

---

*Para além do hibridismo e do personalismo:  
uma nova interpretação para o dilema brasileiro\**

*Jessé Souza\*\**

---

**Resumo:** No presente ensaio, coloca-se em discussão as interpretações sobre o dilema brasileiro. Autores como Roberto DaMatta e Gilberto Freyre são analisados, colocando em perspectiva as tentativas de definir o personalismo e o hibridismo como traço definidor do *ser brasileiro*.

**Abstract:** In the present essay places itself in quarrel the interpretations about to Brazilian quandary. Authors as Roberto DaMatta and Gilberto Freyre are analyzed, placing perspective the attempts to define the personalism and hybridism as defining trace of the Brazilian being.

**Palavras-chave:** dilema brasileiro, hibridismo, personalismo, ser brasileiro.

**Key words:** Brazilian quandary, hybridism, personalism, Brazilian being.

---

A especificidade social e cultural brasileira e, por extensão, aquela da América Latina, é uma das questões que permanece no limbo da reflexão das ciências sociais contemporâneas. A visão de autores como Samuel Huntington dá idéia da dificuldade com que nos deparamos. No início de seu argumento sobre o *Clash of civilizations*, Huntington apresenta a América Latina como um dos braços da cultura ocidental junto com a Europa e a América do Norte. A América Latina, contudo, desenvolveu-se de forma distinta de suas irmãs européia e norte-americana. Há duas razões intimamente relacionadas para essa distinção: primeiro, temos a incorporação de elementos indígenas nos países latino-americanos – no Brasil a incorporação de elementos africanos seria mais

---

\* Tradução do francês por Daniela Kern, do original *Beyond hybridism and personalism: a new interpretation of the brazilian dilemma*.

\*\* Professor na UnB. E-mail: souza.jesse@uol.com.br

importante, mas isso não muda o argumento essencial. Em adição, traços culturais pré-modernos ainda são encontrados na América Latina, tais como a permanência de uma cultura católica corporativista e pura, que é relativamente inexistente na Europa e completamente inexistente nos Estados Unidos.

A conclusão final do autor é que uma identificação mais apropriada para a “civilização latino-americana” seria a de um subproduto do Ocidente (não está claro se isso é ou não parte desse legado), o qual, ao mesmo tempo, deve ser percebido como separado. Por último, ao final do argumento de Huntington, permanece a percepção de que a cultura ocidental inclui apenas aquela encontrada na Europa, na América do Norte e na Austrália (Nova Zelândia).

Esse tipo de argumento, devido à sua indecisão e imprecisão, parece ser extremamente representativo e sintomático das dificuldades associadas ao esclarecimento da singularidade da América Latina. O argumento associa, tanto o hibridismo, a união com culturas nativas ou adventícias, como o personalismo (traço pré-moderno tal como o corporativismo e o catolicismo livres de influências protestantes) como traços distintos da América Latina. Dessa maneira ele rotula os traços com a visão do senso comum associada, nesse subcontinente, ao tipo de sociedade que aqui se desenvolveu.

Hibridismo e personalismo também são os mais importantes traços que os próprios brasileiros (e os latino-americanos em geral) associam à singularidade social e cultural de seu país. A idéia básica que orienta, tanto a percepção do estrangeiro quanto a do nativo dessa cultura é a de que, de algum modo, com um grau variado de imprecisão em diferentes autores, existiu uma mistura de tradições culturais distintas que produziu um tipo específico de sociedade, além ou aquém da modernidade ocidental, mas, em qualquer caso, um “outro” em relação ao Ocidente.

Esses autores estão convencidos de que estão exercendo alguma forma de ciência social crítica a ponto de a exposição desse estado de coisas, na América Latina, servir para a sua transformação e contribuir para a eliminação das causas da injustiça e da desigualdade. Defenderei, neste artigo, uma tese dupla: primeiramente pretendo criticar as suposições teóricas de hibridismo e personalismo como formas dominantes de auto-interpretação da realidade brasileira em particular. Pretendo, então, demonstrar, ao menos em relação à realidade brasileira, o quanto a visão míope de sociedade que é produzida por esse tipo de leitura contribui mais para minimizar problemas reais de uma sociedade

tão desigual quanto a do Brasil do que para esclarecer e ajudar a transformá-los. Dito de modo franco e sucinto, a visão clássica representa um reformismo enfraquecido e ataca falsos problemas.

Uma vez que a visão que associa hibridismo e personalismo é a concepção dominante, tanto no campo teórico quanto no campo da política prática, pretendo, mesmo se de forma experimental e provisória, mostrar como essa visão míope da realidade responde em larga medida pela indefinição e limitação dos horizontes de mudança que caracteriza o atual momento político brasileiro.

Visto ser impossível considerar, dentro dos limites de um artigo, as várias formulações dessa auto-interpretação, baseada na noção de hibridismo e personalismo, serão escolhidos os mais bem sucedidos representantes contemporâneos dessa linha interpretativa, a fim de criticar o que acredito serem as deficiências teóricas (apresentadas de outras maneiras e com outras ênfases em todas as outras teorias híbridas e personalistas sobre a América Latina e o Brasil que conheço) dessa base teórica. Roberto DaMatta, autor da mais sofisticada versão contemporânea da sociologia latino-americana híbrida e personalista, é o pensador brasileiro com maior prestígio, tanto dentro como fora do Brasil.

Um autor cuja obra é essencial para a compreensão da sociologia damattiana é Sérgio Buarque de Hollanda. Sérgio Buarque, talvez o pensador brasileiro do século XX com maior influência e prestígio, foi o grande sistematizador da noção de personalismo como um traço básico da realidade brasileira. O personalismo, nas obras de Buarque, é entendido, tanto como uma herança cultural e social de um Portugal pré-moderno que colonizou o Brasil quanto como consequência da herança rural que aqui foi implantada. O personalismo é pré-moderno porque implica uma dominância de sentimentos e emoções primários sobre o moderno cálculo de interesses.

Para Sérgio Buarque, esse traço cultural pode tomar formas institucionais peculiares como o patrimonialismo em política, baseado em escolhas emocionais típicas de uma sociedade baseada no parentesco levando à constituição de um universo de privilégios políticos e econômicos que impede o desenvolvimento de padrões universais em política e de uma solidariedade horizontal baseada em interesses de classe racionais. O tema do patrimonialismo, a mais importante força condutora da crítica social e política brasileira desde aquele tempo, seria desenvolvido por vários autores, incluindo Raimundo Faoro, Simon Schwartzman e Fernando Henrique Cardoso, e se tornaria a visão

dominante, seja no campo reflexivo, seja no campo prático-político, entre as explicações sobre as causas do relativo subdesenvolvimento do Brasil.

É a indiscutível presença do personalismo e sua mais importante materialização institucional no patrimonialismo, que explicam o relativo subdesenvolvimento do Brasil em relação aos Estados Unidos, por exemplo, única nação nas Américas com território e população comparáveis, e que é usada como uma explícita, ou mais freqüentemente, implícita medida comparativa do subdesenvolvimento do Brasil.

DaMatta desenvolveria o que viria a se tornar a mais aclamada teoria da predominância do personalismo no Brasil. Como um pensador do último quarto do século XX, no entanto, DaMatta precisa considerar, também, os expressivos desenvolvimentos industrial e urbano brasileiros desde a publicação de *Ratões do Brasil* por Sérgio Buarque em 1936. Entre 1930 e 1980, o Brasil desenvolveu índices de crescimento anual comparáveis aos do Japão no mesmo período e, rapidamente, se tornou a nona maior economia do mundo. Contudo, os de desigualdade e exclusão social permaneceram praticamente inalterados apesar desse rápido crescimento econômico.

Para dar conta dessa transformação modernizadora, DaMatta incluiria um componente híbrido em sua teoria do personalismo, a fim de explicar a coexistência de elementos tradicionais e modernos. O “indivíduo” e a “pessoa” seriam os mais abstratos elementos de sua teoria híbrida do personalismo, a articulação específica do que no Brasil exige a consideração de dados comparativos.

### **O hibridismo brasileiro de acordo com Roberto DaMatta**

Desde o início, o esforço comparativo de DaMatta já tem o seu “outro” privilegiado: os Estados Unidos. Interessa a DaMatta demonstrar, através de uma oposição que irá assumir diversas variações, porque nunca dizemos “iguais mas separados”, como se ouve nos Estados Unidos, mas, ao contrário, sempre “diferentes, mas juntos”. A comparação, nesse sentido, privilegia sempre o contraste, a contradição, e não, o familiar, o semelhante, o co-extensivo.

DaMatta usa um método estrutural, que enfatiza a possibilidade de combinações alternativas e de ênfases distintas a elementos dominantes e subordinados de cada sistema social analisado. Assim, as categorias mais gerais de seu raciocínio – as de indivíduo e pessoa – são articuladas de modo peculiar em cada sociedade. No Brasil, o indivíduo

não seria uma categoria universal e englobadora, como nos Estados Unidos, nem apenas o renunciante, como na Índia. O indivíduo entre nós seria o João-ninguém das massas, que não participa de nenhum poderoso sistema de relações pessoais.

O indivíduo entre nós se definiria pela oposição ao seu contrário: a pessoa. A pessoa, por sua vez, se definiria com referência a um sistema social onde as relações de compadrio, de família, de amizade e de troca de interesses e favores constituem elementos fundamentais. No indivíduo teríamos, ao contrário, uma contigüidade estrutural com o mundo das leis impessoais que submetem e subordinam. Desse modo, diferentemente dos Estados Unidos e da Índia, o Brasil não tem um sistema unitário, mas um “dual e híbrido”. A questão essencial para DaMatta já está posta: trata-se, no caso brasileiro, de perceber a “dominância relativa de ideologias e idiomas por meio dos quais certas sociedades representam a si próprias”. Nesse sentido, nossa especificidade seria nosso hibridismo constitutivo.

Na verdade, DaMatta procura relacionar o que considera duas leituras da realidade brasileira que seriam vistas comumente como antagônicas: uma “institucionalista”, a qual destacaria os macroprocessos políticos e econômicos, segundo a lógica da economia política clássica e implicando, por isso mesmo, alguma forma de diagnóstico pessimista do Brasil; e outra, que se poderia chamar “culturalista”, na qual a ênfase é concedida ao elemento cotidiano dos usos e costumes de nossa tradição familística ou “da casa” na linguagem de DaMatta. Sua própria perspectiva seria, portanto, superadora e sintetizadora dessas perspectivas parciais, unindo-as e relacionando-as, como duas faces de uma mesma moeda, e transformando essas visões unilaterais num “dualismo” articulado.

