



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ENTRE A PESSOA E O INDIVÍDUO

Dilemas da Sociologia Relacional de Roberto DaMatta

Alexandre Paz Almeida

JOÃO PESSOA/PB
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ALEXANDRE PAZ ALMEIDA

ENTRE A PESSOA E O INDIVÍDUO

Dilemas da Sociologia Relacional de Roberto DaMatta

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia, sob orientação do prof. Dr. Antonio Giovanni Boas Gonçalves e co-orientação do prof. Dr. Adriano Gomes de León.

JOÃO PESSOA/PB
2011

A447e

Almeida, Alexandre Paz.

Entre a Pessoa e o Indivíduo: dilemas da sociologia
relacional de Roberto DaMatta / Alexandre Paz Almeida. –
João Pessoa, 2011.
156f.

Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA.

Orientador: Antonio Giovanni Boaes Gonçalves.

1. Roberto DaMatta (Pensamento). 2. Pessoa. 3.
Indivíduo. 4. Sociologia Brasileira. 5. Pensamento Social
Brasileiro. I. Título.

CDU 316.7 (043)

ALEXANDRE PAZ ALMEIDA

**ENTRE A PESSOA E O INDIVÍDUO: dilemas da sociologia relacional de Roberto
DaMatta**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves
(Orientador/PPGS/UFPB)

Prof. Dr. Adriano Gomes de León
(Co-orientador/PPGS/UFPB)

Prof. Dr. Arthur Fragoso de Albuquerque Perrusi
(Examinador/PPGS/UFPB)

Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury
(Examinador/PPGA/UFPB)

Prof. Dr. Estevão Martins Palitot
(Examinador/PPGA/UFPB)

Para

Giovanni Boaes, Tereza Queiroz e Mauro Koury.

Com admiração.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me guiar, por me possibilitar chegar até aqui.

À Universidade Estadual do Piauí, (UESPI) que me acolheu com bastante receptividade e me liberou de minhas atividades para terminar este trabalho.

A minha amada Esposa Elizângela, por me suportar na minha sempre “ausência” e na minha chata falação sociológica.

Aos Professores Arthur Perrusi, Adriano de Léon e Teresa Cristina Matos, pelas sugestões no exame de qualificação.

Aos Professores Mauro Koury e Tereza Queiroz que muito contribuíram para minha formação em Ciências Sociais.

Ao Professor Giovanni Boaes fica meu agradecimento especial. Este trabalho não teria sido concretizado sem suas sugestões, sem seu empenho intelectual e infindável disponibilidade de orientador. Muito obrigado por também me ajudar a chegar até aqui, me fazendo acreditar, mesmo com todo o meu pessimismo, que sou capaz de caminhar nesta complexa ciência social.

Agradeço, por fim, a Roberto DaMatta, pois na simples leitura que fiz de sua obra também fico a questionar algo que ainda merece mais respostas ou interpretações convincentes: o que faz o brasil, Brasil?

*De dois ff se compõe
esta cidade a meu ver:
um furtar, outro foder.*

*Recopilou-se o direito,
e quem o recopilou
com dous ff o explicou
por estar feito, e bem feito:
por bem digesto, e colheito
só com dous ff o expõe,
e assim quem os olhos põe
no trato, que aqui se encerra,
há de dizer que esta terra
de dous ff se compõe.*

“Define a Sua Cidade”.
Gregório de Matos

RESUMO

A partir de pesquisa bibliográfica, pretendemos construir reflexão teórica sobre os significados e importância dos conceitos de “indivíduo” e “pessoa” no arcabouço da sociologia relacional de Roberto DaMatta. A questão de fundo que norteia o estudo diz que os conceitos em análise são cruciais e recorrentes, não só para o modelo explicativo damatiano, mas para o pensamento sociológico brasileiro como um todo, formando com outros conceitos (patrimonialismo, personalismo, tradição e modernidade) um sistema basilar para a interpretação do Brasil. Neste sentido, pretende-se delinear os significados e as articulações que os conceitos assumem na sociologia relacional de Roberto DaMatta como categorias fundamentais no processo de explicação e compreensão da sociedade brasileira, procurando colocar em evidência o parentesco lógico e semântico, além dos afastamentos, com outras interpretações do pensamento social geral e brasileiro. Neste processo de reflexão, faz-se necessário apontar algumas fragilidades do esquema damatiano, expostas por seus críticos, dentre eles, Jessé Souza.

Palavras-chave: Pessoa e Indivíduo; Sociologia Relacional; Sociedade Brasileira; Dramas e Dilemas.

ABSTRACT

This research seeks to build theoretical reflection on the meaning and importance of the concepts of "individual" and "person" in the relational sociology of Roberto DaMatta. The fundamental question that guides the study says that these concepts are fundamental and recurring, not only for the explanatory model of the sociology of Roberto DaMatta, but also for the Brazilian social thought, forming with other concepts (paternalism, personalism, tradition and modernity) a basic system for the interpretation of Brazilian society. In this sense, we seek to outline the meanings of concepts in the relational sociology of Roberto DaMatta as key categories in the process of explanation and understanding of Brazilian society, analyzing the logic and semantics of the concepts and the difference with other sociological interpretations. In this process of reflection was necessary to analyze critical about the work of DaMatta, especially those made by Jessé Souza.

Keywords: Personal and Individual; Relational Sociology; Brazilian Society; Dramas and Dilemmas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
A SOCIOLOGIA RELACIONAL	25
1.1 Preâmbulos: Sociologia Brasileira	25
1.2 Roberto DaMatta e a Sociologia Relacional	37
1.3 “Efeitos da Pessoa”	53
CAPÍTULO II	
O INDIVÍDUO E A PESSOA	62
2.1 Ancoragens nas Ciências Sociais: individualismo igualitário ou individualidade fragmentada?	62
2.2 As “Heranças Tradicionais” Versus o Indivíduo Moderno	83
CAPÍTULO III	
DE GILBERTO A ROBERTO, A JESSÉ: ENTRE A SOCIOLOGIA INAUTÊNTICA E A FORÇA DO SENSO COMUM	103
3.1 Uma Sociologia da Inautenticidade?	103
3.2 Continuidades	108
3.3 Rupturas	124
CAPÍTULO IV	
BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESSOA E O PENSAMENTO PÓS-MODERNO	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

Dentre as interpretações existentes sobre a sociedade e cultura brasileiras, a sociologia relacional de Roberto DaMatta tem ocupado um lugar de destaque. Sua evidência, entretanto, não se dá simplesmente devido a sua aceitação por parte da comunidade dos cientistas sociais brasileiros, mas principalmente pelas críticas que esta lhe dirige, a exemplo do que faz Jessé Sousa (2001).

Contudo, o esquema interpretativo elaborado por DaMatta não têm deixado de ser ensinado e discutido nas universidades brasileiras e até fora do país. Mesmo os seus críticos mais ferrenhos reconhecem a importância, não só da obra em si, como também do papel do seu idealizador nas ciências sociais brasileiras. Fora dos muros da academia, a tese do jeito de navegação social, marcado pelo jeitinho/malandragem e pelo “sabe com quem está falando”, popularizou-se em livretos de divulgação e minisséries televisivas.

Discutir esta importância e os principais problemas sugeridos pela leitura crítica da obra de DaMatta é o que nos ocupa nesta tese. Partimos da ideia de que há na sua interpretação uma estrutura basilar formada por dois conceitos fundamentais que se organizam, ao mesmo tempo, em situações de oposição e de complementariedade. Em outras palavras: a interpretação que DaMatta elabora sobre o Brasil, apoia-se numa estrutura explicativa montada sobre o par relacional formado pelos conceitos de indivíduo e pessoa. Suas proposições mais importantes, de alguma forma, derivam desta estrutura, que, de modo geral, parece ser a “estrutura profunda” ou “princípio sociológico subjacente que pode, de fato, atualizar-se ou expressar-se concretamente por meio de muitas relações sociais e instituições” capazes de explicar o Brasil (DAMATTA, 1997, p.19). À ideia principal se agrega outra, a de que neste aspecto, a obra de DaMatta compartilha significados com a obra de vários outros intérpretes do Brasil, tanto do período dos pensadores sociais, passando pela Geração de Trinta, chegando até os nossos contemporâneos. Estas semelhanças têm seu ponto de convergência na tese da modernidade inconclusa, no predomínio de características coloniais, patrimonialistas, personalistas legadas pelas nossas “raízes de ser Brasil”. Ampliando esta segunda ideia, propomos que tal tendência reflete, por sua vez, a influência de teorias europeias e norte-americanas cujo mote reside na explicação da emergência e ascensão do indivíduo como valor fulcral da modernidade.

Dentro das continuidades engendradas pelo “espírito comum” que levam a interpretar o Brasil pelo atraso, ou pela “deformação” da modernidade no nosso país, encontramos maiores aproximações entre a obra de DaMatta e a de Gilberto Freyre, de quem, DaMatta é muitas vezes considerado pelos seus críticos, um herdeiro. Além do mais, o próprio Gilberto Freyre reconheceu essa ligação. Compartilham, não só alguns aspectos metodológicos, mas principalmente as linhas de raciocínio e argumentação preponderantemente expressas em *Casa Grande & Senzala* e *Sobrados & Mucambos*. Gilberto Freyre, tal qual DaMatta, por causa da forma como pensaram o Brasil, foram polemizados, vindicados por uns e detratados por outros.

Para seguir o nosso propósito, traçamos alguns rumos para a investigação. Primeiramente, foi necessário escrutinar os pilares conceituais da obra de DaMatta: os significados de pessoa e indivíduo. São conceitos distintos, ou conforme diz Souza, na verdade não passariam de aspectos do mesmo fenômeno? Aquilo que DaMatta nomeia a “pessoa” não passaria apenas de um aspecto do “indivíduo moderno”, como foi salientado por Taylor (1997)? Ou, estaria mais coerente o pensamento de Mafesoli (2006), ao dizer que DaMatta, juntamente com Louis Dumont e Marcel Mauss elaboraram o conceito (“pessoa”), como algo novo, distinto daquelas formulações apresentadas por pensadores que se ocuparam com a modernidade? A “pessoa” se mostraria como um conceito que emerge da forma específica pela qual a sociologia relacional interpreta o Brasil. Dito mais: original e fundamental nesta explicação.

Em segundo lugar, deveríamos explorar mais as ligações entre a obra de DaMatta e o legado de Gilberto Freyre, uma vez que uma das críticas mais importantes feitas a DaMatta, rubricada pela expressão de “sociologia da inautenticidade”, proposta por Jessé Souza (2000), apesar de reconhecer a continuidade entre os autores, não só isenta Freyre, como o eleva a uma posição de superação dos dilemas que DaMatta não conseguiu resolver. Souza (2000, 2003) fala de uma dissociação entre DaMatta e Gilberto Freyre, quando vê na obra deste, uma explicação plausível para o dilema brasileiro que vai em sentido contrário ao proposto por DaMatta. Daí nos questionarmos até que ponto as afirmações de Souza sobre este aspecto gozam de coerência analítica.

A sociologia relacional, conforme pressuposta por DaMatta, é a sociologia que se debruça sobre uma sociedade relacional. A sociedade brasileira é relacional porque “sabe tão bem conjugar lei com grei, indivíduo com pessoa, evento com estrutura, comida farta com pobreza estrutural, hino sagrado com samba apócrifo e relativizador de todos os valores,

carnaval com comício político, homem com mulher e até mesmo Deus com o Diabo.” Enfim, uma sociedade onde as coisas tendem à junção e não à divisão, onde a “relação” é mais importante que as partes, definindo “um estilo, um modo de ser, um ‘jeito’ de existir que, não obstante estar fundado em coisas universais é exclusivamente brasileiro” (DAMATTA, 1986, p. 14-5).

Sua perspectiva enuncia que “a chave para entender a sociedade brasileira é uma chave dupla. De um lado, ela é moderna e eletrônica, mas de outro é uma chave antiga e trabalhada pelos anos.” E prossegue:

É típica de nosso sistema essa capacidade de misturar e acasalar as coisas que tenho discutido no meu trabalho como uma atividade relacional, de ligar e descobrir um ponto central. Conhecemos e convivemos com suas manifestações políticas (a negociação e a conciliação) e econômicas (uma economia que é estatizante e ao mesmo tempo segue as linhas mestras do capitalismo clássico), mas de certo modo não discutimos as suas implicações sociológicas mais profundas. E, para mim, essas implicações se escondem nesta ligação – ou capacidade relacional – do antigo com o moderno, que tipifica e singulariza a sociedade brasileira. (DAMATTA, 1986, p. 19-20)

São essas implicações que DaMatta procura examinar na sua obra mais expressiva, “Carnavais, Malandros e Heróis”, na qual o autor busca revelar o que o Brasil possui de peculiarmente mais dramático, visível nas festas, na predominância do malandro, que ao mesmo tempo é herói, dando sentido a uma nova leitura de um país que por si só se explica nos seus rituais e dramas:

Cabe, finalmente, mencionar que não gostaria de dar com este livro a impressão de estar realizando um esforço isolado, numa tentativa de recriação da sociologia brasileira. Nada disso. Desejaria que o leitor visse e entendesse como uma contribuição paralela a de tantos outros, no sentido de interpretar, numa perspectiva qualitativa, intuitiva, comparativa e por meio do estudo das dramatizações, uma sociedade complexa que é o Brasil. Desejaria, pois, vê-lo somando as contribuições básicas de Gilberto Freyre, Caio Prado Jr. Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes e tantos outros que, como eu, estavam somente certos de seu trabalho e convictos da esperança de que valia a pena correr o risco do erro para procurar entender melhor não uma sociedade ou um sistema abstrato, mas a terra sem a qual o mundo fica deslocado. Pois acima de todas as divergências, interpretações, metodologias e perspectivas, jaz o Brasil, que é maior do que tudo (DAMATTA, 1997, p.42).

O Brasil passa a ser visto a partir dos seus dilemas mais básicos, como por exemplo, a complicada relação entre os espaços públicos onde transitam os indivíduos sem rosto (anônimo), isto é, sem “cidadania” e o espaço da casa, onde habita o aristocrata que dispensa regras e se diferencia dos demais pelo prestígio, ambos apontando para a estrutura dual da

nossa sociedade. Estamos diante de um esquema conceitual derivado diretamente das noções de indivíduo e pessoa. Dualidade contraditória indispensável para pensarmos a *relacionalidade* como marca diacrítica da sociedade brasileira. “Casa”, “rua”, “indivíduo”, “pessoa”, entre outras categorias formadoras de pares relacionais, são, antes de tudo, construções que fundamentam a vida em sociedade, com sua história e cultura alimentadas por rituais, dramas, valores e ideologias. Assim, a pessoa se torna um elemento conceitual importantíssimo para compreender o Brasil, rivaliza com o conceito de indivíduo, ou para ser mais coerente com o pensamento do autor, pessoa e indivíduo estão no centro do esquema relacional de sua sociologia e como partes do esquema, rivalizam-se e complementam-se ao mesmo tempo. A relação entre eles, no caso da sociologia brasileira, defronta-se com interveniências lógicas e sociais ligadas ao “efeito da pessoa”. Daí, devido a esse efeito, surgirem vários tipos e estereótipos para explicar a sociedade em questão: o “homem cordial”, a “dialética da malandragem”, a “plasticidade”, a “melancolia” etc.¹ bem como as gradações e hierarquizações que emanam de tais tipologias sociais.

Desta forma, nas teorias sociais brasileiras, o indivíduo aparece subjugado à pessoa e aos seus imperativos que legitimam a interpretação de uma sociedade, se não anômala, termo usado por José de Souza Martins (2008), atrasada, desconexa historicamente e inconclusa socialmente.

A sociologia de Roberto DaMatta, neste aspecto, não é diferente. Assim, cabe refletir sobre como os conceitos de indivíduo e pessoa aparecem como elementos de experiências macrosociológicas inacabadas, que têm, porém, desdobramentos importantes no terreno do senso-comum, da vida cotidiana brasileira. É neste terreno que DaMatta busca explicar as contradições que se complementam sobre uma dialética onde o verdadeiro e o falso, ou até mesmo o fantasioso, tornam-se elementos de uma realidade que não se deixa levar totalmente pela racionalidade do discurso analítico ou pela subjetividade que emanam do pensamento emotivo.

Na obra de DaMatta, o brasileiro aparece moldado por um hibridismo que desde épocas mais remotas, como havia salientado Freyre (2006, 2006a), permitiu a consolidação de um povo que habitando um extenso espaço geográfico, haveria de se firmar na plasticidade das formas inacabadas de institucionalização do diferente.

¹ Ver as reflexões – colocadas em linhas gerais – que Octavio Ianni faz sobre esses tipos: (IANNI, 2002).

Seria também neste inacabado que, contraditoriamente, balizar-se-ia a personalidade do brasileiro desprendida dos ajustamentos morais, o que implicaria uma ética específica da responsabilidade social e do reconhecimento do outro, pois, na insuperável tensão entre o moderno e o tradicional, os resquícios de uma sociedade patriarcal e aristocrática estariam presentes na maneira de ser brasileiro. O que engendra, entre muitas outras atitudes, uma indiferença e falta de respeito com as leis e com a igualdade enquanto um valor fundamental das sociedades capitalistas modernas. Essa afirmação é constantemente reiterada por DaMatta e que originalmente podemos localizar na obra de Gilberto Freyre.

Como diz DaMatta, a pessoa no Brasil não se confunde com seus ritos, mas se complementa em um universo de relações entre os ritos e a própria significação que a realidade da vida nos dá: “Minha intenção foi a de revelar que os ritos não parecem ser momentos substancialmente diferentes daqueles do mundo cotidiano, mas combinações desses momentos” (DAMATTA, 1997, p.82).

Ao falar de momentos, DaMatta se refere, de certa forma, a uma angústia perpassada pela nostalgia da vivência cotidiana momentânea que isola as pessoas. Seria característica dos brasileiros viver intensamente os momentos, os rituais, as procissões, os carnavais, o futebol, tempo embebido de uma nostalgia cuja ocorrência em si já preconiza a sua repetição no ano seguinte. É nestes momentos, seja de festividades, procissões ou até mesmo desfiles, que podemos quebrar a rotina diária do “sabe com que está falando?”, “do cada qual em seu lugar”, entre outras expressões que fazem parte do “ritual hierárquico e autoritário” da nossa sociedade.

A rotina enfadonha do trabalho, da casa, da família, da “mesmice” alienante da vida cotidiana é dilacerada por momentos ritualísticos que emanam do poder condensador de festividades, procissões, até mesmo “tempos e horários” de lazeres de entrega ao ócio (desfrute do malandro que odeia trabalhar) coisa que para Gilberto Freyre (2006), os brasileiros sabem aproveitar como nenhum outro povo. Em tais tempos, podemos visualizar com maior nitidez isto que há algumas linhas atrás nos referimos como os “efeitos da pessoa”.

A sociedade brasileira é transpassada pelo universo relacional e pela pessoalidade do “jeitinho criativo” de ser brasileiro, como mostra Livia Barbosa (BARBOSA, 1992). Segundo esta autora, enfatizando o pensamento de DaMatta, utilizamos o “jeitinho” no intuito de tirarmos vantagem de algo, até dar *nó em pingo d’água*, parafraseando um adágio popular que corrobora a criatividade do brasileiro em resolver situações das mais inusitadas. Neste caso, a

criatividade é uma forma de perceber como no Brasil, a pessoa adianta-se em relação ao indivíduo.

É no panorama do inusitado, do cotidiano, do senso comum, do jeitinho e da cordialidade, da sociabilidade e da individualidade, da pessoalidade e impessoalidade, do moderno e do tradicional que tentaremos localizar nossa reflexão sobre os significados de indivíduo e pessoa na obra de DaMatta. Seu pensamento participa de uma tradição sociológica que busca, desde Tavares Bastos e Silvio Romero², passando por Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Raymundo Faoro, entre outros, compreender as raízes do Brasil, o que é o povo brasileiro e o que faz o Brasil se tornar o Brasil. Relembrando que, o Brasil para DaMatta é o universo relacional e dual da casa, da rua, do outro mundo, das festas e das contradições decorrentes da vida cotidiana carregada de sentidos simbólicos e ritualísticos.

Pessoa e indivíduo são categorias fundamentais que se articulam, complementam-se ou divergem como apreciação comparativa ou real das sociedades. Isso implica, de algum modo, valores, percepções, modos de vida e culturas que trazem em si várias formas de realidades, sejam essas observadas sob um campo simbólico estrutural ou não. Segundo DaMatta (2000), o simbólico também pode adentrar nas estruturas sociais como rituais de passagem e conformam um movimento liminar entre o individual e o coletivo, tornando mais visíveis os processos contraditórios que se estruturam a partir de um campo complexo de escolhas, obrigações e valores morais do indivíduo frente ao coletivo.

Polissemicamente, a palavra indivíduo³ parece fazer parte de uma construção social que se ajusta às necessidades da manifestação social, como definição de uma realidade empiricamente corroborada pela força semântica que envolve o conceito e seu uso dentro de uma determinada realidade.

Para Wittgenstein (1975), a significação de um conceito implica, sobretudo, o seu peso usual: aquele que explica os diversos fatos naturais da nossa experiência e sensações o que

² Segundo Fernandes (2003, p. 62) ao se referir à sociologia como campo disciplinar no Brasil, “As primeiras tentativas de coordenação de informação para análise assistemática ocorreram no último quartel do século XIX, como se infere na obra de autores como Tavares Bastos, Perdigão Malheiros, Nabuco ou Silvio Romero. De lá para cá, passando pelas contribuições de Euclides da Cunha, Alberto Torres, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Caio Prado Junior e tantos outros, ocorreram progressos sensíveis no uso e críticas de fontes, na elaboração interpretativa dos dados e na construção de explicações gerais”.

³ A palavra indivíduo, do latim *individuu*, segundo o dicionário Aurélio (2001), expressa, primeiramente: a ideia de indiviso, o que não se pode dividir; segundo: um exemplo de uma espécie qualquer; terceiro: o ser humano particular; quarto: unidade; quinto e sexto: sujeito lógico e unidade; sétimo: uma pessoa qualquer, cidadão; oitavo e nono: o diabo, homem reles e insignificante.

decorre de uma exposição sistêmica de aprendizado, possibilitando racionalizar sobre o que sentimos, vivenciamos e experimentamos na vida pessoal e na conjugação com os vários fatores que permitem compreender o que experimentamos. É assim que um conceito pode exprimir várias significações de acordo com o estado racional do sujeito ao justificar seus argumentos ou apenas expor suas ideias e sensações, podendo variar sua interpretação semântica, tendo em vista os objetivos que se procura alcançar, justificar ou simplesmente expor, através de um jogo de linguagem que, aparentemente infinito e estruturado logicamente, possibilita-nos conhecermos e transpormos o que sentimos e experimentamos na vivência pessoal. Nos inúmeros exemplos que encontramos nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein percebemos como as interpenetrações entre sujeito e objeto se diluem nos limites impostos pelo conhecimento linguístico. Todavia, Wittgenstein, parece propor uma imbricação entre o sujeito, a linguagem e o objeto como campos de conhecimento indiscutivelmente presentes em uma realidade propensa a novas interpretações, principalmente, linguística.

Ao consultarmos o dicionário Aurélio (2001), o que nos chamou mais a atenção sobre a palavra indivíduo foi seu significado popular que, na língua portuguesa, e isso não é apenas uma qualidade inerente à cultura brasileira, mas também açoriana e portuguesa, expressa as qualidades mais pejorativas como insignificante, homem reles, desprezível, inescrupuloso, isto é, tudo aquilo que adjetiva o caráter de um sujeito sem valor moral. Lembramos também que a palavra sujeito, derivado do latim *subjectu* significa enquanto adjetivo: súdito, escravo, obediente, submisso, entre outros significados que expressam a condição inferior e hierárquica de um ser humano ao outro. Entretanto, o termo sujeito, na linguística e na filosofia, assume uma posição especial quando determina uma proposição lógica em um enunciado linguístico ou em uma afirmação da relação do conhecimento com o objeto⁴. Na linguagem popular brasileira, o sujeito, igual ao indivíduo, é visto, pejorativamente, como o imprestável e insignificante.

Os significados podem variar de acordo com sua colocação linguística, gramatical, filosófica, científica, cultural e histórica, bem como suas interpretações vulgar ou cotidiana, que tomam na visão popular significados inerentes a uma realidade que se vivência, sem saber bem ao certo os motivos que determinam o uso de tal expressão ou conceito. É evidente que o significado atribuído ao indivíduo pela sociologia moderna difere daquele que tem o senso

⁴ “Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o sujeito. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposto de tudo que aparece, de todo objeto, pois tudo que existe, existe para o sujeito”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45).

comum, pelo menos no Brasil ⁵. Mas o que estes significados populares podem nos revelar sobre as relações pessoais e impessoais na sociedade brasileira?

DaMatta (1997) nos mostra, por exemplo, que o conceito de indivíduo no Brasil é mais uma expressão que determina um sujeito sem valor do que aquele que, assumindo uma posição social semelhante aos de outros, sabe que como cidadão seu direito não deve ser violado, e, sobretudo, estar inserido em um sistema universalizante que faz do indivíduo um ser inalienável no que diz respeito às suas funções sociais, jurídicas e políticas.

É na esfera política que o indivíduo assume o seu papel como representado legalmente em uma determinada comunidade ou sociedade. Como demonstra Maria Abreu (ABREU, 2008), ao fazer uma análise minuciosa dos conceitos de *conflito* e *interesse* no pensamento republicano, a importância não só destas duas categorias como esfera singular na determinação de um posicionamento político, que envolve várias opiniões divergentes na escolha de prerrogativas institucionais e jurídicas, mas que pela ordem objetiva do sistema democrático republicano chegam a certo consenso em virtude da natureza negociável que envolve interesses específicos. É desse modo que ao falarmos de indivíduos, no campo político não apontamos as especificidades de um sujeito, mas a responsabilidade institucional e moral de cada um por si e por todos, e é neste sentido que ele diverge da pessoa, tal como quis demonstrar Sergio Buarque de Holanda ao se referir ao conflito entre Antígona e Creonte:

Ninguém exprimiu com mais intensidade a oposição e mesmo a incompatibilidade fundamental entre os dois princípios do que Sófocles. Creonte encarna a noção abstrata, impessoal da Cidade em luta contra essa realidade concreta e tangível que é a família. Antígona, sepultando Polínice contra as ordenações do Estado, atrai sobre si a cólera do irmão, que não age em nome de sua vontade pessoal, mas da suposta vontade geral dos cidadãos, da pátria: *E todo aquele que acima da Pátria colocar seu amigo, eu o terei por nulo* (HOLANDA, 2006, p. 141 – grifos do autor).

A emergência do indivíduo como ser humano único se ancora nos processos de individualização típicos de uma conjuntura estrutural do Ocidente que – através dos processos históricos decorrentes da modernidade capitalista, isto é, a Revolução Industrial, monetarização, ascetismo religioso, divisão do trabalho, estratificação social baseada em

⁵ É bom ressaltar que o termo indivíduo, tanto na língua inglesa (*individual*) como na francesa (*individu*), não possui semelhante descrição pejorativa que encontramos na língua portuguesa. Segundo o *Collins Cobuild Student's Dictionary*: o termo *individual* se refere a individualidade do eu, do reconhecimento da pessoa única, bem como a unidade e o indivisível. Já segundo o Le Robert Micro: *individu* além de se referir também às particularidades individuais de uma pessoa, pode ser compreendido como a unidade, o particular e indivisível.

classes, entre outros fenômenos – desencadeou vários códigos de conduta e comportamentos que se alimentam de forma mais ou menos uniforme das estruturas de socialização mais complexas e heterogêneas, propiciando um olhar diferenciado no comportamento deste novo sujeito que, mais consciente de sua individualidade, reconhece-se como ser único e inconfundível, porém igual ou aparentemente semelhante, pelo menos, como mencionado parágrafo acima, no campo político.

Teóricos clássicos das ciências humanas ocidentais como Marx (2002), Engels (1977), Weber (2002), Simmel (2009; 1979), Durkheim (1994), Dilthey (1986), e Tönnies (1947), analisaram os processos históricos do Ocidente que levaram à conformação das chamadas sociedades complexas. Simmel (1979), no seu tão conhecido texto sobre as grandes cidades faz um balanço entre os processos psicológicos e sociológicos das atitudes dos seres humanos imersos nas cidades grandes que vivem e experimentam o limiar da vida psicológica e social, onde é visível seu desconforto frente às novas formas de socialização, aparentemente fragmentadas, o que propicia uma diferenciação de papéis sociais e, conseqüentemente, maior individualidade.⁶

É na individualidade que o indivíduo se mostra único, como ser solitário da cidade grande, sua indiferença, seus hábitos rotineiros e enfadonhos, sua privação no interior de pequenos cubículos residenciais se tornam comportamentos tipicamente modernos. Caracteriza uma nova forma de encarar uma vida intimista, como mostra Sennett (1998), onde a vida privada se torna fundamentalmente mais importante do que a pública. Os espaços também se configuram dentro desta lógica da individualidade, demarcando e diferenciando a *res publica* de tudo que é de natureza privada. O indivíduo, desse modo, deve saber onde é o seu lugar e como deve se comportar de acordo com essa divisão espacial que separa o público do privado e que, de forma sutil, permeia o inconsciente individual criando fronteiras simbólicas e subjetivas, objetivando-se nas formas de comportamento individual para com o coletivo.

