva, condizente com um processo histórico, mas claramente afirmativa a pôr em relevância os elementos subjetivos – de um lado a *razão* da sociedade ocidental moderna clássica e de outro, na falta de palavra melhor, mas a condizer com os termos observados pela literatura do Pensamento Social Brasileiro a despeito do tom pejorativo que possa carregar, o *sentimento*.

Neste ínterim, observa-se, claramente, que não é preocupação de Sérgio Buarque caracterizar a *essência brasileira* de uma sociedade brasileira. Grosso modo, sua obra explica – por mais que negue os elementos tradicionais presentes nos três primeiros séculos de colonização – a formação do Brasil e a configuração assumida por tal sociedade dando o seu porquê. Tudo isso sem qualquer investida reflexiva quanto aos motivos a levarem a uma compreensão dos motivos do sentimento persistente no brasileiro, a cordialidade. O mais próximo de tal justificativa, quando o chega, em um tom de condenação da persistência de tal sentimento na esfera subjetiva, está em sua constante culpabilidade de o Brasil ter sido colonizado por portugueses, pela Ibéria – eis o ressentimento do iberismo na gênese do Pensamento Social Brasileiro seguindo uma narrativa –, e não pela *verdadeira Europa*. Ou seja, grosseiramente, faltou sorte ao Brasil durante a sua colonização.

Apenas a título de clarear os questionamentos aqui apresentados, Gilberto Freyre talvez tenha avançado um pouco mais nes-



tas reflexões ao preocupar-se em olhar a constituição de alguns dos elementos característicos do brasileiro – que, em Sérgio Buarque talvez possa ser identificado à sua matriz cordial, sentimental, de compreensão nacional. Isso porque Freyre, tanto em *Casa-grande & senzala* (2006), quanto em *Sobrados e mucambos* (2004), demonstra uma preocupação com uma espécie de gênese de um brasileiro arquetipo. Logo, a importância atribuída por ele ao que acontece no interior da casa-grande sistematiza uma preocupação quanto à maneira como culturas tão diferentes como a negra, a indígena, a portuguesa, dentre outras, são assimiladas para a constituição daquilo que viria a ser o brasileiro propriamente dito. Há, neste caso, talvez um excesso de bondade decorrente, principalmente, do foco excessivo aos sucessos de tais interações na constituição de um novo povo, uma nova forma de civilização generosa por si mesma. Claramente, tal perspectiva impede o autor de observar com maior severidade alguns dos danos inerentes a tal formação social como, por exemplo, a própria escravidão e as condições sociais em que os negros são submetidos em decorrência de sua situação de cativo.

Não há negação do Brasil freyreano. Pelo contrário, há harmonia. Mas, contrastando com o foco dado por Sérgio Buarque, não há espaço suficiente para se dizer se em *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos* a harmonia é desejada ou não. A harmonia simplesmente é. Gilberto Freyre não demonstra tanta preocupação quanto o seu colega com as conseqüências do funcionamento do Brasil e a sua inserção num quadro maior – arrisca-se a dizer que a aceitação é quase necessária segundo o indivíduo brasileiro de *Raízes do Brasil*. Em ambos os casos o Brasil existe em sua singularidade, mas é Sérgio Buarque quem demonstra a preocupação quanto à efetividade de instituições como a própria democracia em sua comparação constante com as sociedades modernas clássicas como forma de negação da sociedade brasileira. E, claramente, o tom adquirido pelo questionamento quanto à democracia, a partir da consideração da maneira como a identidade brasileira é assumida – como algo que não deu certo – é que far-se-á constantes críticas ao suposto sucesso ou não desta sociedade.

A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível aos seus direitos ou privilégios, os mesmos privilégios que tinham sido, no Velho Mundo, o alvo da luta da burguesia contra os aristocratas. (Holanda, 1995, p. 160).

O interessante é que, na obra buarquiana, a possível inserção da sociedade brasileira nas engrenagens do funcionamento de instituições classicamente modernas dar-se-ia essencialmente pelo que a sociedade não é, pela sua artificialidade, ou seja, por sua negação<sup>4</sup>. O brasileiro, em sua interpretação, obviamente participaria de tais instituições com a sua cordialidade imanente, mas, igualmente, cria condições artificiais para a sua participação nestas instituições justamente por ter constantemente a sua essência sentimental pela insistente negação de caráter sentimental. Neste ínterim, tornar-se-ia impossível a contemplação do brasileiro se se pensar em sua essência, revelando, portanto, uma suposta e completa inadequação ao mundo moderno ocidentalizado.

No “homem cordial”, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros. (Idem, p. 147).

A título de ilustração, observa-se a ressonância disso em pensadores como José Murilo de Carvalho ao relatar que a burocracia cabocla, aquela instituída no Brasil, já intui, em seu funcionamento, uma morosidade a encontrar correspondência no pressuposto de que o brasileiro é corrupto, ou qualquer outra coisa do tipo a remeter di-

---

<sup>4</sup> Norem como, inevitavelmente, uma perspectiva destas a considerar o sentimento, típico do homem cordial, como algo danoso e impeditivo da constituição de formas sociais plenas enceta um plano essencialmente evolutivo, em que o racionalismo clássico, condicionante para a modernização, seria caminho obrigatório e fundamental para a modernização estando, portanto, uma etapa acima do sentimentalismo puro.

retamente à constituição sentimental, identificada em Sérgio Buarque com a cordialidade, e não à racionalidade típica e essencial para o funcionamento de tal burocracia. Na esteira deste raciocínio, tratar-se-ia de entender no brasileiro a incapacidade de visualizar a burocracia com o tom racional necessariamente expresso por ela, em sua sintonia com as exigências racionais do mundo moderno. Ou seja, a burocracia criaria seus instrumentos já pressupondo o não cumprimento das regras burocráticas, racionais em sua essência, porque os indivíduos a fazerem uso dela não são racionais (Carvalho, 2005).