Um olhar atento descobre que a cada uma dessas perspectivas correspondem, respectivamente, uma “sociologia do indivíduo” – a vertente institucionalista – e uma “sociologia da pessoa” – a vertente culturalista. Ao unir e relacionar as duas perspectivas dentro de um mesmo quadro de referência teórico, acredita DaMatta ter percebido a “gramática profunda” do universo social brasileiro. Veremos mais adiante que o acesso a essa gramática exigiria a superação do próprio dualismo híbrido. Permaneceremos, por enquanto, dentro do horizonte aberto pelo dualismo híbrido damattiano. Em que consiste esse dualismo híbrido e como DaMatta o constrói?

Vimos que os termos mais abrangentes do mesmo são as noções de indivíduo e pessoa. Esse é o dado fundamental e primordial na medida

em que todos os outros são decorrência desse antagonismo fundamental. Assim, outras dualidades que são importantes para DaMatta, como aquela entre a casa e a rua, por exemplo, que deu título a um de seus livros, são decorrentes da oposição entre indivíduo e pessoa, na medida em que indicam “espaços” privilegiados onde cada uma dessas modalidades de relações sociais se realizaria. Por sua vez, “papéis sociais, ideologia e valores, ações e objetos específicos, alguns inventados especialmente para aquela região no mundo social”, correspondem à oposição entre casa e rua. Nesse sentido, os nossos rituais são analisados e compreendidos a partir da oposição entre a casa e a rua e se distinguem na forma e no modo específico de lidar com esse antagonismo. Assim, a procissão religiosa teria sua peculiaridade no fato de precisamente permitir, durante um breve instante, a supressão da dicotomia casa-rua. O santo, para o qual a procissão é realizada, se “eleva” acima da dicotomia, suspendendo suas lealdades e sentimentos respectivos e criando, por alguns instantes, uma lealdade específica, sintetizadora em relação a um novo campo de ação: o do sagrado.

Na parada militar, em oposição, o mundo das casas não é irmanado na devoção ao santo comum, mas é, de certa forma, “invadido” pelo Estado, que “recruta” e hierarquiza seus membros sob a forma de participantes humildes (os soldados), diferenciados (as autoridades) ou meros espectadores (o povo indiferenciado e tornado massa). O carnaval, por sua vez, teria sua singularidade no fato de que a rua tornar-se-ia casa por alguns dias. Uma casa que celebra, em praça pública, o mundo da “cintura para baixo”, o qual, em dias normais, é escondido dentro de casa; uma casa que torna seguro o ambiente desumano de competição hostil que caracterizaria a rua. Ao mesmo tempo, a rua, transformada em casa, subverte, tanto o código (hierárquico) da rua quanto o da própria casa. Daí o carnaval ser uma perfeita inversão da realidade brasileira: é uma festa sem dono num país que tudo hierarquiza.

No entanto, é apenas no ensaio “Você sabe com quem está falando?” que encontramos uma condensação de todos os aspectos desenvolvidos na interpretação “damattiana” da realidade brasileira. O ritual autoritário do “Você sabe...” é um ritual cotidiano ao contrário dos anteriores, do cotidiano hostil das ruas, bem-entendido, e no qual qualquer brasileiro, mesmo aquele que não brinca carnaval, não assiste a paradas militares ou não acompanha procissões religiosas, se reconhece facilmente.

Para DaMatta, o “Você sabe...” expõe e revela à luz do dia um traço que o brasileiro não gosta e prefere esconder. Afinal, o que viria à tona

aqui não seria mais a nossa celebrada e carnavalizada cordialidade, mas, ao contrário, o verdadeiro e profundo “esqueleto hierarquizante de nossa sociedade”. Esse ponto é absolutamente fundamental, tanto para o argumento de DaMatta quanto para a crítica que iremos fazer mais adiante. É que, ao contrário da análise dos outros rituais extracotidianos, os quais permitem um tratamento que enseja uma assepsia classificatória (entre casa, rua e outro mundo ou Estado, povo e Igreja) que parece algo arbitrário no seu esforço de fazer corresponder práticas a espaços sociais delimitados, o “Você sabe...” condensa e unifica todos esses aspectos e lança a questão central da articulação e da hierarquização específica de todos esses elementos. Afinal, como se combinam indivíduo e pessoa ou casa e rua? Qual é o elemento dominante e qual é o subordinado?

DaMatta não responde claramente à essa questão. Ele, frequentemente, prefere enfatizar o componente aberto dessa competição entre princípios de organização social, o que de resto, em sua visão, permite caracterizá-la como a verdadeira essência do “dilema brasileiro”. No entanto, uma análise cuidadosa de sua obra permite a coleta de uma série de indícios interessantes para nossos propósitos. As palavras “esqueleto” e “núcleo”, que DaMatta usa constantemente para se referir ao componente hierárquico da formação brasileira, são sintomáticas. Afinal, “esqueleto” ou “núcleo” referem-se a coisas que estão escondidas, que não podem ser imediatamente visíveis como a pele ou a superfície que a recobre, mas que não deixam de ser mais importantes e mais substanciais do que o componente envolvente.

É precisamente a mesma lógica que uma análise sistemática do ritual “Você sabe...” revela, como veremos em breve. O ritual sempre envolve uma oposição entre um elemento individualizador, que é tanto mais visível quanto mais superficial for, posto que o elemento universalizante e igualitário seria o único discurso legítimo e oficial e um componente hierárquico pessoal e mais profundo e menos visível (dado que não precisa ser falado), mas que é o mais decisivo e efetivo componente do drama social em questão, na medida em que resolve o conflito e restaura a paz hierárquica ameaçada.

É esse último elemento, portanto, que DaMatta chama “esqueleto” ou “núcleo” hierárquico que atualizaria a mais profunda “gramática social” de uma sociedade como a do Brasil. É a sua desagradável aparição na vida diária que restaura a paz hierárquica perturbada por aqueles que levam o princípio igualitário a sério e que devem ser lembrados “de seus lugares”. O ritual é “desagradável” exatamente porque verbaliza o que

não deveria ser dito a fim de ser efetivo, quebrando, assim, o silencioso e cordial pacto de uma sociedade na qual cada um deveria efetivamente conhecer o “seu lugar”.

No drama do “você sabe com quem está falando?”, somos punidos pela tentativa de fazer cumprir a lei ou pela nossa idéia de que vivemos num universo realmente igualitário. Pois a identidade que surge do conflito é que vai permitir hierarquizar. [...] A moral da história aqui é a seguinte: confie sempre em pessoas e em relações (como nos contos de fadas), nunca em regras gerais ou em leis universais. Sendo assim, tememos (com justa razão) esbarrar a todo momento com o filho do rei, senão com o próprio rei.

Assim, esse ponto é absolutamente fundamental, tanto para entender o argumento do autor como a crítica dele que faremos adiante; é o elemento pessoal que é visto como dominante em relação ao elemento legal abstrato que se refere ao mundo de indivíduos indiferenciados. Mas como eles estão organizados? Até que ponto a validade parcial do elemento impessoal tem alguma eficácia? Como se dá a combinação específica entre os dois princípios?

É como se tivéssemos duas bases por meio das quais pensássemos o nosso sistema. No caso das leis gerais e da repressão, seguimos sempre o código burocrático ou a vertente impessoal e universalizante, igualitária do sistema. Mas no caso das situações concretas, daquelas que a “vida” nos apresenta, seguimos sempre o código das relações e da moralidade pessoal, tomando a vertente do “jeitinho”, da “malandragem” e da solidariedade emocional como eixo de ação. Na primeira escolha, nossa unidade é o indivíduo; na segunda, a pessoa. A pessoa merece solidariedade e um tratamento diferencial. O indivíduo, ao contrário, é o sujeito da lei, o foco abstrato para o qual as regras e a repressão foram feitas.

De acordo com essa ótica, a lei geral e abstrata teria uma validade inicial. Afinal, ela pressupõe uma igualdade “de partida” que bem pode ser confirmada como verdadeira no ponto de “chegada”, ou seja, nos casos concretos do dia-a-dia e do cotidiano de todos nós. No entanto, na hipótese de conflito, o caso concreto obedeceria a outros imperativos que não àqueles da lei geral. Precisamente aqui, entraria o componente de relações pessoais, do “capital” que se acumula em termos de contato



e influência. Seria como se as relações pessoais entre nós desempenhassem o papel do Judiciário nos países individualistas e igualitários. Como cabe ao Judiciário resolver conflitos a partir dos casos concretos, teríamos, no nosso caso específico, uma resolução “informal” que é rápida e sem burocracia, por meio da carteirada, do “jeitinho”, da ameaça velada e do “Você sabe...”. No caso concreto, não aplicamos a lei geral ao caso específico, mas, a força relativa de nossas relações pessoais. Em outras palavras, ou melhor, nas palavras do próprio autor: “‘Você sabe...’ permite estabelecer a pessoa onde antes só havia o indivíduo.”

Esse tipo de solução é extremamente problemático do ponto de vista da fundamentação teórica do dualismo híbrido proposto por DaMatta. Afinal, levada às suas últimas conseqüências, essa solução implica afirmar que os brasileiros se comportam de um modo inverso aos estímulos das instituições sociais fundamentais, como Estado e mercado. Conceitualmente, isso não é fácil de resolver já que DaMatta vincula habilmente a imagem folclórica do brasileiro sobre si mesmo com análises concretas de rituais facilmente observáveis na realidade cotidiana. A evidência e a eficácia desse tipo de discurso são enormes. Nesse sentido, peço aos leitores paciência para que possamos nos concentrar nos meandros de uma análise dos pressupostos desse discurso teórico.

### **Gramática profunda ou hibridismo superficial?**

O hibridismo dual, engendrado pelas noções de indivíduo e pessoa como as bases do que DaMatta chama “dilema brasileiro”, desenvolveu-se durante os anos 80 e 90, tanto em livros destinados a uma ampla audiência como em livros como *A casa e a rua*, onde a dimensão espacial da dualidade torna-se predominante e é analisada em grande detalhe. Gostaríamos agora de continuar a discussão em dois passos: primeiro, desenvolver uma apreciação crítica da perspectiva do autor, e então, procurar reconstruir uma resposta alternativa às questões deixadas em aberto pelo esquema damattiano.