No caso da teoria social brasileira, além dos estudos feitos por Roberto DaMatta, podemos destacar ainda obras seminais como as de Franco (1997), Holanda (2006), Freyre (2006, 2006a), Caio Prado Jr. (1977), Faoro (2001), Barbosa (1992) entre outros. Podemos nos referir também a pesquisas mais específicas feitas por Gonçalves (2002) na cidade de São

⁶ É bom salientar que Simmel também enxergava na emergência do individualismo moderno, algo salutar enquanto representação do reconhecimento de uma igualdade que moralmente legitima a consciência individual. Ver Simmel (2006).

Luís do Maranhão e Almeida (2008) na cidade de João Pessoa. Em todas elas as particularidades da cultura brasileira se mostram atravessadas pela complexidade que envolve a relação entre pessoa e indivíduo, público e privado, moderno e tradicional etc. É verdade que as interpretações podem variar, algumas considerando as rígidas distinções, outras procurando flexibilizá-las e enfatizar mais a “natureza relacional” da cultura brasileira.

Os significados do conceito de indivíduo nas ciências sociais são fundamentais como abstração e recurso metodológico para explicar a realidade social, tecido de relações entre o indivíduo e a sociedade. Tem sido assim desde os clássicos, passando pelos autores modernos e, por último, atingindo os chamados pós-modernos ou pós-estruturalistas. Durkheim (1994), Tönnies (1947), Simmel (2006), Elias (1994), para citar apenas alguns, demonstram que os conceitos de indivíduo e sociedade são fundamentais para compreensão de qualquer forma de sociedade, são categorias que remetem para a própria realidade dos seres humanos que desde épocas mais remotas, procuram viver e estabelecer seus vínculos de socialização e formas de convívio que segundo Marx e Engels (2004) se diferenciam dos demais seres animais pela capacidade de poder dominar e transformar a natureza através do trabalho, o que lhes possibilita galgar estágios superiores de desenvolvimento material e intelectual.

Consciente de si e dos demais, porém se reconhecendo em sociedade, ou como sugere Elias (1994), fundando uma sociedade de indivíduos interdependentes, o indivíduo se torna condição analítica e objetiva dos estudos sociológicos, antropológicos, psicológicos, econômicos, políticos e históricos materializando os preceitos heurísticos que determinam uma teorização da realidade que se busca compreender ou interpretar. Torna-se conceito chave para pensarmos a imbricação entre a subjetividade e a objetividade e os mecanismos que conduzem uma a outra, ou como disse Bourdieu (2003), a objetivação da subjetividade e a subjetivação da objetividade.

Cremos que na esteira dessa tradição sociológica que elege o indivíduo/individualismo como categorias heurísticas fundamentais das sociedades modernas (o que também se torna régua para medir as tradicionais e semitradicionais) se encontram as veias do pensamento sociológico brasileiro, com as quais DaMatta também irriga sua teoria.

Não obstante, enquanto conceito sociológico, o peso do significado de “indivíduo” – seja este sujeito moral universalizado no campo político democrático ou como símbolo da modernidade que imprime as marcas de indivisibilidade e individualização do eu – assume uma complexidade teórica que, como mostra Hall (2001), desloca-se de um ponto fixo,

racionalmente estável, (indivíduo do iluminismo) ao fragmentado e inacabado (indivíduo da pós-modernidade). Isso quando falamos na construção do indivíduo visto, principalmente, por suas formas discursivas de interpretações e análises sociológicas que compreendem sua contextualização e conceptualização a partir das mudanças históricas e sociais, dando assim significados que de algum modo corroboram sua polissemia e seu valor heurístico.

A pessoa, por outro lado, assume significados que lhe atribuem uma forma lúdica e simbólica definidora do sujeito em suas características particulares, sua identidade e sua forma de ser. Como mostra Marcel Mauss (MAUSS, 2003), uma pessoa não pode ser qualquer um, pois seu nome, sua genealogia e todos os rituais que envolvem tal definição, para o ser humano, não passam despercebidos; existe uma construção simbólica por trás dessa categoria que também carrega em si marcas subjetivas de um grupo ou de uma sociedade.

A pessoa e o indivíduo “geram” espaços delimitados e, na realidade brasileira, legitimam funções morais e ideológicas, estabelecendo um rígido campo hierárquico quase impenetrável (DAMATTA, 1997, 1987). É desse modo que a casa e a rua são espaços que definem o local da pessoa e do indivíduo, do feminino e masculino, da criança e do adulto, do idoso e do jovem. Estabelecem “gramáticas” para o comportamento social, dependendo de cada situação e do espaço em que ocorra. Estamos diante, pois, da estrutura dual que sustenta os processos sociais, (re)traduzidos nos rituais e dramatizações, como matéria fundamental (a-história) a ser estudada pelo sociólogo-antropólogo.

Contudo, é preciso relativizar as oposições. Como mostra Gonçalves (2002) o rígido esquema dual do espaço e das funções sociais, no qual DaMatta destaca muito a oposição, dissolve-se na plasticidade dos elementos estruturantes que se misturam em um movimento de composição, contínuos e descontínuos, articulando as duas gramáticas, fazendo da casa uma extensão da rua e a rua uma extensão da casa, misturando-se ao ponto de não sabermos diferenciar um do outro. Assim, nas palavras de Gonçalves (2002, p.237): “por isso é preciso ter cuidado para não vermos ruptura onde existe continuidade, continuidade onde existe ruptura e muitas coisas onde só existe uma.”

Em suma, para DaMatta, o indivíduo, na sociedade brasileira, é reconfigurado enquanto elemento generalizante de uma cadeia de sentidos que estereotipa o sujeito como o João ninguém, isto é, o sujeito sem cidadania, sem rosto e despossuído de direitos, forçado a mostrar-se, pela lei:

No sistema social brasileiro, então, a lei universalizante e igualitária é utilizada freqüentemente para servir como elemento fundamental de sujeição e diferenciação política e social. Em outras palavras, *as leis só se aplicam aos indivíduos e nunca às pessoas*; ou, melhor ainda, receber a letra fria e dura da lei é torna-se imediatamente um indivíduo (DAMATTA, 1997, p. 237 – grifos do autor).

Diante destas considerações preliminares, para arrematar a problematização, passemos a detalhar os objetivos da pesquisa. Neste estudo, nos propomos a refletir sobre a obra de DaMatta tendo como ponto de partida a análise dos conceitos de pessoa e indivíduo, cujo pressuposto é o de que o Brasil é uma sociedade que transita entre um mundo moderno, espaço do indivíduo, sujeito igual a todos, porém sem rosto, sem cidadania e indiferenciado por muitos; e o mundo do tradicional, das festividades, das procissões, da pessoa com rosto, esse ser que, na teoria social, é visto, na maioria dos casos, como elemento sincrético das ritualizações totêmicas de “comunidades tribais”.

Operacionalmente, delineada como pesquisa bibliográfica, para atingir o objetivo principal foi necessário: (i) empreender uma revisão de literatura dentro do campo da sociologia brasileira e da sociologia geral a fim de perceber como a obra de DaMatta está ancorada nestes dois campos, o que nos permitiu uma melhor compreensão interpretativa dos significados de indivíduo e pessoa na obra; (ii) analisar as continuidades teóricas e metodológicas entre a obra de DaMatta e a de Gilberto Freyre, uma vez que as proximidades entre as duas é meridiana, e (iii) elencar e analisar algumas críticas que são dirigidas ao pensamento de DaMatta, com destaque àquelas elaboradas por Jessé Sousa.

Este trabalho, por mais que retome questões já tão enfatizadas pelas teorias da moderna e pós-moderna ciência social, como por exemplo: identidade, nacionalidade, espaços públicos e privados etc. pretende, antes de tudo, ser um trabalho conceitual. Tentaremos traçar, longe das verdades que se cristalizam, os significados dos conceitos de indivíduo e pessoa a partir de uma leitura sociológica de obras clássicas e contemporâneas do pensamento social brasileiro e do pensamento sociológico geral. Buscaremos destacar o pensamento de Roberto DaMatta e sua importância como pensador social do Brasil. Um pensamento que aparentemente não se enrijece na conformidade estrutural de métodos e observações científicas, pois DaMatta sendo antropólogo, é também cronista e ensaísta, arriscando-se em vários momentos na literatura e na crítica literária.⁷ Em suas obras, constantemente

⁷ Em obras como *A bola Corre Mais Que Os Homens*, *A Casa e a Rua*, *Crônicas da Vida e da Morte*, entre outras, DaMatta deixa transparecer aquilo que pra ele seria seu sonho profissional, isto é, ser um escritor de romances. Sobre esse assunto ver o trabalho organizado por GOMES, L. et al (2000).

encontramos narrativas literárias ao lado da análise científica, bem como suposições que se estruturam a partir do senso comum. Desse modo, mesmo que certas estruturas sociais da realidade brasileira, a qual DaMatta procura interpretar, encontrem-se esmiuçadas sob um rígido esquema de generalizações dado *a posteriori*, sua sociologia da dualidade mostra como dificilmente a realidade, em alguns momentos, escapa aos nossos pés, pois, entre os universos da casa e da rua, onde habitam os vários sujeitos reconhecidos e os incontáveis anônimos sem rosto, nas suas próprias palavras, existe “uma dimensão da vida social permeada de valores e de realidade múltiplas” (DAMATTA, 1986, p. 24).

Cumprir ainda dizer que esta pesquisa, por ser bibliográfica, debruçando-se sobre o discurso textual e analítico de determinados autores, buscará uma aproximação metodológica com a hermenêutica, tendo em vista uma compreensão aproximada à análise gadameriana, no sentido de buscar a interpretação relativamente desprendida dos preceitos heurísticos dos conceitos. É pertinente perceber que “quem quer compreender um texto, em princípio, tem que estar disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para alteridade do texto” (GADAMER, 1999, p. 405). Esta alteridade textual é feita, na concepção gadameriana, a partir das pré-condições analíticas de uma determinada conceituação, exposta sobre as formas tradicionais de um conhecimento prévio, que alteram sua legitimidade enquanto texto e contexto.

Deste modo, desvendar o que o texto nos impõe requer uma análise “pré-conceitual” sobre o que determina sua validade conceitual e seu fluxo ininterrupto na história. O que implica, também, formas diferenciais de compreensão e recepção textual, originando possibilidades e perspectivas de realidades multifacetadas. Assim, a compreensão se modifica a partir da pré-compreensão⁸ mutável da realidade que nos é dada ou apresentada. Daí a importância de compreendermos um texto através de sua narrativa que se estrutura entre o diálogo com o autor, o interlocutor, o contexto, bem como as possíveis formas que se estruturam a partir de elementos secundários que antecedem a narrativa do sujeito, isto é, a própria ideia de que o sujeito e o objeto estão inseridos em um contexto bastante particular da história e da sociedade que a todo instante tende a se modificar.

⁸ Segundo Ricoeur (1990), a pré-compreensão, que pode ser entendida como preconceito, na hermenêutica, pode ser a predisposição para se compreender as estruturas que antecipam a compreensão que envolve a relação sujeito e objeto. Isto quando falamos no campo da linguagem, principalmente da linguagem escrita, que segundo Ricoeur, é o campo primordial da hermenêutica.

Finalmente, remetemos para a estrutura da tese. Divide-se em quatro capítulos. No primeiro, buscaremos discutir algumas questões sobre a sociologia brasileira e o que supostamente consideramos “comum” ou “semelhante” a uma tradição sociológica que procurou compreender o sentido do Brasil a partir do que Ianni (2002) denominou de busca de um “conceito adequado a nossa realidade social”, o que nos permite cotejar alguns aspectos desta afirmação com a sociologia relacional de Roberto DaMatta. Ainda neste capítulo também nos ocuparemos com a obra de Roberto DaMatta, procurando entendê-la a partir de suas proposições fundamentais, dos complexos conceituais que a estruturam para poder melhor localizar os significados de indivíduo e pessoa e o peso que possuem na sua interpretação.

No segundo capítulo, exploraremos as noções de indivíduo e pessoa buscando possíveis aproximações e distanciamentos existentes entre a sociologia relacional e as abordagens dos pensamentos da tradição sociológica (LEVINE, 1997). Ainda neste capítulo, revisando a literatura das “famílias ou linhagens” da sociologia brasileira, exploraremos as heranças e possíveis influências dos clássicos (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Raymundo Faoro) na obra de DaMatta, bem como discutiremos questões referentes aos processos que conformam a noção de pessoa e indivíduo no pensamento social brasileiro e suas articulações teóricas com a modernidade.

No terceiro capítulo, traçamos um paralelo entre o pensamento de Roberto DaMatta e Gilberto Freyre destacando as possíveis aproximações teóricas desses autores, principalmente no que diz respeito a ideia do que faz o *brasil*, *Brasil*. Procuramos também direcionar um olhar mais apurado para a obra de um dos principais críticos de DaMatta: Jessé Souza, tentando, desse modo, destacar os pontos cruciais da interpretação de Souza sobre DaMatta, no intuito de elucidar que entre Gilberto Freyre e Roberto DaMatta, os pontos convergentes de interpretação da realidade nacional são mais fortes do que as divergências apontadas por Souza.

Finalmente, no quarto capítulo, pretendemos ver a obra de DaMatta à luz das teorias que discutem a ascensão, declínio e a contingência do individualismo na chamada sociedade pós-moderna. Elabora-se uma reflexão sobre a pertinência da explicação damatiana frente às teorias que discutem as transformações da vida contemporânea, as transformações da intimidade, o declínio do homem público, a fragmentação das identidades e dos espaços. Tentaremos provocar um diálogo entre DaMatta e Maffesoli – representando o pensamento pós-moderno – quando este afirma que o Brasil é um exemplo típico de uma sociedade pós-

moderna.⁹ Menos que um capítulo, apresenta-se como indicações de desdobramentos vindouros para a pesquisa, que devido à extensão e densidade que pressupõe achamos mais conveniente não colocá-las nas considerações finais.

⁹ Essa afirmação tem sido feita reiteradamente por Maffesoli em várias palestras, cursos e encontros no Brasil, especialmente, no Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário realizado na cidade do Recife. Diz o autor: “Acho que o Brasil não é o único, mas é um dos países onde os valores pós-modernos são importantes.” Ver: <<http://www.nominuto.com/vida/cultura/maffesoli-o-brasil-e-um-laboratorio-vivo-da-pos-modernidade/4910/>> capturado dia 15 de novembro de 2010.

CAPÍTULO I

A SOCIOLOGIA RELACIONAL

1.1 Preâmbulos: Sociologia Brasileira

Buscaremos neste capítulo, primeiramente, retomar o pensamento de alguns autores que se tornaram clássicos nas ciências sociais brasileiras. Neste sentido, ainda que não se possa generalizar cabe salientar que boa parte dos autores que serão aqui “retratados”, mesmo com suas peculiaridades intelectuais, possui pressupostos teóricos se não comuns, porém muito próximos. Tais pressupostos dizem respeito à leitura de um Brasil que transita entre o moderno e o tradicional, dilema que se torna o pano de fundo para o “nosso poder do atraso” (MARTINS, 1994), “a nossa subcidadania” (SOUZA, 2003) ou o “nosso jeitinho de ser brasileiro” (BARBOSA, 1992). O resto do capítulo se destinará à discussão da obra de DaMatta.

A leitura destes autores nos ajuda a situar o pensamento de Roberto DaMatta a partir de um discurso que se erige sobre contradições que, segundo Ianni (2002), procuram estabelecer um consenso intelectual em busca de um conceito adequado à explicação da realidade brasileira. Esse conceito mostra-se como expressão de um conhecimento sociológico produzido na constante afirmação do pressuposto de que o Brasil – assim como a América Latina – ao longo de sua história passaria por estágios de desenvolvimento e superação dos seus males de origem não só econômicos, mas também políticos, sociais, culturais e psicológicos. As interpretações sociológicas sobre a sociedade brasileira, de algum modo convergem, segundo Fernandes (2003), para consolidar um conhecimento científico capaz de transformar a realidade social do Brasil, apontando soluções racionais para os problemas diagnosticados como entrave para o desenvolvimento cultural, intelectual, político e social, potencialmente, em via de concretização e transformação.

Essa sociologia, na perspectiva de Fernandes, teria um papel fundamental para o entendimento, resoluções de problemas e desenvolvimento tanto do ponto de vista científico –

racionalmente elaborado através de métodos e procedimentos que possibilitam afirmar o conhecimento sociológico como experiência concreta da sociedade – como do ponto de vista intelectual e educacional, no qual uma “sociedade sociológica” deveria ser fundada enquanto campo de conhecimento e saber.

Florestan Fernandez faz parte de uma fase da sociologia brasileira que buscava a institucionalização das ciências sociais como campo pragmático de afirmação científica, tendo em vista a superação dos processos antagônicos engendrados pela discussão teórica entre centro e periferia, bem como envidava esforços para solucionar as disparidades sociais e econômicas dos países periféricos, sem perder de vista os padrões científicos que reforçam uma afirmação sociológica calcada em níveis relativamente iguais, independentes da condição socioeconômica de cada país. Nas palavras de Fernandes (2003, p.58):

O conhecimento científico não possui dois padrões: um adaptável às *sociedades desenvolvidas*; outro acessível às *sociedades subdesenvolvidas*. Temos de preparar especialistas que sejam capazes de explorar, normalmente, os modelos de observação, análise e explicação da realidade, fornecidos pela ciência (grifos do autor).

Em linhas gerais, Florestan Fernandes buscava a afirmação da sociologia equiparada aos demais países desenvolvidos, como campo científico capaz de intervir na realidade, transformando-a. Ao dizer também que não existe um saber científico específico a cada sociedade e isso se aplica à sociologia, poderíamos indagar semelhante ao que faz Faoro (1994) ao perguntar se existe um pensamento político brasileiro, se existiria uma “sociologia ou ciência social brasileira”.

Sabe-se que Faoro se dirige a uma problemática bastante complexa da realidade política e social brasileira, isto é, seus inconclusos, que impedem a consolidação de um liberalismo como etapa fundamental dos processos de emancipação democrático nacional. Mas a sociologia não é apenas *logos*, pronto a orientar a ação prática, é também, antes de tudo, na concepção de Fernandes (2003), uma ciência, e ciência não deve especular, mas mostrar resultados, se não próximos da realidade, que seja de acordo com suas enunciações ou *juízos analíticos*. É desse modo que, enquanto ciência, a sociologia no Brasil, de acordo com um dos seus principais expoentes que é Florestan Fernandez, deve ser compreendida como elemento universal de conhecimento.

Oposto ao pensamento de Fernandes, Guerreiro Ramos (1957) buscava uma sociologia que, diferente da sociologia importada de outros países, se adequasse a uma realidade latino-

americana, sobretudo a brasileira, via de concretizar uma modernidade longe dos problemas sociais que afligiam as sociedades subdesenvolvidas. Assim, para Guerreiro Ramos, a sociologia enquanto campo de conhecimento científico deveria ajudar, ao menos em parte, a “libertação” das sociedades subdesenvolvidas no que tange a sua dependência cultural e de alienação econômica e política:

Na utilização da metodologia sociológica, os sociólogos devem ter em vista que as exigências de precisão e refinamento decorrem do nível do desenvolvimento das estruturas nacionais e regionais. Portanto, nos países latino-americanos, os métodos e processos de pesquisa devem coadunar-se com os seus recursos econômicos e de pessoal técnico, bem como o nível cultural genérico de suas populações (RAMOS, 1957, p.78).

Uma “sociologia enlatada” não possibilitaria a livre consciência dos indivíduos imersos na alienação e dependência cultural e econômica, pois seus fundamentos epistemológicos já refletiam o próprio poder alienante das sociedades imperialistas. Neste sentido, um saber sociológico adequado às necessidades da realidade latino-americana se fazia necessário, devendo, reflexivamente, conduzir a estágios de desenvolvimento social e regional. Na perspectiva de Guerreiro Ramos, se não existisse uma sociologia plenamente brasileira, ela deveria se concretizar com a finalidade de elucidar e resolver crises e problemas do país.

As duas concepções sobre a “autoridade da sociologia”, tanto do ponto de vista de Florestan Fernandes como de Guerreiro Ramos, apontam para uma problemática de reconhecimento de um campo de saber que começava a ganhar força, já com o surgimento da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo em 1933 e com a criação da Seção de Sociologia e Ciência Política da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo em 1934 e posteriormente com a Universidade do Distrito Federal (UDF) em 1935, resultando na institucionalização acadêmica das ciências sociais no Brasil.¹⁰ Como mostra Peirano (2000), o maior projeto das ciências sociais no Brasil, na década de 1930, principalmente com a institucionalização da sociologia *uspiana*, seria iluminar os caminhos necessários para o desenvolvimento do espírito nacional à luz do conhecimento científico, rumo a uma moralidade econômica e política que se desenvolvesse em prol da melhoria da vida social do país. Como diz a autora:

¹⁰ Outro centro de pesquisa que teve grande notoriedade nas ciências sociais brasileiras foi o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Fundado em 1955, o ISEB tinha como um dos principais objetivos difundir pesquisas em ciências sociais no Brasil. Nomes como Guerreiro Ramos, Hélio Jaguaribe, Werneck Sodré, entre outros, compuseram a base de intelectuais *isebianos* que preconizava o desenvolvimento brasileiro através da industrialização.

No caso brasileiro, as ciências sociais são reconhecidas como saber legítimo quando o país passa a se considerar parte do mundo moderno, idéia dominante a partir da década de 30. Nesse contexto, às ciências sociais coube propor modelos alternativos para o projeto de construção nacional (PEIRANO, 2000, p.223).

Liedke Filho (2005) também mostra que a sociologia, propriamente científica, no Brasil passou por fases distintas que contemplam primeiramente a experiência do período pré-científico ou dos pensadores sociais. Não devemos também deixar de mencionar os estudos de alguns literatos como mostra Ianni (2002) quando se refere às diversas narrativas que surgem como interpretação do Brasil, caso dos clássicos como *Os sertões*, de Euclides da Cunha; *Macunaíma* de Mario de Andrade; *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, entre outros, que compõem um período de transição entre uma sociologia de cunho literário e ensaístico para o científico.

Ainda no período pré-científico, que vai da segunda metade do século XIX até meados dos anos de 1920, destacam-se nomes como Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), médico que se dedicou aos estudos sobre raça e direito, com forte influência das teorias lombrosianas; Alberto Seixas Martins Torres (1865-1917) que tinha como preocupação a unidade nacional e da organização social e jurídica brasileira; Manoel Bonfim (1868-1932) que criticou ferozmente a elite brasileira e possuía uma concepção moderna de educação pública e de qualidade como via de desenvolvimento do Brasil e da América Latina. Entre outros nomes, podemos ainda destacar aqueles que compuseram a Escola Sociológica de Recife, como Tobias Barreto (1839-1889), Silvo Romero (1851-1914) e Joaquin Nabuco (1849-1919), que antecedendo algumas teses de Gilberto Freyre, valorizavam a mestiçagem de raças.

Liedke Filho (2005) diz que as principais influências no pensamento pré-científico das ciências sociais brasileiras estariam, além de Lombroso, em Spencer e Comte, Durkheim e Dewey (estes dois últimos influenciaram significativamente o pensamento de Fernando de Azevedo) assimilando suas teorias aos principais temas que problematizavam a realidade nacional daquele período. Tais temas prevalecerão como tentativa de explicação sociológica da realidade brasileira na busca incessante de desvendar e solucionar problemas de ordem cultural (regionalismo), política (democratização) e biológica (raças) visando, em curto prazo, a evolução da nação.

Como mostra Antonio Candido (CANDIDO, 2006), no primeiro período da fundação da sociologia brasileira, os temas recorrentes desenvolvidos, sobretudo por juristas, médicos e engenheiros, ou seja, referente aos três cursos básicos que deram alicerces a formação

bacharelesca no Brasil,¹¹ tinham como preocupação a evolução da sociedade através da análise científica calcada no evolucionismo biológico, principal influência no desenvolvimento da sociologia brasileira. Assim,

A sociologia brasileira formou-se, portanto, sob a égide do evolucionismo e recebeu dela as preocupações e orientações fundamentais, que ainda hoje marca vários dos seus aspectos. Dele recebeu a obsessão com os fatores naturais, notadamente o biológico (raça); a preocupação com etapas históricas; o gosto pelos estudos demasiados gerais e as grandes sínteses explicativas (CANDIDO, 2006, p. 272).

Entre os nomes destacados por Antonio Candido figuram: Lívio de Castro, Oliveira Viana, Paulo Egídio, Euclides da Cunha, Manoel Bonfim¹² e Alberto Torres. Estes nomes marcaram significativamente o início da sociologia e dos estudos sociais brasileiros, sob a luz do evolucionismo biológico.

Falando dos primeiros intérpretes de uma “teoria geral do Brasil”, como processo de transição de uma sociologia evolucionista para “culturalista”, Candido (2006) mostra a importância da obra de Gilberto Freyre que, mesmo ainda descendendo dos princípios evolutivos biológicos¹³, é ponto decisivo de interpretação sociológica, tendo em vista um desdobramento de teorias, métodos e análises que se complementam sob um livre discernimento interdisciplinar, despreocupado com a rigidez sociológica academicista. Nas palavras de Candido (2006, p.283):

[...] Gilberto Freyre é um espírito antiacadêmico por excelência, livre das injunções da compartimentação universitária, despreocupado em estar “fazendo sociologia” e interessado apenas em dar sentido e profundidade a sua análise da sociedade brasileira, circulando livremente da Antropologia Física e Social à geografia humana, à economia, à psicologia (grifos do autor).

A obra de Gilberto Freyre, junto com as de Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr., marca um período histórico a partir dos anos de 1930 que na concepção de Arruda (2010) se destaca pelos ensaios que procuram interpretar o Brasil diante das novas possibilidades

¹¹ O próprio Antonio Candido, antes de cursar ciências sociais na recente Universidade de São Paulo, já havia iniciado o curso de bacharel em direito, não chegando a concluí-lo. Entretanto, em entrevista a Peirano (1990), Candido, por influência do pai, que era médico, prestou vestibular para medicina e não foi aprovado.

¹² No início do texto de Candido (2006), publicado originalmente em 1959, na *Enciclopédia Delta-Larousse*, em nota explicativa o autor deixou claro seu incomodo por naquele período não ter dado a devida importância à obra de Manoel Bonfim.

¹³ “Se Oliveira Viana é um fim da linha de “teoria geral do Brasil”, sob um ponto de vista evolutivo, Gilberto Freyre, embora ligado a ela, é um começo, pela renovação dos métodos e a larga informação teórica em que se fundou” (CANDIDO, 2006, p. 282).

inerentes a uma cultura de vanguarda modernista, desatadas das normas cultas portuguesas, tão presentes na literatura, na arte e nas ciências brasileiras. Diz ela:

Por fim, os ensaístas estavam na origem das ciências sociais entendidas numa acepção abrangente (cf. Araújo, 2005, p. 17) ao elegerem como problema central das suas reflexões os dilemas e as potencialidades do país para construir a sociedade moderna em terras tropicais de origem portuguesa. Este problema ganhou, especificamente, significado naqueles anos de franco reconhecimento do atraso de Portugal e de reordenamento das hegemonias mundiais (ARRUDA, 2010, p.10).

É neste panorama que os primeiros cursos de ciências sociais vão surgir na recente Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo e na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, dirigida por Fernando de Azevedo, já com intuito de fundar uma sociologia propriamente científica e acadêmica, diferenciada das análises feitas pelos ensaístas. Entretanto, uma das características da sociologia brasileira, no âmbito acadêmico, no período de fundação da Universidade de São Paulo diz respeito à busca e compreensão do caráter nacional, cuja discussão se prende aos processos de diferenciação cultural e formação do Estado Nacional Brasileiro, em que a identidade e formação da identidade são postos como fundamentação analítica das ciências sociais enquanto campo interdisciplinar.¹⁴

Neste sentido, parece que por mais que os ensaios fossem “abolidos” da conjuntura acadêmica daquele período, os temas recorrentes ainda estavam em voga como motivação da compreensão e explicação do que seja, contemporaneamente e historicamente, a sociedade brasileira. Não é à toa que grande parte das teses e dissertações de sociologia defendidas na Universidade de São Paulo discorria sobre assuntos relacionados à interpretação de culturas, como é o caso das teses de Florestan Fernandes sobre a função social da guerra na sociedade Tupinambá e Antônio Cândido¹⁵ sobre o caipira paulistano. Ambos os trabalhos orientados por Fernando de Azevedo analisaram, além dos processos de formação cultural e identidade

¹⁴ Como nos lembra Mariza Corrêa (1988) nos primeiros decênios da sociologia e antropologia propriamente acadêmicas no Brasil não existiam fronteiras tão marcantes entre essas disciplinas. A partir do início dos anos de 1950 os campos institucionais e disciplinares começavam a se apresentar com mais autonomia, tanto no que diz respeito aos temas de pesquisa, como nas diferenças de abordagens teóricas e metodológicas que assumiam papéis distintos nas disciplinas das ciências sociais brasileiras. Como ainda nos mostra essa autora, Florestan Fernandes e Gioconda Mussolini foram um dos primeiros alunos a defenderem dissertação de mestrado na Escola de Sociologia e Política, ambos apresentaram temáticas sobre etnologia indígena.

¹⁵ Como mostra Peirano (1990), o pluralismo de Antonio Candido, com suas preferências teóricas e literárias, renderam-lhe uma nota abaixo da máxima, devido a Roger Bastide compreender que *Os Parceiros do Rio Bonito* estava carregado de interpretações antropológicas e não sociológicas. O interessante é que, ironicamente, Roger Bastide talvez tivesse sido mais antropólogo do que sociólogo devido a sua grande paixão analítica ressoar nas origens das religiões afro-brasileiras, seus rituais, suas culturas, ou seja, naquilo que se distanciava da sociologia pragmática das sociedades modernas industriais.

dos sujeitos em foco, as manifestações culturais que se estruturavam pela funcionalidade organizacional de suas estruturas.