Renato Janine Ribeiro prossegue com questionamento interessante a o formular a idéia de que o voto obrigatório atende a pressupostos de civilização moderna, de inserção compulsória de indivíduos em uma sistemática lógica democrática e, então, moderna, impossível de se desenvolver espontaneamente no Brasil. Prosseguindo com tal raciocínio, de acordo com as orientações buarquianas, esta mesma democracia exige, igualmente, padrões racionais de funcionamento, de reconhecimento de indivíduos na inserção de um plano social referenciado nos interesses individuais e de grupos social e politicamente bem demarcados a conseguirem projetar tais interesses no campo político, com o intuito de realização por meio da política representativa (Ribeiro, 2004). Notavelmente, o brasileiro encontra-se a distância disso ao prevalecer, em sua formação, o sentimento, a sua cordialidade.

Seguindo este raciocínio Sérgio Buarque argumenta que a cordialidade “representaria um triunfo do espírito sobre a vida. Armado dessa máscara [da polidez], o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo” (Holanda, 1995, p. 147). Soberana até que ponto? Afinal, a história já demonstrou a possibilidade de a soberania ser questionada. Pensando a vida em sociedade como a libertação de um pavor que o homem cordial tem em viver consigo mesmo, a socialização, no Brasil, como já dito, refletiria algo puramente artificial. Por conseguinte, a sua noção de sociedade implica reconhecimento de uma homogeneidade em função da formação dos indivíduos e a cordialidade implicaria justamente im-

possibilidade quanto a este fato. Neste quadro, a vida em sociedade tornar-se-ia uma *oportunidade* para fugir de si mesmo. Os mecanismos para a artificialização do indivíduo são criados. Logo, todos os aspectos sociais advindos de sua cordialidade estariam carregados destes mesmos elementos cordiais deveras pertencentes à característica de seu espírito. Neste ponto, Buarque ainda é mais severo em suas críticas ao assegurar que a cordialidade implica um afrouxamento do que chamaria de rigorismo dos ritos sociais – tal como apresentado, por exemplo, em Ferdinand Tönnies (Tönnies, 1947).

Enfim, o ponto interessante para a argumentação buarquiana quanto à cordialidade e constituição de uma estrutura social é que aquela, de fato, é imanente ao espírito e, portanto, ao indivíduo brasileiro. Entretanto, tal característica não carrega qualquer potencial para a constituição da sociedade brasileira, pelo menos não de acordo com o modelo *clássico* de sociedade moderna. Assim sendo, a cordialidade torna-se algo puramente exótico, diferente, e como estranho, tende a ser identificado como o empecilho para a afirmação da sociedade em sua plenitude. Diante disso, uma série de consequências pode advir da definição do brasileiro enquanto ser humano e, portanto, de sua subjetividade. No presente caso, talvez a mais importante esteja na percepção de sua estranheza a ponto de classificá-la como residual, julgando-a como responsável pela insuficiência social do brasileiro, de onde proviriam as supostas mazelas de seu processo de socialização.

No Brasil [...] foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, *a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, “democrático”*, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, e que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso (Holanda, 1995, p. 150) [não é grifado no original].

Observe que a qualificação de democracia presente na citação acima não estaria atrelada ao povo, pelo menos não este povo existente no Brasil. Isso é indicativo, no entendimento de Sérgio

Buarque, da já mencionada impossibilidade de se estabelecer uma sociedade moderna no país. Ainda, a preocupação com uma modernidade no Brasil possui reflexos em toda a sua literatura sociológica. Novamente resgatando exemplos, Florestan Fernandes faz uma grande investida intelectual à procura de uma revolução burguesa no país – e, como se sabe, uma revolução burguesa seria o indicador principal da evolução de uma sociedade que, de certa forma, passaria a ser composta por indivíduos a encontrarem um posicionamento social muito bem definido (Fernandes, 2005). Logo, para um marxista, o posicionamento de tais indivíduos na estrutura social mostraria-se determinante na configuração do ordenamento sócio-político vigente: “[...] a ideologia impessoal [e, então, a constituição de um indivíduo pleno em sentido clássico] do liberalismo democrático jamais se naturalizou entre nós” (p. 160).

E mais, segundo Sérgio Buarque, a configuração assumida pelo regime político vigente tenderia a ser, igualmente, distorcida:

Quando se fez a propaganda republicana, julgou-se, é certo, introduzir, com o novo regime, 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 pugnaram por uma vida nova representavam, talvez, ainda mais do que 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*. (Holanda, 1995, p. 166) [grifado no original].

Enfim, o ponto essencial a ser destacado em *Raízes do Brasil*, quanto à sua capacidade interpretativa e de influenciar a compreensão dos processos de formação do Brasil em obras posteriores fundamenta-se na desconsideração do elemento próprio do brasileiro, a sua cordialidade – muito bem identificada no interior da obra, mas

classificada puramente como manifestação sentimental da subjetividade do brasileiro, algo a ser posicionado na esfera dos sentimentos que, por contrastar ao plano racional de avaliação da modernidade, adquiriria o tom pejorativo em termos de potencial socializador. É essa característica crítica que permanecerá em Sérgio Buarque na avaliação da formação do Brasil e a consequente caracterização sua como diferente, a almejar a clássica modernização, mas incapaz de fazê-lo com os meios que possui. Na próxima seção tentar-se-á demonstrar minimamente a possibilidade de legitimação da tradição brasileira e, portanto, da cordialidade. A premissa é de que a base sentimental a ela característica, por ser imanente ao sujeito brasileiro, pode adquirir *status* de ordenamento do mundo se se reconhecer esta tradição em si mesma, buscando o seu fundamento em seu potencial de socialização.

### **3. O BRASIL EM SUA FORMAÇÃO: INTROITO A UMA ANÁLISE NORMATIVA**

Eis que em um determinado momento específico da História o Brasil surge. Aparece ali gigantesco, já bem povoado, e com (questionável) estrutura política relativamente definida, embora haja vistosos problemas. E desta sua fundação até os dias de hoje vão se passando aproximadamente 200 anos. Isso mesmo, 200 anos. De um modo geral, assim o Brasil, gigante em sua própria natureza, é geralmente considerado no Pensamento Social Brasileiro. Três séculos de história e, portanto, de formação social, são intelectualmente perdidos, não recebem a merecida atenção. Basta olhar para o país a partir do momento em que aventa um esforço para sua própria Independência, isto é, quando supostamente ideais racionalizantes são plenamente considerados (Novais e Mota, 1995).