Inicialmente focalizarei as idéias de sociedade e teoria social, para as quais, de acordo com DaMatta, sua análise é subjacente. No livro *A casa e a rua*, encontramos a seguinte definição:

A idéia de sociedade que guia o livro, entretanto, não é a da sociedade como um grupo de indivíduos, com tudo o mais sendo mero epifenômeno ou resultados secundários de seus interesses, ações e motivações. Pelo contrário, a sociedade aqui é uma entidade compreendida de uma maneira global. Uma realidade que forma um sistema. Um sistema que tem suas próprias leis e normas. Normas que, se precisam obviamente de indivíduos para serem [sic] aptas a serem [sic] concretizadas, ditam a esses indivíduos como eles devem ser atualizados e materializados.

O texto acima é de especial interesse para nós porque em DaMatta toma uma clara posição contra uma ciência social subjetivista que pretende reduzir a complexidade social à referência às intenções individuais dos agentes. Essa é uma correta e bem-feita crítica. De acordo com seu conceito de sociedade, devemos procurar, no próprio sistema social, as leis e normas que expliquem o comportamento dos indivíduos que compõem o sistema. Deveríamos procurar descobrir, por conseguinte, a “gramática social profunda” da sociedade em questão, que é sempre, em larga medida, inconsciente ou inarticulada na consciência dos indivíduos que a compõem, então, assim, podemos interpretar seu comportamento e a lógica da própria dinâmica social.

Vimos, segundo DaMatta, que essa gramática social profunda (no caso brasileiro) apresenta uma peculiaridade: ela é dual e híbrida (ao contrário da dos Estados Unidos, por exemplo, que seria unitária) e composta por dois princípios antagônicos, o indivíduo das relações impessoais e a pessoa das relações de compadrio e de amizade. Vejamos com cuidado os pressupostos desses dois tipos de relações sociais. Sabemos que em sociedades modernas os dois poderes impessoais mais importantes são o Estado e o mercado capitalistas. Essas são, também, as instituições que DaMatta tem em mente quando se refere ao mundo competitivo, hostil, das regras gerais e impessoais associadas à competição capitalista e ao aparelho repressivo do Estado. Em oposição a esse, teríamos o mundo da casa, onde as relações se regem pela afetividade e todos são supercidadãos. Esse seria o lugar onde os brasileiros se sentiriam bem e onde poderiam desenvolver sua decantada cordialidade.

Existe, no entanto, um problema básico nesse quadro, à primeira vista bem-arrumado, que precisaria ser explicado: qual é o conjunto de regras ou normas que explica e constitui a articulação entre esses dois mundos? Se DaMatta pretende explicar as normas e regras sociais últimas

que esclarecem nossa singularidade, então, a forma de articulação entre esses dois princípios tem de ser explicada. A dualidade híbrida como tal é uma simples aporia. Sem estar determinada nas suas regras, ela pode ser usada, *ad hoc*, para o esclarecimento de um sem-número de questões, enfatizando a importância de um ou de outro princípio. Mas a questão me parece ser: o que faz com que precisamente nessa situação um ou outro princípio seja mais ou menos eficiente? Essa questão nunca é respondida por DaMatta. O último horizonte explicativo é sempre uma dualidade híbrida indeterminada que varia ao sabor das situações concretas examinadas.

A idéia de uma “gramática social profunda” só tem sentido se for possível determinar a hierarquia valorativa que preside a institucionalização de estímulos seletivos para a conduta dos indivíduos que a compõem. Essa seletividade, por sua vez, exige a consideração da variável do poder relativo de grupos e classes envolvidos na luta social por hegemonia ideológica e material. Desse modo, para clássicos da sociologia que lidaram com a questão da institucionalização diferencial de valores e concepções de mundo como Max Weber e Norbert Elias, a questão de se determinar a hierarquia de valores que logra comandar uma sociedade específica exige a articulação da relação entre valores e a estratificação social. Afinal, é a imbricação entre domínio ideológico e acesso diferencial a bens ideais ou materiais escassos que cumpre esclarecer.

Nesse sentido, para os dois autores, citados anteriormente, a vinculação entre concepção de mundo (no sentido de conjunto articulado de normas e valores) e estratos sociais que servem de suporte a essas concepções de mundo é fundamental. Não encontramos classes e grupos no mundo de Roberto DaMatta. O tema da estratificação social e da relação dessa com valores desempenha um papel, na melhor das hipóteses, marginal no seu esquema explicativo. Na reflexão de DaMatta, encontramos apenas indivíduos e “espaços” sociais. Minha hipótese, neste texto, é que isso impede precisamente que ele tenha acesso à gramática social da sociedade brasileira como definida por ele próprio anteriormente. Desvinculada de uma teoria da estratificação social que explique como e por que precisamente esses valores e não outros lograram institucionalizar-se, toda a temática da relação com valores torna-se externa e indeterminada. Valores passam a ser concebidos como alguma coisa que existe independentemente de sua institucionalização, agindo de forma misteriosa sobre indivíduos e espaços sociais. Podemos apresentar alguns exemplos.

Quando, então, digo que “casa” e “rua” são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas mensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa [sic] disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas.

Para o autor, portanto, casa e rua não são apenas “espaços” antagônicos e relacionados, mas também “esferas de ação social” específicas. Existem, em cada uma dessas esferas, valores e idéias específicos que guiam ou influenciam o comportamento dos agentes em determinada direção, em cada caso. Sabemos, também, que para DaMatta esses valores em um caso apontam para uma concepção de mundo impessoal que enfatiza a igualdade e a competição entre iguais; e no mundo da pessoa teríamos o reino dos sentimentos, do particular, portanto, e de uma hierarquia baseada na afeição (que é sempre gradativa e particularizante).

Uma tentativa de explicar a própria possibilidade de existência desses espaços tão antagônicos imediatamente torna-se problemática. Toda vez que a questão é enfrentada, DaMatta faz referência à obra de Max Weber e às suas discussões sobre o tema das éticas sociais dúplices ou múltiplas, típicas de sociedades tradicionais ou semitradicionais. Isso é, sem dúvida, correto. Faz parte da interpretação weberiana do desenvolvimento ocidental precisamente demonstrar como havia a necessidade de se explicar o aparecimento de uma ética unitária dentro do contexto da própria concepção de mundo tradicional e religiosamente motivado. A rápida expansão, no alvorecer da modernidade, da ética ascética protestante, com sua concentração em objetivos intramundanos e singularizados que não mais são dúplices e contraditórios, ajuda, sem dúvida, a explicar o enorme impulso que essa idéia representou para o progresso material da cultura ocidental.

No entanto, como nos lembra a bela metáfora do manto do santo que se transforma em gaiola de ferro, ao final da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, nós, habitantes do mundo impessoal moderno, podemos abdicar desse incentivo subjetivo. Os homens religiosos do alvorecer da modernidade tinham a possibilidade de escolher se seguiriam uma ética múltipla tradicional ou se optariam pela ética única da nova religião. O fato de nós, modernos, não termos mais essa opção significa,

para Weber, que as instituições pessoais do capitalismo moderno, principalmente mercado competitivo e Estado burocrático, criam estímulos para a conduta individual que não estão mais à disposição da volição dos agentes. Nós somos, em grande parte, até em nossas emoções mais íntimas, produto das necessidades da reprodução institucional de Estado e mercado. É para esse fato fundamental que Weber quer apontar com o uso de suas metáforas mais conhecidas, como “gaiola de ferro” ou “destino”.

Aqui não se trata apenas de uma visão weberiana. Todos os grandes clássicos da sociologia estão de acordo nesse ponto. Para um pensador como Georg Simmel, por exemplo, o domínio do mercado como instituição fundamental do mundo moderno, ou, nas suas palavras, o advento da economia monetária, significa uma redefinição da consciência subjetiva individual de enormes proporções. As noções básicas de tempo e espaço se modificam e com elas se modificam, também, toda a economia emocional e a vida afetiva individual e recôndita de cada um de nós, como a forma de atração sexual entre os dois sexos, a necessidade de distanciamento interno e externo que os contatos impessoais da vida nas metrópoles exigem, a entronização do princípio da calculabilidade como alfa e ômega da personalidade individual, a indiferença e o sentimento *blasé* como emoções típicas da indiferenciação qualitativa operada pelo dinheiro transformado em meio universal de troca, etc.

Não só a economia, mas também o Estado é um poderoso elemento transformador da vida individual. Talvez ninguém melhor que Norbert Elias tenha tido tanta consciência desse fato. Para Elias, o Estado moderno com seu monopólio da violência física na sociedade é apenas a ponta mais visível de um desenvolvimento milenar nas formas de exercício da dominação política, cujo pressuposto é uma completa modificação da psique individual. Em vez do controle externo, a partir da ameaça do mais forte, o Estado moderno pressupõe controle interno e competição pelos bens escassos por meios mais ou menos pacíficos.

Elias demonstra com amplo material empírico como o processo de centralização do Estado moderno, com seu aparato jurídico baseado em leis gerais e monopólio da violência, é concomitante à transformação do aparelho psíquico individual no sentido da formação de uma economia emocional específica, com um *Id* tornado inconsciente, no qual as emoções são agora impossíveis de ser vividas, e são concentradas e reprimidas, e um *Superego* encarregado, agora, como uma instância interna ao próprio mecanismo psíquico individual, da repressão, sublimação e reorientação

de manifestações percebidas como anti-sociais. Para Elias, toda a estrutura da psique individual como vista por Freud seria o resultado (e pressuposto) histórico das modificações introduzidas pelo Estado moderno e por seu aparato de regulação social.

Desse modo, os poderes impessoais que criam o “indivíduo” não limitam sua extraordinária eficácia no mundo da rua. Eles entram dentro da casa de cada um de nós e nos dizem, em grande medida, como devemos agir, o que devemos desejar e como devemos sentir. Ao contrário do que supõe a dualidade damattiana, os poderes impessoais (que criam o “indivíduo”) do mercado e do Estado não são instituições que exercem seus efeitos em áreas circunscritas e depois se ausentam nos contatos face a face, na vida cotidiana. Eles jamais se ausentam e, na verdade, penetram até nos mais recônditos esconderijos da consciência de cada um de nós. A dualidade híbrida damattiana pressupõe a perda da eficácia específica das instituições que criam o mundo moderno. O vínculo fundamental entre eficácia institucional e predisposição valorativa individual não é levado em conta no raciocínio damattiano. Os valores são percebidos como tendo existência independente da vida institucional.