Antecedendo *Os Parceiros do Rio Bonito*, tese de Cândido, e *A Função Social da Guerra dos Tupinambás* de Fernandes, Fernando de Azevedo publicou *A Cultura Brasileira* em 1943, obra na qual faz uma análise historiográfica sobre a cultura nacional, tendo como foco de investigação a educação enquanto processo civilizador. O esforço de Azevedo, assim como o de Sergio B. de Holanda, com *Raízes do Brasil*, Gilberto Freyre, com *Casa Grande e Senzala* e Caio Prado Júnior com *Formação do Brasil Contemporâneo (colônia)*, foi o de interpretar e explicar o sentido da nacionalidade brasileira.

Nacionalidade esta que se explicaria predominantemente a partir de estereótipos culturais, com visões positivas ou negativas dos significados que compreendem a complexidade brasileira enquanto elementos de uma cultura extremamente heterogênea, marcada por contradições que implicam uma concepção verticalizada de uma análise bipartidária de oposições, ou seja, como nos mostra Livia Barbosa (2000), nestas interpretações culturalistas existe uma dualidade quase inquestionável que explica o caráter nacional brasileiro a partir de sua dupla oposição entre o que seria moderno ou arcaico, colonial ou não colonial, desenvolvido ou subdesenvolvido e assim por diante.

Semelhante a S. Buarque e Freyre, em *A Cultural Brasileira*, Azevedo (1958) primeiramente traça os processos que desencadearam a diversidade cultural baseada na literatura, na ciência e artes assim como os fatores que constituíram uma sociedade miscigenada e geograficamente heterogênea, onde as cidades respectivamente aparecem como principal alavanque de desenvolvimento e civilização e, por fim, Azevedo analisa os processos educacionais como via de acesso à civilização e à disseminação da cultura.

Diferente de Gilberto Freyre e S. Buarque, Fernando de Azevedo não enxergava o hibridismo e a formação cultural heterogênea proveniente do “iberismo” como características qualitativas da identidade nacional, ao contrário, a diversidade cultural e suas possíveis formas antagônicas atrapalhavam o desenvolvimento civilizatório da nação. Não obstante, para Azevedo, o Brasil, mesmo sendo uma nação de formação culturalmente heterogênea, os elementos diferenciadores encontrados, seja na tradição católica portuguesa ou nas manifestações ritualísticas indígenas, possui traços comuns que permitem o sentido de uma unificação cultural e geográfica nacional.

Ao explicar a unidade nacional como elementos idiossincrásicos de um povo unido com propósitos comuns, em que o sentimento nacional reproduz os vínculos necessários para construção de uma identidade, Fernando de Azevedo reconhece a importância das estruturas civilizadoras que transcendem as consciências individuais, como é o caso da educação, passando ao campo coletivo, isto é, unidade e unificação de um povo rumo ao estado-nação civilizado. Esta concepção é fruto da influência durkheimiana no pensamento de Fernando de Azevedo e posteriormente na sociologia brasileira, sobretudo com a vinda da missão francesa para USP.

Ao apresentarmos estas breves notas sobre a história da formação do pensamento sociológico brasileiro, sua descendência funcionalista, positivista e evolucionista, como enfatiza Azevedo (1977)¹⁶, bem como os processos de transição entre a institucionalização das ciências sociais acadêmicas e suas descendências derivadas dos grandes ensaios analíticos, com maior destaque para *Raízes do Brasil* (Holanda), *Casa Grande e Senzala* (Freyre), sem falarmos em *Formação do Brasil Contemporâneo* (Prado Jr.) que na concepção de Antonio Candido (2006a), são decisivos para se pensar o Brasil, percebe-se um amadurecimento das ciências sociais brasileiras desligadas (ao menos em parte) e longe dos preconceitos incrustados numa tradição que preconizava um Brasil limpo de cor, autoritário e hierarquizado. Candido, no prefácio a *Raízes do Brasil*, refere-se aos autores da seguinte maneira:

Para nós, os três autores citados foram trazendo elementos de uma visão de Brasil que parecia adequar-se ao nosso ponto de vista. Traziam a denuncia do preconceito de raça, a crítica dos fundamentos “patriarcais e agrários”, o discernimento das condições econômicas, a desmistificação da retórica liberal (CANDIDO, 2006a, p.11).

Estes contínuos e descontínuos de interpretações sociológicas, que passam da exaltação nacionalista de um país soberano, livre de raças, do império e do escravo, da *lavoura arcaica* com seus coronéis, patriarcas e escravistas, ao miscigenado, híbrido e cordial, da *pessoa* que ganha e sabe ganhar o outro na conversa, na malandragem, na política, no direito, faz-nos perceber mais ainda aquilo que Ianni (2002) mencionou como a *busca de um conceito nacional*, isto é, a concepção de que devemos explicar e interpretar o sentido do

¹⁶ Escreveu Fernando de Azevedo (1977, p.11) sobre tais influências teóricas no pensamento sociológico brasileiro: “As influências que parecem preponderar nesses trabalhos, de valor e orientação diferentes, são o positivismo (Comte e Littré), sob cuja inspiração escreveu F. A. Brandão Junior, ‘A Escravatura no Brasil’ (1865); o evolucionismo (Spencer, De Greef, Gumplovicz, etc.), segundo a qual se norteou Silvio Romero, a princípio, e Alberto Sales, e, finalmente a escola antropológica italiana (Sighele, Rossi, Ferri) e as teorias antropogeográfica.”

Brasil, suas dificuldades, seus problemas, sua heterogeneidade cultural e geográfica. A questão que aparentemente ainda inquieta é desvendar os sentidos da complexidade que envolve os aspectos de uma sociedade fragmentada e inconclusa, “que se moderniza”, “que é moderna”, entretanto vive a tradição da família patriarcal, do favor, do jeitinho, entre outros aspectos que, na concepção de DaMatta (1997), fazem parte do dilema brasileiro e fortificam a sociedade relacional.

Se fizemos este excursão pela história da sociologia no Brasil, em forma de preâmbulos, foi para melhor ancorar a obra de Roberto DaMatta nestes descontínuos de interpretações e explicações sociais feitas no Brasil e sobre o Brasil. Sua análise sociológica e antropológica é eclética, às vezes bastante rígida com as teorias sociais, às vezes demasiadamente solta, como podemos notar em *Carnavais Malandros e Heróis*, *A Casa e a Rua* e *Conto de Mentiroso*, entre outros, o que aparentemente o coloca como descendente das interpretações ensaísticas, sem tanta rigidez monográfica, característica da academia que preza por um rigor específico de uma disciplina ou de uma ciência que se propõe à especialização, como defendia Florestan Fernandes. Daí, como bem salientou Oliveira (2006) ao fazer menção sobre um possível estilo de se fazer antropologia no Brasil, reiterar-se que a tradição ensaísta, apesar de sua pouca influência no processo de consolidação de uma antropologia brasileira, se destacou como um estilo característico daquela ciência social:

Essa tradição ensaísta constitui-se, a rigor, em *fator de estilo*. Se, no Brasil, tal tradição pode ser observada facilmente em autores como Gilberto Freyre, ontem, ou Roberto DaMatta, hoje, marcando não o estilo brasileiro, mas *um* dos estilos de antropologia que no Brasil se pratica[...]. (OLIVEIRA, 2006, p.120 – grifos do autor).

É dessa forma que a sociologia dual ou relacional proposta por DaMatta busca, assim como Gilberto Freyre, explicar os significados inerentes à cultura brasileira: híbrida, mítica, relacional. Entretanto, diferente de Gilberto Freyre, que nas palavras de Antonio Candido seria um antiacadêmico, no que diz respeito a sua atuação institucional e por não ser tão “especialista”,¹⁷ DaMatta é um acadêmico, especialista em antropologia, precisamente antropologia social, campo de atuação que o faz ter um posicionamento crítico e analítico a respeito tanto de sua disciplina formadora, como do seu objeto de estudo, no que prioriza as práticas culturais, simbólicas e sociais de qualquer forma de sociedade e dos seus indivíduos,

¹⁷ Ainda como ressalta Candido (2006) sobre Gilberto Freyre, seu desprendimento teórico e metodológico não permitia dizer com clareza se Gilberto Freyre era antropólogo, sociólogo ou historiador, todavia suas abordagens ainda estavam ancoradas nas formas científicas que procurariam traçar os estereótipos culturais e sociais da população brasileira através do ponto de vista biológico de raça.

sua complexidade histórica e cotidiana, situados em um tempo e espaço específico, relativamente apreensível e compreensível, no trato de suas observações empíricas e reflexões teóricas.

Não queremos aqui discutir legitimidade ou autoridade das disciplinas das ciências humanas enquanto campo pragmático de saber positivo-científico, porém cumpre dizer que há um elemento bastante comum nas ciências sociais brasileiras. Nas suas produções sempre existiu certa flexibilidade teórica e empírica no trato dos elementos que sustentam a realidade estudada. Talvez por isso que em uma gama de interpretações sobre o que é, o que faz, e o que somos enquanto Brasil, ainda prevaleça a *busca de um conceito* para descrever a vida, a história e o cotidiano do povo brasileiro, com seus mitos, credos, ritos, entranhados na política, na economia, nas funções do estado-nacional e na cultura de modo geral.

Estas interpretações se complementam em vários campos disciplinares do conhecimento social e cultural, adentrando nas interpretações e explicações das ciências sociais brasileiras, na arte e literatura, tão discutidas como campo mimético da realidade. Assim, obras produzidas por nomes como o de Antonio Candido, por exemplo, que nunca se denominou sociólogo, etnólogo ou até mesmo crítico literário, possuem características interdisciplinares que dificilmente se encaixariam em uma única especialidade do conhecimento humano.

No caso de Roberto DaMatta, percebemos, por mais antropólogo que se denomine, um caráter interdisciplinar no trato da realidade brasileira. Suas interpretações e explicações sobre o Brasil passam pela literatura de Jorge Amado, Érico Veríssimo, Edgar Allan Poe, de poetas e compositores como Chico Buarque, Caetano Veloso, Lamartine Babo, Ary Barroso,¹⁸ e pelos nomes das ciências sociais brasileiras e estrangeiras como Gilberto Freyre, Roberto Cardoso, Darcy Ribeiro, Sérgio B. de Holanda, Oracy Nogueira, Curt Nimuendaju, Victor Turner, Mary Douglas, Louis Dumont, Edmund Leach, Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Maybury-Lewis, entre outros. Na sua empreitada interdisciplinar, DaMatta analisa “rituais nacionais (carnaval, paradas e procissões), [...] desvenda expressões como ‘sabe com quem está falando?’, o mito das três raças no Brasil, músicas de carnaval, textos de literatura” (PEIRANO, 2000, p.228).

Estudar a obra de DaMatta ajudou-nos a compreender que disciplinas como antropologia, sociologia e ciência política, assim como as inúmeras cadeiras de métodos e

¹⁸ Ver DaMatta (1973; 1986; 1987 e 1997).

técnicas de pesquisa tão estudadas nas graduações de ciências sociais, são transpassadas por experiências que buscam adequação a uma determinada realidade, que possibilite um trânsito espontâneo para outros ramos do conhecimento, enfocando sentidos e significados dados pelo pesquisador e seus diversos interlocutores nos espaços e tempos que se buscam compreender.

É assim que a preocupação demasiada em saber se um determinado estudo é ou não é sociológico ou antropológico, se se adéqua aos cânones das ciências, retira-nos, em parte, as possibilidades que permitem criar um texto de forma mais apreciável e espontânea, bem como descrever os aspectos mais corriqueiros da vida em grupo, dos indivíduos, das histórias, da arte e da literatura, da cultura e da sociedade, entre outros fenômenos que antropólogos, sociólogos e historiadores brasileiros estudam, explicam e buscam compreender de forma relativizada – usando uma palavra tão cara para DaMatta. Ou seja, no intuito de entendermos o diferente, o distante de nós, a história que nunca vamos viver, sempre perguntando qual o nosso papel em uma sociedade onde estamos tão próximos, mas somos tão diferentes, indiferentes e complexos.

Por fim, ao perguntamos se existe uma ciência social brasileira poderíamos reiterar a afirmação feita por Ianni (2002) e Oliveira (2006): suas características mais singulares se debruçam sobre a compreensão do que é e o que faz o Brasil contemporâneo e histórico, na busca de um conceito ou teorias adequadas à realidade brasileira, onde ainda predominam mitos fundadores ancorados na ideia de um caráter nacional vinculado aos estereótipos da raça, da política corrupta, da economia injusta, do Estado ineficiente, da cultura sem valor moral, entre outros significados que parecem fazer parte das sociedades modernas periféricas, o que legitima, com muito pessimismo, uma ciência social dos subdesenvolvidos.¹⁹

Entretanto, compreender os processos históricos e cotidianos brasileiros na perspectiva antropológica ou sociológica descrita por DaMatta, orienta-nos para uma reorganização de contextos que, se aparentemente estão deslocados, se encaixam dentro de combinações

¹⁹ Aqui temos como principal referência Roberto Cardoso de Oliveira (2006) que se empenhou em compreender os paradigmas existentes entre a antropologia periférica e central. Para ele, mesmo com todas as dificuldades econômicas, sociais e políticas, não só a antropologia, mas as demais ciências sociais nos países periféricos conseguiram uma autonomia relativamente importante no que diz respeito à construção de um saber disciplinar, que se adequou à realidade destes países, sem perder sua “essência” que, teoricamente, abasteceram uma unicidade interdisciplinar entre correntes de pensamento consideradas hegemônicas e aqueles que surgem como respostas paradigmáticas a questões que se debruçam sobre a legitimidade de um conhecimento que é suscetível a formas diversas de interpretações e análises. Entretanto, ainda nos deparamos com uma construção preconceituosa de um saber que se institucionaliza em busca da transformação dos países periféricos a emergentes, refratando uma conceitualização que continua a hierarquizar e subordinar os vários segmentos sociais e culturais das sociedades por via de construir uma modernidade periférica, como mostra Jessé Souza no seu esforço de compreensão da América Latina que, parafraseando Manoel Bonfim, ainda não conseguiu superar seus males de origem.

diversas, onde a dualidade das coisas estabelece pontos que convergem no paradoxo dos limites, fronteiras e tensões que se encontram nas relações brasileiras. E,

Tudo isso parece conter uma séria lição de sociologia, mostrando que as inovações jamais caem num vazio ideológico e que a aceitação do chamado “moderno”, não se faz por meio de um gradual afastamento do que julgamos antigo e obsoleto, conforme idealizamos, mas através de sínteses desaforadas e híbridas que combinam o antigo e o novo, o cauteloso e o audaz, a lógica moderna que divide o “pensamento selvagem” que destemidamente intui e totaliza (DAMATTA, 1999, p. 33 – grifos do autor).

É assim que, na visão de DaMatta, a identidade brasileira e o que faz o Brasil se definir como Brasil, constrói-se nas coisas aparentemente opostas, entre a modernidade e o que para muitos pode ser definido como atrasado, antigo e lento. Assim, enquanto campo de compreensão, a sociedade brasileira, com tudo que há de complexo, híbrido e ambivalente, traz uma significação peculiar ao trabalho do cientista social, isto é, dá mais sentido e torna mais significativa as ciências sociais, independentemente de serem periférica ou desenvolvida.

Desse modo, a obra de DaMatta procura compreender os sentidos inerentes a uma cultura diversificada, oposto ao homogêneo, que antes de possuir um sentido conceitual, que diz respeito a legitimidade de um conhecimento ainda reflexo de uma sociologia enlatada ou para americano ver, traz na dinâmica do relacional suas principais interfaces, onde “o misturado, a confusão, a combinação, e outras mais” (DaMatta, 1993, p.129) colocam a ideia de Brasil sobre elementos extra-conceituais, em que a força do permeio também pode motivar a razão de ser ou compreender a sociedade brasileira.

1.2 Roberto DaMatta e a Sociologia Relacional

Roberto Augusto DaMatta nasceu em 1936 em Niterói, Rio de Janeiro, graduou-se em História pela Universidade Federal Fluminense em 1959, porém, desde o início da sua carreira acadêmica já se interessava por etnologia ou antropologia cultural, curso que segundo ele, permitir-lhe-ia ampliar seu conhecimento sobre o universo cultural e social brasileiro, distante da conjuntura política que se vivenciava naquele período, marcado por transformações econômicas e sociais que precederam a Ditadura Militar.²⁰

Deste modo, eu era o que hoje se chamaria, com certo desdém, um jovem despolitizado e alienado, com poucas ambições literárias ou políticas, mas foi precisamente isso que me permitiu abraçar a antropologia cultural como um instrumento tão poderoso quanto apaixonante de entendimento do mundo social e dedicar-me a ela com a cabeça aberta e limpa dos preconceitos formais e dogmas políticos (DAMATTA, 1987a, p.175).

Em uma época em que a conjuntura acadêmica do país prezava por estudos políticos e econômicos, e que se vislumbrava o desenvolvimento da América Latina livre da dependência econômica imperialista, tendo em vista a compreensão dos processos de industrialização destas nações e os entraves decorrentes da política de substituição de importações devido à crise de 1929,²¹ os estudos chamados de culturais assumiam uma posição marginalizada no campo acadêmico brasileiro.²²

Nesta conjuntura acadêmica, política e econômica do Brasil e da América Latina, Roberto DaMatta, antes de cursar o mestrado e doutorado em Harvard, foi um dos pioneiros a se formar no primeiro curso de especialização em antropologia feito no Brasil, sob a tutela de Luís de Castro Faria e Roberto Cardoso de Oliveira. Juntamente com o outro estudante e amigo Roque de Barros Laraia fizeram pesquisas etnológicas sobre comunidades indígenas, situadas em regiões fronteiriças entre o Pará, Maranhão e Tocantins.²³ Este estudo fazia parte de um projeto coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira e tinha como principal objetivo estudar as “áreas de fricção interétnica” entre comunidades indígenas e o contato regional

²⁰ Os anos de 1956 a 1964 são marcados por um período de abertura democrática, com as eleições presidenciais que elegeram Juscelino Kubitschek e posteriormente Jânio Quadros, que renunciou o mandato em 1961 sendo substituído por João Goulart a quem o Golpe Militar destituiu em 1964.

²¹ Sobre esse assunto, ver Cardoso e Faletto (1981).

²² Sobre a institucionalização da antropologia brasileira, ver Peirano (2000) e Corrêa (1988).

²³ O conceito de fricção interétnica foi cunhado por Roberto Cardoso de Oliveira, no intuito de descrever os processos de conflitos entre grupos tribais e outros segmentos da sociedade brasileira, visando, também, uma crítica conceitual à dependência teórica da América Latina através das noções de colonialismo. Ver Oliveira (2006).

marcado por conflitos socioculturais e socioeconômicos.²⁴ Roberto DaMatta ficou encarregado de estudar os Gaviões²⁵, povo que vivenciava um processo de contato e aculturação marcado pelas tensões decorrentes do extrativismo da cultura de castanhas.

Esta pesquisa resultaria em seu primeiro livro, em coautoria com Roque Laraia, intitulado *Índios e Castanheiros*, no qual ambos discutem os processos interculturais entre índios e a empresa extrativista do Médio Tocantins. Essa primeira pesquisa impulsionou DaMatta para a Universidade de Harvard (USA), onde defendeu dissertação de mestrado e tese de doutorado em Antropologia Social sob a orientação de David Maybury-Lewis, sendo publicada em 1976 com o título: *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*, esse foi o seu terceiro livro.²⁶ Nesta tese, DaMatta aborda a estrutura organizacional dos Apinayé refutando a teoria de Nimuendaju de que existiria um sistema matrimonial composto de quatro grupos que se revezavam na troca simultânea de mulheres, até fechar o círculo em um único sistema funcional de troca de cônjuges. Por mais interessante que se mostre a explicação de Nimuendaju sobre a organização social dos Apinayé, para DaMatta esta equivocava-se, pois:

[...] o dualismo dos Jê não estava fundada sobre a operação de grupos que trocavam mulheres, mas sobre os modos de conceber a natureza de sua sociedade. Suas raízes, assim, se encontram na divisão entre relações substantivas, aquelas dadas com o sangue, com o suor, com a convivência íntima na mesma casa, cama e fogo; e as relações que chegam com a nominação, elos que tem um caráter cerimonial e são assim definidas pelos próprios índios (DAMATTA, 1987a, p.239).

Se os estudos etnológicos permitiram a formação e inserção de DaMatta nas ciências sociais brasileiras, campo em que posteriormente seria considerado um nome de referência nacional, sua trajetória intelectual tomou rumos diferentes pelo menos no que diz respeito à análise antropológica da realidade brasileira, pois, se inicialmente ele se debruçou sobre as estruturas sociais e culturais das sociedades indígenas do Norte e Nordeste brasileiros, no entanto sua consolidação como intérprete do Brasil se faz a partir da compreensão da

²⁴ Além de Roberto DaMatta e Roque Laraia, outros nomes como Júlio Cezar Mellati, Marcos Rubinger, Alcida Ramos e Edson Dinis, constituíram a primeira turma brasileira de especialistas em Antropologia Social.

²⁵ Os Gaviões, junto com os Apinayé, Apaniecrás, Canelas, Crincatis, Craôs e Pucobiês fazem parte das sociedades Timbira e têm em comum a língua Jê.

²⁶ O segundo livro de Roberto DaMatta, intitulado *Ensaio em Antropologia Estrutural*, publicado pela primeira vez em 1973 pela editora Vozes, trata-se de um conjunto de textos que abordam os rituais carnavalescos, a reinterpretação do fenômeno *panema* sob a ótica estruturalista, a literatura de Edgar Allan Poe em paralelo com as noções estruturalista de Lévi-Strauss e por fim, a influência e os significados do mito *Auké* na construção das estruturas de diferenciação e organização política e doméstica dos Jê –Timbira.

realidade cotidiana do Brasil urbano e industrializado, atravessado pelas características decorrentes de uma história inconclusa, repleta de resquícios coloniais, “feudais” e rurais.

DaMatta não nega sua formação acadêmica, que segundo ele, “constituem-se numa das mais fortes razões de viver”(1987a, p.15), mas direciona o seu olhar para uma realidade mais próxima da sua, na qual procura, literalmente, *estranhar o que lhe é familiar*.²⁷ Desse modo, como demonstra Laraia (2000), ao se referir à mudança de perspectivas teóricas e intelectuais do amigo, ele teria vivido um *ritual de passagem* que lhe permitiu dentro da antropologia social e como etnólogo, compreender os dilemas brasileiros como um drama, ou seja, “sem necessariamente um princípio, um meio e um fim”(LARAIA, 2000, p.23). Neste sentido, ou seja, ao deixar de lado os estudos dos “distantes” e se dedicar aos estudos da sua própria sociedade, DaMatta estaria ingressando no campo da sociologia, conforme as definições de Lévi-Strauss (1970).²⁸

Essa mudança de perspectiva analítica e teórica é mais nítida na sua principal obra: *Carnavais, Malandros e Heróis*, que foi publicada pela primeira vez em 1979, sendo seu quarto livro. Entretanto, anteriormente, DaMatta já havia publicado um artigo intitulado *O Carnaval como um Rito de Passagem*:²⁹ “o ensaio que mais me marcou por que nele está contida toda a semente de uma obra que futuramente iria desenvolver” (DAMATTA apud LARAIA, 2000, p.22). Tanto neste ensaio preliminar, como em *Carnavais, Malandros e Heróis* é nítido o empenho de DaMatta em compreender através dos rituais festivos do carnaval, de *instituições capitais como o jogo do bicho e o futebol* (DAMATTA 1999, p.21), os significados imanentes das estruturas sociais decorrentes dos polos de tensão entre a vida cotidiana (como experiência enfadonha da realidade) e os processos lúdicos que envolvem festas, rituais e instituições que permitem a fuga desta realidade massacrante, hierárquica e desigual.

Pare ele, nos carnavais, nas paradas e procissões, no jogo do bicho, no futebol e na cachaça, os brasileiros conseguem fugir da realidade hierárquica do cotidiano de cada um, onde se encontram presos ao devido lugar. Estes rituais também permitem o desdobramento das características culturais, sociais e políticas que permanecem escondidas, camufladas, que se revelariam apenas nestes momentos passageiros e descontínuos:

²⁷ Estranhar o familiar e familiarizar o exótico trata-se de uma abordagem metodológica na qual DaMatta se inspirou para compreender a relação pesquisador e pesquisado, enquanto exercício de aproximação e distanciamento com o “objeto” de análise. Ver DaMatta (1978).

²⁸ Nesta obra, Lévi-Strauss apresenta definições para etnografia, etnologia, sociologia e antropologia.

²⁹ Ver DaMatta (1973), *Ensaio de Antropologia Estrutural*.

[...] situar essas procissões, paradas e carnavais como modos fundamentais, por meio das quais a chamada realidade brasileira se desdobra diante dela mesma, mira-se no seu próprio espelho social e, projetando múltiplas imagens de si mesma, engendra-se como uma medusa, na sua luta e dilema entre o permanecer e o mudar (DAMATTA, 1997, p.45).

Como podemos perceber é entre a permanência e a mudança que os dramas brasileiros se mostram com mais nitidez. Assim, na sociedade do inconcluso e do inacabado, *sem começo, meio e fim*, DaMatta busca compreender estes dilemas que revelam tensões entre o *permanecer* e o *mudar*. Processos que introduzem ambiguidades entre o querer e o fazer, o poder e o não poder, o certo e o errado, isto é, o dilema brasileiro simultaneamente também fundamenta a dualidade³⁰, conceito este mais do que importante na obra de DaMatta. Esta dualidade significa não só a relação tensional e antagônica entre isto ou aquilo, casa ou rua, homem ou mulher, pessoa e indivíduo, assim por diante, todavia também permite compreendermos, neste universo tão dilemático, as motivações e ações atravessadas por emoções, escolhas e renúncias perpassadas por um gosto amargo de sentimentos ambíguos, no sentido de que expõe incertezas, inseguranças e instabilidades.

Uma das preocupações de DaMatta, assim como de alguns cientistas sociais brasileiros do início do século passado, como foi o caso de Gilberto Freyre, Sergio B. de Holanda e Caio Prado Júnior é tentar compreender e explicar o Brasil por ele mesmo. Nesta empreitada, Roberto DaMatta analisa o cotidiano e os rituais, as manifestações e os comportamentos típicos do modo de ser brasileiro e tudo aquilo que, como tentaram mostrar os intelectuais citados acima, define a identidade, a cultura, a política e a economia de um Brasil “nacionalmente grandioso”. A pergunta ainda recai em quem somos, de onde descendemos e quais as possibilidades históricas que talvez nos permitam ir além do que somos e fomos, sem perdermos de vista nosso “jeitinho” de ser brasileiro.

Destarte, tanto o dilema como a dualidade se entrelaçam no percurso penoso da vida cotidiana brasileira, onde é mais fácil, em certos casos, sermos indiferentes– velados por uma conduta mascaradamente moralizada, porém, nefastamente imoral, como mostra DaMatta no seu estudo do *você sabe com quem está falando?* ou até mesmo em expressões do tipo: *faça o que digo, mas não faça o que faço* – do que assumirmos determinadas posturas, práticas e escolhas individuais que comprometam nosso universo pessoal e relacional, pois, como notou DaMatta (1987) uma das coisas penosas para o brasileiro é dizer *não a um amigo*, mesmo que

³⁰ “Do latim, *dualis*, que é o número de dois. Na metafísica a dualidade admite dois princípios irreduzíveis” (RUSS, 1994, p75).

este em certas situações, tenha infligido alguma regra legitimamente instituída pelo sistema político e jurídico.

Não é por menos que a expressão dilema, no dicionário Aurélio da língua portuguesa, significa: “situação embaraçosa com duas saídas difíceis e penosas”. Ora, o que alguns analistas contemporâneos não perceberam, como é o caso de Jessé Souza (2001), que procura refutar a teoria de Roberto DaMatta reduzindo suas análises apenas a uma objetivação estrutural e a determinadas situações sociais, é que entre escolhas e renúncias, motivações e ações, existem na personalidade e no caráter do cidadão brasileiro, as incertezas e inseguranças que tornam penoso e difícil aceitar, renunciar ou escolher determinadas circunstâncias da vida cotidiana, sejam essas em espaços macro ou micro sociais, o que parece ser mais propício a desenvolvermos uma dupla significação valorativa entre categorias funcionais e sociais, de modo que seja fácil nos relacionarmos ou convivermos com elementos supostamente opostos. Assim, por exemplo, como mostra DaMatta, se nos Estados Unidos da América existe o indivíduo como valor principal e na Índia a pessoa prevalece, no Brasil, a pessoa e o indivíduo caminham juntos, mas com as mãos separadas, revelando uma das muitas ambiguidades das relações sociais dualísticas.

Isso apenas serve para exemplificar que na concepção de DaMatta para entendermos a gramática social do Brasil, não precisamos compreender afundo os processos sociais que se manifestam por intermédio de uma análise conjectural das desigualdades econômico-sociais. Suas abordagens se debruçam sobre o estruturalismo, ou seja, sua preocupação é perceber fenômenos que por si só se explicam como elementos estruturais de uma dada realidade. Assim, por exemplo, o carnaval ou o jogo do bicho, como instituição capital, isto é, ideológicas (DAMATTA, 1999) possuem uma realidade independente de certos fenômenos, assumindo formas simbólicas que necessariamente não precisam ser compreendidas através de um estudo exaustivo das classes sociais.