Para fins de objetividade acadêmica juntamente com o propósito da fundamentação de uma suficiente e relevante tradição a ser considerada na constituição original do Brasil, as teorizações de Habermas acerca do agir comunicativo e, especificamente, da formulação dicotômica mundo da vida e mundo dos sistemas mostrar-se-ão,

mesmo que breves, extremamente proveitosas. Neste ínterim, cabe apresentar parâmetros para a reflexão da formação do Brasil nos três primeiros séculos através do pressuposto teórico habermasiado de mundo da vida. De fato, as constituições sociais aqui existentes poderiam ser consideradas como dotadas de princípios civilizacionais solidários suficientemente estruturados a ponto de garantirem uma coesão social. Logo, resumidamente, seguindo os princípios do agir comunicativo, suas bases sociais tenderiam a promover um entendimento entre os indivíduos de tais sociedades a ponto de constituírem matrizes sociais suficientemente fundamentadas de maneira a consolidar culturas bem definidas.

Prosseguindo, tomando por base a coesão social a partir das sociedades aqui existentes, assegura-se a existência de uma esfera subjetiva de valores compartilhada por tais indivíduos de forma a criar um terreno comum em que as suas operações comunicativas funcionem plenamente. Tal análise, feita de maneira até excessivamente lacônica, deixa de lado propositalmente alguns dos pressupostos teóricos de Habermas a convergirem para as suas afirmativas quanto à formação clara de uma sociedade civil e de uma esfera pública. De certa forma, tal roteiro segue esta orientação por alicerçar-se na premissa da inexistência de conflitos suficientemente relevantes entre os indivíduos das sociedades aqui existentes. Isso porque as formulações habermasianas quanto à sociedade civil e à esfera pública circunscrevem um projeto kantiano de consideração do indivíduo, de sua racionalidade e, portanto, de um projeto subjetivo a acentuar a sua individualidade (Habermas, 2003). Neste caso, em se tratando de uma teoria moderna, Habermas esforça-se por considerar tais individualidades em suas manifestações plenas. Weber, de certo modo, caracteriza tais individualidades – e Habermas, enquanto leitor seu, sabe muito bem disso – nas possibilidades de conflitos imanentes às sociedades modernas evidentes nas ações individuais. Habermas, então, questiona-se: como diluir tais conflitos – e, portanto, não desconsiderá-los – sem, contudo, romper com a coesão social e toda uma rede de solidariedade?

Na esteira da reflexão weberiana, a partir de um projeto de

indivíduo kantiano, Habermas desenha um constructo teórico a considerar fundamentalmente as possibilidades de emancipação social dos indivíduos sem, no entanto, ferir a solidariedade social. Trata-se da formulação da hipótese do agir comunicativo em que os indivíduos chegariam a consensos quanto aos objetivos individuais. Assim sendo, tais indivíduos, em potenciais comunicativos muito bem definidos, estabeleceriam pontos de contato por meio da comunicação de forma que elementos subjetivos possam ser plenamente compartilhados e, por conseguinte, *vivenciados*, não consistindo, portanto, apenas processos de entendimento.

[...] o agir comunicativo não constitui apenas um processo de entendimento e que os atores, ao mesmo tempo que se entendem sobre algo no mundo, tomam parte de interações que lhes permitem formar, confirmar ou renovar sua própria identidade e sua pertença a grupos sociais. As ações comunicativas não constituem apenas processos de interpretação em que um saber cultural é submetido a um “teste no mundo”; elas significam também processos de socialização e de integração social. (Habermas, 2012, p. 255).

Está-se diante de um pressuposto a considerar uma esfera de alteridade bem definida e determinante que, por sua vez, repousa justamente na capacidade racional embasada pelo imperativo categórico kantiano (Kant, 1987). Entretanto, o problema da formulação habermasiana consiste, entretanto, em se projetar enquanto uma teoria moderna a considerar, visivelmente, os elementos fundamentais à consolidação de uma sociedade moderna tal como descrito em Weber ao longo de sua obra. Este, por sua vez, apresenta tal sociedade de forma um tanto pessimista justamente pela sua constituição individual em que as ações de tais indivíduos, movidas ou não pela racionalidade, determinante de toda a estrutura social em vigor (Weber, 2004). Logo, o pessimismo se situa precisamente pela *ação* em determinados momentos se posicionar em uma esfera objetiva inevitável em que o indivíduo visualizará essencialmente o fim almejado por ele. A solidariedade, neste caso em específico, não existe



devendo, pelo contrário, restringir uma visão da sociedade como um conjunto de ações individuais e níveis de dominância bem demarcados no tempo e no espaço (Weber, 2004).

Resumidamente, para Weber a sociedade moderna é demarcada por atingir graus de complexidade evidentes em que a racionalidade passaria a ser o grande “elemento estruturante”. Todas as suas formulações quanto à constituição de burocracias nas instituições sociais, econômicas e políticas segue justamente esta regra. Tais burocracias podem até ser indesejadas, mas são inevitáveis diante do cenário excessivamente racional. Trata-se, sem dúvidas, da constituição de uma estrutura<sup>5</sup> regida por toda uma lógica racional, complexa, a interferir de forma clara na organização social – e em seus níveis de solidariedade (Weber, 2004). Enfim, em termos institucionais, a racionalidade passa a ser elemento condicionante para a maneira como o indivíduo deverá se portar na sociedade atual. Neste caso, é fundamental que se associe tal racionalidade à estruturação capitalista, de seu sistema econômico e de mercado, que embute precisamente todo este viés racional de posicionamento do homem moderno. Ou seja, há, de forma clara e evidente, uma configuração sistêmica de instituições complexas a interferirem na ordem social moderna a serem, em alguma medida, determinantes de suas configurações racionais (Weber, 2004).