Ao desligar a dinâmica valorativa social, tanto de uma relação com a estratificação social como da referência à eficácia institucional, pode, então, DaMatta referir-se a indivíduos que se contrapõem em “espaços” sociais distintos, os quais carecem de qualquer determinação estrutural. Vejamos as conseqüências desse fato que corroboram o seu conceito de cidadania:

Se no universo da casa sou um supercidadão, pois ali só tenho direitos e nenhum dever, no mundo da rua sou um subcidadão, já que as regras universais da cidadania sempre me definem por minhas determinações negativas: pelos meus deveres e obrigações, pela lógica do “não pode” e “não deve”.

Aqui, observamos que as duas lógicas antagônicas conduzem a um curto-circuito sociológico ao equalizar esferas de ação a “espaços” específicos. Desse modo, supercidadania e subcidadania tornam-se uma variável dependente do “espaço” social onde me encontro. Seria razoável supor que uma operária negra e pobre da periferia de São Paulo, depois de trabalhar o dia inteiro e ter efetivamente fartas experiências de subcidadania na “rua”, ao chegar em casa e apanhar do marido em “casa” sente-se supercidadã?

Todos sabemos que não apenas as mulheres negras e pobres, mas todos os grupos sociais oprimidos enfrentam situações de subcidadania independentemente do lugar ou do “espaço social” em que se encontram. A não-referência à estratificação social de acordo com classes e grupos específicos cria uma ilusão de “espaços” com positividade própria. DaMatta é até mesmo obrigado a apelar para explicações subjetivistas que ele próprio havia condenado como a má sociologia:

Se minha visão de Brasil a partir da casa é que “a nossa sociedade é uma grande família”, com um lugar para todos, na esfera da rua, minha visão de Brasil é muito diferente. Aqui eu estou em “plena luta” e a vida é um combate entre estranhos. Estou também sujeito às leis impessoais do mercado e da cidadania que freqüentemente dizem que eu “não sou ninguém”. Fico, então, à mercê de quem quer que esteja manipulando a ordem social naquele momento.

O fato de a dominação, em última instância, ser feita em favor de um “alguém” que esteja “manipulando a ordem social” é sintomático da dificuldade apontada anteriormente. Afinal, era o próprio DaMatta quem pretendia superar o subjetivismo sociológico que atribui a explicação última da lógica social à intencionalidade individual. É sem dúvida mais fácil explicar o funcionamento de regras sociais a partir da intencionalidade dos agentes. Afinal, é assim que nos percebemos no senso comum, e é da força do senso comum, como Charles Taylor ensina, que o ponto de partida subjetivista ou “naturalista” retira sua força peculiar e evidência. O caminho de quem pretende descobrir a “gramática social” profunda, no entanto, é mais espinhoso. São as normas e regras sociais implícitas que hierarquizam uma sociedade. Indivíduos ou classes dominantes são, no máximo, *suporte desses valores e normas*, mas de modo algum sujeitos intencionais desse processo.

DaMatta é forçado a buscar uma solução intencionalista para a questão do poder precisamente, vale a pena repetir, porque apenas as regras sociais anteriores e por trás da dualidade indivíduo/pessoa e casa/rua é que poderiam explicar a relação entre os dois princípios. É porque DaMatta interrompe sua busca da “gramática profunda brasileira” na afirmação da própria dualidade híbrida que a relação entre os dois termos e, por conseqüência, a própria noção de “relação” – é sempre indeterminada. Na realidade, a “solução híbrida” não é uma resposta. Ela, na realidade, está no lugar de um problema que não está formulado, é uma pseudo-solução. Outro exemplo pode ajudar a esclarecer esse ponto:

Mas se a categoria profissional – os trabalhadores como cidadãos e não mais como empregados – tem uma ligação forte com o Estado, ou governo, então eles podem ser diferenciados e tratados com privilégios. É a relação que explica a perversão e a variação da cidadania, deixando perceber o que ocorre no caso das diversas categorias ocupacionais no Brasil, onde elas formam uma nítida hierarquia em termos de sua proximidade do poder, ou melhor, daquilo que representa o centro do poder.

O que significa, nesse contexto, uma “forte ligação” com o Estado? Poder-se-ia perceber essa relação a partir do esforço de um Estado modernizador de premiar e constituir vínculos de lealdade com setores das classes trabalhadoras que contribuía com o esforço nacional de modernização. Mas aí já estaríamos falando de valores dos quais o Estado nacional seria, ainda que parcialmente, suporte. E seriam esses valores que definiriam quais setores serão, ou não, privilegiados e por que. Estaríamos falando de valores inscritos e institucionalizados na realidade social cotidiana, portanto, que ajudam a determinar o conceito de poder nessa situação, esclarecendo seu uso e sua lógica. Esse, no entanto, não é o caminho de DaMatta.

Quando o autor se refere a uma hierarquia definida a partir da proximidade do poder, não temos a menor idéia de que valores, regras ou normas explicam essa hierarquia. Pode tornar-se aqui um conceito amorfo e indeterminado já que não compreendemos o que a proximidade ou a distância em relação a ele significa. As palavras aqui, mais uma vez, nutrem sua eficácia do discurso comum, na medida em que é imediatamente compreensível para qualquer pessoa que “quem se relaciona” ou “está próximo” do poder tem privilégios.

De resto, a sociologia “híbrida e relacional” de DaMatta parece retirar sua evidência menos da conscientização dos pressupostos valorativos subjacentes à nossa cultura e que não haviam sido percebidos até então, como ele supõe, mas precisamente do contrário: do fato de permitir a sistematização da imagem do senso comum, precisamente da “ideologia” do brasileiro médio sobre si próprio. Acredito que a própria oposição entre indivíduo e pessoa e entre casa e rua só mantém sua evidência quando não nos perguntamos sobre seus pressupostos.

Afinal, a separação entre as esferas do “indivíduo” e da “pessoa” e entre os “espaços” da casa e rua é típica de toda e qualquer sociedade moderna e complexa e não um atributo de uma sociedade tradicional ou semitradicional como DaMatta percebe o Brasil. A confusão entre as



esferas pública e privada (casa e rua, na linguagem damattiana) é que é uma característica típica de sociedades tradicionais e patrimoniais que não são muito diferenciadas. A noção de indivíduo tal qual usada por DaMatta, para especificar a moderna e desenvolvida cultura ocidental, na realidade, não existe dessa maneira em nenhuma sociedade concreta, muito menos nos Estados Unidos, como o autor acredita. Acredito que por trás da evidência dessas noções damattianas esconde-se uma noção indiferenciada do indivíduo ocidental moderno. Se isso ainda não foi revelado, tentaremos fazer com que seja adiante.

Uma genealogia do indivíduo moderno como a elaborada por Charles Taylor em seu *The sources of the self* mostrou que essa noção é bem mais rica, contraditória e matizada. O elemento universalizante ao qual DaMatta faz referência seria, sem dúvida, um de seus componentes fundantes, mas não o único. Esse componente normalizante e generalizante seria o que Taylor chama “self pontual” para enfatizar o elemento disciplinarizável que será a matéria-prima das burocracias da economia e da política modernas. No entanto, essa noção está longe de contar toda a história do individualismo ocidental.

Se o “self pontual” permite construções generalizantes da política (cidadania) e da economia (o sujeito contratual), conferindo sentido à noção de “dignidade moderna”, é apenas a partir de uma outra fonte do individualismo moderno, o que Taylor chama “autenticidade”, que alcançamos um quadro mais completo do indivíduo moderno ocidental. Na busca de autenticidade, temos a procura por características específicas e particulares a cada um de nós, referindo-se à nossa diferença específica e a relações e objetos que são particulares e não generalizáveis, na medida em que são hierarquizados em sua importância por nossos afetos e sentimentos.

Na idéia de autenticidade é a noção de “profundidade do self” que muda. A revolução nos costumes da década de 60 é vista por Taylor como um momento especialmente importante para a eficácia social dessa noção, na medida em que seus princípios saem da vanguarda artística e logram influenciar decisivamente o senso comum de toda uma geração com efeitos permanentes. O que há de revolucionário, na noção de autenticidade, é a idéia de uma individuação mais completa e original.

Nesse sentido, as profundezas do “self” deixam de ser sinônimo de erro e engano, num caminho que havia sido originalmente traçado por Montaigne e Rousseau. Essa mudança é expressa na passagem das paixões aos sentimentos. Aquelas são renomeadas e reabilitadas. Os sentimentos

passam a ser normativos – o que as paixões não eram. Agora, descobrimos o que é certo; nós, indivíduos modernos do limiar do século XXI, pelo menos em parte, experienciando nossos sentimentos.

Para Taylor, esse renascimento e essa nobilitação do sentimento são um traço marcante da cultura moderna. A vida social moderna contém, portanto, as duas vertentes da configuração moral baseada numa noção dúplice do indivíduo: a noção de dignidade generalizável, cujo lugar privilegiado é a economia e o mundo do trabalho, e a noção de autenticidade, que tem, no casamento baseado em sentimentos e na constituição de um espaço de intimidade e cumplicidade compartilhado, talvez, sua objetificação mais importante.

Não é apenas Charles Taylor quem desenvolve essa dualidade do indivíduo ocidental, ainda que ele, certamente, tenha sido dos que mais contribuíram para a percepção de um conceito diferenciado e complexo do indivíduo ocidental. Com outras denominações, essa dualidade é amplamente aceita na sociologia moderna. O ponto essencial é que o elemento expressivo e afetivo da personalidade individual é levado em conta como componente constitutivo da noção de indivíduo moderno. A alternativa damattiana entre indivíduo e pessoa refere-se, na realidade, a dimensões distintas do mesmo conceito de indivíduo, o qual só encontra condições de desenvolvimento em sociedades modernas e complexas. O seu hibridismo (pretensa e altamente brasileiro) é, na realidade, uma dualidade constitutiva do próprio mundo moderno.

As noções de autenticidade e individualização expressiva não cobrem todo o horizonte da noção de pessoa em DaMatta. Além do aspecto do mundo emocional e do particularismo que ele implica, DaMatta chama atenção para um dado que seria peculiarmente brasileiro na noção de pessoa: a troca de favores, o “jeitinho”, a “carteirada”: a tendência à corrupção e à refração geral da lei. O mundo da política seria a esfera privilegiada dessa inclinação nacional, a qual não passaria despercebida aos “indivíduos”, aos homens comuns sem meios de troca nesse comércio generalizado de favores.