Desse modo, a ambiguidade que perpassa o universo dual da casa e da rua, da afirmação e dominação masculina em detrimento da feminina, dos mecanismos autoritários e hierárquicos que se expressam não apenas no *você sabe com quem está falando?*, também se ajustam na própria dinâmica estruturante funcional e simbólica de certas realidades brasileiras, onde indivíduos subjugam outros devido a sua posição econômica, intelectual, profissional e cultural. É desse modo que a dualidade e o dilema mostram aspectos que se entrelaçam com uma realidade que mantém uma hierarquia, problematicamente definida por seus valores morais ou econômicos e pela própria função ideológica que manipula as ações

individuais através não só das estruturas funcionais, mas de aspectos dinâmicos da vida em conjunto que permitem os rituais de aproximação e distanciamento da realidade autoritária e igualitária.

Uma das características do trabalho de DaMatta, como tentamos demonstrar parágrafos antes, é mostrar como os rituais que são inseparáveis da vida cotidiana permitem enxergamos as facetas de um Brasil que vive no limiar da realidade hierárquica e autoritária com uma realidade da igualdade em que o carnaval, a procissão, os desfiles, o futebol, a casa e o mundo dos mortos são eixos complementares de uma sociedade relacional e tensional, ou seja, da rua, do indivíduo, do trabalho, das rotinas diárias e de tudo aquilo que se desdobra duplamente como representação dramática da vida em conjunto. Essa dramaticidade brasileira é vista entre espaços devidamente demarcados, casa ou rua, por exemplo, onde cada “pessoa” sabe o seu devido lugar, como se comportar adequadamente diante de autoridades, principalmente quando estas são reconhecidas por suas funções de prestígio, como é o caso de políticos ou doutores, autoridades que de cima para baixo representam uma dupla verticalização de condutas morais e resignadamente aceitas sob um universo relacional.

Na sociologia de DaMatta, ao definir o que faz o Brasil, a concepção de relação surge como esboço relativizado de uma sociedade que se justifica por sua universalidade e grandeza, é assim que segundo o autor (1986, 1997), a identidade do povo brasileiro se constrói sob relações que devido a sua complexidade estrutural, permite relativizar os universos sociais, os espaços, os rituais, sempre em um movimento duplo de escolhas e possibilidades que se manifestam na vida cotidiana, nas rotinas diárias, nos rituais populares e nos espaços devidamente demarcados, mas que se relacionam e se complementam em uma sociabilidade culturalmente atravessada pelo inacabado, o inconcluso e o incerto, assim: “Num sistema onde a palavra de ordem é a relação, podem conviver dimensões e esferas de vida cujos valores são diferentes, embora complementares entre si” (DAMATTA, 1987, p.86).

Na dualidade, o complementar e a relação das coisas aparentemente opostas dão sentido ao universo de possibilidades que faz o Brasil sempre ser como ele é. Um universo tipicamente brasileiro, que pode ser sentido onde as pessoas estão: patrão e empregado, funcionário público e representante do povo, cliente e despachante, padrinho e afilhado etc. Entre estas pessoas de carne e osso a relação pode ganhar diversas formas: trocas de favores, estabelecimento de lealdades, compromisso e responsabilidade, reciprocidade e dívida etc.

A dívida, no universo da relação, não é igual a que Marcel Mauss (2003) apresenta como elemento de integração regida por uma reciprocidade autônoma de compromissos mútuos entre indivíduos, estabelecida pelo jogo simbólico de retribuição sem fins proposítas, isto é, sem causas devidamente indutivas, o que é diferente da dívida cujo intuito é tirar algum proveito calculado e imediato; endividar-se, no universo relacional brasileiro, torna-se um peso que compromete as alianças e possivelmente a ascensão seja esta social ou não, dos sujeitos que têm por obrigação retribuir o favor que lhe foi prestado.³¹ É assim que dívida, favor, jeitinho, lealdade e até mesmo confiança e reciprocidade fazem parte das formas válidas de relações no universo da relacionalidade. São *categorias* fundamentais para compreensão de um país que, por exemplo, difere dos Estados Unidos da América por este possuir uma ideologia da individualidade; difere também da Índia por esta ser culturalmente holista. No Brasil, evidencia-se a dialética do ser ao mesmo tempo individualista e holista, pessoal e impessoal.

Ao falar de contradições que marcam a sociedade brasileira, DaMatta conduz suas perspectivas analíticas e teóricas a uma interpretação dos símbolos culturais e não necessariamente dos fenômenos econômicos, recorrentes na leitura de um Brasil por via de se modernizar e se desenvolver. Desse modo, a cultura é vista através dos dilemas e ambiguidades propriamente culturais e não econômicos. No universo do hibridismo brasileiro existe uma convivência simultânea entre os opostos, lados antagônicos complementares que permanecem na infundável convivência dos contrários. No entanto, há momentos de rupturas, de negações e renúncias estabelecidas pelos rituais, em detrimento da realidade massacrante do cotidiano, que põe o indivíduo em condição moralmente inferior nesta sociedade hierarquizada (DAMATTA, 1997).

Trata-se, pois, de compreender segundo DaMatta, como mostra Livia Barbosa (2000), as ideologias e valores culturais de uma sociedade que conjuga categorias entre o moderno e o tradicional, entre suas ambiguidades e dilemas, o que fortifica a ideia de hibridismo como elemento que conduz a uma releitura da modernidade enquanto campo aberto, sem vias únicas, isto é, flexível no que diz respeito a sua cultura, aos seus valores, aos seus rituais, mesmo que ainda estejam alicerçadas sob uma ideologia dominante.

³¹ É evidente que uma das características do *dom* seria a obrigatoriamente, a retribuição. Entretanto, Mauss mostra como a função social do *dom* pode estabelecer alianças e vínculos que permitem a reciprocidade sem interesse lucrativo e desvinculado da permuta financeira. Em relação à dívida e à dádiva, ambos fazem parte, porém inconfundíveis nas suas concepções religiosas, das possíveis formas de generosidades, ou seja, retribuir aquilo que nos é dado, mesmo que seja por intermédio do trabalho ou de outras motivações que demande relações de confiança, lealdade e reciprocidade.

Na concepção de DaMatta (1997) os rituais são elementos intrínsecos a qualquer forma societária, onde suas manifestações permitem a compreensão dos fenômenos simbólicos enquanto processos totalizantes das sociedades, ou seja, como valor reciprocamente compartilhado e as inserções dos sujeitos diante das realidades que a vida social traz, com todos seus problemas e dramas, assumindo momentos de passagem que na teoria antropológica é visto como liminaridade.

A liminaridade segundo DaMatta (2000), representa as formas dicotômicas dos rituais de passagem que gradativamente surgem como manifestação de transição e mudança obrigatória do indivíduo frente ao grupo, do grupo frente ao indivíduo, do coletivo ao individual, do individual ao coletivo. O que possibilita uma compreensão dos elementos e fenômenos que estabelecem uma diferenciação categórica entre o que é possível e aparentemente se distingue como explicação de uma dada realidade e suas atribuições adequadas a momentos específicos da história e da cultura, seja de sociedades, grupos ou comunidades dispersas. A liminaridade permite uma mudança de posição do grupo ou de indivíduos dentro de uma ordem social legítima, condicionando situações intermediárias entre *o ser, o querer ser e o não ser*, marcadamente presentes no caráter interpessoal dos brasileiros que a todo instante convivem com o paradoxal, com o diferente e o híbrido, isto é, com gestos, atitudes, gostos e emoções liminares. Nas palavras de DaMatta (2000, p.14):

Como, então, tomar o limem e o paradoxal como negativos em sistemas relacionais, como o Brasil, uma sociedade feita de espaços múltiplos, na qual uma verdadeira institucionalização do intermediário como um modo fundamental e ainda incompreendido de sociabilidade é um fato social corriqueiro? Como ter horror ao intermediário e ao misturado, se pontos críticos de nossa sociabilidade são constituídos por tipos liminares como o mulato, o cafuzo e o mameluco (no nosso sistema de classificação racial); o despachante (no sistema burocrático); a(o) amante (no sistema amoroso); o(a) santo(a), o orixá, o “espírito” e o purgatório (no sistema religioso); a reza, o pedido, a cantada, a música popular, a serenata (no sistema de mediação que permeia o cotidiano); a varanda, o quintal, a praça, o adro e a praia (no sistema espacial); o “jeitinho”, o “sabe com quem está falando?” e o “pistolão” (nos modos de lidar com o conflito engendrado pelo encontro de leis impessoais com o prestígio e o poder pessoal); a feijoada, a peixada e o cozido, comidas rigorosamente intermediárias (entre o sólido e o líquido) no sistema culinário; a bolina e a “sacanagem” (no sistema sexual). Isso para não falar das celebridades inter, trans, homo ou pansexuais, que, entre nós, não são objeto de horror ou abominação (como ocorre nos Estados Unidos), mas de desejo, curiosidade, fascinação e admiração. Tudo isto me levou a repensar o ambíguo como um estado axiomáticamente negativo.

Na citação, está implícita a crítica que DaMatta faz a algumas correntes do pensamento antropológico que enxergaram na liminaridade uma negatividade de condutas

auto-excludentes, o que leva a não aceitação das ambiguidades e sobretudo do hibridismo e da indivisibilidade dos contrários. Autores como Victor Turner, Mary Douglas, Edmund Leach, para DaMatta, conceberam os fenômenos liminares como algo estático e imutável, perigoso e negativo. Esta concepção, eivada por preconceitos, decorre da típica e estereotipada visão puritana burguesa que dificilmente aceitava rituais *complexos* e *exóticos* (das civilizações não ocidentalizadas), predominantemente ambíguo, dual e indeciso, profundamente arraigada na mentalidade antropológica de europeus e norte-americanos.

Ao lado da crítica, DaMatta resume o que lhe parece ser os contrastes e a essência da cultura brasileira. O paradoxal e o liminar, antropológicamente falando, retratam com clareza os processos duais encontrados na sociabilidade, no cotidiano, nos espaços sociais e geográficos, nas formas jurídicas e políticas, entre vários atributos estruturais e estruturantes que fortalecem os dramas decorrentes do sistema relacional brasileiro que ao misturar e intermediar suas funções sociais aparentemente contraditórias – ao contrário de outras sociedades ocidentais, não é visto negativamente – apresenta-se como elemento de identificação e motivação de um hibridismo essencial, marcado pela “indivisibilidade dos contrários”. Eis uma das características da sociologia relacional de Roberto DaMatta que a nosso ver, representa uma das suas leituras mais marcante da cultura brasileira: essa “indivisibilidade dos contrários” ou até mesmo dos “contrastos contraditórios”, ambíguos, repletos de dilemas, de indecisão, uma gramática social que se escreve através de suas formas que para muitos podem se revelar como antagônicas.

Pela lente destes antagonismos, DaMatta procura decifrar um Brasil que ao longo de sua história cotidiana transita entre a “casa” e a “rua”, a pessoa e o indivíduo, em que os primeiros representam espaços sociais e geográficos; os outros dois indicam os valores simbólicos que diferenciam as características fundamentais do seres humanos: personalidade, pessoalidade, individualidade e individualização.

No trânsito que se estabelece entre as partes da dualidade há sempre as mediações, os rituais que permitem tais oscilações e mudanças como é o caso do carnaval que se manifesta como um verdadeiro palco onde se pode vivenciar diversas personalidades sexuais, grotescas, políticas ou profissionais, sem o mínimo pudor de desvio de condutas, consideradas na vida cotidiana como imorais, inaceitáveis ou de caráter duvidoso. No carnaval, o *ser e o não ser* se complementam, mostrando dessa forma, o liminar positivo dos momentos alegres que só ele pode propiciar, bem como a representação trágica da vida cotidiana dilacerada no momentâneo da festividade, tempo e espaço conjugados pela reprodução da ousadia de se

jogar no fugaz, no efêmero, na certeza de que o que deveria ser para toda vida dura apenas alguns dias do ano. Assim,

Enquanto o desfile do cotidiano é funcional e doloroso, pois tem objetivos definidos e os seus meios são equivalentes a fins absolutamente precisos, o desfile ritual é prazeroso e aberto, sem objetivos rigidamente definidos. [...]

A exibição em oposição à modéstia e o recato, ou melhor, a dialética do que é (ou deve ficar) escondido e do que é abertamente revelado. Esse ponto ficou claro quando falamos das organizações e do espaço carnavalesco, pois em ambos vimos a possibilidade de exhibir e de fazer teatro (DAMATTA, 1997, p.139).

Eis o sentido do carnaval: viver o momento que permite sonhar com o que se queria ser e quebrar a rotina do cotidiano e das estruturas “inabaláveis” da sociedade relacional brasileira, pois, como festa popular, do “povo” e da “massa”, o carnaval consegue em poucos dias fazer da empregada patroa e da patroa empregada, do bandido mocinho e do mocinho bandido, entre outras representações que teatralmente denotam um verdadeiro papel, opostos às funções racionais do dia-a-dia. Isto é, se na vida cotidiana o brasileiro sabe seu devido lugar na ordem hierárquica do “obedece quem tem juízo e manda quem pode”, no carnaval todos podem, todos se igualam em uma festa sem donos, sem patrões e empregados, onde a morte e a vida, o religioso e o ateu, a prostituta e a beata, o malandro e o policial se tornam figuras mais do que importantes neste momento que une os opostos, regidos pelo tempo cíclico em espaços devidamente demarcados da folia e da brincadeira e que possui data para começar e terminar.

Não é à toa que o carnaval acaba justamente um dia antes da quarta-feira de cinzas, momento no qual o folião pode pedir redenção dos seus possíveis pecados, tanto do ano anterior como do ano que está por começar e dos excessos cometidos no carnaval. Pois não é também por acaso que uma expressão tão brasileira como: “o ano começa só depois do carnaval” representa o avesso à rotina do trabalho, do dia-a-dia, onde o precedente traz a ansiedade; o momento, a alegria e o suceder, a nostalgia. Assim, a intensidade do carnaval é vista por DaMatta através dos momentos, que igual a outros fenômenos culturais brasileiros, são intermediados pelo antes e o depois, perpassado pela ansiedade, a saudade e a nostalgia do que está por vir e por se ver ou sentir. Dimensões que a sensibilidade dos poetas Vinicius de Moraes e Carlos Lyra captou muito bem:

Acabou nosso carnaval; ninguém ouviu cantar canções; ninguém passa mais brincando feliz; e nos corações; saudades e cinzas foi o que restou.

A tristeza que a gente tem, qualquer dia vai se acabar. Todos vão sorrir. Voltou a esperança. É o povo que dança, contente da vida, feliz a cantar. Porque são tantas coisas azuis. E há tão grandes promessas de luz. Tanto amor para amar de que a gente nem sabe.

O carnaval, nesta canção, representa comparativamente o que DaMatta busca entender sobre os sentimentos e atitudes dos brasileiros que decorrem dos processos da vivência momentânea com o final do carnaval. Junto com o término desta festa ficam as saudades e a expectativa do próximo ano que, com a certeza de que “vai ser mais alegre, onde muitos vão sorrir, pois a triste vida cotidiana será vencida quando o carnaval chegar”. A tristeza assim como a melancolia, parecem adentrar no universo relacional brasileiro do cotidiano regrado pela indeterminação da vida, porém sistematicamente rotineira, enfadonha, árdua, uma vez que para se suportar os sofrimentos provenientes da vida cotidiana, elegem-se medidas paliativas, por exemplo, a arte que fantasiosamente ludibria a realidade de uma vida sofrida.

Desse modo, o carnaval possibilita a mutabilidade dos sujeitos, no qual as máscaras e fantasias permitem a fluidez da sexualidade, definida pelos contrastes sexuais que se contradizem entre os sexos opostos, híbridos, que igual à caricatura dos anjos não possuem definição ou não mostram o que realmente são, pois no carnaval todos podem ser o que quiserem; podem ser pessoas, assumindo uma identidade do famoso, do doutor ou do intelectual, visto, sobretudo pelo peso do seu nome; ou podem ser um indivíduo, aquele sujeito honesto que trabalha e por não entender de leis e de direitos, teme ser preso, rechaçado pela polícia, humilhado pelo patrão. Neste último caso, o carnaval se torna fuga e transformação da realidade hierárquica, autoritária e relacional.

É, portanto, neste pano de fundo, ou seja, um universo relacional que DaMatta ancorará as derivações e sistematizações dos conceitos de indivíduo e pessoa. A pessoa é o valor simbólico das estruturas e sistemas que dão funcionalidade à sociedade brasileira. Diz ele:

Em vez de termos a sociedade contida no indivíduo, temos o oposto: o indivíduo contido e imerso na sociedade. É essa vertente que corresponde à noção de pessoa como entidade capaz de remeter ao todo, e não mais à unidade, e ainda como elemento básico por meio do qual cristalizam relações essenciais e complementares do universo social (DAMATTA, 1997, p. 222).

No Brasil, a pessoa se insere no âmago da família, no aconchego da casa, passando pelos sistemas institucionais da sociedade marcando-os com as relações de proximidade, de favor, de compadrio e amizade. Como sujeito reconhecido, neste sentido, a pessoa permanece

contida e inseparável das suas redes de relações, de sua sociedade ou grupo do qual faz parte. A pessoa em si, podemos dizer não existe como entidade autônoma, ela se define por um conjunto de relações dentro de uma rede unida por sentimentos de proximidade e afetividade.

Em sociedades relacionais como a brasileira, a pessoa assume uma posição preponderante, constituindo-se a lógica que lhe dá sentido. O indivíduo, por outro lado, permanece em segundo plano. Para DaMatta, ao contrário, em sociedades igualitárias é sobre o indivíduo que se estrutura a ideologia das normas institucionais:

[...] mas entre reconhecer a existência empírica do indivíduo e surpreendê-lo como unidade social relevante e ativa numa formação social, capaz de gerar os ideais concomitantes do individualismo e igualitarismo, é um fato social e histórico, objetivamente dado, produto do desenvolvimento de uma formação social específica: a civilização ocidental. É só nesta civilização que a ideia de indivíduo foi apropriada ideologicamente, sendo construída a ideologia do indivíduo como centro e foco do universo social, contendo dentro de si a sociedade [...] (DAMATTA, 1997, p. 221).

Indivíduo e pessoa são valores presentes em qualquer sociedade, contudo, um ou outro pode se sobressair em determinada formação social. Enquanto construção cultural, estes dois complexos se interpenetram como a trama e a urdidura do tecido social, que no caso do Brasil se tece no tear da relacionalidade.

Acompanhando o pensamento de DaMatta notamos que na realidade brasileira os significados sociais destes valores servem para corroborar a posição ambígua do sujeito social, pois exprimem as manifestações contraditórias de uma sociedade que estabelece ou imputa no caráter e na personalidade dos sujeitos, uma ordem social e simbólica, isto é objetiva e subjetiva, que leva a uma prática verticalizada de certas ações e interações dos indivíduos, legitimados, como já havíamos comentados parágrafos antes, por mecanismos autoritários e hierárquicos que estabelecem princípios valorativos e morais de condutas emocionais e afetivas. Deparamo-nos com um dilema cultural que introjeta atributos antagônicos entre a ideia de ser pessoa e ser indivíduo, bem como dualiza as relações sociais e os espaços que definem a posição social, o caráter individual e coletivo dos sujeitos.

No Ocidente, o indivíduo aparece como elemento indivisível, profundamente arraigado em atributos morais que reforçam as noções de liberdade e igualdade, vistas, sobretudo, por meio dos ideais liberais que tornaram o indivíduo centro da razão universal, historicamente imerso, como mostra Henri Lefebvre (2009), no crescimento do Terceiro Estado e na burguesia da *belle époque*. É neste sentido que o indivíduo está inserido na sociedade ocidental, a partir de um complexo dilema entre a unicidade e a igualdade,

precisamente a igualdade de direito que faz de cada ator social o responsável pela vida do outro, entretanto sem que um interfira na liberdade individual de cada um.

Ao pensar o indivíduo e a pessoa desta forma, e ao aplicar seu raciocínio à realidade brasileira, ao que tudo indica DaMatta se afina com o pensamento de Louis Dumont quando este analisa as chamadas sociedades holísticas, dependentes de vínculos sociais primários. Nestas sociedades, onde predominam as formas tradicionais de relacionamentos, privilegia-se uma ideologia hierárquica que se circunscreve não só nos aspectos morfológicos, cujo exemplo característico é a sociedade indiana, mas também nas ideias e valores coletivos. É típica também a indistinção entre os diversos sistemas que as compõem: político, religioso e econômico. A distinção reconhece-se apenas pelos limites impostos por uma “hierarquia igualitária”, em que devido à natureza cultural, simbólica e social de tal sistema, incompatibiliza as relações entre brâmanes e intocáveis, entre as noções de puro e impuro, negando a individualidade e fortificando naturalmente a noção de “homem hierárquico”, ou seja, um indivíduo que aceita resignadamente as condições sociais e culturais que lhe são impostas.

Na hierarquia igualitária, “todos sabem o seu devido lugar e ninguém se mete” no espaço ou no que é de competência profissional, religiosa, econômica etc. do outro. DaMatta, portanto, reproduz a tese *dumontiana* de que nas sociedades modernas ocidentais existe uma propensão para a individualidade, o que leva, conseqüentemente, ao reconhecimento das igualdades sociais e políticas, enquanto que nas sociedades holísticas, o sistema se alicerça fortemente na ideologia hierárquica. Tanto Dumont como DaMatta sofrem, neste aspecto, a influência do pensamento de Durkheim. No processo de mudança das sociedades, estas vão da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica, do holismo ao individualismo, do semelhante ao indiferente, dentre outros aspectos alicerçados na racionalização burocrática e na divisão do trabalho típicos das sociedades modernas. Mas cumpre ressaltar que apesar da influência comum, os autores diferenciam-se quanto ao modo de enxergar empiricamente uma determinada realidade, principalmente na forma de exaltar o indivíduo moderno ocidental.

O conceito de indivíduo possui um peso significativo como explicação das sociedades contemporâneas, tendo em vista as diferenciações categóricas que expressam uma “dialética universal”, na qual prevalece, em primeira instância, a noção de individualismo, igualdade e legitimidade das esferas estruturais das sociedades, sobre certa consciência dos cidadãos que se reconhecem igualitária e individualmente, ou seja, como sujeitos que fazem parte de um

todo. Conscientes de suas prerrogativas morais e de seus direitos institucionais sujeitam-se à ideologia específica das sociedades ocidentais, ou seja, o individualismo (DAMATTA, 2000).

É nesse sentido que a ideia de indivíduo se coaduna com os aspectos legais do direito moderno ocidental e da democracia liberal ao preconizar um sentido universal ao sujeito, moral e individual que possui plena consciência de sua individualidade e do outro igual. Surge, nesta concepção, a ideia de cidadania como elemento básico de reconhecimento das formas possíveis de igualdade e responsabilidade moral e social para com o outro. Como diz DaMatta:

O papel de cidadão (e repito, de indivíduo) realiza a proeza sociológica de pretender excluir todas as complementaridades e gradações que são parte e parcelas dos papéis sociais tradicionais.

Acabo também com minhas predileções e singularidades para me tornar uma entidade geral, universal e abstrata, dotado, conforme nos informa, entre outros, Dumont e Lukes, de autonomia, espaço interno, privacidade, liberdade, igualdade e dignidade (DAMATTA, 1987, p.74 e 75).

A outra face da questão, que em certo sentido nega o indivíduo construído nos ideais da burguesia igualitária, é a pessoa que ao manter o poder hierárquico semelhante ao da tríade cristã do *pai, filho e espírito santo* intermediador da relação entre Deus e os demais sujeitos, torna-se basicamente o elemento primordial que caracteriza as sociedades relacionais, imbuídas da ética católica cristã que sustenta a relação hierárquica entre a alma e o corpo, diferentemente da ética protestante que unificaria essa relação:

No mundo protestante, desenvolveu-se uma ética do trabalho e do corpo, propondo-se uma união igualitária entre corpo e alma. Já nos sistemas católicos, como o brasileiro, a alma continua superior ao corpo, e a pessoa é mais importante que o indivíduo. Assim, continuamos a manter uma forte segmentação social tradicional, com todas as dificuldades para a criação das associações voluntárias, que são a base da “sociedade civil”, fundamento do Estado burguês, liberal e igualitário, dominados por indivíduos (DAMATTA, 1997, p. 230).

No Brasil, ser pessoa é mais importante do que ser indivíduo. Segundo DaMatta, isso se deve ao fato de não termos passado por um processo de individualização e racionalização fundamental para definir a consciência do “indivíduo cidadão”, ou seja, comprometido com o bem público e ciente de suas individualidades enquanto sujeitos morais que diferenciam a vida ou coisa pública da privada. Aqui, a razão universal que propaga a felicidade individual como valor, cálculo e projeto não se estabeleceu como, por exemplo, aconteceu nos Estados Unidos. Estas ausências levam à consolidação de um sistema sociocultural calcado na

dualidade que faz da “relação” a expressão *sine qua non* das formas objetivas e subjetivas da existência como “nação”. Os significados da pessoa, neste caso, só podem ser entendidos plenamente por meio dos significados de “relação” e “complementaridade”.

Para DaMatta, as relações pessoais no Brasil permeiam não só as formas mais íntimas de convívio familiar e de parentesco, mas alastram-se para os sistemas políticos e jurídicos, fazendo da pessoa não um mero indivíduo perdido na multidão, mas reconhecido por possuir um nome, uma função política, um cargo administrativo e outras atribuições que o legitimam dentro de uma ordem hierárquica de prestígio, ascensão social e reconhecimento.

Neste sentido, a sociedade é predominantemente pessoalizada e relacional, onde os indivíduos, na pele da pessoa, conseguem verticalmente manipular através de uma hierarquia de valores, os diversos seguimentos institucionais da sociedade. A pessoa se transfigura na coletividade (grupos políticos, familiares, religiosos etc.) prevalecendo sobre todas as outras lógicas que não a da relação pessoal.

Ao comparar a sociedade brasileira com a norte-americana, DaMatta contrasta os dois tipos de regime: o da pessoa e o do indivíduo. Nos EUA, o indivíduo é parte indivisível da coletividade, onde grupos, pessoas e instituições não conseguem se sobressair à equidade estabelecida pelas leis, pois estas são constituídas para resguardar a igualdade individual dos seres humanos que se reconhecem como iguais, pelo menos no que diz respeito ao campo jurídico e político, com possibilidades de ascensão econômica nivelada. Como consequência, enaltecem-se os “efeitos do indivíduo”, como por exemplo, a lógica do êxito individual ou do envergonhar-se por depender de políticas assistencialistas públicas ou de favores de terceiros (BARBOSA, 2000). Atitudes que contrastam com a realidade brasileira, onde o “rei é visto como um pai” e o outro como “um irmão ou um amigo”. Do pai se espera proteção e benefícios; do irmão, complacência e benevolência. Aqui, os assistencialismos e os favores, ao contrário de gerarem sentimento de vergonha, enaltecem o orgulho de se estar bem relacionado, inserido numa rede de relações afetivas e pessoais e dela poder tirar proveito.

Mas na sociedade brasileira também existe a posição do indivíduo, entretanto como um valor moralmente depreciativo, perdido no anonimato, porque não conduz ninguém ao seio das relações pessoais. Desta forma, é marginalizado, sem laços afetivos, sem amizades e despossuído do princípio básico de identificação social, ou seja, da configuração social de pessoa ou de gente, expressões tão bem demarcadas em um sistema que a todos transforma em um valor definido pelo nome, pela família, pelo partido político, pelo trabalho e outras

funções e sistemas que seguem dividindo e hierarquizando os sujeitos. A sociedade brasileira, semelhante à sociedade indiana – outro polo da comparação – define-se como sociedade segmentária ou holista que, devido à força condensadora de suas estruturas funcionais, seja essas religiosas ou associativas, mantém com rigidez uma hierarquia social quase intransponível.

Pessoa e indivíduo na sociedade brasileira, enquanto faces de um dilema, opostos e complementares ao mesmo tempo, representam os significados de uma sociedade que definiu sua cidadania dupla, operando com instituições e códigos distintos: de um lado a burocracia, do outro, a relacionalidade. É nas formas de comunicabilidade entre estas duas faces que reside o esforço interpretativo empreendido por DaMatta para compreender o dilema que permeia a transformação do Brasil (grafado com letra minúscula) em o Brasil (nação, cultura, sociedade, um jeito de fazer coisas). Para capturar a profundidade do dilema, ele se vale de um quadro norteador, montado a partir das características que recobrem a noção de indivíduo e pessoa:

Quadro 01 – Características que Recobrem a Noção de Indivíduo e Pessoa para DaMatta

Indivíduo	Pessoa
Livre, tem direito a um espaço próprio.	Presa à totalidade social à qual se vincula de modo necessário.
Igual a todos os outros.	Complementar aos outros.
Tem escolhas, que são vistas como seus direitos fundamentais.	Não tem escolhas.
Tem emoções particulares. A consciência é individual.	A consciência é social (isto é, a totalidade tem precedência).
A amizade é básica ao relacionamento = escolhas.	A amizade é residual e juridicamente definida.
O romance e a novela íntima, individualista (obra do autor) são essenciais.	A mitologia, as formulações paradigmáticas do mundo são básicas como formas de expressão.
Faz as regras do mundo onde vive.	Recebe as regras do mundo onde vive.
Não há mediação entre ele e o todo.	A segmentação é a norma.