Como se pode perceber e sem a necessidade de muitas explicações, nada disso existe no Brasil de 1500. Há, pelo contrário, um modelo de sociedade classificado por Durkheim como fundamentado em uma solidariedade orgânica, desprovida de uma divisão do trabalho social suficientemente significativa a ponto de categorizar papéis efetivamente bem definidos na rede social (Durkheim, 2004). Contudo, não seria de todo errado afirmar que o processo de colonização português – mais precisamente da Ibéria como um todo – obedece

---

<sup>5</sup> Neste caso, o termo estrutura não deve assumir o mesmo valor de seu significado na corrente teórica do estruturalismo. De fato, Weber admite um protagonismo do indivíduo a partir do momento em que o assume como ser dotado de potenciais transformadores, por mais que toda a sua ação esteja condicionada a limites racionais – e é esta razão quem determinará o campo de atuação social. Na corrente estruturalista o indivíduo não possui um protagonismo semelhante – não se trata de uma perspectiva humanista – ficando à mercê de estruturas previamente estruturadas a condicionarem o seu lugar no tempo e no espaço. Todas as suas ações, portanto, são conseqüências de um universo maior a circunscrever o sujeito moderno.

a regras fundamentalmente comerciais – pelo menos a partir do momento em que se descobre o potencial comercial do futuro país com a cana-de-açúcar e depois com o ouro (Véliz, 1994). Não seria exagero, portanto, avaliar tal colonização como investida de uma sistemática ordem econômica absolutamente diferente de toda e qualquer estrutura social aqui vigente (Holanda, 2003). Equiparar-se-ia, em termos de teorização, a investida colonial à colonização do mundo dos sistemas – formas complexas de organização moderna a sintetizarem os princípios racionais, a bastarem por si mesmas, em sua operação sem, contudo, legitimar ações, no sentido weberiano, por possuírem uma carga efetivamente subjetiva (algo sem espaço nesta formulação). Logo, todo o mundo da vida dos povos existentes no Brasil sofre o abalo da colonização a se orientar por uma lógica diferenciada a ferir imediatamente consolidados princípios de solidariedade.

A Teoria do Agir Comunicativo, de Habermas, tenta justamente dar conta, na configuração assumida pelo mundo moderno, de explicar a constante interferência do mundo dos sistemas no mundo da vida, tomando sempre o primeiro como uma ameaça – por conter uma lógica racionalizadora coerente aos princípios da economia capitalista. A consolidação de esferas suficientemente autônomas para a possibilidade de manifestação de uma esfera pública forte e, igualmente, a intermediação de subsistemas como o Direito com seu potencial em dirimir conflitos, caminha justamente como a tentativa de superação desta tensão. Mas, um porém deve ser observado. Como dito anteriormente, a formulação habermasiana é concentrada no esforço de desenhar uma sociedade moderna e que, portanto, enfrentou todo um processo evolutivo essencial para a sua afirmação enquanto sociedade moderna. Trata-se, no caso, de considerar pressupostos – que, de alguma maneira, possuem matrizes weberianas – a resgatarem princípios essenciais na constituição do sujeito moderno. Neste caso, *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo* (2007) mostra-se obra essencial por sistematizar o processo de evolução racional do indivíduo que, após uma reforma protestante a assegurar essa individualização e isolamento do sujeito em um mundo, apresenta o seu caminho percorrido até a formulação final da

racionalidade moderna – desaparece o “tribunal da consciência”, típico do católico e o seu “foro íntimo”. Ou seja, trata-se de evidenciar toda uma trajetória que, de certa forma, os povos ditos primitivos presentes no Brasil de 1500 não enfrentaram.

Entretanto, em termos normativos, tal como salientado anteriormente, a inexistência de um indivíduo protestante clássico e todos os artifícios racionais a ele próprios e que contribuíram de maneira definitiva para a afirmação de instituições capitalistas basais, não invalida por completo a projeção da teoria habermasiana para a constituição do Brasil. Dois pontos, neste caso, mostrar-se-iam extremamente interessantes: 1) não há, efetivamente, a instauração de um sistema capitalista por completo no Brasil e isso já poderia ser pressuposto pela leitura do texto até o momento; 2) o próprio capitalismo que interferiu em seus primórdios na constituição social do brasileiro não se configurou de maneira plena, trazendo em suas características mais propriamente os elementos do mercantilismo e da ação expansiva imperial da Ibéria. Logo, o mais interessante de tal apropriação teórica, novamente, restrita aos termos normativos, diz respeito à metamorfose promovida nas estruturas sociais já presentes no Brasil. E, de certa forma, cada navio negreiro aqui desembarcado retrata um movimento semelhante.

Ademais, a despeito da inexistência da referida trajetória moderna clássica na história social brasileira, elementos racionalmente embasados se interpuseram na constituição social e interferiram ao ponto de “ditarem” o ritmo que a modernidade, aqui, deveria seguir. O Pensamento Social Brasileiro, enquanto ferramenta sociológica interpretativa da constituição do Brasil, não fez diferente, uma vez unido dos mesmos pressupostos racionalizantes (Barboza Filho, 2010). O resultado, na maioria das vezes, ao identificar um possível insucesso da formação social nacional, atribui o fracasso ao tipo de colonização, à matriz ibérica e conseqüentes singularidades dos povos portugueses e espanhol e assim por diante, tal como observado em Faoro (2001), Weffort (2006), Oliveira Vianna (1987), o próprio Sérgio Buarque (1995), somente para citar alguns. Independentemente do período em que escrevem, é praticamente unânime a desconsideração quanto ao

seguinte questionamento: por que a colonização no Brasil se deu de tal forma e não de outras? Uma observação interessante a servir como indício da existência de uma relevante tradição na gênese da formação do indivíduo brasileiro refere-se ao suposto insucesso colonial de um país de dimensões continentais ter promovido uma unidade lingüística ímpar com a absoluta inexistência de guerras e conflitos étnicos – embora tenha havido uma gama de colonização considerável ao ponto de interferir nas bases institucionais em vigor.