O resultado não passa, porém, despercebido à massa brasileira, que vê na atividade política um jogo fundamentalmente sujo, onde existe de tudo, menos ética. Daí a expressão “fulano é muito político” para exprimir alguém que sabe cuidar de seus interesses pessoais.

Será efetivamente uma idiosincrasia brasileira a visão da política como um jogo desonesto entre pessoas que trocam favores e proteção? Não creio. Em famosa pesquisa empírica realizada por Robert Bellah e sua equipe nos EUA, a política como tal, especialmente a grande política do Estado e da negociação partidária, é vista como “suja” pela grande maioria dos norte-americanos:

Nas nossas entrevistas, ficou claro que, para a maioria das pessoas com quem falamos, os marcos da verdade e da virtude são percebidos como encontráveis nas relações de intimidade e nas experiências mais pessoais. Tanto a situação social das classes médias como o vocabulário da vida cotidiana já predis põem para a orientação no sentido das fontes privadas e pessoais de sentido. Nós também percebemos uma forte identificação com relação aos Estados Unidos enquanto comunidade nacional. No entanto, apesar de a nação ser vista como boa, tanto “governo” quanto “política” possuem freqüentememnte conotações negativas. Os norte-americanos, ao que parece, são genuinamente ambivalentes em relação à vida pública, e essa ambivalência implica dificuldades de perceber os problemas que nos confrontam a todos.

Voltando ao fio condutor desta argumentação, é a imagem (no caso desvalorizada) que o brasileiro tem de si mesmo que parece ser dramatizada na teoria damattiana. Afinal, por que se supor uma tendência inata dos brasileiros à corrupção e ao estabelecimento de relações de favor? Seria essa “predisposição” maior do que em qualquer outro país? Recentemente, um esquema de corrupção e favorecimento político foi descoberto na Alemanha, com 25 anos de estabilidade e incrível eficiência, e que faria qualquer Fernando Collor de Mello brasileiro morder os lábios de inveja. Admitamos, hipoteticamente, que, desgraçadamente, o grau de corrupção no Brasil seja maior do que em outros países. Seria a causa desse fato uma ausência de mecanismos eficazes de controle e não uma misteriosa eficácia atávica de padrões culturais personalistas tradicionais da vida colonial brasileira?

Não seria, pelo contrário, um déficit de legitimidade um dado estrutural da política em todos os países modernos, em oposição à economia, por exemplo? Essa é a opinião de Bellah em seu estudo realizado nos EUA. Ao analisar a desconfiança dos norte-americanos com relação à política, o autor afirma:

A política sofre pela comparação com o mercado. A legitimidade deste último baseia-se, em grande medida, na crença de que ele premia indivíduos imparcialmente com base numa competição justa. Por contraste, a política da negociação local, estadual e federal, apesar de compartilhar as mesmas atitudes utilitárias do mercado, freqüentemente expõe a competição entre grupos desiguais quanto aos recursos de poder, influência e probidade moral, os quais influem decisivamente no resultado final.

Não reconhecemos, em ambas as citações acima, nos insuspeitos EUA, precisamente a contraprova preferida de DaMatta em relação ao caso brasileiro, a mesma oposição entre mundo público hostil e mundo privado prenhe de sentido e, mais importante, a mesma percepção do mundo da grande política vista com desconfiança e distância? Onde estaria, nesse sentido, a especificidade brasileira?

Também esse aspecto não parece ser atributo apenas de países tradicionais e com ética dual. A explicação de Bellah ao fato é distinta. A “grande política” é percebida como amoral pela grande maioria das pessoas nos EUA porque, em sociedades modernas e complexas, a barganha política é realizada de forma não transparente para a grande maioria. Essa é uma consequência inevitável da institucionalização de esferas sociais segundo padrões racional-instrumentais no mundo moderno.

Ao contrário do mercado, entretanto, a política precisa ser legitimada com base na noção de uma atividade destinada ao bem comum. O impulso utilitário que aproxima a política ao mercado – e na realidade, cada político tem uma família para sustentar e uma carreira para cuidar – precisa ser temperada e pelo menos parcialmente coberta pelo atendimento às necessidades que devem ser percebidas como sendo do interesse de todos. A tensão entre esses dois componentes faz da corrupção um dado estrutural da moderna esfera política. Cada político precisa lidar com a contradição de seguir seus fins egoístas como qualquer outra pessoa em qualquer outra atividade e conciliar sua posição com a expectativa de que ele seja um pouco “um outro monge terreno”. Essa contradição me parece estar no coração da ambigüidade entre a figura privada e a imagem pública que é, então, determinada pelo resultado das eleições.

Nesse sentido, a corrupção é um fenômeno estrutural da política, e sua presença é sempre latente, o que obviamente não significa que não deva ser combatida e controlada. Nosso objetivo aqui é mostrar que isso

nada tem a ver com o personalismo atavístico que DaMatta identifica na sociedade brasileira. O que parece particularmente brasileiro é a manipulação populista da corrupção como tema central do debate político em um país tão necessitado de profunda discussão política sobre escolhas coletivas básicas.

Acreditamos que a razão última para esse “abrasileiramento”, de tão fortes características do mundo contemporâneo, está relacionada à forma idealista com a qual DaMatta percebe o relacionamento entre valores e sua institucionalização, bem como com a indistinta concepção de modernidade ocidental subjacente à sua teoria. A mais recente tentativa de DaMatta de enfatizar a posição de elemento intermediário e de “pensar o Brasil baseado no número três” e não mais em uma “*ratio* híbrida dualística” não resolve a questão essencial, mas apenas a desloca. A questão essencial seria a explanação da subjacente lógica social que permitiria tornar observável o fenômeno “determinado” ou o que é compreensível, baseada em regras e normas sociais globais. Isso é o que DaMatta diz que pretende fazer, e sua pretensão em si mesma é louvável. Mas é sempre substituída, quando muito conveniente, da procura por essas regras últimas por meio da evidência empírica. Isso se torna claro na “institucionalização do intermediário e do número três”.

Afinal, o que seria interessante saber seria perceber de que maneira o individualismo e o coletivismo são combinados e como se tornam institucionalizados e estratificados de modo a produzir um terceiro elemento híbrido. Mas, como acabamos de ver, DaMatta não determina a forma pela qual individualismo e coletivismo são articulados, e muito menos pode ele determinar a forma pela qual o elemento terciário deles derivado adquire vida. O que temos, na análise damattiana desse ponto é, contudo, como não poderia deixar de ser, uma descrição concreta, não mediada de nossa paixão pelo hibridismo, levando a uma interpretação algo caricatural da feijoada brasileira como um híbrido de sólido e líquido! O curto-circuito concretista alcança um elemento de misticismo de três! Nele se enquadram mulatas, feijoadas e tudo o mais que nossa imaginação possa criar.

### Uma tentativa de interpretação alternativa do dilema brasileiro

Isto poderia ser perguntado: como podemos esclarecer as inúmeras situações flagrantes de desigualdade que são abundantes em nosso país, conforme reveladas pela análise do ritual do “você sabe com quem está

falando?” Como podem a abissal desigualdade e a injustiça social do Brasil ser explicadas sem que se procure uma continuidade duvidosamente atavística entre as todo-poderosas relações atavísticas do passado? Como podemos considerar a efetiva e profunda transformação sofrida pelo País em nosso já centenário processo de modernização, e ao mesmo tempo, explicar a permanência de tão grave desigualdade? Afinal, foi essa questão fundamental que DaMatta procurou responder com base na permanência secular do personalismo e das relações sociais híbridas associadas a esse personalismo. Como pode ser construída uma explicação alternativa a esse problema tão importante?

O desafio então vem a ser como explicar os subdesenvolvimentos social e político brasileiros sem apelar para explicações que enfatizam a permanência do personalismo como o núcleo da formação social brasileira. Em outro estudo, com maior detalhe e vigor, procurei demonstrar a íntima relação de noções como herança ibérica, personalismo, patrimonialismo e hibridismo, que formam a interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos, seja na esfera da reflexão metódica, seja na esfera político-institucional. Esse conceito, que tem representantes do calibre de Sérgio Buarque ou de Raimundo Faoro, além de DaMatta, estava apto a se transformar, muito bem, tanto em senso comum na realidade cotidiana quanto em um projeto político explícito, decisivamente influenciando nossa realidade institucional e as práticas sociais a ela associadas. De acordo com esse conceito, que podemos chamar “nossa sociologia do personalismo”, o Brasil é o “outro”, ou o desvio da modernidade, tendo sido modernizado “para inglês ver”, uma modernização superficial e fechada.

Dentro dos limites deste artigo, procurarei me concentrar em mostrar como uma consideração adequada da relação entre valores e sua institucionalização, por um lado, ligada a uma questão de estratificação social por outro lado, pode nos ajudar a perceber outro conceito do processo de modernização brasileiro. Essa visão alternativa tem, em minha concepção, a vantagem de nos permitir perceber a sociedade brasileira em seu inegável dinamismo e complexidade, ou seja, permitir perceber a efetiva modernização do País e, ao mesmo tempo, nossa pobreza e nosso relativo subdesenvolvimento, como um resultado da seletividade de nosso processo de modernização.

Estou convencido de que esse projeto requer que se levante outra questão, colocada indevidamente em segundo plano e esquecida, no lugar do paradigma do personalismo e do hibridismo: o tema da escravidão.

Houve um esquecimento psicanaliticamente sintomático do tema da escravidão entre nós. Quando Rui Barbosa, eminente político do império e da Primeira República, ordenou a queima dos documentos relativos à escravidão, ele certamente não estava sendo idiossincrático. Talvez esse evento tenha materializado desejos inconfessados da sociedade como um todo. É chocante que uma realidade que nos marque como sociedade (como nenhuma outra), transformando-nos na maior sociedade escravocrata da história, tenha sido relegada a um nível secundário por nossos analistas. Na grande maioria de nossos melhores intelectuais, a escravidão desempenha um papel secundário ou é mesmo inexistente como uma importante variável explanatória das singularidades social, cultural e política brasileiras. O personalismo, seja em sua versão híbrida ou como um tipo puro, assume o papel de nossa característica central.