Fonte: DaMatta, 1997, p. 225-6.³²

O código burocrático ³³ pressupõe a existência do indivíduo sujeito às leis, à repressão do Estado, ao anonimato das ruas, à indiferença. Um indivíduo reduzido a um epifenômeno

³² A discussão sobre estas características será retomada no capítulo seguinte.

das leis e da impessoalidade. A relacionalidade, por sua vez, coloca as hierarquias de outra maneira, ou seja, sem passar pelas leis e pela moralidade de uma política reconhecida pela cidadania dos indivíduos, mas pelos processos que desencadeiam uma duplicidade ética permitindo assim, adaptações e “jeitinhos” que revelam as formas de comunicabilidade entre a hierarquia e o igualitarismo, a pessoa e o indivíduo, a casa e a rua, o privado e o público. Esta dicotomia de valores, espaços e instituições são alicerces que definem, segundo DaMatta, a “essência” da sociedade brasileira: heterogênea, híbrida e, sobretudo, fragmentada.

Entender a sociedade brasileira pelos seus dilemas é compreendê-la a partir da sua fragmentação, e isto é o que nos possibilita entendermos sua dinâmica e estrutura. Esses dilemas são, mais uma vez metaforicamente falando, parecidos com uma peça de teatro, na qual os atores representam e se jogam no limiar e no liminar da comédia e da tragédia encenadas num palco ubíquo, ocupado pelas pessoas e indivíduos comuns que, no cotidiano, valem-se da criatividade e originalidade para representar o papel de “ser brasileiro”.

1.3 “Efeitos da Pessoa”

Se a pessoa não é uma entidade de carne e osso, se não passa de uma abstração, uma construção ideológica, ela só pode ser percebida e compreendida por meio das suas manifestações. Uma forma para compreendê-la é, então, direcionar o olhar para aquilo que estamos nomeando “efeitos da pessoa”.

Onde e como podemos localizar esses efeitos? Embora DaMatta não utilize a expressão “efeitos da pessoa”, acreditamos que ele os pontua bem naquilo que denomina modo de navegação social do brasileiro (DAMATTA, 1986). A tonalidade que os jeitos de navegar socialmente assumem, está diretamente relacionada à preponderância da pessoa. O “jeitinho brasileiro”, a “malandragem” e “sabe com quem está falando” são reverberações dos “efeitos da pessoa”.

Se é que podemos realmente falar em “efeitos da pessoa”, em decorrência podemos também nos referir aos “efeitos do indivíduo”. No tecido da relacionalidade, na maioria das vezes, um funciona como inibidor do outro. Por exemplo, para que alguém possa “dar um

³³“Em meus próprios termos, trata-se de um modo de organização burocrática, onde o todo predomina sempre sobre as partes e a *hierarquia* é fundamental para o significado do papel das instituições e dos indivíduos” (DAMATTA, 1987, p. 83).

jeitinho” no problema do amigo, às vezes, será preciso negligenciar protocolos legais ou legítimos, o que leva à criação, pelo menos em princípio, de algum prejuízo a outrem. Para que alguém seja atendido em uma fila, antes dos que chegaram primeiro (e que não esteja contemplado em nenhuma prerrogativa prevista na lei) é necessário que ele se valha dos “efeitos da pessoa”, que podem ser despertados por um distante elo de parentesco, amizade, conterraneidade, ou o risível fato de torcerem, o atendido e o atendente, para o mesmo time de futebol (DAMATTA, 1986). Da mesma forma, para que a lei seja cumprida e todos sejam tratados da mesma maneira, os “efeitos da pessoa” devem ser inibidos, pois não estão de acordo com a impessoalidade e a individualidade que, a princípio, são características peculiares da noção ou dos “efeitos” do indivíduo moderno. Todavia, na sociedade brasileira a possível relação entre a pessoa e o indivíduo acontece através das intermediações que unem e misturam os seus contrários sobre o universo representativo e simbólico do espetáculo produzido na dramática vida social.

A sociedade brasileira é vista em torno do espetáculo, onde constantemente se dramatiza ou se vive o drama que essencialmente vislumbra a tragédia e a comédia. Diz DaMatta (1997, p.36): “é pela dramatização que tomamos consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo um sentido, vale dizer, como sendo sociais”. Não obstante, a definição de drama permite a conciliação entre o que aparentemente está dividido, o que é divergente, o que é ambíguo, seja nos aspectos mágicos, festivos e sobrenaturais, seja nos elementos da enfadonha vida cotidiana. Daí que, na concepção de que a pessoa enquanto forma está presente em todos os aspectos da nossa sociedade, existe a ideia de que os papéis sociais são postos gradativamente de acordo com sua importância, passando dos figurantes aos coadjuvantes e, por fim, chegando aos protagonistas. A sociedade brasileira vista como espetáculo e drama parece se configurar também como “efeito da pessoa”.

E tais “efeitos”, como elemento oposto ao do indivíduo e ao individualismo moderno, estariam, do mesmo modo, na dupla negociação dos possíveis mundos, podendo intermediar uma espécie de consenso impulsionado pelo jeitinho, o favor ou a malandragem. É assim que, segundo DaMatta (1986, 1997), desfrutamos de um “modo de navegação social” que permite negociar nossas dificuldades, principalmente no acesso a determinados serviços que se encontram nas mãos do Estado. O modo de navegação social serve como estratégia para driblar os infortúnios da vida cotidiana de muitos brasileiros, conciliando, neste caso, um indivíduo que busca resolver alguma pendência perante os serviços estatais, com as pessoas que legalmente detêm o poder deste serviço.

No “modo de navegação social” também encontramos a quebra de protocolos burocráticos ou algumas regras que deveriam comumente ser respeitadas, uma vez que desconsideraríamos a moralidade de algumas leis que não condizem com ações e práticas sociais engendradas por uma espécie de “normatividade consensual” que não implica necessariamente um crime. Assim, por exemplo, como mostra DaMatta (1986, 1994, 2010), diante de uma infração de trânsito ou de um “proibido fumar”, podemos muito bem driblar estas regras, o que normalmente não acarreta medidas seriamente punitivas devido a uma espécie de condutas complacentes e coniventes das partes envolvidas, considerando-se a hipótese de que o infrator seja pego e confrontado com a autoridade.

O jeitinho e a malandragem são modos de navegação social que permitem o consenso e a negociação diante de situações diversas da vida cotidiana brasileira. Da quebra de gradações sociais ao ludíbrio de leis e autoridades, eles entrelaçam consensualmente diferentes sujeitos:

De fato, trata-se mesmo de um modo – jeito ou estilo – profundamente original e brasileiro de viver, e às vezes, sobreviver, num sistema em que a casa nem sempre fala com a rua e as leis formais da vida pública nada têm a ver com as boas regras da moralidade costumeira que governam a nossa honra, o respeito e, sobretudo, a lealdade que devemos aos amigos, aos parentes e aos compadres. Num mundo tão profundamente dividido, a malandragem e o jeitinho promovem uma esperança de juntar numa totalidade harmoniosa e concreta. Essa é a sua importância, esse é o seu aceno. Aí está a sua razão de existir como valor social. (DAMATTA, 1986, p. 107).

Contudo, onde o jeitinho ou a malandragem não alcançam, entra em cena o “antipático e pernóstico ‘sabe com quem está falando?’”. Vale destacar a importância que este drama recebe no pensamento de DaMatta, é nele onde melhor se pode visualizar a dramatização do mundo social brasileiro, as distinções entre o indivíduo e a pessoa e a dialética que se estabelece entre estas duas categorias. Portanto, aqui podemos caracterizar bem os “efeitos da pessoa”. Este ritual é o lado “indizível” do modo de navegação social porque emerge sempre em situações conflitivas num cenário em que predomina “uma visão do mundo como foco de integração e cordialidade” (DAMATTA, 1997, p. 186). É na solução do conflito que a pessoa se mostra como tal, mesmo que para isso se valha de argumentos ou posições legais; neste último caso, ainda que o conteúdo seja “moderno”, mas a forma é tradicional. O rito do “sabe com quem está falando?” é um rito de separação e reintegração ao mesmo tempo.

Considerando o que o autor diz sobre o uso desse rito, podemos nos questionar o que o poderia substituir dentro de uma sociedade ocidental não-relacional. O apelo, frente à

“autoridade diminuída de alguém”, por exemplo, nestas sociedades seria orientado por quais recursos? Estes rituais, a nosso ver, são chamados explícitos à ordem e toda sociedade os possui. No caso do Brasil, se concordamos com DaMatta, esses chamados remetem para a relacionalidade, para a lógica do “cada um no seu lugar”, para a hierarquia. Em sociedades como a norte-americana, como DaMatta nos faz acreditar, esses chamados se fazem por meio de mecanismos impessoais, burocráticos e internalizados na “consciência de cidadão”. Situações semelhantes as que no Brasil provocam o uso do “sabe com quem está falando”, nos EUA, levam ao uso do “quem você pensa que é?”, gerando um efeito de sentido que pode ser assim traduzido: “quem você julga que é para estar acima das leis, ou para se sentir melhor que o seu semelhante?” Este efeito de sentido é, portanto, a representação do “efeito do indivíduo” agindo e inibindo o “efeito da pessoa”. Diz DaMatta: “Assim, enquanto o ‘sabe com quem está falando?’ situa quem o usa numa posição superior, sendo um rito autoritário de separação de posições sociais, o *Who do you think you are?* é, inversamente, um rito igualitário” (1997, p. 197).

DaMatta (1997, p. 195) nos diz ainda que o “sabe com quem está falando?” coloca em relevo o domínio básico da pessoa e das relações pessoais, contrastando com o domínio das relações impessoais dadas pelas leis e regulamentos gerais. É, portanto, uma fórmula de uso pessoal que se encontra disseminada em todas as camadas sociais. Diz ele, na mesma página:

Todos têm o direito de se utilizar do “sabe com quem está falando?”, e mais, sempre haverá alguém no sistema pronto para recebê-lo (porque é inferior) e pronto a usá-lo (porque é superior). Aliás, tudo indica que uma das razões sociais do ritual de separação em estudo é precisamente o de permitir e legitimar a existência de um nível de relações sociais com foco na pessoa e nos eixos e dimensões deixados necessariamente de lado pela universalidade classificatória da economia, dos decretos e dos regulamentos.

E acrescenta que o ritual em foco é “um instrumento de uma sociedade em que as relações pessoais formam o núcleo daquilo que chamamos ‘moralidade’ (ou ‘esfera moral’), e tem um enorme peso no jogo vivo do sistema [...]”. A consequência desta fórmula, sustentada por sua função hierarquizadora e diferenciadora, é “o estabelecimento de elos personalizados em atividades basicamente impessoais”. Podemos dizer que esta consequência é um “efeito da pessoa”.

Como é percebido, na concepção de DaMatta, os modos de navegação social são valores que podem, inversamente aos próprios valores alimentados na casa, como também na “impessoalidade” burocrática do Estado patrimonial brasileiro, estabelecer uma igualdade

social que, contraditoriamente, traz a figura do “indivíduo sem rosto” para dentro de um sistema onde as relações parecem, necessariamente, manter este esquema dual que remete sempre para a manutenção de uma ordem aparentemente caótica, ou seja, de uma ordem entre a casa e a rua, o indivíduo e a pessoa, o público e o privado.

Por outro lado, existe um lugar onde os efeitos aludidos podem ser sentidos exemplarmente, este lugar é a “casa”.³⁴ Neste espaço/lugar, a pessoa se resguarda, protege-se dos perigos da rua, bem como mantém sua posição de ser o “dono do pedaço”. Na casa, temos o prazer de receber os amigos, os familiares, sempre debaixo de uma “cumplicidade recíproca”, onde podemos contar com a mesma “afabilidade” ou “modéstia simpatia” do outro, que sabe como ninguém, abrir as portas para o grande amigo (DAMATTA, 1987). A casa, segundo DaMatta, (1987, 1994, 2010) também pode ser o nosso bairro, nossa cidade, nosso bar predileto e até mesmo nossa pátria amada Brasil. Neste sentido, falamos da casa como algo que conduz a um universo de estabilidades, onde relações pessoalizadas dão sentido de existência social perante os demais e as instituições sociais.

Mas na casa, o “efeito da pessoa” tem peso sociológico fraco se comparado a sua transposição para os outros espaços sociais definidos como públicos. Para a análise sociológica, o efeito se torna mais importante quando a lógica da casa é transposta para os espaços e fenômenos da rua. Daí emergem as con-fusões tão recorrentes na nossa sociedade entre as “coisas” públicas e as privadas. Como diz Lima (2011, p. 53):

O “público”, para nós está associado a uma interação social indiscriminada: se é público, é ou do Estado – da “viúva” – ou “de todos”; se é todos, é “geral”, não é de ninguém em particular e, por isso, pode ser apropriado particularizadamente por qualquer um... É o lugar da ausência da regra de aplicação universal (grifos do autor).

Na obra citada, Kant de Lima faz uma análise comparativa a partir de sua experiência discente nos Estados Unidos e no Brasil. Segundo ele, o modelo acadêmico dos Estados Unidos opera de acordo com regras e condutas que legitimam princípios igualitários, sendo a ideia de público indispensável para o entendimento coletivo do “bem comum”. Assim, a noção de público nos Estados Unidos, mantém o controle e a disciplina, já no Brasil parece ser o lugar da falta de ordem. Todavia há de se perceber que essa noção de público no Brasil, conforme DaMatta e também Kant de Lima, está intimamente transpassada pela ideia do privado, da esfera íntima da casa que penetra a esfera pública. Não obstante, cabe salientar

³⁴ Parafraseando Carlos Castaneda (2002): trata-se de um “lugar de poder”, lugar onde as potencialidades se atualizam.

que a casa também é o espaço da “ordem” e da “decência”, porém quando a casa passa a “dominar” a rua, parece que os valores da ordem se transfiguram na desordem, na falta de regras universais que legitimem condutas de sociabilidade igualmente compartilhadas. Isso nos leva a refletir que a “moral da casa” nem sempre é tão descente quanto parece ser.

Entre o público e o privado a distinção precisa torna-se difícil, o que impede de concebermos a ideia de cidadão como elemento primordial da igualdade de direitos e “não por nome de família, amizade e outros componentes baseados na ideologia do sangue, da honra, da consideração e da simpatia, exclusivos de certas pessoas em relação a outras” (DAMATTA, 2010, p. 65). É assim que nossas atividades privadas se misturam com as públicas, na medida em que mantemos a “ideologia da consanguinidade” ou da pessoalidade, ou seja, da “relacionalidade” em setores onde deveria atuar a imparcialidade, longe da influência ou dos “efeitos da pessoa” que presume privilégios, consequentes de uma gama de fatores que intermedia sua relação: o nome, a amizade, o favor etc. Aqui, podemos sentir mais uma vez como os “efeitos da pessoa” tendem a inibir os “efeitos do indivíduo”.

Indivíduo aqui não se assemelha àquele que DaMatta encontra nos Estados Unidos como um dos valores mais fortes da ideologia ocidental moderna. Aqui o indivíduo ainda permanece nas zonas periféricas de um sistema relacional que tem na pessoa, um dos seus principais valores. Se nos Estados Unidos predominam valores uniformes e unitários devido à herança individualista protestante cristã (DAMATTA 1994, 1997), no Brasil temos valores que transcendem a uniformidade de condutas morais legalistas capazes de barrar a construção de uma burocracia racional.

A noção trazida pela expressão “efeitos da pessoa”, além de representar uma gama de sentidos em que predominam as quebras rotineiras da moralidade por trás de algumas regras sociais, exemplificadas pelo “nosso modo de navegação social”, como forma de transitar entre a pessoa e o indivíduo, também nos mostra a própria dinâmica que dá forma aos significados da “pessoa” como figura simbólica representando uma ponte delicada entre a ordem e a desordem, de onde seus significados parecem emanar, pois se a pessoa no universo relacional brasileiro pode ser a face do autoritarismo, ao mesmo tempo pode representar a benevolência, a cordialidade em situações fora da ordem; no primeiro caso, aparecem os chamados à ordem, para usar uma expressão cara a Bourdieu (1997), na forma do *sabe com quem está falando?* ou do *cada qual em seu lugar*. No segundo caso, os expedientes se mobilizam no terreno do jeitinho e do consenso.

Trate-se, pois, como havíamos comentado antes, de uma configuração em que oposições se complementam em espaços e tempos de uma vida cotidiana vivida como incerta. Apontando para uma aderência espontânea, marcada pela necessidade de driblar os infortúnios e dificuldades típicos de uma sociedade relacional, hierárquica e autoritária. Mas mesmo assim, não estaríamos isentos da afabilidade e da amizade vivida prazerosamente, tal como vivida no interior da casa, com a família e amigos. Mas ao virarmos a moeda, deparamo-nos com a indiferença e o medo por estarmos na “rua”, lugar impregnado por “estranhos”, os outros “Zé-Ninguéns”, meramente “indivíduos”. Assim, a casa e a rua, ainda que opostas no que diz respeito à constituição espacial e temporal dos seus valores, equivalem-se na medida em que mantêm uma relação dualista que não exclui os múltiplos sentidos de convivência e experiência compartilhada por diversos sujeitos. Daí que entre a casa e a rua, o indivíduo e a pessoa, encontra-se o “outro mundo”: do carnaval, das procissões, da morte, dos santos e dos demônios, dos heróis e mitos, do céu e do purgatório, entre outros fenômenos que, simbolicamente, corroboram a visão dramática da sociedade brasileira. Estariam, também, como comentamos antes, os modos de navegação social: o jeitinho, a malandragem, a amizade, o compadrio e tudo que alude a certa “espontaneidade” de saber como viver na casa e sobreviver na rua.

Diante dessas questões, podemos considerar que a predominância do que resolvemos aqui chamar de “efeitos da pessoa”, na obra de Roberto DaMatta, sustenta certa uniformidade com uma visão de um Brasil desenhado por Sergio Buarque de Holanda, principalmente na sua interpretação do homem cordial, bem como de um Gilberto Freyre e Raymundo Faoro que endossaram a tese de patriarcalismo e do patrimonialismo como modelos explicativos que se estruturaram – mesmo ainda depois de uma expressiva mudança econômica, dado aos efeitos de uma possível modernidade que aqui se estabeleceu – no entendimento da sociedade brasileira a partir de seus tipos, tipologias e estereótipos que a todo instante, penetraram e ainda penetram a literatura e as ciências sociais brasileiras.

A pessoa na obra de DaMatta ganha mais visibilidade quando podemos notar seus efeitos. Assume visibilidade ao nos depararmos, no cotidiano, com dramas que aparentemente penetram, sob uma ordem “naturalizada” no senso comum, os modos de ser brasileiro. É daí que tanto a probidade como a “canalhice”, o “bom coração” e a inveja, o espírito ordeiro e o desordeiro, entre outros atributos ligados à honestidade ou desonestidade, parecem fazer parte do universo relacional, e a todo instante são mobilizados pelos nossos *habitus* “enquanto

estruturas estruturantes, predispostas a funcionar como estruturas estruturadas” (BOURDIEU, 1997) para colocar em ação os “efeitos da pessoa”.

Os tais “efeitos”, portanto, refletem configurações e formas sociais que os comportamentos e representações assumem decorrentes da atualização e movimentação dos valores e redes relacionadas aos arranjos estruturais da pessoa. Eles, para fecharmos este tópico, ainda podem uma vez mais ser delineados no texto de DaMatta quando o mesmo trata das áreas de passagens ou zonas intermediárias entre o universo da pessoa e o universo do indivíduo, temática que remete para a dialética que se esboça entre as duas instâncias com a possibilidade sempre presente de se passar de um polo ao outro. Tomando os exemplos de banditismo social, messianismo, malandragem e violência urbana, o autor os apresenta como atualização, em maior ou menor grau, das “possibilidades de se passar de um universo pessoalizado a um mundo individualizado” (1997, p. 245). Nestes exemplos, segundo o autor, deparamo-nos com um princípio estrutural: “a passagem dramática de um universo marcado pelas relações e moralidade pessoal para um mundo dominado pelas leis gerais e universalizantes, sempre aplicadas para quem não tem mediadores (ou padrinhos)”. O que mais, entretanto, neste argumento chama atenção para o “efeito da pessoa” é o caráter violento de todos os exemplos, o que denota uma não conformidade e não aceitação da passagem do universo pessoal para o universo individualizante entre os atores sociais. E “a violência serve, nesses casos, como um modo de reintegração ao sistema” (1997, p. 243) das relações pessoais e complementares. Podemos dizer, então, que na sociedade brasileira, como se estivéssemos visualizando os meneios de um “joão teimoso”³⁵, o “efeito da pessoa” traduz-se plenamente por um tropismo que conduz o indivíduo para o universo da pessoa. Quando num drama um brasileiro sente-se privado das relações pessoais, da complementaridade, o desfecho pode descambar simplesmente para a violência – alimentada pela “nostalgia da pessoa”³⁶ – cuja forma simbólica modelar está muito bem marcada no “sabe com quem está falando?”

³⁵ Brinquedo em forma de boneco que nunca deita; às vezes balança sob ação de uma força externa, mas, por atuação da força da gravidade, sempre volta à posição vertical alinhando o corpo ao seu eixo longitudinal.

³⁶ DaMatta refere-se a brasileiros que no exterior descobrem a terrível nostalgia do estado de solidão, ao se situarem diante de um mundo impessoal, desprovido da relacionalidade. Reagem a tal estado de coisas com atos de violência (pequenos roubos em lojas, destruição de banheiros e telefones públicos etc.). Diz: “É como se estivéssemos buscando, pela violência, uma complementaridade perdida com o nosso investimento no papel de indivíduo” (1997, p. 243).

E para finalizar este tópico, vale destacar que o livro de Livia Barbosa (1992) apresenta várias situações retiradas do nosso dia-a-dia que a nosso ver, ilustram muito bem o que aqui nomeamos “efeitos da pessoa”.

CAPÍTULO II

O INDIVÍDUO E A PESSOA

Neste capítulo, faremos uma discussão mais detalhada sobre as noções de indivíduo e pessoa, algo que já foi iniciado na introdução e com boas incursões no primeiro capítulo (ver quadro 01). Nesse tocante tentaremos pontuar melhor as aproximações e distanciamentos existentes entre a sociologia relacional e as abordagens dos pensamentos da tradição sociológica (LEVINE, 1997). Ainda retomaremos com mais afinco a leitura das “famílias ou linhagens” da sociologia brasileira para destacarmos possíveis influências dos clássicos (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Raymundo Faoro) na obra de DaMatta, bem como procuraremos enlevar temas referentes aos processos que conformam a noção de pessoa e indivíduo no pensamento social brasileiro e suas articulações teóricas com a modernidade.

2.1 Ancoragens nas Ciências Sociais: individualismo igualitário ou individualidade fragmentada?

Diversas correntes sociológicas têm interpretado os significados da noção de indivíduo. Das teorias clássicas às contemporâneas, a ideia do uno, indivisível surge como expressão singular de qualquer sociedade, inclusive aquelas consideradas mais tradicionais. O indivíduo enquanto número, sociologicamente compõe o todo, um grupo específico e se torna impensável sem a sociedade. Como diz Norbert Elias (1994, p.16): “ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou de que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos”.

As noções de indivíduo e individualismo assumem uma posição polissêmica como tentaremos mostrar neste capítulo ao nos referirmos a processos que dizem respeito tanto às ideias de cidadania e igualdade – defendidas por Dumont e DaMatta – como às formas de

individualização que segundo Elias (1994) levam, conseqüentemente, ao deslocamento pendular entre o *eu* e o *nós*.³⁷

Devido à emergência do individualismo nas sociedades modernas, a noção de indivíduo ganha outras interpretações, passando de um plano numérico para o cultural, modificando o seu sentido generalizado para o complexo, tornando-se uma noção impregnada de valores, de sentidos, de normas e condutas morais sem perder, entretanto, sua característica de unidade constituinte do todo. É assim que o peso e a significância da explicação sociológica recaem sobre o surgimento, as conformações e transformações do indivíduo e do individualismo como sistema de valores; a própria história da “civilização” confunde-se com a história do indivíduo moderno como podemos notar em Charles Taylor (1997) quando descreve a gênese da identidade cultural moderna a partir da correlação entre individualidade e moralidade.

Segundo Taylor (1997), a moralidade ocidental partiu dos princípios erigidos através de um individualismo que desde Santo Agostinho conformou vontade e desejo humanos dirigidos a fins racionalmente motivados por ações individuais. A interiorização dos princípios morais no Ocidente acontece enquanto forma do discernimento individual em recompor estruturas valorativas culturalmente compartilhadas.³⁸ Taylor reconstrói as noções de autonomia e liberdade individual a partir de uma condição determinada da cultura e da história, e nesta condição, os seres humanos são motivados por escolhas e ações seletivas dentro de um campo ético preexistente que molda, entre outras atitudes, noções de bondade, benevolência, solidariedade e obrigação, sobretudo para com o outro. Desse modo, a construção do caráter e da identidade pessoal pressupõe uma forte assimilação dos valores que por regra, são favoráveis a um sentido obrigatório do bem. Neste sentido, a moralidade ocidental, vista na perspectiva defendida por Taylor, parte do indivíduo que guia suas ações moralmente condicionadas no intuito de internalizar uma ética da “obrigação” que é fundamental na elaboração da identidade individual ou pessoal. O individualismo e a individualidade, neste caso, tornam-se preponderantes na construção dos valores modernos,

³⁷ “Enquanto, em épocas anteriores, as pessoas pertenciam para sempre a determinados grupos, fosse a partir do nascimento, fosse desde certo momento de sua vida, de tal modo que sua identidade-eu estava permanentemente ligada a sua identidade-nós e era amiúde obscurecida por ela, o pêndulo, com o correr do tempo, oscilou para o extremo oposto. A identidade-nós das pessoas, embora decerto continuasse sempre presente, passou então, muitas vezes, a ser obscurecida ou ocultada, em sua consciência, pela identidade-eu” (ELIAS, 1994, p.161).

³⁸ Valores esses, entretanto, que segundo Charles Taylor, padeceram sob a condição individual naturalmente disseminada pela cultura liberal, sobretudo aquela que encontrou em nomes como John Locke, uma via de mão única dirigida pela vontade de posse e propriedade.

implicando consequências inevitáveis na vida cotidiana de reconhecimento moral do bem comum.

Semelhante análise pode ser encontrada no Dicionário Crítico de Sociologia de Boudon e Bourricaud (2000), uma vez que o termo individualismo³⁹ faz parte de processos da modernidade industrial que tende a valorizar a concepção de indivíduo como expressão singular frente às estruturas sociais, imputando o poder de decisão e autonomia ao sujeito que pode estabelecer o reconhecimento moral e político de um estado de direito civil entre iguais e sua livre iniciativa de decisão e ação individual. Não obstante, como perceberam Boudon e Bourricaud, ao analisar o pensamento de Durkheim que mesmo ao reconhecer que o individualismo é fator preponderante na constituição de uma *moral universal* das sociedades modernas, no sentido mais kantiano do termo, defendia a hipótese de que em determinado momento, “o desenvolvimento do individualismo é incompatível com o desenvolvimento harmonioso do indivíduo e da sociedade” (BOUDON e BOURRICAUD, 2000, p. 286).

Para Durkheim (1975, p. 236) o individualismo, em circunstâncias antagônicas à sociedade e ao indivíduo é aquele que se confunde apenas com o utilitarismo economicista onde o mercado é sua principal força.⁴⁰ Não obstante, o individualismo, segundo ele, assume uma prática moral que tende a uniformizar os indivíduos no compartilhamento interdependente de tudo que diz respeito à coletividade. Respalando em Kant, Durkheim percebeu que o individualismo como “doutrina moral”, tende a estabelecer os princípios que conformam o bem e o mal. Neste caso, o individualismo se torna a religião na qual o ser humano é doutrinariamente o seu próprio deus (DURKHEIM, 1975). “Mas esta religião é individualista visto que tem o homem por objeto e que o homem é, por definição, um indivíduo” (DURKHEIM 1975, p. 238). Antecipando Louis Dumont (1985) e Taylor (1997), Durkheim havia percebido que o indivíduo e o individualismo se transformariam no valor máximo da cultura ocidental, principalmente depois que a divisão do trabalho social tornasse

³⁹ Ao mostrar a polissemia do conceito em alguns autores clássicos das ciências sociais dizem Boudon e Bourricaud (2000, p.288): “É preciso, aliás, repetir que a noção de individualismo tem definições diferentes, conforme o autor. Tocqueville insiste no desenvolvimento do espaço privado. Durkheim, na extensão da autonomia do indivíduo em matéria normativa e ética. Simmel e, logo depois, Parsons falam do desenvolvimento das relações “universalistas” e afetivamente neutras. Marx – que, nesse ponto, como em tantos outros, se inspira em Darwin – prefere, por seu lado, o isolamento dos indivíduos decorrente de sua competição no mercado”.

⁴⁰ Na perspectiva de Durkheim, o individualismo também se institucionaliza na cultura ocidental como forma de coerção e obrigação moral. Neste sentido, o individualismo visto como uma função derivada do liberalismo econômico apenas estabelece uma prática circunstancialmente utilitarista, com fins já predeterminados pelo mercado econômico. Taylor (1997) ao criticar o liberalismo econômico lockeano também percebeu que o individualismo possui um valor histórico que transcende o sentido da economia utilitarista, provenientes daqueles ideais de liberdade e de propriedade privada.

mais transparente as formas de sociabilidades, nas quais as funções individuais passam a atuar de forma interdependente.