De fato, existe uma tradição brasileira a ser considerada, mas que, grosseiramente, é persuadida a seguir um caminho outro, o de um projeto modernizante. Disso vem a sua constante negação e dificuldade de aceitação por parte do brasileiro e, igualmente, dos próprios intelectuais na definição dos processos de formação do país (Barboza Filho, 2000). Como se pode supor, tal persuasão obtém sucesso parcial, pois a modernização ocorre sempre tomando como referência uma gama de elementos imanentes à constituição social aqui presente a caracterizarem de maneira clara a singularidade do homem brasileiro, a sua cordialidade, como diria Sérgio Buarque<sup>6</sup>. Tal excentricidade a compor o entendimento do sujeito brasileiro ignora de forma completa toda a sua natureza, sua tradição, retendo-o a uma perspectiva pura e simplesmente de “anomalia da modernidade”. Não se trata, então, de esquecer o passado (Barboza Filho, 2000).

Mais, traçando um paralelo entre as reflexões de Rubem Barboza, em seu *Tradição e artifício*, e *Raízes do Brasil*, nota-se, no caso do primeiro, uma preocupação com a preservação da identidade sentimental do brasileiro, nos termos da cordialidade, ao classificar a origem da racionalidade clássica, mas, sobretudo, ao tentar compreender como tal racionalidade encontra meios de se manifestar em sua socialização. O barroco, então, funcionaria como artifício em seu potencial persuasivo ao dialogar com a tradição embutindo a ela

---

<sup>6</sup> Se se quiser fazer uma trajetória perscrutadora a seguir a teoria da linguagem, como o tem feito Rubem Barboza Filho (*Sentimento de democracia* (2003) e *A modernização brasileira e o nosso pensamento político* (2010)) é possível apoderar-se de argumentações como as de Wittgenstein ao enfatizar a impossibilidade de desaparecimento completo de uma linguagem devido à carga altamente subjetiva do exercício lingüístico. É como se o simples ato de pensar em uma língua que possa desaparecer – ou que tenha desaparecido – já presumisse a existência dessa língua e a sua formulação lingüística. E, portanto, para o filósofo austríaco, nada existiria fora da linguagem e o que existe em seu interior, simplesmente existe (Wittgenstein, 1995).

elementos claramente racionais – por isso a preocupação com a definição dos elementos barrocos da sociedade. Mas, o mais interessante para os propósitos do presente texto refere-se à sua preocupação em delinear claramente o ponto de encontro entre os dois extremos, a tradição, sentimental ou cordial, e a racionalidade, externa, invasiva, mas pressuposto para uma definição de sociedade. Enfim, definitivamente, há um ponto de contato entre os dois extremos muito bem demarcados no tempo e no espaço e que, fundamentalmente, é pouco explorado no Pensamento Social Brasileiro.

#### 4. QUESTIONANDO O PENSAMENTO

Bem, até o momento procurou-se demonstrar algumas das bases do pensamento de Sérgio Buarque expressos em *Raízes do Brasil* com o intuito de expor a maneira como o autor observa a sociedade brasileira e, fundamentalmente, como apresenta as bases a permitirem pensar os caminhos para os processos de modernização, no momento, tidos como inevitáveis para a consolidação de uma sociedade efetiva. Como visto, a matriz para a identificação, ou não, de uma sociedade passa essencialmente pela percepção da existência de uma racionalidade aos moldes clássicos e, portanto, da constituição do indivíduo. Posteriormente, resgatou-se a Teoria do Agir Comunicativo, de Habermas, com o propósito de tornar viçoso o contraste entre culturas existente na colonização do Brasil, abrindo espaço para a reflexão quanto às consequências a este choque, existentes sucessivamente ao longo da formação do Brasil colônia. A este contraste corresponde a interferência no processo de subjetivação e, obviamente, na maneira como o indivíduo tende a lidar com o seu mundo material. Contudo, sobremaneira, persiste no sujeito indelével elementos a remontarem à sua constituição original, aqui, em paralelo ao mundo da vida habermasiano. Por conseguinte, sugere-se que o elemento sentimental persistente na constituição do brasileiro é mais que um contraste à racionalidade típica do chamado Ocidente Moderno. Trata-se, bem mais, de uma remissão à formação original de tal brasileiro, em suas características mais elementares e que, portanto, não devem ser des-

consideradas. Assim, todo e qualquer processo de socialização deve levar em consideração tais elementos.

Sérgio Buarque, de forma notável, identifica tais elementos sentimentais na formação do sujeito brasileiro. E mais, apresenta tal identidade como uma espécie de recalque por ser constantemente negado pelo brasileiro em seu processo de socialização – novamente, em termos comparativos, esta *autonegação* é como um complexo de inferioridade. Nota-se, então, a insistência em uma formação social – a polidez por ele descrita – a substituir os termos mais característicos da cordialidade – essa, por sua vez, vergonhosa. Não obstante, depara-se com a impossibilidade de desaparecimento de tal identidade sentimental, persistente, em alguma medida, na estrutura mais clara do sujeito brasileiro apresentado em *Raízes do Brasil*. Contudo, e este é um dos pontos característicos do presente texto, as características cordiais não devem ser vistas pura e simplesmente como desvios, mas como sinais de um elemento basal, imanente ao sujeito brasileiro aqui apresentado. Reconhecer a cordialidade, então, implica remeter-se ao elemento tradicional original e próprio do brasileiro.

É com o propósito de estabelecer uma crítica consistente à visão clássica sobre a maneira como se dá a interpretação do brasileiro, a despeito da existência de uma tradição – brevemente realçada em termos normativos –, que serão apropriadas algumas das inestimáveis teorizações de Foucault, fundamentalmente aquelas referentes à constituição do sujeito e a sua relação com o meio em que faz parte. Segundo o filósofo, o prestígio alcançado pelas ciências físicas a partir dos séculos XVII e XVIII delineia a inauguração de um modelo de racionalidade – em sincronia com uma igualmente nova noção de homem – a encontrar amparo na maneira como o sujeito se posiciona no mundo, cada vez mais distante de uma verdade transcendental – é neste cenário em que as ciências da vida adquiririam a prerrogativa no Ocidente. A própria remissão de Foucault ao iluminista *mito do bom selvagem*, de Rousseau, denota a consideração quanto à mutabilidade do homem a partir de sua relação constante com as instâncias sociais. Em uma narrativa pretérita, fundamentada na perspectiva da

verdade transcendental católica pré *revoluções científicas*<sup>7</sup>, a noção de homem, muito distante de um humanismo, é periférica e condicionada ao dogmatismo de tal verdade. Logo, em termos científicos, restaria a contemplação de tal verdade enquanto exercício epistemológico e o seu conseqüente relato embasado nos elementos sógnicos a ditarem a representação. Foucault alerta que para este momento primeiro as palavras ainda encontram-se atreladas às coisas. Por isso a importância de tais signos na constituição do conhecimento (Foucault, 1995).