As exceções a esse caso são, sem dúvida, Joaquim Nabuco e Gilberto Freyre. Em Nabuco, talvez nossa figura pública com a maior visão prospectiva, isso era um projeto político inacabado (mais premente, corrente e importante hoje do que jamais foi em qualquer outra época). Em Freyre isso ocupa o lugar de uma contra-ideologia, transformada em uma versão especular da baixa auto-estima das pessoas mulatas e mestiças e, nesse sentido, é perfeitamente adequada, como uma ideologia conservadora ao contexto político do Estado Novo sob a ditadura de Getúlio Vargas. Talvez isso explique uma boa parte do retumbante sucesso de *Casa grande & senzala* nos anos 30. Esse foi um livro, se não oportunista, muito oportuno.

Como um ideólogo, ele apenas especularmente converte a baixa auto-estima em orgulho nacional. Como qualquer inversão especular, entretanto, isso também é reativo e está de algum modo ligado à sua contrapartida. Falta distância crítica e, assim, o exercício da autocrítica reflexiva que efetivamente mude os termos do debate. A crítica da argumentação negativista e pessimista em relação às potencialidades do “país misturado” demandaria, certamente, não sua conversão na “maior civilização dos trópicos” ou em uma “contribuição singular para a civilização”, representada por uma suposta comunicação produtiva entre diferentes culturas e raças, mas um ato de distanciamento reflexivo que ofereceria uma autocrítica construtiva e evitaria a narcisisticamente primitiva identificação da personalidade do pesquisador com sua própria cultura.

No entanto, é em sua obra que podemos obter algumas importantes intuições que eu, entretanto, gostaria de desenvolver de acordo com um

registro peculiar e pessoal. Gostaria de propor uma sucessão de fases no tema da escravidão a fim de mostrar que é a partir desse ponto que nós podemos compreender a relação ambígua entre modernidade e subdesenvolvimento, ascensão social e inclusão *versus* marginalização e exclusão, dinamismos social e econômico combinados com a naturalização da desigualdade, a qual marca a história do Brasil.

Essa periodização, meramente provisória e experimental, teria três fases distintas: 1) a época colonial, caracterizada pela formação de um certo padrão social marcado diretamente pela escravidão, que eu gostaria de chamar fase “patriarcal-personalista”; 2) um período intermediário que começou em 1808 com o processo de europeização, que eu gostaria de chamar fase “dual-transicional”; e 3) aquela que eu gostaria de chamar fase de “modernidade seletiva”, que se consolidou após 1930.

O que é importante, e gostaria de chamar a atenção dos leitores para esse fato, agora, é a necessidade de compreender a escravidão e sua influência em um sentido amplo. Esse sentido amplo tem a ver com duas suposições contrapartidárias importantes: a) a escravidão pode continuar mesmo sem uma estrutura legal que garanta sua existência; b) a escravidão e seus efeitos vão bem além da relação senhor-escravo. No que diz respeito ao primeiro ponto, a escravidão não terminou em 1888 com a abolição legal. As leis não extinguem o modo como as pessoas são percebidas, elas não mudam sua auto-estima, elas não transformam o padrão do reconhecimento intersubjetivo. A opressão dos escravos negros incorporada à humilhação do chicote e das chibatadas, a violência aberta, externa e corporal me parece ter sido substituída por uma humilhação impessoal, por um sistema capitalista incipiente que os despreza com a acusação de que são mal-adaptados e incapazes, reproduzindo a baixa auto-estima agora como violência psíquica, interna e invisível, mas violência que nem por isso é menos penosa e efetiva.

Como o jovem Hegel, e os modernos pensadores neo-hegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth, que apresentaram uma teoria do reconhecimento, começam da centralidade da noção de reconhecimento para o esclarecimento da vida social e política contemporânea, penso que essa é a questão básica que está em jogo. A lei, tão importante quanto possa ser como garantia de comportamento obrigatório e previsível, não deve “constituir” a realidade intersubjetiva. Dentro da gama de alternativas que não são explicitamente fechadas pelo código legal, existe um mundo inteiro de expectativas de comportamento que são alternativamente estabelecidas e que podem garantir a reprodução



modificada de comportamentos com roupas novas, adequadas para um novo período histórico, mas reproduzindo, em essência, o mecanismo de naturalização da desigualdade. Isso parece ser o centro da questão da continuidade da escravidão mesmo depois que ela foi formalmente abolida. Nossa intenção, aqui, é tentar esboçar essa forma disfarçada.

Outra pressuposição de nosso ponto de partida é a percepção de que a escravidão não afeta apenas os escravos. Uma compreensão desse ponto é tão essencial como a percepção da continuidade da escravidão mesmo após haver sido abolida. Talvez nenhum de nós tenha melhor captado a importância desse segundo aspecto para uma compreensão adequada da escravidão em toda a sua amplitude do que Maria Sylvania de Carvalho Franco. Seu brilhante estudo sobre a sociologia e a psicologia social do dependente, soberbamente demonstrou como a presença da escravidão condicionou a vida de homens formalmente livres, mas sem posses. Retornaremos a esse ponto mais tarde.

#### • Fase patriarcal e personalista

Para Gilberto Freyre, a lei da escravidão no Brasil colonial oscilava entre uma ênfase nas miscigenações racial e cultural e uma ênfase no sadomasoquismo social que a escravidão engendrava. Apenas o último aspecto será considerado aqui. A ênfase no aspecto “positivo” da comunicação entre torturador e vítima me parece ser ideológico e encobridor das relações sociais reais existentes na sociedade escravocrata. Na construção de seu argumento de uma sociedade sadomasoquista, Gilberto Freyre delineia todas as conseqüências do fato de que a família é a unidade básica – dada a distância do Estado português e de suas instituições – da formação social brasileira. Isso permite interpretar o drama social da época sob a égide de um conceito psicanalítico e psicossocial. Na construção desse conceito, Freyre concentrou-se, no entanto, estritamente nos condicionantes macrossociológicos, similares àqueles que guiam a reflexão de Norbert Elias (apenas seis anos depois) sobre a passagem europeia da baixa para a alta Idade Média.

Em primeiro lugar, o caráter autárquico da dominação do senhor, condicionado pela ausência de instituições superiores ao senhor territorial imediato, foi a base dessa especificidade compartilhada. Tal organização social, especialmente quando o domínio da classe dominante é exercido pelo uso direto de violência armada (como foi o caso em ambos os tipos de sociedade), não permite a formação de barreiras individuais ou sociais

a desejos primários de sexo, agressividade, luxúria ou ganância. As emoções são vividas em suas reações extremas, são expressas diretamente, e a coexistência de emoções contrárias em um curto intervalo de tempo era um fato natural.

A explicação sociológica para a origem desse “pecado original” da formação social brasileira exige a consideração de uma necessidade objetiva de um país pequeno como Portugal para resolver o problema de como colonizar amplos territórios: mediante a delegação de tarefas a partes privadas, estimulando mais do que restringindo a privatização e a ânsia por posse. Como resultado, não havia justiça acima dos senhores do açúcar e das pessoas, como em Portugal, onde a justiça da Igreja era o “juíz final” das disputas seculares. Também não havia poder de polícia independente, o que poderia obrigar a submissão a um contrato, como no caso de dívidas não pagas das quais Freyre falou, e ainda não havia poder moral independente, visto que a Igreja era uma mera extensão da casa grande.

É nesse contexto de total dependência dos escravos em relação ao senhor – sem a proteção que o costume e a tradição garantiam ao servo da terra europeu, que permitia a constituição da auto-estima e do reconhecimento social independentemente da vontade do mestre – que podemos compreender a especificidade do tipo de sociedade que se constituiu durante o período colonial brasileiro.

A proteção, no caso brasileiro, ficava a cargo do senhor e relacionava-se a uma característica árabe da sociedade colonial brasileira: a família poligâmica. As crianças dos senhores e escravos – à medida que aceitavam os valores do “pai”, ou que se identificavam com ele – tinham a possibilidade de ocupar postos intermediários em uma sociedade marcadamente bipolar. A tese de sociedade sadomasoquista se refere ao peculiar estatuto da instituição da escravidão no Brasil. Isso seria, para Freyre, uma forma peculiar de escravidão, a “escravidão Muslim”. Apesar das características comuns a todas as formas de escravidão na América, essa forma de escravidão tem particularidades importantes. Para Freyre, a escravidão Muslim é aquela que repete a estratégia Muslim de guerras de conquista e escravidão, nas quais um escravo nascido Muslim estaria equiparado ao senhor em *status*, se a criança assumisse a religião e os “valores” do pai.

Essa estratégia astuta de dominação permite uma inigualável expansão e durabilidade de conquista à medida que associa o acesso a bens materiais e simbólicos muito concretos à identificação do dominado

com os valores do opressor. A conquista pode, então, abdicar da vigilância e do uso sistemático de violência para garantir o comando e passa a incrementar a confiança em um internalizado elemento volitivo “desejado” pelo oprimido. O Brasil colonial estava cheio de exemplos desse tipo de política. Isso permitia o uso (no Brasil) de negros ou mulatos para caçar escravos fugitivos ou controlar grupos de escravos, algo que era impensável, por exemplo, nos Estados Unidos, onde a atividade de vigilância e o controle de escravos eram conduzidas exclusivamente por brancos. Isso também permitia o estabelecimento de enormes concentrações de terra sem colocar o domínio do conquistador em sério perigo.

Essa estratégia de controle se, no lado negativo, implicava subordinação e reprodução sociais sistemáticas de baixa auto-estima no grupo dominado, no lado positivo, abre uma possibilidade efetiva e real de diferenciação e mobilidade sociais. É baseado nesse lado positivo que Gilberto Freyre construiu sua tese da miscigenação como uma particularidade social brasileira. Não é esse o Gilberto Freyre que vale a pena reutilizar. Muito mais interessante, contudo, é sua idéia de construção de uma sociedade singular no Brasil colonial, uma clara descontinuidade em relação a Portugal, dada a proeminência da escravidão e de sua forma muito especial. Uma vez que dados na obra de Freyre sobre a especificidade da escravidão Muslim são escassos e fragmentários, somos forçados a reconstruir e complementar seu argumento baseados em recentes estudos feitos por outros pesquisadores.