Georg Simmel (1979, 1983, 2006) e Ferdinand Tönnies (1947) também enxergavam nos processos de transição entre a *comunidade* e a *sociedade* a preponderância do individualismo e suas consequências que tenderiam a fragmentar e artificializar as relações sociais devido à força monetária e mercantil derivadas das sociedades modernas industriais, estabelecendo formas de sociabilidade nas quais o indivíduo se torna autônomo, responsável e consciente de suas ações, moralmente interdependente dos outros. O indivíduo liberta-se da comunidade para se reconhecer autonomamente na sociedade, mesmo que para isso suas *vontades naturais* sejam *artificializadas* como podemos perceber na obra de Tönnies (1947) ou suas atitudes se tornem *blasé* como descreveu Simmel (1979) quando analisa as novas formas de sociabilidade engendradas pela vida cotidiana das grandes cidades.

As noções de *vontade natural* e *vontade arbitrária* vão permitir a Tönnies (1947) que diferencie as sociabilidades existentes no que ele denominou “comunidade” e “sociedade”. Assim, existe uma *vontade natural* dos indivíduos, intrínsecas a suas necessidades orgânicas, onde prevalecem relações e interações que agregam os seres humanos uns aos outros, este tipo de relação é definida por comunitária; por outro lado, as relações societárias são consideradas um artifício da modernidade nas quais a individualidade dos sujeitos, provenientes da monetarização e da vida metropolitana, torna as *vontades arbitrárias*, ou melhor, subjetivamente autônomas, independentes e dispersas. Neste sentido, segundo Tönnies, a comunidade é firmada nos laços de amizade, de família, na predominância do reconhecimento e da proximidade e os papéis, bem como as pessoas são fundamentais em sua constituição. Já a sociedade é direcionada a uma economia monetária, extremamente racional que implica o afastamento espontâneo dos sujeitos em relação aos seus laços primários de reconhecimento e familiaridade.

Norbert Elias (1989, 1991, 1994, 1995) também enfatiza de forma um tanto diferenciada da teoria de Tönnies que existe uma transição entre uma *vontade natural* para outra *arbitrária* ⁴¹ ao mostrar que o indivíduo se configura a partir das tensões que emergem da relação psicológica individual com as interdependências funcionais da sociedade. Assim como os processos de experiência e aprendizado que direcionaram os rumos da civilização

⁴¹ Norbert Elias não usa as categorias de Tönnies, pelo menos de forma explícita, mas é visível a influência deste no que diz respeito à transição para a individualização das consciências, processos mentais e psíquicos dos sujeitos, assim como a sensibilidade intuitiva do indivíduo frente à sociedade.

ocidental permitiram ao ser humano controlar suas pulsões e impulsos emocionais, intrínsecos a uma possível natureza instintiva do sujeito que, no sentido dado por Hobbes (1979), possui um estado naturalmente autodestrutivo.

É neste sentido que para Elias, o surgimento do indivíduo moderno se deu por intermédio dos processos de controle e autocontrole emocional, derivados da experiência civilizacional e dos mecanismos de repressão e controle dos instintos, reforçados, sobretudo, pelo monopólio legítimo da violência estatal. Neste panorama, a autoconsciência do sujeito emerge em um campo individualizado onde o controle emocional se estabelece como ação corretiva dos instintos individuais, prevalecendo, neste caso, as sanções coletivas impostas pela sociedade. Sentimentos como vergonha e nojo, por exemplo, são formas de disciplina e autocontrole fundamentais no processo de consciência do indivíduo único e diferente dos demais, isto é, na construção do individualismo e da individualidade.

Percebemos que neste tipo de tradição sociológica, da qual podemos citar Elias, Tönnies, Simmel e Durkheim, entre outros, são enfatizadas as mudanças da consciência dos indivíduos de acordo com os processos transitórios das estruturas sociais e culturais, prevalecendo formas de individualização das esferas psíquicas e mentais dos sujeitos, bem como suas diferenças emotivas e racionais.⁴² A expressão indivíduo, seguindo este raciocínio, é interpretada dentro de um sistema complexo de valores que se estruturam a partir das diferenças de cada um, embora, como notou Simmel (2006), estejam interligados por um grau elevado ou não de associação que permite aos indivíduos pertencerem a um determinado grupo, unidos ou opostos, semelhantes ou diferentes:

Acima de tudo o significado prático do ser humano é determinado por meio da semelhança e da diferença. Seja como fato ou como tendência, a semelhança com os outros não tem menos importância que a diferença com relação aos demais; semelhança e diferença são, de múltiplas maneiras, os grandes princípios de todo desenvolvimento externo e interno (SIMMEL, 2006, p.45).

Por semelhança e diferença, na contextualização dada por Simmel, leva-se em conta também uma balança entre os polos subjetivos e objetivos que se transpõe na consciência do sujeito em relação com o mundo social do qual ele faz parte. Isso se intensifica nos processos de transição que identificam a era moderna, pós-renascimento, juntamente com o surgimento

⁴² Filósofos da tradição alemã como Jaspers (1968) e Dilthey (1986) perceberam que a constituição do indivíduo se mescla com as formas individualizadas da consciência do ser humano que possui desejos, pensamentos, sentimentos, enfim, segundo Dilthey, atos de vontade.

das sociedades industriais que complexara a relação indivíduo e sociedade, como analisado por Norbert Elias, sob um pêndulo, entretanto cada vez mais pesado para a formação do “Eu” como expressão de unidade máxima de individualidade.

Desse modo, é recorrente na literatura sociológica que a noção de indivíduo moderno está intimamente transpassada pelos aspectos individualizantes da sociedade moderna, onde o desenvolvimento da industrialização e a predominância da cidade grande configuram as características dos seres humanos racionais que se por um lado tiveram consciência de suas atribuições políticas e institucionais, isto é, livre por direito, igual a todos, com escolhas e ações autônomas, entretanto com limites estabelecidos, por outro lado esta individualidade estilhou não só os laços e vínculos que unem os sujeitos em propósitos comunais ou desejos e *vontades naturais* mas também fortificou os aspectos sociais propensos a um estilo de vida mais disperso, em que o sujeito está fadado a uma vida cotidiana privada, desinteressado da vida pública e hostil aos mecanismos de dominação política, como percebeu Sennett (1998), inspirado em Simmel.

A vida intimista e o narcisismo exacerbado analisados por Sennett (1998), suscitaram nas sociedades contemporâneas um tipo de repúdio às estruturas de socialização e o declínio, não só do *homem público*, mas da própria ideia de comunidade (*Gemeinschaft*) vista por Tönnies num sentido idílico de relações e comportamentos emocionais mais próximos e duradouros.

O declínio da comunidade ou a sua subtração pela sociedade (*Gesellschaft*), do mesmo modo como a valoração da individualidade enquanto processo emotivo do indivíduo constitui na teoria sociológica uma transição percebida por Durkheim (1994) entre uma solidariedade mecânica para outra orgânica, em que a consciência individual é mais autônoma e independente; em Weber (2002) a individualidade protestante, através do ascetismo religioso, racionaliza o mundo espiritual por meio de uma lógica vocacional do trabalho, em detrimento dos *prazeres da carne* e de uma existência mundana.

Não obstante, parece que estamos diante da afirmação de uma cultura ocidental individualista rumo ao que os frankfurtianos vão definir como razão instrumental. Fruto da modernidade, a racionalização instrumental surge como estrutura funcional dos sistemas ideológicos e totalitários do capitalismo industrial, potencializando o Estado burocrático com sua autoridade legitimada por leis impessoais: a racionalização da produção e do comércio, trazendo a transformação do indivíduo em um sujeito desencantado e desiludido no mundo,

porém responsável por suas ações e crítico de si. Neste ponto de vista, como diz Balandier (1997), o transcurso do indivíduo na modernidade permitiu a ascensão racional do sujeito subjugado pela autoridade burocrática e instrumental, assinaladas pela determinação de sua racionalidade desenfreada, o que fortifica a tese de Max Weber quando defende o mundo desencantado em virtude dos processos de racionalização econômica que tenderam a burocratizar as demais instituições sociais.

O indivíduo na modernidade assume papéis diferenciados tendo como foco as estruturas, se assim podemos definir, de individualização ou individualismo que remetem, por um lado, aos processos subjetivos que concentram as pulsões individuais em direção à civilidade, no que Norbert Elias denomina de controle e autocontrole instintivo; da noção interiorizada do sujeito egocêntrico e narcisista, como mostra Freud (1978, 1978a) e posteriormente Sennett (1998), seja como expressão de *mal-estar da civilização* ou como *declínio do sujeito público*; assim como os processos que levam ao reconhecimento da cidadania ou do igualitarismo defendido por Dumont e DaMatta a partir de uma concepção liberal-democrática como tentaremos mostrar ainda neste capítulo.

Através de diferentes perspectivas teóricas, o debate sobre a individualidade, indivíduo e sociedade são apropriados pelo conhecimento, seja alicerçado nas tradições clássicas sociológicas ou no debate contemporâneo da modernidade e da pós-modernidade, passando pela filosofia clássica do contratualismo e do liberalismo político que tanto influenciam as concepções neoliberais traduzidas para o campo científico, como o individualismo metodológico, por exemplo, que enxerga os indivíduos como entidades autônomas e o princípio fundamental para a compreensão das formas de comportamento social contemporâneo.

Tais formulações teóricas apontam para distintos ramos do conhecimento a fim de criar hipóteses sobre as transformações sociais e culturais em curso, procurando elucidar aspectos inerentes ao conhecimento que, retornando às fontes clássicas do pensamento moderno ocidental, traz novas direções teóricas e metodológicas para o entendimento das sociedades contemporâneas.⁴³

Ao buscarmos os significados da noção de indivíduo, bem como suas derivações sociológicas imprescindíveis para a explicação social e cultural das sociedades e grupos, percebemos que ela se torna categoria fundamental da análise social, articulando-se a outros

⁴³ Sobre a importância do pensamento social clássico no que diz respeito à influência de novas perspectivas teóricas, ver Levine (1997), Alexander (1999) e Reis (2005).

para formar pares heurísticos: indivíduo/sociedade, indivíduo/comunidade, indivíduo/sujeito, indivíduo/modernidade. Esse último par, indivíduo/modernidade, alude aspectos de uma determinada condição cultural em que o sujeito se encontra imerso nas estruturas sociais ocidentais enquanto valor. Como consequência, é da mesma lógica que articula os pares heurísticos citados que nasce também a parêntese entre indivíduo e pessoa, de cuja noção nos ocuparemos, antes de retomarmos a complexidade do discurso sobre indivíduo e individualidade sob a perspectiva da igualdade.

Desse modo, os conceitos de pessoa e indivíduo além de fazerem parte de um processo de racionalização abstraída pela consciência humana, que implica, entre várias atribuições, a valorização do ser humano singular, bem como a formação de uma psicologia e ação objetiva do caráter individual, também corrobora a determinação social e cultural que estabelece experiências compartilhadas, histórias de vidas e processos emotivos e subjetivos que influenciam direta e indiretamente as ações de sujeitos envolvidos em relações que afirmam a identidade dos indivíduos em um tempo e espaço social qualquer. Tempo e espaço que podem ser apreciados pelas experiências vividas de sujeitos e grupos que se situam de acordo com o fluxo ininterrupto de acontecimentos e momentos cada vez mais vividos na contemporaneidade, seja na concepção clássica de comunidade e sociedade ou no próprio deslocamento semântico que envolve ambos os conceitos e suas possíveis formulações e significações como nos mostraram Simmel (1983, 2006) e Elias (1994, 1998).

Na teoria sociológica clássica podemos perceber que a diferença entre as noções de pessoa e indivíduo também se estruturam a partir da dicotomia dos conceitos de sociedades complexas e tradicionais, e, no sentido atribuído por Tönnies (1947), nas concepções que envolvem a noção de *comunidade* e *sociedade* tendo em vista o predomínio nas sociedades complexas de uma tendência individualizada e autônoma, bem como um desprendimento dos laços afetivos que envolvem os sujeitos em relações duradouras, assim como a perda de referências simbólicas que se processam a partir de elementos tradicionais, vistos principalmente na *comunidade*.

Neste sentido, diferente da noção de indivíduo, a de pessoa, que não surge na modernidade e não faz parte unicamente de uma ideologia ocidental como mostra Mauss (2003), não permanece apenas uniforme aos imperativos racionais de certas estruturas sociais, mas, sobretudo, reflete o *habitus* no sentido dado por Bourdieu (1997) a esta palavra, naturalmente encarnados no corpo do sujeito que compartilha as inúmeras reproduções sociais e culturais do grupo ou da sociedade vigente, onde não só o estilo de vida é suporte para a

identificação deste ator, mas também os aspectos de natureza simbólica, assim como as normas e sanções que estabelecem certas ações que direcionam um olhar para a personalidade do indivíduo específico. É dessa maneira que a pessoa talvez não possa ser identificada como um princípio moral universal ou igual a todos, mas a própria estrutura social circunscreve no caráter individual deste ator social sua relativa personalidade que se reconhece e é reconhecida em virtude de suas atribuições e competências morais. Como Mauss (1979, p.180) percebeu: “a personalidade, a alma vêm, assim como o nome, da sociedade”.

Marcel Mauss (2003, 1979) nos mostra que a categoria pessoa é algo construído através de símbolos que identificam o ser na ordem social. A expressão “pessoa” se delineia dentro de um sistema de valoração recíproca onde se confundem e mesmo se identificam com algo que transcende a existência material, o que possivelmente perpetuará sua existência espiritual e simbólica. A pessoa se mostra como máscaras, personificação de um personagem imaginária ou das formas concretas que estabelecem um sistema de parentesco, de títulos e papéis. É assim que a pessoa nas sociedades *arcaicas* surge como expressão singular, onde suas atribuições ganham formas segundo suas diferenças, desempenhando um papel que é cabido enquanto ser inconfundível, e nesse aspecto diz-se que “a função criou a fórmula, e isso desde sociedades primitivas até as nossas” (MAUSS, 2003, p. 382).

Nas sociedades modernas, a ideia de pessoa se articula com a consciência individual através da subjetividade que se projeta nas formas conscientes do ser, desencadeando o que conhecemos como a expressão do Eu que é parte indivisível da alma (MAUSS, 2003; 1979). Assim a pessoa se configura como elemento indissolúvel do seu ser enquanto sujeito moral, civil, político, isto é, institucional, na medida em que se produz e reproduz sua própria existência conforme sua consciência espiritual e material, implicando nos processos simbólicos e rituais decorrentes das estruturas sociais incrustadas no sujeito.

Ao distinguirmos as categorias pessoa e indivíduo parece que estamos diante de um paradoxo que emerge como expressões dialéticas de uma estrutura que conduz o “sujeito indivíduo”: como condição real da sociedade, ou seja, produtor das condições políticas, morais e históricas; e o “sujeito pessoa”: o próprio produto destas condições, *ritualizando* por um complexo cultural que reproduz na consciência dos indivíduos dispersos as qualidades sociais e culturais, no sentido analisado por Durkheim e Mauss, antecedentes à consciência individual. Há uma relação que de acordo com Mauss (2003), compõe-se a partir de um processo social que parte da entidade “indivíduo”, (sujeito da sociedade) atingindo sua complexidade de acordo com as estruturas sociais que permitem a diferenciação de cada um,

sua consciência individual, bem como seu papel funcional que estabelece suas características particulares e seu reconhecimento enquanto pessoa (sujeito na sociedade).

Segundo alguns autores contemporâneos, essa ideia de identidade do sujeito que é tão expressiva na constituição da pessoa, aos poucos entra em declínio devido às novas práticas de individualização que tendem a fragmentar estruturas sociais e formas de sociabilidade antes vistas como expressão de associação e integração.

Outros como Michel Maffesoli (2006) procuram mergulhar em um universo de contingências, decorrentes das sociedades massificadas⁴⁴ para mostrar como a noção de indivíduo não dá conta das transformações culturais de uma socialidade⁴⁵ por via de construir interações emocionais e afetivas, caracterizando uma *estética dos sentimentos* que prioriza o contato e a intermediação com os outros, numa junção afetiva entre o espaço, o local e o temporal, onde as noções de *papéis, pessoas e tribos afetuais* se opõem em alguns sentidos, ao de *indivíduo, funções e relações contratuais* tão característicos das sociedades modernizadas. Diz o autor:

A massa, ou povo, diferentemente do proletariado ou de outras classes, não se apoia em uma lógica da identidade. Sem um fim preciso, eles não são os sujeitos de uma história em marcha. A metáfora da tribo, por sua vez, permite dar conta do processo de desindividualização, da saturação da *função* que lhe é inerente e da valorização do *papel* que cada pessoa (*persona*) é chamada a representar dentro dela (MAFFESOLI, 2006, p.31 – grifos do autor).

A preocupação de autores como Maffesoli em contornar tal situação – na qual a identidade individual já não é tão expressiva – é mostrar que uma prática intermediária entre o grupo e a espontaneidade dos sujeitos em relação ao movimento que a vida provoca, sem propósitos definidos, mas com alianças internas que trazem à tona uma valoração do papel, isto é, do ator, da pessoa, ocasionando uma harmonia com os outros que o reconhecem e que também sabem transitar de um polo de socialidade ao outro. A pessoa, neste sentido, desvincula-se de sua identidade para assumir um papel que transfigura sua personalidade através dos polos de socialidade, permitindo o passeio do sujeito com mais espontaneidade nos fragmentos da sociabilidade. O que Maffesoli (2006) chama a atenção é que na sociedade

⁴⁴ Na visão de Maffesoli (2006), uma estrutura massificada decorre da complexidade que envolve redes e associações de grupos interligados, os quais ele denomina de “tribos”, provenientes das novas leituras que se fazem de uma pós-modernidade que reconstrói e fragmenta possíveis relações sociais instáveis, porém em constante formação e transformação.

⁴⁵ Para este autor, a socialidade é empática e emocional e opõe-se ao social que é racional e burocrático.

contemporânea ocidental não é apenas fragmentação das identidades que se torna marcante, mas também as sociabilidades se deterioram sobre o universo da individualização.

Em outra perspectiva teórica esse tipo de situação é descrita por Mauro Koury (2003, p. 50) a partir da domesticação dos espaços privados que tende a consolidar novas formas e códigos de individualidades, nas quais o individualismo se propaga na contemporaneidade via os processos de individuação. Processos esses, segundo Koury (2003, p. 50): “perigosos por excelência para o social, pela revolução que parece provocar nas pessoas, que passam a ver o mundo a partir dos próprios sentimentos, quer sejam de perda, quer sejam de júbilo, ou outras mais, nelas exacerbados”. O individualismo, neste sentido, assume a marca preponderante das sociedades contemporâneas tendo como desfecho o deslocamento do sujeito para um campo complexo, do qual as emoções são retidas a partir da dispersão e fragmentação dos papéis sociais. Disso também resulta, segundo Koury (2003), o ceticismo nas formas de sociabilidade que possuem o caráter de integração do sujeito em processos duradouros de reconhecimento, o que tende a fragmentar a noção de pessoa como indivíduo da sociedade.⁴⁶

Podemos também perceber convergências em autores como Bauman (1998, 2004, 2005), Sennett (1998, 2008) e Stuart Hall (2001) que discutem a ideia do indivíduo moderno ainda interligado a processos construídos sob uma visão teleológica da modernidade que se desdobra na pós-modernidade, ou seja, das estruturas, das convicções, das verdades e das razões, para o efêmero, o caótico, o fragmentado, o descontínuo, o declínio e a contingência.

Estes autores têm em comum visões que apontam para a (des)construção de identidades que, se de alguma forma existiram na modernidade, agora, na suposta pós-modernidade desvinculam-se de um valor moral que permite o reconhecimento de grupos ou de indivíduos específicos.

Stuart Hall (2001), ao analisar a emergência do sujeito ou do indivíduo na modernidade ocidental, proveniente dos processos históricos percebeu sua mutabilidade relacionada às condições sociais e culturais que conduzem à categorização que influencia a

⁴⁶ Em ampla pesquisa sobre os rituais do luto, direcionada à classe média urbana brasileira, Koury (2003) compreende que as antigas formas de sociabilidade descrita por DaMatta como relacional, não dão mais conta em responder a determinadas transformações que vistas sobre um processo de individualização, tendem a fragmentar aqueles laços sociais firmados na proximidade e nos afetos. Outros estudiosos das classes médias brasileiras, como Gilberto Velho (1997) e Luiz Fernando Duarte (1986) também compreenderam que os processos de individualidade são sentidos mais por aqueles segmentos sociais do que os estratos populares. Ainda segundo Duarte (1986) na sociedade brasileira, a noção de indivíduo, enquanto categoria da autonomia, independência e igualdade do sujeito é mais visível nas classes médias urbanas. Já em pesquisas sobre classes populares nas cidades de São Luís do Maranhão, Gonçalves (2002) e de João Pessoa-PB, Almeida (2008) puderam perceber que ainda existem formas de sociabilidades que permitem maior interação e afetividades entre grupos, famílias e sujeitos.

formação do indivíduo racional e centrado nos imperativos burocráticos do Estado e o deslocamento do sujeito que se alicerça apenas nas franjas sociais da modernidade tardia e suas consequências. O individualismo, o disciplinamento e o inconsciente, para Hall (2001), são fenômenos fundamentais na compreensão social deste sujeito pós-moderno, visto a partir de um entendimento conceitual que vai desde estudos clássicos feitos por Marx, Freud e Saussure, passando pelas análises *foucaultianas* sobre corpos e mentes docilmente controlados, aos questionamentos de grupos feministas sobre os arranjos sociais, políticos e institucionais das identidades, gêneros e sexualidades individuais.

A noção de um sujeito centrado, condicionante dos processos racionais históricos e sociais é desarticulada pela emergência e valoração deste novo sujeito que sendo condicionado por certas estruturas sociais, perde sua unicidade em consequência dos arranjos culturais preestabelecidos nas formas objetivas e subjetivas que vão identificar o indivíduo como representação idealista do Eu, identificado e que busca se identificar nas diversas configurações que nascem da modernidade, enquanto possibilidade de devir. Ainda segundo Hall (2001), o sujeito racional cartesiano, símbolo da modernidade, perde força para se abastecer das possibilidades multifacetadas da pós-modernidade, não existindo desse modo um ser com características definidas e sim um alguém deslocado historicamente e culturalmente, assumindo e reproduzindo identidades contraditórias. Assim como a pós-modernidade se abastece das rupturas e fragmentações, segundo Hall (2001), esse novo sujeito pós-moderno também se constrói nestas estruturas fragmentadas e desconexas.⁴⁷

Diante do que tentamos mostrar até este momento, podemos compreender que tanto o indivíduo e o individualismo são noções que estão interligadas às mudanças estruturais da sociedade, impulsionadas pelo movimento da cultura, refletindo-se como processos transitórios da história. Tentaremos a seguir compreender essas categorias a partir do que Roberto DaMatta (1973, 1997, 1987, 1987a) e Louis Dumont (1985, 1998, 2000) entendem como parte da ideologia ocidental moderna.

É bom salientar que no Brasil, Roberto DaMatta contribui singularmente para a difusão e entendimento das noções de individualidade, individualismo e indivíduo enquanto

⁴⁷ Stuart Hall (2001) também nos mostra como o indivíduo foi apropriado pela sociologia quando este passou a ser visto dependente de suas relações primárias, da sociabilidade inerente à complexidade que envolve o sujeito com os outros e suas relações sociais. Mundos possíveis de uma cultura que se abastece da intensa correlação entre indivíduos e sociedade, dando sentido e reafirmando a construção de um “sujeito sociológico” ou “apropriado pela sociologia”. “A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônoma e auto-suficiente, mas era formada na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentido e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitavam” (HALL, 2001, p. 11).

conceitos primordiais no que se refere à análise comparativa entre sociedades com estruturas ideológicas diferentes. No mundo moderno o indivíduo, segundo DaMatta (2000, p. 10):

É precisamente esse deslocamento sociológico, em suas múltiplas oscilações, combinações e variações que caracteriza o mundo moderno. De fato, a modernidade não fala apenas daquilo que é novo ou atual (como pensam alguns jornalistas e muitos cientistas políticos), mas diz respeito à institucionalização do indivíduo como valor englobante, um valor postulado como sendo maior (e mais inclusivo) do que a sociedade da qual ele é parte.

Para DaMatta, o indivíduo na modernidade se torna um valor que transcende as formas de institucionalização do social, pois, fruto das noções liberais, sobretudo das influências de Tocqueville, é o valor primordial, pelo qual a sociedade e suas respectivas formas de governo, preferivelmente o democrático, devem prezar pelo seu bem-estar, garantindo-lhe direitos e igualdades de oportunidades independentes de condições hereditárias.

Já na concepção de Louis Dumont (1985), o individualismo é quase um sinônimo do indivíduo, o êxtase supremo da modernidade, um ser ideologicamente construído dentro de sua própria autonomia de valores morais. Este indivíduo moderno, ou o “indivíduo-no-mundo”, possui suas origens no antigo cristianismo, religião fundamental na constituição da autonomia deste ser inalienável e que se prediz como um objeto perfeito a ser alcançado, pois, ao nascer da renúncia do seu próprio corpo e da abdicação do mundo, lança-se como intermediário supremo da relação de igualdade entre Deus e os seres terrenos perdidos em seus pecados.

Enquanto processo transitório de individualismo, tendo como gênese a religião cristã, é notável como a autonomia do sujeito cada vez mais se intensifica, pois, aos poucos os seres humanos já não mais precisariam de intermediários entre Deus e eles, uma vez que com a Reforma Protestante, primeiro com Lutero e depois com Calvino, a fé que é individual vai firmar relações indelévels entre “Deus-homem-Deus”.

Diferentemente deste indivíduo moderno ou desse individualismo, Dumont busca uma interface oposta, o “indivíduo-fora-do-mundo” que só está presente nas sociedades que ele categoricamente vai definir como *holistas*, isto que numa concepção sociológica mais moderna se define como tradicional. Seria na Índia que o “ser fora do mundo” estaria mais presente, valendo-se apenas de si mesmo para existir ou coexistir com os outros, porém vivendo paralelamente em uma dimensão sem precedentes.

Com forte influência de Dumont, DaMatta compreende que o individualismo também faz parte de uma perspectiva ideológica da modernidade. É somente nas sociedades modernas

ocidentais que o indivíduo se completa como um valor fundamental, estando acima de qualquer outro atributo social, pois o social é para servir aos anseios da maioria indivisível, seres únicos que estão interligados por seus valores morais e legalmente aceitos por uma ideologia igualitária (individualista) que nasce dos anseios liberais da igualdade e da fraternidade. O autor diz:

De fato, creio que essa percepção do indivíduo como um papel social e como um dado crítico da sociedade ocidental é algo recente e efetivamente raro nas ciências sociais. Na antropologia social, ela se relaciona à perspectiva aberta pela escola sociológica francesa e ao trabalho de Louis Dumont, que ultimamente tem realizado um conjunto de estudos sobre a idéia de indivíduo e suas instituições concomitantes, de uma perspectiva onde se toma de um lado uma civilização em que o todo prevalece sobre as partes e a hierarquia é um princípio básico da vida social (caso da Índia), e, de outro, a civilização ocidental, onde se dá justamente o contrário. Aqui, a parte é mais importante que a totalidade social e as relações que se dão entre os homens. Neste sistema, portanto, ocorreu o que Dumont chama de "revolução individualista", um movimento cujo conteúdo ideológico é a institucionalização do indivíduo (DAMATTA, 1987, p. 73).

Podemos dizer que não são tão recentes nas ciências sociais os estudos que têm nas noções de indivíduo e individualismo campo sistemático de apreensão da realidade ocidental, assim como o que possivelmente pode ser definido enquanto representações ideológicas de diferenciação e comparação das sociedades tradicionais e modernas. É neste sentido que a partir dos próximos parágrafos, tentaremos mostrar os pontos mais comuns entre Dumont e DaMatta, principalmente no que se refere a esta ideologia que permitiu a “institucionalização do indivíduo”.

Em DaMatta, indivíduo e pessoa se encaixam em uma leitura de um país que transita entre os processos de uma modernidade inacabada e um esgotamento parcial do tradicional, principalmente quando se toma a noção de pessoa, que é mais forte e indica um valor *sui generis* das sociedades tradicionais e semi-tradicionais, onde prevalecem as relações de proximidade e até mesmo afetos, conformando a dita sociedade relacional que se julga pelos princípios funcionais da hierarquia.

Tanto Dumont como DaMatta, ao compararem ideologias fundamentadas entre as sociedades holísticas e modernas, acabam por expressar uma significação peculiar ao sistema complexo que implica uma igualdade relativa dos sujeitos, ou seja, buscam justificar a ideologia capitalista ocidental e democrática como experiência relevante aos demais sistemas sociais e culturais. Neste sentido o que denominam sociedades holísticas, tradicionais ou

comunais são vistas a partir de um processo evolutivo que é sucumbido pela complexidade da modernidade ocidental.

Ao falarem de ideologia, Dumont e DaMatta diferenciam-na do seu sentido usual – visto pejorativamente a partir da concepção marxiana como falsificação da consciência, imposta pelas classes dominantes – tomando-a, como notou Luiz Fernando Duarte (1986), quase como um sinônimo de “cultura”, ou seja, enquanto um conjunto de representações sociais, ideais e valores comuns a uma determinada sociedade e especificamente compartilhados em um tempo e espaço histórico. É assim que a ideologia vista como algo “dado espontaneamente”, entra na consciência dos sujeitos como qualquer outro elemento cultural e que de uma forma ou de outra se uniformiza sobre um universo horizontal de valores compartilhados por todos. Para eles, a ideologia aparentemente não retrata formas sociais que impliquem a hegemonia de valores, ideais políticos e econômicos de um determinado grupo sobre outro.