Neste ínterim, o autor de *As palavras e as coisas* chama a atenção para a prerrogativa adquirida pela observação – atitude epistêmica além da pura contemplação – a partir dos séculos XVII e XVIII. Isso porque é a partir da observação que o elemento humano ganha proeminência – e a já mencionada nova configuração racional – juntamente com o potencial interpretativo dado ao homem. A sua interpretação depende da subjetividade conseguir alçar-se aos patamares científicos desejáveis.

Toda a linguagem depositada pelo tempo sobre as coisas é repelida ao último limite, como um suplemento onde o discurso se relatasse a si mesmo e relatasse as descobertas, as tradições, as crenças, as figuras poéticas. Antes dessa linguagem da linguagem, é a própria coisa que aparece nos seus caracteres próprios, mas no interior dessa realidade que, desde o início, foi recortada pelo nome. A instauração, na idade clássica, de uma ciência natural não é o efeito direto ou indireto da transferência de uma racionalidade formada alhures (a propósito da geometria ou da mecânica). É uma formação distinta, tendo sua arqueologia própria, ainda que ligada (mas segundo o modo da correlação e da simultaneidade) à teoria geral dos signos e ao projeto de *máthêsis* universal. (Foucault, 1995, p. 144).

---

<sup>7</sup> O termo *revoluções científicas*, aqui, adquire o mesmo sentido atribuído por Thomas Khun em seu “épico” *Estrutura das revoluções científicas* (2007). A despeito da insistência de seu autor quanto à preservação de elementos subjetivos e, portanto, próprios às Ciências Humanas, importa muito mais, em um contraste com a obra foucaultiana, o elemento histórico juntamente com a possibilidade de tecer uma crítica substantiva à condição do sujeito e à sua conseqüente moldagem ao longo do tempo, fato propositalmente desconsiderado por Khun.

O método, justificado racionalmente, engrandece a ciência enquanto delineamento do campo de atuação científica. Mas, notavelmente, através do método delimita-se a ação subjetiva neste campo específico e a racionalidade caminha em direção a uma potencialidade: a atitude de conseguir correspondência máxima entre a subjetividade, fundamentada em uma racionalidade, a determinada ciência (Bourdieu, 2003). As ciências naturais ganham vigor e respaldo científico. As palavras estão, agora, separadas das coisas, mas o signo ainda persiste, embora delimitado pelo campo científico (Foucault, 1995).

Em termos de contribuição epistemológica, não se trata de questionar o objeto da ciência, mas a maneira como tais objetos são vistos. A preocupação está em perceber a mudança de orientação na maneira como as coisas são vistas e como o homem, enquanto sujeito, as percebe. O cartesianismo, neste caso, definitivamente, promove uma condução da racionalidade mecânica – metafisicamente orientada – para a racionalidade que seria a do ser vivo, diretamente entrelaçada com a subjetividade. É esse humanismo que adquire forma na história e presentearia a ciência com uma nova formulação racional (Foucault, 1995).

A possibilidade de classificação, na ciência, e, conseqüentemente, de delimitação do espaço ocupado por cada objeto analisado no mundo, dá-se, fundamentalmente, pela capacidade de observação do sujeito. A não observação anterior não se dava pelo objeto ser diferente, mas sim porque o sujeito, observador, encontrava-se circunscrito em um outro plano narrativo que não permitia o desenvolvimento de seu potencial observador. Antes disso, a capacidade de ver algo era determinada por um conjunto de relações com os signos que faziam parte do todo ao qual pertencem. Ou seja, os signos faziam parte da coisa não permitindo a sua distinção. A partir do século XVII os mesmos signos separar-se-iam impossibilitando a percepção, e conhecimento, das coisas segundo relações sígnicas com um todo em que se encontravam inseridos.

Enfim, pode-se assegurar que as coisas eram conhecidas porque estavam ligadas a outras por palavras. Em determinado momento é feita a ruptura dessa ligação. Tal ligação entre palavras e coisas



faz com que os postulados científicos sejam vistos antes de serem ditos. Isto é, grosseiramente, o cientista primeiro formularia o que quer dizer e somente depois vê o caminho para se chegar a tal coisa. Logo, a sua visão está condicionada ao que deseja expressar. Não é errôneo afirmar que a prerrogativa, neste caso, é da expressão científica e, mais ainda, o método igualmente estará cerceado pelos limites da expressividade. Portanto, a condução da pesquisa, ao se seguir o método específico, é feita pelo desejo de expressão do pesquisador, isto é, o resultado almejado.

## **5. O BRASIL NÃO COMO ELE É**

Seguindo este roteiro, como foi visto a partir da consideração quanto à obra de Sérgio Buarque, a premissa de que os estudos sociológicos sobre a formação do Brasil estejam orientados pela perspectiva racionalizante ocidental a fundamentar a sua epistemologia encontra amparo por meio das assertivas de Michel Foucault acerca da estrutura das relações sociais estabelecida na linguagem e da consideração quanto ao sujeito e seu papel nesta estrutura – isso, claro, tomando por base o fazer filosófico enquanto um exercício de leitura. Neste ínterim, a sua concepção de sujeito, contrastada à do existencialismo sartriano vigente, embute a compreensão de uma limitação existente em função das possibilidades já inscritas em códigos tão inconscientes quanto às regras gramaticais – somente para manter o plano da discussão na concepção de linguagem tal como salientada pelo filósofo francês. O sujeito não é livre e não confere sentido ao mundo justamente por existir anterior a ele uma vigorosa estrutura. Logo, tudo o que se fale do homem tem como condição a consideração e relevância de tudo o que o constitui e se encontra anterior a ele precedendo-o. Portanto, existem condições bem estabelecidas para o conhecimento existir enquanto possível e, então, legitimado cientificamente. Obviamente, nota-se a apropriação de um legado kantiano para a caracterização do sujeito foucaultiano se se pensar que ele seria um sujeito histórico provido de conhecimento e, posteriormente, o seu desaparecimento dar-se-ia enquanto sujeito empírico (Foucault, 1995).