A escravidão Muslim difere da escravidão ocidental transatlântica, de acordo com seus principais analistas, devido à maior importância comparativa dada aos componentes familiar e sexual em detrimento do componente mais propriamente econômico. A escravidão árabe foi historicamente conduzida com o propósito principal – exceto por casos isolados de usos militares e administrativos em áreas e épocas limitadas – de fornecer às classes árabes privilegiadas concubinas e eunucos. Os elementos que agora associamos com a cultura árabe, como a poligamia, a opressão e a subordinação da mulher, eram amparados pela prática social, que era legitimada religiosamente pelo Alcorão, a exploração sexual transformada em um sistema.

O Brasil, ao contrário dos Estados Unidos, por exemplo, experimentou, no caso da correção dessa hipótese de trabalho proposta, uma escravidão dual, ambigualmente forçada pelo componente da fundação quase industrial da produtividade das *plantations*, de um lado, e pelo poligâmico, familiar componente de inspiração árabe, de outro.

Como Gilberto Freyre, os teóricos da escravidão árabe tendem a perceber isso como uma forma mais “benigna” de escravidão, devido à inclusão de homens e mulheres escravos no contexto familiar sob a proteção do senhor. Mais adequado (talvez) fosse traçar uma distinção entre formas de opressão e humilhação que envolvem violência explícita e corporal e formas de opressão e humilhação que envolvem violência simbólica e uma internalização da obediência.

O tema do sadomasoquismo considerado por Freyre em várias ocasiões parece convergir nesse fator básico: a escravidão familiar, associada à poligamia, engendra formas muito particulares do exercício de dominação que parece envolver, quando associado aos prêmios materiais e simbólicos oferecidos pela obediência, formas específicas de servidão voluntária. Podemos compreender a especificidade desse tipo de sociedade que é constituída, aqui, no contexto de dependência total dos escravos em relação ao senhor, como uma consequência da ausência de instituições que pudessem mitigar as autarquias dos senhores da terra e das pessoas. A proteção era do senhor e intimamente relacionada a essa outra característica árabe da sociedade colonial brasileira: a família poligâmica. À medida que as crianças do senhor com seus escravos assumem os valores do “pai”, ou que se identificam com ele, têm a possibilidade de ocupar postos intermediários em uma sociedade que era tão marcadamente bipolar.

Deve ter havido tremenda competição, tanto entre os filhos ilegítimos quanto entre as candidatas a concubinas, pelos favores e proteção do senhor e da sua família. Recompensas materiais e simbólicas muito concretas estavam em jogo para compensar aqueles que melhor interpretassem e internalizassem (como sua própria) a vontade e os desejos do dominador.

É precisamente essa assimilação da vontade externa, como se fosse a sua própria, essa assimilação socialmente condicionada que matou pela raiz a auto-representação do dominado como ser autônomo e independente, aquilo que o conceito de sadomasoquismo e de “servidão voluntária” pode significar. Caracterizar essa forma de escravidão como benigna apenas produz mal-entendidos nesse contexto. O que distingue a escravidão quase industrial das *plantations*, das versões familiar e sexual são apenas variações no exercício de uma violência impronunciável: a repressão no oprimido, seja por meio de violência física ou psíquica, de sua dimensão de ser autônomo e independente.

A importância desse tema para a compreensão das singularidades social e cultural brasileiras não deve ser subestimado. No tipo de sociedade dominante no Brasil colonial, sadomasoquismo e servidão voluntária têm seus efeitos restringidos pela família poligâmica e sua complexa rede de favores e proteção, de afeições e inveja, de ódio e amor. Na sociedade brasileira que foi europeizada desde o começo do século XIX, já que o Brasil que foi modernizado sob o impacto de uma Europa que não mais era “moura” – como foi em larga medida o Portugal que colonizou o País – mas já individualista e burguesa, como eram a Inglaterra, a França e a Alemanha, servidão voluntária e baixa auto-estima socialmente condicionadas, produtos da escravidão Muslim, podem ser vistas como condicionando o Brasil moderno de um modo muito interessante.

#### • O produto dualista e transicional da reeuropeização

A sociologia do personalismo e do patrimonialismo criticada no início deste trabalho percebe o desenvolvimento do Brasil no século XIX, marcado desde 1808 pela ruptura com o monopólio colonial, a abertura dos portos e o incremento do comércio, a chegada da família real portuguesa e a independência em 1822, como uma continuidade do mesmo sistema personalista que foi dominante na colônia. Então, até hoje, o relativo subdesenvolvimento do Brasil é explicado pela predominância secular do personalismo e do patrimonialismo. De acordo com essa explicação, o Brasil é apenas superficialmente moderno, moderno “para inglês ver”, ou é o “outro” da modernidade.

De uma maneira muito interessante, esse conceito reproduz a compreensão do senso comum externo que o estrangeiro tem do Brasil (e da América Latina), como vimos no início deste artigo, ao discutir o argumento de Samuel Huntington. Somos percebidos seja como o outro da modernidade ocidental, seja como algum produto híbrido, que é desconhecido e de difícil determinação e que ninguém sabe definitivamente como definir. Esse conceito, estou convencido, não apenas falsifica a realidade, mas também localiza a crítica social justa, que as sociedades latino-americanas – tão desiguais quanto o Brasil – certamente merecem, em fatores secundários, obscurecendo, tanto a reflexão teórica quanto a prática política.

Uma crítica apropriada das indesejáveis conseqüências do processo de modernização brasileiro começa com a descoberta (que devia ser óbvia, mas não é) de que houve um efetivo processo de modernização no País, e não apenas um processo imitativo e superficial que apenas cobriu como uma pele o núcleo personalista que foi dominante desde o período colonial, como vimos em detalhes ser o caso, por exemplo, em DaMatta. Essa é uma crítica válida, entretanto, para toda a sociologia do hibridismo, personalismo e patrimonialismo dominantes no Brasil e na América Latina durante todo o século XX.

Uma descrição mais adequada do caso brasileiro parece ser possível extrair de *Sobrados e mucambos*, de Gilberto Freyre. Digo “extrair” porque apenas um estudo que busque um esclarecimento e uma explanação conceituais do material, apresentado em estado bruto no trabalho seminal de Freyre, permite trazer à superfície o conjunto de fenômenos que pretendemos analisar. Muitos daqueles que analisaram esse livro perceberam-no como uma história da vida cotidiana e privada, como uma descrição de mudanças nos hábitos, no modo de vestir e de se comportar que cresceram com o advento da “reeuropeização”. O problemático nesse tipo de análise é que essa leitura é facilmente enquadrada dentro de um paradigma dominante que identifica a superficialidade da europeização modernizadora no Brasil. Os brasileiros começam a beber cerveja e a comer como os ingleses e a se vestir como os franceses. Não apenas suas idéias são consideradas fora do lugar, como também seu ser inteiro é visto como uma grande farsa imitativa.

Uma leitura mais adequada parece aquela que procura a relação entre o comportamento corrente e o estímulo institucional e que percebe a relação complexa entre valores e sua institucionalização na vida cotidiana. Em *Sobrados e mucambos*, encontramos, mesmo em estado bruto, não explicitamente desenvolvida, uma visão singular do processo de modernização brasileiro, baseada na consideração da relação entre valores e sua institucionalização, acrescida de uma preocupação pelo tema do acesso diferenciado de grupos e classes aos frutos dessa institucionalização.

O processo que Freyre descreveria em *Sobrados e mucambos* com a palavra-chave “reeuropeização” procura perceber, tanto as modificações estruturais quanto as culturais no processo singular da modernidade brasileira. A Europa que chegou de navio depois de 1808, com a chegada da família real e com a abertura dos portos, é comparada a um tipo de “China tropical”, como Freyre a denomina – mais preciso talvez fosse a “Arábia Atlântica” – que era o Brasil colonial. Uma sociedade patriarcal,

sadomasoquista, onde as mulheres, crianças e escravos eram uma mera extensão da vontade do senhor. Uma sociedade que mal conhecia o poder animal e onde os brancos não faziam o esforço de caminhar na rua com as próprias pernas, mas eram carregados em liteiras pelos negros. Era uma sociedade movida pela força humana que era primitivamente anti-igualitária e anti-individualista. É nesse contexto que podemos compreender o que a reeuropeização significa para os brasileiros.

Uma leitura alternativa de *Sobrados e mucambos* pode nos mostrar como, em Freyre, o personalismo que foi dominante foi ameaçado pela reeuropeização. E é fatalmente ferido exatamente porque o que atingiu o Brasil de barco a partir de 1808 não foram apenas idéias e mercadorias exóticas. Na realidade, e essa é a questão básica aqui, as duas mais importantes instituições da sociedade moderna chegaram: o Estado racional e o mercado capitalista. Afinal, não é apenas a família real que chegou para uma visita, mas todo um aparato de 20 mil trabalhadores e o equivalente a 2/3 da moeda corrente portuguesa circulante. Esse Estado, que merece ser chamado *racional* no sentido moderno, iria, pela primeira vez, no Brasil, concentrar-se no atendimento a demandas da população local por meio de incontáveis melhorias que foram introduzidas nessa época, tanto na criação de infra-estrutura para o comércio e a indústria como na criação de instituições de crédito e apoio para a produção.

A abertura dos portos levou também não apenas a uma simples expansão na troca de bens. O comércio iria reproduzir, no Brasil, o mesmo processo que produziu em outros lugares: seria o principal elemento desintegrador dos relacionamentos tradicionais. O comércio seria também acompanhado pela introdução de bens manufaturados e mesmo, mais tarde, pela produção mecânica. Bens e máquinas não são quaisquer produtos materiais: são sintomas de relações sociais de outro tipo, isto é, pressupõem uma disciplina especial de trabalhadores e aprendizes, pressupõem uma nova visão de condução da vida diária e mesmo uma nova economia emocional compatível com suas necessidades. Uma revolução protestante ascética não é necessária para construir uma sociedade moderna: o Estado e o mercado podem desempenhar seu papel e produzir o tipo de indivíduo de que se necessita, baseado antes em estímulos empíricos concretos.

O Estado e o mercado não são o mundo das ruas que pára à porta de nossa casa como DaMatta presume. É um erro separar casa e rua (a rua percebida como o mundo impessoal do Estado e do mercado), como

é um erro supor a permanência atavística de relações personalistas em uma sociedade estruturada pelo Estado e pelo mercado. Gilberto Freyre nos mostra como o personalismo, ou o patriarcalismo como ele prefere chamá-lo, desde o começo do processo de reeuropeização, é fatalmente ferido na própria casa do patriarca. Seu controle sobre a própria mulher enfraquece, e ele é superado e vencido por seu filho que é educado em escolas européias que atendem melhor às novas necessidades do aparato estatal e do mercado incipiente. “Neocracia”, a dominação dos mais jovens, sobre a qual nos fala Joaquim Nabuco, é exatamente a consequência das transformações estruturais daquela época.