E ainda pensando na concepção marxiana de ideologia, Dumont e um pouco menos DaMatta, parece ter esquecido suas implicações inerentes ao sistema capitalista moderno que por coincidência fundou estratos sociais hierárquicos definidos em classes, porém fortificou, ainda mais, ao menos no campo das ideias, o sentido de democracia como via das igualdades individuais. Desse modo, o que seria esse indivíduo do qual os autores nos falam? Um sujeito despersonalizado que moralmente se abstém dos imperativos ideológicos⁴⁸ da sociedade moderna e se enxerga como sujeito autônomo e igual a todos.

Por este prisma, o individualismo moderno é expressão máxima dos valores igualitários e do sujeito que se encontra “centrado-no-mundo”⁴⁹, oposto àquele ser abnegado, “fora-do-mundo” e os processos econômicos – vistos como manifestação incessante das vontades individuais, da valoração do caráter utilitário, êxtase do indivíduo moderno rumo aos desejos pessoais – imprimem uma marca singular de diferenciação categórica que suplanta as formas e os modelos hierárquicos direcionadas para a necessidade do conjunto (DUMONT, 1985; DAMATTA, 1987) predominando uma ideologia igualitária que, a nosso ver, coaduna-se com os princípios ideológicos das teorias políticas liberais. Neste sentido, as partes individuais não estão de acordo com o todo, em que os interesses individuais são mais

⁴⁸ Neste caso não nos referimos à ideologia do ponto de vista cultural ou confusamente sinônimo de cultura, mas do político, isto é, do conjunto de ideias e valores que é compartilhado hegemonicamente por um grupo específico, que domina parcialmente determinadas estruturas materiais e simbólicas da sociedade em questão.

⁴⁹ “Foi por isso que chamei ao renunciante indiano um “indivíduo-fora-do-mundo”. Comparativamente, nós somos “indivíduos-no-mundo”, indivíduos mundanos; ele é um indivíduo extramundano” (DUMONT, 1985, p. 38).

fortes do que o coletivo e tanto o cidadão como a economia, são a princípio – e aí podemos pelo menos em parte diferenciar o liberalismo da democracia – “objetos” independentes que se resguardam a partir dos seus direitos individuais, enfraquecendo o poder do Estado e consequentemente o sentido democrático de política que caracteriza os direitos e as ações coletivas, bem como responsabiliza o cidadão por suas ações diante deste todo. Seria neste caso, o indivíduo um reflexo das teorias liberais, isto é, um sujeito centrado apenas nos seus interesses pessoais e impulsionado pelos artifícios da prosperidade material?

Na sua obra *Homo Aequalis*, Dumont mostra como essa ideologia individualista é perpassada pelos interesses econômicos e como os processos econômicos aos poucos configuram uma forma autônoma na sociedade moderna, implicando no reconhecimento igualitário das ações individuais e na igualdade econômica dos sujeitos que buscam satisfazer suas necessidades e desejos materiais. O reconhecimento das igualdades nas sociedades modernas seria atribuído apenas à valoração dos princípios hedonistas materiais? Como reconhecer igualdades diante das particularidades dos sujeitos imersos em ações individuais e desprendimento dos laços que para muitos teóricos clássicos das ciências sociais se encontram apenas em sociedades tradicionais ou como Dumont prefere: *holística*?

Parece haver, nas formulações feitas por Dumont, principalmente naquelas em que este antropólogo procura relativizar as noções de tradicional e moderno, “de sujeito holista e individualista”, um paradoxo que hierarquiza os sistemas tradicionais igualitários em que as consciências coletivas sobrepõem-se sobre as individuais, no sentido mais durkheimiano e “igualiza” as sociedades complexas que, assim como notaram Durkheim, Tönnies, Weber e Simmel, entre outros, respaldam-se no caráter hierárquico conduzidos por fenômenos do capitalismo moderno industrial como: divisão do trabalho, burocracia, classes etc. que relativamente possuem um grau mais ou menos elevado de autoridade e subordinação, extremamente racional no intuito de manter e conformar uma ordem de valores morais e institucionais.

Não estamos aqui dizendo que Dumont não percebe as formas hierárquicas das sociedades modernas, ele até critica a pouca sensibilidade dos ocidentais em não enxergarem que a hierarquia é parte indivisível de qualquer organização social e que a igualdade ocidental nada possui de extraordinário quando comparada às sociedades hierárquicas, como a indiana (DUMONT, 2000). Assim, ao descrever o sistema de castas, Dumont consegue apreender com muita cautela que a hierarquia representa a máxima da organização social dos hindus,

refletindo sobre as estruturas que permitem os mecanismos de subordinação e de poder que atuam entre os estratos superiores e inferiores.

Todavia, por mais que Dumont justifique que a ideologia individualista não consiga enxergar os próprios mecanismos hierárquicos provenientes dos sistemas igualitários de dominação e dos valores incrustados nas consciências individuais, ele parece retirar a perspectiva individualista dos indianos, no que diz respeito à manifestação individual e particular do sujeito que se autodenomina como tal,⁵⁰ assim como supervaloriza os processos de individualização ou das “igualdades dos contrários”, oposto ao conceito de ideologia, enquanto reflexo e manifestação política das ideias e dos valores dominantes, de forma hierárquica.⁵¹

Mas o que seria essa igualdade individualista específica da modernidade, defendida por Dumont e que influenciará o pensamento de Roberto DaMatta tal como podemos notar no Quadro 01 que apresentamos no primeiro capítulo? Segundo Dumont (1985; 2000) o individualismo representa, primeiramente, a igualdade entre os seres humanos que se reconhecem como iguais, neste caso o indivíduo é um valor universal; em segundo lugar, a noção de individualismo implica a liberdade de cada um. Devido à liberdade e igualdade em momentos diversos da história não convergirem, a igualdade pode variar de uma sociedade para outra. Como demonstramos anteriormente, esta tese é vista no pensamento liberal, sobretudo por influência de Tocqueville que demonstra a natureza antagônica entre liberdade e igualdade, sendo que a segunda inibe as demais formas de liberdade pela possibilidade da formação de um Estado tutelar que suplanta a liberdade individual. Ser livre ou igual faz parte do dilema teórico do liberalismo que possui no indivíduo e na liberdade individual seu principal alicerce. Um dilema comum não só às teorias liberais, mas também às democráticas, e se resume basicamente na antinomia entre liberdade e igualdade: como pode o indivíduo ser

⁵⁰ Podemos definir através de inúmeras teorias como se manifesta a auto-identidade do sujeito que se reconhece como elemento indivisível da sociedade, que possui um nome, uma genealogia e uma história de vida, entre vários fenômenos que manifestam os processos de individualidade do ser humano e de sua compreensão de si e dos outros. Na visão de Freud (1978), por exemplo, a consciência do sujeito se manifesta a partir da função do ego, isto é, enquanto mecanismo de sobrevivência que possibilita conhecer tudo que é significativo para si. Não seria o indivíduo-fora-do-mundo, do qual Dumont nos fala, um ser renunciante que ao se defrontar com uma realidade extremamente sofrida e amargurada, cria paralelamente outra realidade que o afaste do sofrimento? É claro que Freud nos remete aos problemas psíquicos de uma suposta natureza humana, todavia, o mal-estar na civilização, do qual Freud fala, seria justamente a força da cultura que impõe restrições à personalidade do sujeito, bem como limita o poder destrutivo e autodestrutivo de cada um.

⁵¹ Marilena Chauí (1980) quando descreve o que podemos compreender como ideologia na concepção marxista, mostra os aspectos que legitimam o poder das classes dominantes e o caráter aviltante da ideologia burguesa sobre os demais grupos que se encontram historicamente despossuídos de diversos elementos que possibilitem igualdade social, inclusive histórias e memórias que afirmem uma identidade do sujeito e de grupos dominados.

plenamente livre sem que suas ações e comportamentos levem à instituição da desigualdade, e, por outro lado, como se pode ser igual e viver na igualdade sem que isso interfira na liberdade de cada um.

Conforme Dumont (1985; 2000) a ideologia igualitária nas sociedades modernas nasce dos fundamentos cristãos que possibilitaram a conquista da liberdade individual e da autonomia do indivíduo e que no plano espiritual torna todos iguais, então, caberia elevar essa doutrina ao plano material, uma vez que a igualdade não seria um bem a ser atingido, pois, neste sentido está entrelaçada a um *a priori*. Dessa forma, como seria possível coadunar a igualdade sobre um plano que triunfou com a autonomia individual e a diferença de cada um, uma vez que todos nascem iguais perante Deus, porém cada um responde por si só a suas ações. As antinomias decorrentes do mundo espiritual deveriam ser resolvidas com elaboração do estado de direito que projetaria no campo político a igualdade dos indivíduos que clamam por sua diferença, principalmente a de propriedade que na ideologia liberal é o bem inalienável do cidadão. Assim temos uma igualdade natural, porém que se estabelece na diferença de cada um e que supostamente é contrária à igualdade material.

Em uma perspectiva mais metodológica, no pensamento de Dumont e também em DaMatta, o individualismo é posto como mecanismo que abastece as formas de igualdade entre os sujeitos autônomos, legitima os processos de diferenciação categórica entre sociedades tradicionais e modernas e, sobretudo, identifica o indivíduo como condição *sui generis* de uma sociedade reconhecida como nação:

A nação é precisamente o tipo de sociedade global correspondente ao reino do individualismo como valor. Não só ela acompanha historicamente, mas a interdependência entre ambos impõe-se, de sorte que se pode dizer que a nação é a sociedade global composta de pessoas que se consideram como indivíduos (DUMONT, 1985, p. 21).

E ainda como, nesse modo de coletividade, os indivíduos atuam socialmente de forma diversa. Ou seja: na nação, os indivíduos têm na atuação social uma opção que podem exercer ou não para formar a chamada sociedade civil (DAMATTA, 1997, p. 225).

Ao situar o pensamento de ambos os autores, percebemos aqui a influência de Marcel Mauss que define a nação a partir de um conjunto uniformizado que desencadeia a integração e a centralização do poder de forma estável em uma totalidade social hipoteticamente não contraditória, coesa e integrada moral e culturalmente. Diz Mauss:

Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à

*relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'État et à ses lois*⁵² (MAUSS, 1969, p. 588).

Se a nação representa a totalidade dos indivíduos unidos em campo funcionalmente coeso, suas particularidades serão definitivamente compreendidas como elemento de igualdade individual, sobreposto aos anseios pessoais e aos próprios dispositivos de diferenciação que impliquem na conformação de uma individualidade como particularidade do sujeito. Neste sentido, parece, nesta perspectiva teórica, que o indivíduo moderno, por mais que se encontre como sujeito diferente dos demais, possuindo autonomia relativa frente à sociedade, está sempre submetido à coletividade e às práticas coletivas que introduzem códigos morais que condenam formas de comportamentos e ações específicas, privando-o de sua individualidade, tanto no sentido de igualdade como de liberdade, uma vez que ao se subjugar certas ações ou comportamentos, sejam de indivíduos ou de grupos específicos, retira-se a autonomia de escolhas que é característica dos indivíduos modernos e se induz ou introduz consciente ou inconscientemente a “melhor” forma de comportamento, conduta, atitude e ação dos sujeitos frente à diversidade social e cultural. Destarte, retomamos o sentido de ideologia como estrutura da modernidade que limita a livre escolha individual, tolhendo a autonomia dos sujeitos específicos, bem como designa aspectos morais e culturais que podem ou não propiciar o que seja de natureza universalmente aceita por uma coletividade.

De Mauss, passando por Louis Dumont, chegando por suas influências a DaMatta, notamos como os fatores sociais e culturais homogeneizantes, representados por processos coercitivos de condutas morais, conformam o significado de individualidade como expressão igualitária dos sujeitos individuais, típicos das sociedades modernas e complexas que possuem uma ação racional, calcadas em códigos morais que adentram nos domínios públicos e se manifestam como ação burocrática das instituições.

Com exceção de Mauss (1938), são poucas referências na obra de DaMatta e Dumont aos sentidos de códigos morais como manipulação ideológica de classes dominantes, característicos das sociedades complexas e modernas.⁵³ Pois ao se falar da unicidade desses

⁵² “Compreendemos por nação uma sociedade material e moralmente integrada, com o poder central estável, permanente, fronteiras definidas, com relativa unidade moral, mental e cultural dos habitantes que aderem, conscientemente, ao Estado e suas leis” (MAUSS, 1969, p. 588).

⁵³ Mauss (1938), em texto inédito sobre a constituição do caráter individual revela certo receio sobre a formação do indivíduo moderno como agente de mudança social, fruto dos processos civilizatórios que cristalizaram uma consciência funcional, elemento talvez indispensável para manipulação do indivíduo que se encontra submetido aos sentidos que lhe são atribuídos e que busca significar suas experiências nas incertezas oferecidas pelas

indivíduos em um campo de igualdade relacional e política, parece que não existe uma hierarquia jurídica, profissional e econômica que adentre como reprodução em níveis de estratificação ou em camadas sociais, onde se privilegiam funções, cargos administrativos, nível escolar, nível intelectual, assim como nível econômico, social e até mesmo artístico.

As sociedades modernas, comparadas às sociedades holísticas se reproduzem socialmente através das hierarquias tanto quanto os sistemas de mobilidade social fechado, como é o caso da Índia, estabelecendo desigualdades dentro de sua reprodução social, definida por Bourdieu (1997, 1987), em vários campos simbólicos e estruturantes em que se privilegiam diversos aspectos refletidos sobre os interesses, posições, gostos etc. dos indivíduos imersos em classes distintas, entretanto, não intransponíveis, que mantêm uma relativa mobilidade no que diz respeito aos gostos e aos *habitus* que se encarnam no corpo e na personalidade dos sujeitos, reproduzindo as condições sociais de nossa própria produção econômica e fortificando estereótipos de diferenciação sociocultural.

É aí que talvez, na concepção de Bourdieu, possamos compreender como as manifestações ideológicas das classes dominantes mantêm o poder social e cultural na perspectiva de que o *habitus* talvez manifeste, em cada sujeito, suas inclinações pessoais, seus projetos individuais e até mesmo sua posição de classe, onde cada indivíduo procura ascensão social tendo como referências as classes economicamente dominantes e almejem, se assim for de interesse de cada um e de acordo com o sistema social que provenha de recursos minimamente necessários, subir na hierarquia social, pois as possibilidades de ascensão social, desafios e lutas dos indivíduos são estabelecidos a partir de sua posição dentro dos espaços sociais estruturados, definidos sob a estrutura de um capital material, simbólico e social e pelas formas possíveis que lhe são apresentadas.

Isto é bem percebido por Jessé Souza (2004, p. 92), pois ele diz que o *habitus* para Bourdieu representa toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral despercebida e subliminar, mas que se objetiva nos signos, nos valores e nas formas simbólicas aparentemente sem importância, mostrando-se, desse modo, como ideologia e se incrustando na vida cotidiana que passa despercebida, e no caráter dos indivíduos submetidos a uma ordem moral e legítima de dominação e subordinação.

Não obstante, poderíamos sublinhar que as características mais marcantes do indivíduo moderno é sua representação a partir destes códigos morais e de condutas,

mudanças repentinas da modernidade. Nesta incerteza, em 1938, Mauss preconizava experiências incertas decorrentes dos processos de manipulação da modernidade que desencadearam o caráter nacional nazi-fascista.

aparentemente igualitários, mas que escondem imperativos socialmente aceitos e banalizados que substanciam uma ideologia e uma cultura dominante, que hierarquiza e incrusta nas personalidades dos sujeitos, valores, normas e regras definidos a partir de preceitos éticos que induzem condutas e ações repressivas e alienantes.

Para exemplificar melhor nosso argumento, poderíamos nos referir à ideia de civilização como mecanismo de repressão dos instintos individuais analisados por Freud (1978) e Elias (1989, 1991), como representação individual da razão de ser, isto é, um sujeito moral e racional que se encontra insatisfeito porque suas vontades e escolhas nunca são saciadas. Neste caso, falar de individualismo pressupõe a existência de indivíduos egoístas, que precisam ser domesticados e reprimidos em busca da civilização em detrimento dos desejos. Na visão de Nietzsche (1976, p. 72):

No que se refere à famosa luta pela vida, parece-me que está mais afirmado do que demonstrada. Apresenta-se, porém, como exceção; o aspecto geral da vida não é a indigência e a fome, mas ao contrário, a riqueza, a opulência, até, se quer, uma absurda prodigalidade; onde há luta, há dominação.

Ao fazer à crítica a ideia de evolução, Nietzsche também mostra como a luta por sobrevivência nas sociedades ocidentais é perpassada pela opulência, impulsionada pela ganância, e por mais que exista uma absurda generosidade, a dominação prevalece como síntese reconciliadora entre dominantes e subordinados. Não é à toa também que Nietzsche repudia a moral ocidental por seus imperativos racionais que destroem os desejos e paixões, reflexo dos processos civilizatórios repressores. Assim, talvez, segundo a concepção nietzscheana, se não fôssemos civilizadamente reprimidos não aceitaríamos resignadamente a ideologia e a cultura dominante.

Ao darmos ênfase aos processos ideológicos que se manifestam na concepção deste indivíduo moral e moderno, percebemos como as tendências teóricas podem se complementar ou divergirem no que diz respeito a justificar um tema já clássico da sociologia que envolve várias definições, analogias e representações e que inquietam qualquer pesquisador ou teórico preocupado com a análise social e seus sistemas, fenômenos e simbolismo. Referimo-nos à dicotomia entre o que podemos conhecer como indivíduo e sociedade, pois, enquanto aspecto da modernidade, tanto o indivíduo como a sociedade são postos e analisados a partir de suas representações ideológicas e morais, transmutados em códigos de condutas, ações e espaços sociais e geográficos.

Compreender a noção de indivíduo e individualidade como representação da sociedade, precisamente da sociedade civilizada ocidental, leva-nos a entender que sua construção sociológica se coaduna com definições adequadas ao contexto teórico que expressam as mudanças repentinas das sociedades complexas, entretanto, suas caracterizações conceituais, em alguns momentos, parecem apenas expressar um ponto de vista uniforme, percebendo o indivíduo e a individualidade como unicamente expressão de igualdade de valores, retirando a complexidade que envolve conceitualmente suas inúmeras definições e analogias, como tentamos, até neste momento, demonstrar. O que em nenhum momento desmerece a análise dos autores aqui trabalhados, pois acreditamos que todos contribuem singularmente para a compreensão da ideia de indivíduo e individualismo, bem como as aporias que definem tais proposições teóricas sobre a relevância desse tema.

2.2 As “Heranças Tradicionais” *Versus* o Indivíduo Moderno

O problema da constituição da modernidade nacional tem sido uma preocupação que atravessa o pensamento social brasileiro desde a sua origem (COSTA, 2005, p. 167). Dos intérpretes clássicos como Manoel Bonfim e Tavares Bastos, passando por Sergio B. de Holanda, Gilberto Freyre, Caio Prado Jr. e Raimundo Faoro, estendendo-se aos pensadores contemporâneos como Roberto DaMatta, José de Souza Martins, Maria Silvia de Carvalho Franco e Jessé Souza, a questão permanece como busca incessante de compreender os dilemas existentes em uma sociedade que oscila entre a tradição e a modernidade. Desta forma, ao colocar a modernidade nacional em foco, a questão do individualismo e a constituição do indivíduo moderno aparecerão inevitavelmente como um problema do qual não podem se desviar.

Em cada um desses pensadores, a modernidade brasileira se desdobra em múltiplos planos de investigação, ou seja, ela se faz nas possíveis formas de interpretações que possibilitam conhecermos facetas diferenciais da modernidade, criando visões particulares que buscam compreender os problemas do Brasil e da América Latina como campo que se desenvolve a partir dos seus próprios paradigmas.

Assim, nos países periféricos e os que são considerados atualmente “emergentes”, a modernidade pode ser vista de ângulos diversos, desde seus entraves históricos que não permitiram a sua completude, isto é, uma “modernidade inconclusa” ou “modernidade

periférica” ou “seletiva” (SOUZA, 2004, 2005). Isso reflete os antagonismos que se estruturam a partir das comparações entre centro e periferia, moderno e tradicional, tendo como foco analítico processos históricos que nos países periféricos são considerados com certo teor de anormalidade.

No caso do pensamento social brasileiro, isso pode ser notado principalmente nas abordagens descendentes, direta ou indiretamente, da visão crítica dos pensadores clássicos das nossas ciências sociais que aprofundaram os estudos sobre a origem da identidade, da cultura, da economia instável e da história da nação e do povo brasileiro com suas contrariedades provenientes de uma formação política e social patrimonial, onde a família patriarcal subtrai a racionalidade burocrática e a impessoalidade administrativa do Estado, conforme ensinado por Weber (2004, 2001). Nessa linhagem de pensadores sociais como temos demonstrado até então, situa-se Roberto DaMatta de uma forma mais direta e José de Souza Martins (1994, 2008), menos diretamente, entre outros que discutem a problemática do indivíduo e da pessoa a partir dos processos históricos e sociais derivados da ambiguidade entre as estruturas tradicionais e modernas da sociedade brasileira e suas anomalias.

É assim que parece existir no pensamento social brasileiro a justificativa de que o atraso social e político do país deve-se à sobrevivência de uma tradição cultural alicerçada no “personalismo, familismo e patrimonialismo” (SOUZA, 2004, p. 79) que impediu a tão sonhada racionalização ocidental dos sistemas estatais, erigida pela burocracia como mecanismo de defesa e proteção dos indivíduos em detrimento das funções, consciências e ações coletivas, vistas, sobretudo, nas comunidades mais tradicionais tal como mostraram Tönnies (1947) e Durkheim (1994), com teor contemplativo devido à força moral exercida nas mentes de cada sujeito, submetido não só a coerções, mas também a uma solidariedade que unifica a coletividade a partir de propósitos comuns. Em tal formação, o indivíduo se deforma enquanto valor, não chega a se consolidar.

Não obstante, estamos diante de uma complexidade de afirmativas bem estruturadas e embasadas teórica e metodologicamente que justificam, se não a ausência do indivíduo na sociedade brasileira, pelo menos lhe atribui uma condição específica muito peculiar se comparada às ditas sociedades ocidentais capitalistas, em virtude das tensões entre o tradicionalismo e a modernização e racionalização das esferas públicas. A ideia de pessoa e o seu complexo semântico (personalismo, pessoalidade, familiaridade, patrimonialismo, paternalismo etc.) são parte fundamental do jargão das ciências sociais brasileiras, tomados como instrumentos heurísticos privilegiados para a explicação de uma sociedade verticalizada

(CHAUÍ, 2000) em todos os seus aspectos, onde o mando e a obediência são fatores preponderantes.

Uma verticalização que como notou Faoro (2001) se estabeleceu historicamente através do poder centralizado patrimonial que transposto de Portugal a sua Colônia, impediu a autonomia política e administrativa de um Estado a ser gerido burocraticamente pelas alianças e lealdades firmadas entre a coroa e demais cidadãos. Faoro mostra como o patrimonialismo estamental, isto é, forma burocrática e racional de administração estatal alicerçada na soberania do patrimônio real, entra desde muito cedo na colônia brasileira através da herança portuguesa, centralizando prematuramente o poder nas mãos do rei, senhor unânime que se apoderava de um patrimônio privado e pessoal cuja principal riqueza ainda era proveniente do solo:

A Coroa conseguiu formar, desde os primeiros golpes da reconquista, imenso patrimônio rural (bens "requengos", "regalengos", "regoengos", "regeengos"), cuja propriedade se confundia com o domínio da casa real, aplicado o produto nas necessidades coletivas ou pessoais, sob as circunstâncias que distinguiram mal o bem público do bem particular, privativo do príncipe (FAORO, 2001, p.18).

Segundo Faoro, as mazelas do Estado e do caráter nacional brasileiro estão vinculadas à predominância dos processos históricos originários de um passado que desde sua herança portuguesa assinalou uma estrutura patrimonialista em fases decisivas da formação do Estado brasileiro, passando do Império à República e perdurando até a contemporaneidade (FAORO 2001). Esse patrimonialismo estamental era gerido pela vontade administrativa do príncipe que possuía através de um corpo leal de súditos e funcionários total controle do Estado. Não obstante, a predominância de um corpo pessoal, não só visto através da figura do príncipe, mas também do seu quadro administrativo, adentrou na ordem pública e na sua gerência de acordo com privilégios pessoais reforçando um poder que cada vez mais se fazia presente como expressão legítima de dominação particular, isto é, direcionado na figura de uma pessoa com unânime poder centralizador. Como mostra Campante (2003, p.154-5):

Em uma sociedade patrimonialista, em que o particularismo e o poder pessoal reinam, o favoritismo é o meio por excelência de ascensão social, e o sistema jurídico, *lato sensu*, englobando o direito expresse e o direito aplicado, costuma veicular o poder particular e o privilégio, em detrimento da universalidade e da igualdade formal-legal. O distanciamento do Estado dos interesses da nação reflete o distanciamento do estamento dos interesses do restante da sociedade.

Isso reforça a compreensão nítida de que o poder constituinte, primeiramente em Portugal, posteriormente no Brasil, que deveria ser direcionado para o conjunto, foi apropriado por uma parcela de indivíduos organizados em prol de interesses pessoais e em detrimento dos interesses da maioria. O que resguarda tal sistema de qualquer forma de insurgência é o seu poder condensador de um corpo que se faz político, legalmente aceito por seu direito consuetudinário que implica uma ordem social de mando e obediência.

A nosso ver, esta é a marca fundamental do regimento estamental que Faoro define como “donos do poder”, fenômeno político e social que se formou na sociedade brasileira, traduzido pela capacidade de um único segmento se apropriar do Estado conseguindo gerir burocraticamente ao seu favor e legitimando um prestígio socialmente aceito pela maioria que resignada ou abúlica, como prefere Campante (2003), não se insurge contra o Estado, este que opera para uma base estreita – determinado seguimento da sociedade – tendo o poder de se “auto-tutelar”. O povo brasileiro, segundo Faoro, nunca conseguiu se organizar como corpo civil unificado. Consequentemente, a marca do patrimonialismo predominou na sociedade brasileira trazendo entre muitos outros aspectos, o caráter pessoalizado do poder e o anonimato do impessoal no que seria de ordem pública e civil.

Raymundo Faoro procurou compreender a formação do patronato político brasileiro, proveniente de suas origens lusitanas que trouxeram ainda para o recém-colonizado Brasil uma estrutura de poder patrimonialista estamental (CAMPANTE, 2003). Dezesesseis anos antes da primeira publicação de os *Donos do Poder*, Caio Prado Jr. havia publicado em 1942, a primeira edição de uma das suas grandes obras: *Formação do Brasil Contemporâneo (colônia)*. Nesta obra o período colonial é referência primordial ao conhecimento historiográfico feito sobre o Brasil. O autor ressalta a explicação econômica, populacional, administrativa e social deste país à luz de uma época que vai marcar decisivamente o desdobramento de um presente momento nacional que passou por três séculos de colonização até o início do XIX, colocando em relevo a experiência única de formação histórica e social da sociedade brasileira:

Naquele passado se constituíram os fundamentos da nacionalidade: povoou-se um território semideserto, organizou-se nele uma vida humana que diverge tanto daquela que havia aqui, dos indígenas e suas nações, como também, embora em menor escala, da dos portugueses que empreenderam a ocupação do território (PRADO JR., 1977, p. 10).

Livro rico em detalhes, *Formação do Brasil Contemporâneo* difere em parte de *Raízes do Brasil*, *Casa Grande e Senzala* e os *Donos do Poder*, não só porque Prado Jr. nos mostra a

colônia brasileira como um período que corroborou uma identidade específica para a construção da nação, mas também por compreender que possuímos uma história que continua e que no momento em que se desbravou um imenso território diante de todas as dificuldades geográficas, a ocupação espacial deste país consagrou a especificidade de um povo. Povo que ao possuir um sentido histórico, isto é: “conjunto de fatos e acontecimentos essenciais que a constituem num largo período de tempo” (PRADO JR., 1977, p.19), nasceu como colônia e perdurou com este sistema até a contemporaneidade no intuito de abastecer o “comércio europeu”:

Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamante; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fosse o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileira (PRADO JR., 1977, p. 31-2).

Na visão de Caio Prado Jr., o Estado brasileiro nasceu para abastecer economicamente os países europeus, estruturado pelo aspecto racial, juntando o branco, o indígena e negro. Sob o mando do primeiro, os dois últimos a nada mais serviram se não para a labuta escrava do latifúndio monocultor, contribuindo também para a miscigenação que seria o signo sob o qual se formou a sociedade étnica brasileira. É desse modo que propriedade latifundiária, monocultura e trabalho escravizado são os principais fundamentos históricos do Brasil colônia, repercutindo drasticamente no processo de amadurecimento social e econômico de um país em que durante três séculos de existência, em que pouco ou quase nada foi feito para mudar sua condição de enclave, situação que se perpetuaria até a virada do século XIX para o início do XX.

Em toda sua descrição histórica, Prado Jr. nos mostra o que foi este Brasil colônia, como se deu a ocupação deste imenso território pelo seu interior, no qual se abriam rotas que interligariam as regiões mais inóspitas com o litoral e que aos poucos foi se urbanizando, concentrando a maioria da população nestas áreas, entretanto, ainda dependentes do abastecimento pecuário do sertão brasileiro. Interligados a estes fatores estariam ainda a predominância do senhor de terras, patriarca que devido à ordem econômica vigente dominava os demais segmentos da sociedade; os escravizados e ex-escravizados que junto com outros “párias” sociais como os caboclos, tapuias, pardos e brancos desgarrados, população vadia que tomava conta das cidades e do campo, formavam o imenso contingente vegetativo da sociedade brasileira (PRADO JR., 1977, p. 283); sem falarmos nas migrações

que empurravam os sertanejos nordestinos a locais menos áridos, estes descritos minuciosamente por Caio Prado Jr. enquanto determinantes de uma recente historiografia brasileira.