A premissa básica do projeto anti-humanista de Foucault subscreve a relevância da estrutura enquanto condição para a existência do sujeito. Por conseguinte, este sujeito, enquanto sujeito, seria regido por códigos estruturantes a se posicionarem aquém dos processos geradores de conhecimento. Obviamente, os processos subjetivos estariam igualmente condicionados por elementos externos e determinantes a ponto de definirem o posicionamento do sujeito no tempo e no espaço. Assim, as Ciências Humanas, enquanto linguagem, comunicariam representações acerca do homem – e do sujeito – seguindo todo um processo estruturante bem delimitado.

Neste comenos, ao pensamento de um período específico – e, consequentemente, as ações a ele relacionados –, Foucault percebe a circunscrição de um plano maior regido pelo que chama de *enunciados*, sendo estes, por sua vez, um conjunto de idéias a constituírem matrizes não imediatamente identificadas pelos seus contemporâneos, permanecendo anônimas. Por sua vez, tais matrizes estariam sujeitas a influências elementares capazes de promover alterações em seu formato final, e, portanto, de todo o saber a elas atrelado. Por meio desse caminho, conseguir-se-ia identificar as mudanças de discurso mencionadas pelo filósofo em sua obra a ponto de compreender as suas investidas arqueológicas – a própria arqueologia de um saber atende a estes pressupostos (Foucault, 2000).

A história de um ser vivo era esse ser mesmo, no interior de toda a rede semântica que o ligava ao mundo. A divisão, para nós evidente, entre o que vemos, o que os outros observaram e transmitiram, o que os outros enfim imaginam ou em que crêem ingenuamente, a grande tripartição, aparentemente tão simples e tão imediata, entre a *Observação*, o *Documento* e a *Fábula* não existia. E não porque a ciência hesitasse entre uma vocação racional e todo um peso de tradição ingênua, mas por uma razão bem mais precisa e bem mais constringente e que os signos faziam parte das coisas, ao passo que no século XVII eles se tornam modos de representação. (Foucault, 1995, p. 143) [grifado no original].

De certa forma, este é o motivo de Foucault chamar a atenção para o fato de que a noção de homem tal como conhecida na modernidade desenvolver-se de maneira plena e concisa fundamentalmente durante o século XVII, com sua plenitude no XVIII. Logo, acentua-se o caráter humanista da percepção científica – a ciência moderna estando a serviço do homem e de seu entendimento. É ressaltada, então, a existência de um posicionamento do homem na estrutura social condicionado pela narrativa assumida pela ciência que, por colocá-lo em condição de objeto analisável, tenderia a uma objetivação sua – uma visão epistemológica do homem como objeto. Não há dúvidas quanto à consideração do elemento subjetivo para a estruturação do mundo moderno tal como conhecido – principalmente a partir do reconhecimento do indivíduo e de seu significado na constituição do tempo e do espaço enquanto determinantes da estrutura social – mas tal subjetividade, uma vez atrelada à já referida percepção epistemológica do homem, estaria igualmente condicionada à perspectiva objetivista<sup>8</sup>. Por isso o “eu penso” é substituído, em suas análises, por “isto pensa” ou “algo pensa nisto” – a notoriedade do *isto* substituindo o *eu*. O sujeito é efeito de superfície.

É seguindo este roteiro que Foucault chega aos questionamentos quanto às Ciências Humanas em sua capacidade explicativa do mundo e, neste caso, da sociedade propriamente dita em suas potencialidades na socialização. Aproveita-se esta reflexão tomando em conta, novamente, a matriz normativa habermasiana da colonização do mundo da vida pelo mundo dos sistemas e, portanto, da relevância de uma intromissão racional na construção da narrativa brasileira. Como já visto anteriormente, é assegurado ao Brasil a inexistência do chamado processo modernizante de matriz européia, a englobar tanto transformações religiosas de cunho profundo ao ponto de fornecerem uma nova base para o posicionamento subjetivo do indivíduo, nem revoluções científicas a delimitarem claramente o papel ocupado pelo homem no interior da ciência – enquanto objeto de estudo – e muito menos ao ponto de promover as mesmas revoluções do saber. Entretanto, de modo geral, a maneira como o

<sup>8</sup> Deste princípio Foucault extrai a premissa do fim do homem, que estaria próximo. Em termos práticos, para este trabalho, tal percepção não ocupa o lugar central das análises.

indivíduo brasileiro é “lido” no Pensamento Social Brasileiro, por exemplo, pelo já referido Sérgio Buarque de Holanda em seu *Raízes do Brasil*, vale-se fundamentalmente dos mesmos pressupostos da já não tão nobre ciências humanas descrita por Foucault.

Este ponto ganha relevância, sobretudo, ao se tomar como referência o fato de a própria colonização racional existente no Brasil investir constantemente na negação da tradição da sociedade em formação. A racionalidade, de certa forma, supre as demandas de socialização supostamente impossíveis de serem observadas na configuração original dos povos aqui existentes. Assim sendo, o narrativa da história brasileira segue um caminho consonante à ordem sistêmica encetada pelas diferenças dadas pelas visões de mundo fundamentalmente a partir do século XVII, tal como salientado por Foucault; e, de certa maneira, em dissonância com as características originais da constituição social brasileira, absolutamente diversas de um propósito racionalizador final.

Logo, diante disso, a identificação de Sérgio Buarque quanto aos elementos da constituição do sujeito brasileiro obedecem claramente a um ordenamento racionalizador. O autor, também inserido na lógica narrativa das Ciências Humanas dos últimos séculos, percebe o que se apresenta como diferente à razão como algo anômalo, condicionando-o, em seu princípio interpretativo, a uma posição secundária, de negação. Mas, nem de todo o sociólogo brasileiro está errado. O problema se dá em sua dificuldade de identificação quanto aos motivos de tal negação da identidade original do brasileiro em nome de uma formulação social de cunho artificial. Sérgio Buarque não consegue visualizar de forma clara o desenvolvimento das Ciências Humanas seguindo um ordenamento da narrativa do sujeito moderno na Europa clássica. Isso fornece luzes ao que fora dito anteriormente sobre a capacidade explicativa de sua formulação, o homem cordial, deixando em um segundo plano o seu potencial justificativo.