Que esse processo de modernização deve ser gradual e começar dessa base incipiente não nos deve impedir de ver o processo como um todo. A análise empírico-descritiva freiriana pode ser reconstruída a fim de perceber que a implantação incipiente do Estado e do mercado constitui, paralelamente ao escravismo e ao personalismo – que ainda são completamente dominantes no meio rural – um novo tipo de economia e de sociedade nas mais importantes cidades brasileiras do século XIX.

Esse ponto é importante à medida que vai contra nossa interpretação dominante que vê esse processo básico como uma má interpretação, uma revolução para “inglês ver”, que é superficial e inautêntica. Essa é uma visão idealista do relacionamento entre valores e sua institucionalização. Freyre captura, como Max Weber, em sua sociologia da religião, os dois momentos desse complexo relacionamento recíproco. Sem novas idéias e valores, nenhuma mudança social é possível. Sem estruturas que institucionalizem esses novos valores e idéias na vida diária, por outro lado, não é possível reproduzi-las no mundo concreto. É essa relação que Freyre percebe melhor, mesmo que apenas descritiva e não analiticamente, do que qualquer outro analista desse período, ao menos daqueles que nós conhecemos.

Freyre também percebe, em outra correspondência óbvia com Max Weber, que qualquer inovação de valores e instituições exige a identificação das classes e dos grupos que os apóiam. O esclarecimento dessa relação permite uma ainda melhor visualização de quem se beneficia com a transformação. É nesse aspecto que podemos unir os dois pontos do raciocínio que estamos desenvolvendo neste texto. A classe intermediária entre senhores e escravos, criada pelo singular tipo de escravidão Muslim, que se desenvolveu entre nós, encontrou, pela primeira vez, seu próprio lugar e não apenas nas fissuras de um sistema tão marcadamente bipolar como aquele da escravocracia.



O mulato, aqui pensado mais como um tipo social do que como uma cor de pele, a criança da íntima – tipicamente Muslim – comunicação entre desiguais, é o elemento que, de certa maneira, poderia ser o equivalente de nosso elemento mais tipicamente burguês nessa sociedade em transformação. O mulato é o aprendiz do estrangeiro nas fábricas, ou o assistente do mercador, estimulado pela relativa ausência daquele preconceito contra o trabalho manual congênito ao elemento superior de toda sociedade escravocrata. O mulato também ascenderia, mediante estudo e mérito pessoais, a funções nobres do aparato estatal, literatura, ciências, etc. Ele é o suporte primário para o componente burguês e individualista em nossa sociedade porque para o mulato o conhecimento e o mérito pessoais são o que importa. Nada é mais burguês e individualista precisamente devido à oposição a qualquer determinação por posições herdadas por meio de linhagens familiares.

É interessante notar que padrões de ascensão social ou aqueles de cidadania, como diríamos agora, continuem a ser os mesmos da escravidão Muslim. Isso se dá individualmente e para aqueles que se identificam com os valores do dominador, no presente caso, os valores impessoais do individualismo europeu. É apenas o talentoso, estudioso e apto mulato que ascende. Apenas aqueles que se tornam “europeizados”.

### **Modernização seletiva**

Mais interessante ainda é notar que no século XIX, quando os valores da modernidade já tinham o amparo do Estado interventor, os setores e os grupos que ascenderam à cidadania, à cidadania regulada (nesse caso), também são aqueles que se identificam com o projeto modernizador de Estado: o trabalhador urbano treinado. A sociedade se torna impessoal, mas a regra de inclusão e de exclusão é mantida. Isso também é importante para perceber que esse mesmo conjunto de circunstâncias que constitui o Brasil moderno é apenas a contrapartida do mesmo processo mais amplo que cria nossa pobreza e desigualdade. A decadência gradual da economia e da sociedade escravistas, o setor menos dinâmico da dualidade transacional que se constituiu durante o século XIX, iria expelir uma legião de pessoas que não estavam adaptadas ao novo sistema vencedor. Eles iriam se constituir em nossos párias urbanos e sociais desde aquela época.

Esse fato ajuda a relativizar e a matizar o argumento que foi desenvolvido neste artigo sobre a necessidade de considerar a efetividade institucional do Estado e do mercado. Essas duas instituições estruturais não são suficientes para permitir, por si mesmas, a homogeneização das condições sociais e das oportunidades. Isto é, o desenvolvimento do Estado e o mercado competitivo no Brasil não atingiriam a integração e inclusão de todas as classes sociais como participantes desses benefícios.

O fato de que a moderna Europa não tenha sua gênese em sociedades escravocratas – como Elias recorda ao enfatizar a ruptura em relação à essa herança do mundo antigo – facilitou esse processo de equilíbrio entre as várias classes e a universalização da categoria de cidadão. O cidadão é, precisamente, o resultado de um longo processo de substituição da regulação externa pela regulação interna do comportamento. O cidadão não apenas tem os mesmos direitos, como também a mesma economia emocional. O reconhecimento da interdependência entre as diversas classes que trabalham – um acordo que apenas é possível quando a primeira classe dominante da história que trabalha, a burguesia, assume o poder – oferece uma efetiva equalização interna para cada espaço nacional. Um tipo uniforme de humano foi criado, seja em sua organização afetiva, seja na organização de sua racionalidade e de seu sistema de valores, sua uniformidade foi percebida por Elias como o pressuposto estrutural do cidadão moderno. É exatamente essa consciência de interdependência social que é impedida em sociedades tão influenciadas pela escravidão quanto a nossa.

A face oposta do nosso processo de modernização é, então, o abandono dos velhos escravos e dependentes de todos os tipos, cuja secularmente imutável servidão voluntária faz com que representem a si mesmos, como fizeram por séculos, como não-pessoas. As conseqüências dessa socialmente reproduzida baixa auto-estima são inúmeras, e suas pré-políticas manifestações contemporâneas em revoltas, rebeliões, ou pura e simplesmente violência criminal são apenas a ponta do *iceberg*. Esse é o verdadeiro núcleo de nosso subdesenvolvimento que não tem nada a ver com o personalismo e a permanência secular do patrimonialismo e suas variações. Pelo contrário, isso explica por que o tema da escravidão e suas conseqüências merece estar no centro de qualquer análise dedicada à interpretação da realidade social brasileira.

Essa mudança de paradigma requer que a escravidão seja pensada não apenas como um fenômeno que foi extinto com sua abolição legal em 1888, ou que sua influência efetiva se reduza a temas raciais. Os

efeitos e as conseqüências permanentes da escravidão exigem a consideração do componente psicossocial de baixa auto-estima que foi socialmente produzido por valores que são agora impessoais, ou que tornam sua compreensão individual e seu efetivo combate político ainda mais difíceis.

A conceitualização de nosso subdesenvolvimento, nossa pobreza e desigualdade não precisa do paradigma personalista para ser criticada. O paradigma personalista pressupõe, tanto uma relação idealista da ligação entre valores e sua institucionalização, ou seja, nesse paradigma o Estado e o mercado perdem sua própria efetividade e positividade, como uma indiferenciada conceitualização de modernidade como vimos em detalhes. Somos seletivamente modernos, como o é qualquer outro povo que partilhe dessa herança. Nosso grau de seletividade é que muda, a ponto de não sermos aptos a homogeneizar o acesso aos benefícios desse processo para todo o grupo social. Essa foi a luta política que congregou europeus e americanos do início do século XIX até o meio do século XX. Isso parece ser o desafio aberto para nós. Sua existência até hoje, entretanto, nada tem a ver com o personalismo. Essa idéia, primeiramente desenvolvida por pensadores nas universidades e mais tarde transformada em um projeto político e em uma prática socioinstitucional, cobre hoje os brasileiros como uma segunda pele.

O personalismo, especialmente em sua versão patrimonialista, não apenas é a auto-interpretação teórica dominante no Brasil: é também o programa político hegemônico, tanto para os ocupantes do poder como para os de oposição. Para aqueles no poder, o programa é racionalizar o Estado com vistas a estimular a competição e a eficiência do mercado. Entre a oposição, o objetivo é fazer uma crítica populista da corrupção, fato estrutural da política moderna, que, no patrimonialismo, transformou-se numa visão do senso comum, adquirindo contornos da especificidade brasileira. Os aparentes oponentes brigam na mesma arena de idéias comuns. O monopólio corrente do tema da corrupção no debate político brasileiro e a conseqüente pobreza da discussão, que esse monopólio envolve, são o fruto atual de uma sociedade que aprendeu a ver a si mesma como personalista e a apenas ver criticamente de acordo com essa leitura míope e unilateral.

Como no exemplo do tema da corrupção, isso não implica apenas sentimentalismo, emocionalismo, uma ausência de objetividade e uma visão do debate político como um campo para a manipulação de ansiedades e ressentimentos sociais que são secularmente construídos.

O personalismo, em sua linha patrimonialista, pressupõe que a política é uma atividade intra-estatal e esquece de uma terceira instituição fundamental do mundo moderno, em adição ao Estado e ao mercado, que vem modificar fundamentalmente a vida moderna pública e a privada: a esfera pública. As inúmeras modificações seja nos temas, seja na própria forma do exercício do poder político que, se observados nas sociedades mais avançadas depois da Segunda Guerra Mundial, são o produto de um enorme ganho em reflexividade e aprendizado coletivo, oferecido pelo incremento das influências social e política dessa esfera.

Uma discussão pública da função dessa esfera social básica nunca foi empreendida entre nós. Por extensão, tal discussão seria indispensável e talvez o mais importante passo rumo à redescoberta material e simbólica dos brasileiros na pobreza. Os enormes desafios criados pela constituição secular de uma sociedade tão dividida internamente como a do Brasil, não é, de modo algum, conceitualizável pela sociologia do patrimonialismo, que é mais ofuscante do que iluminadora. O machismo (tendo a violência doméstica diária como seu colorário), o racismo, a naturalização da desigualdade sob as mais diversas formas, o lixo televisivo que condena grande parte da população a uma vida imbecilizada, e mantém a realidade de séculos de abandono que não é apenas material, mas também simbólico, são apenas alguns dos assuntos que permanecem no limbo na interpretação personalista e patrimonialista de nossa reflexão teórica e das práticas sociais e institucionais por ela formadas.