Talvez um dos fatos mais interessantes observados neste caso refere-se à identificação de uma narrativa própria do sujeito moderno brasileira por não se encontrar em correspondência completa com a noção clássica de sujeito tal como desenvolvida na Europa. Essa

noção revela, por um lado, a perspectiva clara e coerente de Foucault quanto à delimitação dos indivíduos no plano da linguagem e a sua participação num conjunto estrutural definido, outrora, pela relação estabelecida entre o as coisas e as palavras. Neste caso, pensando a essência do brasileiro como algo absolutamente distinto dos preceitos clássicos de racionalidade, presentes até mesmo na descrição do sujeito foucaultiano, o homem cordial viveria, ainda, uma conjunção entre as palavras e as coisas? Talvez isso seja um questionamento a abrir espaço para o entendimento do motivo pelo qual este homem cordial consegue interpretar a racionalidade a ele forçosamente apresentada *a posteriori* e ao mesmo tempo negar a sua tradição. Essa proximidade entre as palavras e as coisas, tal como descrita por Foucault, principalmente ao remeter as suas teorizações a Dom Quixote, na verdade contribuiria, no caso brasileiro, para explicar a condição e, mais importante, a possibilidade de se dar uma negação da tradição. Mas, enfim, isso é uma questão a ser respondida com mais clareza por meio de uma pesquisa arqueológica à Foucault, mas que tome sempre como referência a possibilidade de posicionar o sujeito brasileiro, em uma perspectiva da linguagem, de acordo com a relação estabelecida com as coisas e a maneira como desenvolve a sua capacidade de interpretá-las – isso, claro, seguindo o roteiro apresentado por Sérgio Buarque.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, num primeiro momento, no presente artigo, apresentou-se algumas das teses básicas de Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*. O pressuposto inicial, apropriado para a discussão posterior, seguiu a premissa da negação da identidade do brasileiro, mais precisamente o homem cordial buarquiano, na conseqüente afirmação de uma racionalidade condicionante para a estruturação da sociedade tida como moderna. Logo, demonstrou-se como o Pensamento Social Brasileiro seguido, claro, pelo referido autor brasileiro, há a prerrogativa da negação de uma tradição nacional diretamente a remeter à origem do brasileiro, este, identificado com os

elementos sentimentais da cordialidade de Sérgio Buarque.

Como se pôde perceber, a tradição é patente enquanto elemento constituinte da essência do brasileiro, neste caso, atrelada à perspectiva sentimental, a cordialidade. A racionalidade, por sua vez, estaria diretamente atrelada a um processo artificial, normativamente apresentado – dentro das possíveis limitações – pela perspectiva mundo da vida e mundo dos sistemas habermasiano. Por fim, tomando toda a orientação acima referida, teceu-se uma crítica consistente à maneira como o Pensamento Social Brasileiro, enquanto ferramenta sociológica de análise do Brasil, se apropria da formação do Brasil ao tomar como referência, fundamentalmente, o elemento racional, presente, apenas, segundo o mapeamento traçado por Sérgio Buarque, em um campo superficial. Assim sendo, pretendeu-se chamar a atenção para a consideração imprescindível, em um viés explicativo da formação brasileira, quanto à essência cordial do sujeito no Brasil – esta, por sua vez, patente. Sugere-se, pois, referenciar-se a ela quando se tiver de compor críticas e premissas explicativas da constituição do Brasil e, claro, de sua identidade.

Enfim, a tese básica aqui defendida refere-se diretamente à aceitação da cordialidade enquanto ponto básico para a constituição de um processo de socialização. Tal empreitada permitira, então, arrolar críticas sociológicas orientadas pela aceitação de uma tradição e, por conseguinte, tomar como relevante uma nova possibilidade de se enxergar a modernidade. Notavelmente, o impacto nas Ciências Sociais em sua percepção epistemológica far-se-á necessário – tal como aventado a partir das remissões às teses foucaultianas.

## REFERÊNCIAS

BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. Sentimento de democracia. *Lua Nova*, nº 59, pp.5-49, 2003.

\_\_\_\_\_. A modernização brasileira e o nosso pensamento político. *Perspectivas*, São Paulo, Vol. 37, pp. 15-64, 2010.

- BENDIX, R. *Max Weber: an intellectual portrait*. London: Heinemann, 1960.
- BOURDIEU, P. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2003.
- CARVALHO, J. M. Burocracia cabocla ataca nos Estados Unidos. In: CARVALHO, J. M. *Pontos e Bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005, pp. 367-370.
- CUNHA, E. *Os sertões* (2 vols). São Paulo: Editora Ática, 2009.
- DOMINGUES, B. H. *O código Morse: ensaios sobre Richard Morse*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2001.
- FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Editora Globo, 2005.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FREYRE, G. *Sobrados & mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 2: Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *História geral da civilização brasileira: a época colonial*. Vol 1, Tomo 2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

- KUHN, T. *Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MORSE, R. *O espelho de Próspero: cultura e idéia nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NOVAIS, F.; MOTA, C. G. *A independência política do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1995.
- PRADO, P. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RIBEIRO, R. J. O voto obrigatório. In: ANASTASIA, F.; MELO, C. R. *Governabilidade e representação política na América do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004, pp. 67-91.
- SARMIENTO, D. F. *Facundo: civilização e barbárie*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TÖNNIES, F. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.
- VÉLIZ, C. *The new world of the Gothic Fox: culture and economy in English and Spanish America*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- VIANNA, O. *Instituições políticas brasileiras*. 2 Volumes. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo; Niterói: Ed. Universidade Federal Fluminense, 1987.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 2 Volumes. Brasília: Ed. UnB, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- WEFFORT, F. *Formação do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

Recebido: 27/05/2015.

Aprovado: 25/12/2015.