Mas para Prado Jr. não foi propriamente o passado do Brasil colonial que atravancou o seu processo de desenvolvimento, e sim a forma como a nossa história foi construída em relação à divisão internacional do trabalho. Neste sentido, os resquícios coloniais ainda seriam bastante visíveis no Brasil contemporâneo.⁵⁴

Possuímos, neste sentido, uma história, porém não havíamos superado as contradições decorrentes de suas estruturas primárias, fator este presente tanto em Raymundo Faoro como em Caio Prado Júnior, Sergio B. de Holanda e Gilberto Freyre e que se constituiu *leitmotiv* das interpretações sobre o Brasil.

Sérgio Buarque de Holanda (2006) também se debruça sobre nossas raízes culturais ibéricas na busca de aprofundar o conhecimento do ser e da maneira de viver do brasileiro. A noção do *homem cordial*, “típico ser brasileiro” passa pelas ambiguidades decorrentes das estruturas fundadoras da sociedade lusitana.

A nossa característica mais marcante é o caráter pessoalizado, a proximidade relacional e familiar que se mostram como uma das principais causas de uma sociedade atávica, com uma forte herança patriarcal e que tendenciosamente já é propensa a desenvolver a obediência e subordinação às autoridades. Destarte, a autoridade, devido a sua formação patriarcal imersa em cidades mal projetadas, no desleixo predominante nestas imensas terras, bem como da subordinação da cidade ao meio rural, entre outros aspectos, são fatores que impediram a formação de uma racionalidade burocrática e a nítida separação entre o que seria de ordem pública e a ordem privada. Diz o autor:

No Brasil, onde imperou, desde tempos remotos, o tipo primitivo da família patriarcal, o desenvolvimento da urbanização – que não resulta unicamente do crescimento das cidades, mas também do crescimento dos meios de comunicação, atraindo várias áreas rurais para a esfera de influência das cidades – ia acarretar um desequilíbrio social, cujos efeitos permanecem vivos ainda hoje (HOLANDA, 2006, p.145).

E continua:

Não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os

⁵⁴ É pertinente frisar que Caio Prado Júnior foi um dos pioneiros que introduziu uma análise marxista sobre o Brasil. Sua análise parte de um materialismo dialético, em que as estruturas sociais são determinadas por fatores históricos que engendram continuamente a produção e as relações de troca.

domínios do privado e do público. Assim, eles se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário “patrimonial” do puro burocrata, conforme a definição de Max Weber. Para o funcionário “patrimonial”, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem, relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalece a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos. A escolha dos homens que irão exercer as funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muito menos de acordo com as capacidades próprias. Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático (HOLANDA, 2006, p.145-6).

A configuração social no Brasil não poderia ter sido diferente – prossegue S. B. de Holanda – pois, ao herdamos os elementos culturais da península ibérica, sobretudo de Portugal, onde durante longo período o ambiente rural era preponderante, gerido pelo núcleo familiar sob a autoridade do patriarca, estaríamos fadados a desenvolvermos um caráter nacional que se abastece de vínculos socialmente primários – alicerçados no que Tönnies denominou *vontade natural*, oposto ao sentido moderno de sociedade fundado em *vontades artificiais* – onde a relação se concretiza como escopo de uma sociedade que por mais que procure se modernizar, os traços primários (fundadores) ainda prevalecem.

Na descrição do *homem cordial*, Holanda (2006) deixa claro que – diferente da caracterização feita por Ribeiro Couto⁵⁵, pai de tal conceituação e que o concebe com virtudes e boas maneiras, polido, respeitoso e amável para com os outros – a cordialidade permite ao brasileiro uma espécie de resignação que implica a negação individual do sujeito em nome da sociedade da qual faz parte. Como refúgio, a cordialidade é a fuga espontânea da pessoa que não sabe e nem quer ser um indivíduo, do sofrimento angustiado da sua própria existência. Não é por menos que Holanda cita Nietzsche quando diz que para o *homem cordial* a sua própria existência é seu fardo. É daí que a simplicidade e a simpatia junto com os *sentimentos que emanam do coração* levam à busca pela pessoa: reconhecida, apreciada e estimada ainda que seja no trato relacional do mando e da obediência, em detrimento da condição de indivíduo sem eira nem beira. É desse modo que a cordialidade que emana da família, da emoção e não da razão, dificilmente se ajustaria aos modos racionais de uma burocracia estatal e impessoal, pois, como notou Candido (2006a) no prefácio a *Raízes do Brasil*, o laço de intimidade proveniente da vida privada familiar entrou na vida pública de forma que arrebatou qualquer relação informal e impessoal:

⁵⁵ Sobre a origem do termo *homem cordial*, ver Holanda, 2006, pp.146 e 147/204 e 205.

O “homem cordial” é visceralmente inadequado às relações impessoais que decorrem da posição e da função do indivíduo, e não de sua marca pessoal e familiar, das afinidades nascidas na intimidade dos grupos primários (CANDIDO, 2006a, p. 17).

É nessa intimidade falada por Candido que Sérgio Buarque de Holanda vai traçar as particularidades de ser brasileiro e que, devido à afabilidade emocional e afetiva construída no atraso do meio rural, lugar propício ao desenvolvimento de características patrimoniais, oposto ao de burocracia,⁵⁶ impediu a concretude de um sistema mais justo e igualitário, isto é, democrático. No último capítulo de *Raízes do Brasil* é que percebemos a preocupação de Holanda com os rumos de uma sociedade que vive em períodos de transição entre o tradicional e o moderno, pois, ainda que não se desenvolva por completo uma sociedade democrática, a subtração do meio rural em decorrência da expansão urbana concretizará outro tipo de sociedade que não seja alicerçada nas raízes ibéricas, tão presentes em nossa cultura e principal elemento que impede nosso desenvolvimento político e social. Para ele,

A urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social de que as instituições republicanas deviam representar a forma exterior complementar, destruiu este esteio rural, que fazia a força do regime decaído sem lograr substituí-lo, até agora, por nada de novo (HOLANDA, 2006, p. 176).

Na visão de Holanda, gradativamente perderíamos nossas heranças rurais e patrimonialistas. Aos poucos o *homem cordial* também desapareceria dando lugar ao indivíduo, o ser republicano que enxerga na igualdade e na liberdade o princípio moral a ser empregado e a conduta política a ser seguida. Ao recriar este *homem cordial*, Holanda constrói um “tipo ideal” para nossa sociedade, ele transfigura o indivíduo enquanto unidade autônoma de qualquer sociedade, elemento indispensável dos estudos sociológicos para a “pessoa”, um valor simbólico que representa mais a competência pessoal, o papel e a herança familiar do que a abstração pública de individualidade. Os elementos culturais que fortificaram este sujeito que atravessou os séculos da nossa história, um dia seria subtraído pelos princípios de igualdade e racionalização moderna.

É desse modo que o *homem cordial*, esta pessoa amável e agradável, que também pode se apresentar hostil em certas circunstâncias de suas relações sociais,⁵⁷ parece ser um dos

⁵⁶ Como notou Antonio Candido, Sérgio Buarque de Holanda talvez tenha sido o primeiro teórico a empregar os conceitos de patrimonialismo e burocracia no Brasil. Anterior a Faoro, Holanda buscou nas formulações dadas por Max Weber sobre os tipos legítimos de dominação uma possível interpretação metodológica para a compreensão da formação do Estado brasileiro.

⁵⁷ “A inimizade bem pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto que uma e outra nascem do *coração*, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado” (HOLANDA, 2006, p. 205). Grifos do autor.

principais entraves da sociedade brasileira no que diz respeito ao seu desenvolvimento moderno, haja vista que, em uma sociedade na qual o fazendeiro, o doutor bacharel se firmaram juntamente com o padre, bem como com os seus opostos constituídos de escravizados, índios e posteriormente de migrantes, como também nos mostram Gilberto Freyre (2006) e Fernando de Azevedo (1958), permitiram a composição de uma cultura que fez dos seus estereótipos e tipos sociais a unidade básica que prevalece sobre uma zona verticalizada, uma verdadeira pirâmide de papéis distintos, funcional e socialmente.

É neste sentido que ainda na contemporaneidade escutamos falar de homens de letras, de arte, do direito e das leis, da política e do Estado, sempre em oposição ao “Zé ninguém das classes populares” que possui no seu trabalho sua sina de existir enquanto cidadão. Sobre eles paira a ideia de “povo”, colorida com o mito da gente forte e trabalhadora, destemida, mas que no fundo não passam de uns “*fodidos*”⁵⁸ pelos infortúnios da sua condição econômica de miséria, pois é “*fodido*” quem ganha pouco dinheiro e trabalha muito, *entretanto não desiste nunca de lutar*.⁵⁹

Como “tipo”, o *homem cordial* pode ser visto em diferentes planos, em distintos segmentos sociais, dos mais abastados aos mais miseráveis. Torna-se marca do caráter nacional e nele prevalecem os fatores *emanados das coisas do coração* e não os da racionalidade necessários para fundar a igualdade individual. Consuma-se a hierarquização que sustenta as diferenças em planos desiguais.

Diferença que na concepção de Gilberto Freyre (2006) distingue o sentido de povo brasileiro. Nossas raízes não estariam apenas na sociedade ibérica, mas também nas descendências indígenas e principalmente na cultura africana. É neste sentido que Freyre (2006) reflete sobre os aspectos que ajudam a entender como uma sociedade tão diversificada e híbrida se constituiu não por sua igualdade de valores disseminada na consciência da maioria através de códigos morais que não têm outra função se não a de condenar ou reprimir formas de comportamento, mas por diferenças de cores, de credos, de “raças”, costumes etc., que parecem tornar inviável a homogeneidade e a disseminação de uma única ética universal. Ao contrário, situamo-nos no terreno da multiplicidade de éticas. Não é à toa que o povo brasileiro sofra a fama de “transpirar sexualidade”, corromper-se na política e nas instituições

⁵⁸ Segundo DaMatta (1997, p.242), o povo representa “esse tipo de gente que *tem* de seguir imperativamente todas as leis: são ‘os *fodidos*’ do nosso sistema”. Grifos do autor.

⁵⁹ Tais expressões como: *sou brasileiro e não desisto nunca ou orgulho de ser nordestino*, entre muitas outras tão fortificadas pela mídia e também por propagandas políticas, fazem-nos perceber como a moldagem de um caráter nacional ainda é dirigida a estereótipos culturais que abastecem um sentido de inferioridade, de gente que tem no infortúnio da vida a sua razão de ser e viver.

públicas, em trapacear e se perverter, seja nos ambientes propícios à intimidade, nos locais menos favoráveis ou nas festas que agradavelmente podem unir o sagrado e o profano, permitindo, como mostra DaMatta (1997) quebrar a rotina do cotidiano.

Cotidiano este que Gilberto Freyre se debruça para mostrar a casa grande e a senzala se configurando como dois espaços opostos, mas que se complementam na conformação da sociedade brasileira, originada do encontro das três raças descendentes. Freyre faz do negro, do branco e do indígena, elementos do mito fundador da sociedade brasileira. Um mito que proclama a originalidade luso-tropicalista através da mestiçagem e que resulta no surgimento de um povo *sui generis* que se diferencia dos demais não por sua homogeneidade, mas por sua heterogeneidade que pode ser vista na comida, nas formas de se vestir, na apreciação sexual dos opostos de cor, no sotaque linguístico e até mesmo na invariância climática de cada região.

Mas Gilberto Freyre também nos mostra, assim como Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Raimundo Faoro que nossa formação foi calcada no regime e na economia patriarcal que tinha como principal fonte de riqueza o braço do escravizado. Para Freyre (2006), a força do senhor rural sobrepujou durante longo período os demais poderes existentes no Brasil colônia. Tudo parecia apenas ser domínio do senhor de terras: a economia, a política, bem como o destino dos infelizes que circundavam sua grande casa e que estavam submetidos ao poder do *pater familias*.

Na leitura desses autores podemos perceber bem os processos que conformam a legitimidade de tipos sociais, pessoas específicas, com características marcantes, delineando uma identidade apreciada sob um determinado estereótipo social que marca a conduta e o imaginário de ser brasileiro. Não é à toa que o *homem cordial* e o *mestiço* aparecem como representação ideal de uma construção simbólica do caráter pessoal brasileiro. E não paramos por aí, na elaboração desse *mestiço*, que pode ser o resultado da união sexual das *raças fundadoras*, a figura do *mulato* representa a idealização fenotípica e social do brasileiro, muito apreciado por Gilberto Freyre. Mas, como nos lembra DaMatta (1986), o *mulato* que terminologicamente descende da mula, apenas nasce da reprodução de raças contrárias e sendo híbrido por excelência é estéril desde o nascimento. A figura do malandro, segundo DaMatta (1997), também corrobora mais uma caracterização dos tipos sociais que são encontrados no Brasil, e neste último, percebemos as dicotomias existentes nesta sociedade onde o que vale é ser alguém, pois ser malandro é saber driblar os infortúnios da vida amarga do trabalho, da mesmice da casa e das incertezas da rua, entre outras *qualidades* que vão

definir o sujeito em uma ordem onde o que interessa é sobreviver. E para sobreviver não valem as leis ou a proteção do Estado, nem muito menos uma ética racional e burocrática, pois o malandro dá um jeito, e jeito é coisa que muitos brasileiros sabem fazer, como bem mostra Livia Barbosa (1992).

A brasilidade é vista a partir da construção simbólica de “tipos” e “estereótipos sociais” presentes em nosso pensamento social, definindo uma formação social – que para muitos vai ser apreciada e criticada – híbrida e heterogênea.

Essa condição de hibridismo e heterogeneidade, por mais que seja tratada em um plano cultural, nela ainda prevalecem critérios biológicos, acentuados pela classificação de raça, tão presentes nos anais do pensamento social brasileiro. Na concepção de DaMatta (1986), o mito das três raças existe como uma forma de esconder os preconceitos de uma sociedade hierárquica, no qual se disfarça através de uma falsa igualdade racial todos as formas de gradações sociais que legitimam múltiplas classificações e qualificações baseadas em critérios discriminatórios. Assim, colocamos os “tipos sociais” em múltiplos planos de disposição: negros, brancos e índios que fundam o mestiço e que por consequência estereotipa a pessoa, dando um “valor” representativo de um caráter duvidoso e inescrupuloso, porém amável e apreciável, como podemos encontrar no homem cordial ou na figura do malandro.

Juntando estes fenótipos e estereótipos sociais aos processos históricos que engendraram uma sociedade que na visão clássica das ciências sociais brasileiras é distinguida pelo atávico lusitanismo, pelas descendências de estruturas arcaicas patrimoniais e patriarcais, bem como por formas disseminadas de condutas individuais espontâneas, podemos deduzir que estamos diante de uma plasticidade que faz dos contrários sociais o complemento simbólico e representativo da cultura brasileira. Nas palavras de Gonçalves (2002, p. 88), convincentemente respaldadas na noção de *habitus* de Bourdieu, a plasticidade:

[...] se apresenta como disposições duradoras para combinar e misturar os diferentes, as oposições de espaços (casa/rua; dentro/fora; em cima/embaixo) de valores e normas (certo/errado; feio/bonito; público/privado; indivíduo/coletividade; natureza/cultura etc.) de libidos (festa/ trabalho; sério/lúdico etc.).⁶⁰

Refletindo sobre esta combinação, também chamada pelo autor de composição, podemos inferir algo sobre como passamos das *raízes brasileiras* a uma *ética da*

⁶⁰ Ao tratar da plasticidade dos usos sociais do corpo de classes populares, automaticamente o autor coloca em xeque a questão dos limites, ou seja, as barreiras sociais e simbólicas que classificam e separam os espaços, as coisas e as pessoas dentro da cultura e sociedade estudada, no caso, São Luís do Maranhão. A plasticidade, em si, representa o trânsito de um lado ao outro, sem, contudo, destruir os limites entre eles.

malandragem,⁶¹ como bem expôs Antonio Candido (1970) ao descrever um sujeito que consegue ser bom e mal sem que isso fira sua consciência pessoal, uma vez que ao analisar as *Memórias de um Sargento de Milícia*, Candido enxerga nesta novela de Manoel de Almeida, um ambiente social – o Rio Joanino – onde os códigos morais não geram tanta coerção, e a ordem é posta sob um plano de uma desordem propícia à fragilidade de regras, condutas e ações conduzidas pela espontaneidade individual, livre de imperativos sociais que impliquem na repressão de uma consciência pessoal.

Entretanto, se em um plano psicológico e cultural as regras morais e éticas não penetraram de maneira tão eficaz na consciência do indivíduo, gerando, entre outras coisas, atitudes que vão corroborar a brasilidade plástica, híbrida, com forte predomínio da raça e frágeis imperativos sociais, perguntamos como podemos criar uma sociedade autoritária e repressiva já que as consciências coletivas não parecem ser um fardo a ser carregado por cada indivíduo, disperso e espontâneo por “natureza”. Seríamos todos cordiais e malandros?

Tentaremos dar outros contornos a essa problemática a partir da perspectiva de Maria Silvia de Carvalho Franco (1997) no seu já clássico: *Homens Livres na Ordem Escravocrata*, livro que foi resultado de sua tese de doutorado defendida na USP em 1964, sob a orientação de Florestan Fernandes, tendo como banca examinadora alguns nomes aqui trabalhados (exceto Francisco Iglésias) como Antonio Candido, Sergio Buarque de Holanda e Octávio Ianni. A autora discute como as formas autoritárias e repressivas se estabeleceram através da relação do senhor fazendeiro e dos homens livres, em que a figura autoritária da pessoa em detrimento do indivíduo (também vista por Franco como uma pessoa sem qualquer vínculo social) se fortaleceu por falta de imperativos sociais moralmente legalizados por leis, relações calcadas na obediência, no mando e na ordem imputados sobre consciências que a nosso ver se resignam emocionalmente.

Portanto, na falta de códigos morais institucionais regidos por leis e pela racionalização burocrática individualista, outros códigos, que não deixam de ser moralmente legalizados, penetraram em alguns estratos sociais da sociedade brasileira no sentido de fortalecer relações extremamente autoritárias e hierárquicas.

⁶¹ Não poderíamos definir o que seria uma ética da malandragem, pois o malandro que pode ser herói ou bandido, bom ou mal, não está obrigado a seguir uma consciência moral que implique “naturalmente” o respeito a regras estabelecidas socialmente. Porém, o malandro possui na sua própria existência o algoz de viver desgarrado e submetido apenas a sua própria sorte. Na busca incessante de se dar bem ou de sobreviver através do ilícito, o malandro faz da ética o princípio fundamental a não ser seguido, isto é, sua ética é contornar qualquer força moral que lhe tire a possibilidade de ascensão, com outras palavras, sua ética é não ter ética. Na verdade essa ética é e não é; é podendo deixar de ser, é plástica. É a dial- ética da malandragem; o lusco-fusco: meio dia, meia noite.

É desse modo que ao perceber o sistema de dominação pessoal entre o senhor de terra e o homem livre,⁶² Franco nos mostra que a construção da pessoa, especificamente no Vale do Paraíba, em meados do século XIX se produziu sobre um sistema hostil de relações marcadas entre o limiar das condições materiais insuficientes e os preceitos institucionais que delineiam uma consciência moralmente legitimada por códigos subjetivistas, decorrentes de formas hierárquicas que legitimam e diferenciam os sujeitos envolvidos, construindo relações que por mais pessoalizadas que pareçam, possuem um forte teor antagônico que identificará o indivíduo na ordem vigente. É assim que o fazendeiro vai angariar uma visibilidade constituída por prerrogativas institucionais, impondo sua vontade e poder a outros segmentos sociais, institucionalizando uma dominação caracterizada pela figura da pessoa, criando um tipo de personalidade que penetrará nos estratos da sociedade brasileira inclusive nos grupos menos privilegiados.

Nestas existências inteiramente pobres, incipientes no domínio da natureza e rudimentares nos ajustamentos humanos, pouco se propõe ao entendimento do homem senão a sua própria pessoa. É ela que sobressai diretamente, solitária e despojada, por sobre a natureza; apenas ela constitui um sistema de referência através do qual o sujeito consegue perceber-se (FRANCO, 1997, p. 62).

Para Franco, no vale do Paraíba, o sujeito se reconhecia como pessoa, como Eu e neste se percebe a noção da personalidade que molda o caráter individual, entretanto, essa pessoa não se distingue como elemento indivisível e único, noção abstrata da consciência do indivíduo reconhecido como cidadão. Esta situação decorre de fatores exteriores à consciência individual que através das estruturas subjetivas e objetivas derivadas da produção dos bens materiais escassos e de valores fragilmente estabelecidos entre os homens livres, não propiciou um ambiente no qual a consciência comum pudesse reconhecer a igualdade do outro semelhante, nem muito menos os direitos institucionais.

É certo que a autora deixa claro sua posição frente aos aspectos subjetivos e objetivos produzidos na ordem escravocrata, dentro de posições ideológicas vinculadas ao sistema capitalista de dominação. Para ela as formas de organização social se articulam com o modo

⁶² Segundo Franco (1997), na contradição entre trabalho livre e escravo desenvolveu-se no Brasil colônia, formas rudimentares de produção para o mercado e para as necessidades imediatas. O fazendeiro, neste sentido, é visto como o senhor onipotente que determinou uma estrutura contraditória entre a expansão de um mercado moderno, voltado para exportação, porém impulsionada pelo trabalho escravizado, bem como pelo destino de homens livres que subordinados a um sistema de dominação pessoal eram excluídos da produção mercantil. Neste desenrolar, nem o mercado e nem a economia de subsistência evoluíram para um patamar de desenvolvimento, entretanto, foi através das mãos dos escravizados e da passividade e lealdade do homem livre que o fazendeiro expandiu suas posses e seus negócios, inserindo-se, dessa maneira, em uma estrutura que visava ao lucro e à acumulação.

de produção baseado na propriedade e no trabalho. Neste caso, propriedade e trabalho são determinantes no sentido de articular relações sociais fundadas, como já comentamos parágrafos antes, no favor, na obediência, na honra e na lealdade, isto é, em códigos morais legitimados pelo convívio tenso e antagônico de grupos liminares.

Dos muitos aspectos contraditórios das relações sociais e econômicas produzidas na ordem escravocrata, percebemos que os códigos morais que definem os ajustamentos pessoais e não individuais engendraram níveis unilaterais de condutas e valores que envolveram os indivíduos dentro de um sistema pouco coeso e bastante frágil institucional e socialmente. Neste sentido, códigos como honra e lealdade não produziram apenas a submissão do homem comum ao fazendeiro, mas impediram o reconhecimento do outro indivíduo que como ele partilhava das mesmas dificuldades materiais.

Destarte, os mesmos códigos morais e de condutas além de não refratarem uma posição ou imposição de insubordinação não permitiram a coesão entre os “iguais”. O que parece é que as formas modernas engendradas por uma divisão do trabalho social que possui mecanismos como especialização, disciplina e solidariedade, bem como a institucionalização de uma sociedade solidária e mecanicamente coesa, no sentido durkheimiano,⁶³ ou de uma comunidade (*Gemeinschaft*) que contêm no seu bojo aspectos como a tradição que é compartilhada e o reconhecimento que é fundamental para o estabelecimento da ordem moral, não foram característicos da organização escravocrata no Brasil, e sua falta se arrasta até a contemporaneidade como mostram Jessé Souza (2000) e José de Souza Martins (1994, 2008), refletido na construção da *subcidadania* e alicerçado no poder do atraso institucional.

Os homens comuns no Brasil colônia, como nos mostra Franco tiveram pouca ou talvez nenhuma predisposição a um sistema coeso de cooperação – seja na organização do trabalho ou na ordem do dia, e isso inclui a estabilidade de um cotidiano que mantivesse o mínimo de obrigações rotineiras – prevalecendo uma violência banalizada e a falta de um imperativo social que legitimasse uma ordem comum ao grupo. Este tipo de relação social com pouco vínculo afetivo e sem projetos comuns, fez os homens livres e pobres viverem à mercê de sua própria sorte. Sem qualquer apego a terra, vivendo uma vida seminômade,

⁶³ Na concepção de Durkheim, a consciência coletiva que é mais comum em sociedades mecânicas ou segmentárias, comporta as pressões e ações dos indivíduos, dificultando a violação do imperativo social. Não obstante, os homens livres no Brasil colônia não possuíam um sistema coeso de organização social do trabalho, nem muito menos compartilharam de uma solidariedade mecânica que é típica de sociedades segmentárias e envolve os indivíduos em relações sociais onde os sentimentos são compartilhados e comuns ao grupo, institucionalizando uma consciência coletiva (DURKHEIM, 1998), ou seja, superior aos anseios e paixões individuais.

lutando por uma sobrevivência imediata, os homens comuns faziam da valentia e da honra dois atributos moralmente aceitos e que permitiam sua posição de homem destemido, legitimando e disseminando uma violência que os colocava amiúde entre a vida e a morte.

A violência balizou formas de convivência que se remetiam às ações individuais dos sujeitos em que as tensões produzidas no desenrolar dos relacionamentos e ajustes do grupo em questão, bem como a vida diária e cotidiana, eram a todo instante suscetível a algum tipo de conflito que resultava em agressão. A violência era parte normativa da ordem e da vida cotidiana dos grupos interioranos, onde as suas ações seriam condicionadas por uma disposição para institucionalizar a agressão como imperativo social.

Isso nos leva a crer que a forte personalização das condutas morais dos homens livres baseada na honra, na coragem e na valentia, assim como as necessidades imediatas materiais insuficientes que propiciaram tais tipos de ações instáveis, talvez também tenham influenciado a fragilidade do Estado e das leis brasileiras para intervir em condutas e ações violentas coletivas, fator este ainda comum na sociedade contemporânea brasileira, presente como formas legitimadas de ações violentas institucionalizadas por grupos sociais, como percebeu Martins ao analisar os aspectos violentos do linchamento:

Obviamente, eu me inquieto com alto número dessas ocorrências violentas, dessas formas de justicamentos popular. Elas são indicativas da persistência e disseminação da barbárie, da fragilidade das instituições da civilização, como a justiça e o direito em uma sociedade como a nossa (2008, p. 157).

Usando como referência a obra *O Processo Civilizador* de Norbert Elias, percebemos que o Estado-moderno não serve apenas para proteger e reger os seres humanos; não serve apenas para controlar os medos e anseios daqueles que enxergam no outro um ser que por *natureza* é um inimigo incondicional⁶⁴ – mas surgiu também como fator externo que foi se modificando e se adaptando a um fluxo interminável de acontecimentos em que os indivíduos se projetaram como seres “passíveis” ou suscetíveis para se “acomodarem” às novas formas de vida, convívio e organização sociais impulsionados por fatores racionais que tornam as condutas individuais emocionalmente estáveis. Assim, a despersonalização do emprego da violência, sobretudo a estatal, se de um lado implica a relação de uma estrutura social sobre as estruturas psicológicas, de outro delineia no sujeito individual traços como *habitus* e

⁶⁴ Para Thomas Hobbes os seres humanos são lobos deles mesmos por natureza. A formação do Estado moderno garantiria a vida dos indivíduos, garantiria que os homens não se autodestruíssem por meio de um contrato social, no qual todos abdicariam de suas liberdades individuais, conferindo a um monarca ou assembleia total direito e poder.

costumes, estabelecendo uma possível “*segunda natureza*” configurada mutuamente na relação bivalente entre o todo e as partes que o compõem (ELIAS, 1989, 1991).

Na ordem escravocrata brasileira a despersonalização da violência não criou um convívio fundado em vínculos estreitos de relacionamentos estáveis e duradouros, nem muito menos permitiu uma consciência do “Eu” (*auto-imagem individual*) transposta para interiorização de um grupo mais amplo, refletindo a imagem que Elias denomina de *Eu-nós*. Na verdade, a ordem escravocrata parece não ter atravessado um processo direcionado à “civilização”, refinando condutas e ações emocionais, condensadas pelo monopólio legítimo da violência estatal que garantiria entre muitas outras funções institucionais, a proteção dos indivíduos que compartilham um mesmo território. Vivendo desprotegido com ínfimos recursos materiais, marginalizado e esquecido, o homem comum e pobre no Brasil colonial viveu os significados de uma vida feita apenas para sobreviver. Como ressalta Franco:

Sua inexistência como ser social permitiu uma única escapatória nos momentos em que as forças constritivas se faziam sentir mais duramente: a revolta de cada indivíduo, solitário em seu desafio à ordem estabelecida, entregue às suas próprias forças para afirmar-se (1997, p. 113).

A violência se institucionaliza no mundo caipira colonial como significado de afirmação pessoal e mecanismo de autodefesa e sobrevivência individual e não enquanto reflexo histórico dos processos que culminaram na legitimidade de um Estado protetor, bem como dos atributos e códigos morais que institucionalizam uma civilização disciplinada e rumo ao “progresso” tão sonhado como avanço da modernidade brasileira inconclusa e anômala (MARTINS, 2008). Desse modo, percebe-se que se o homem comum viveu desprotegido e solitário e seria mais fácil sua subordinação aos mecanismos morais que legitimaram uma sociedade autoritária, onde prevalecem a lealdade, o compromisso para com outro através do favor e da obediência, firmando relações estreitas e pessoais que foram fundamentais nesta configuração social que retiraria a autonomia consciente do sujeito e conformaria a resignação individual.

Plenamente desenvolvida, a dominação pessoal transformava aquela que sofre numa *criatura doméstica*: proteção e benevolência lhe são concedidas em troca de fidelidade e serviços reflexos. Assim, para aquele que está preso ao poder pessoal se define um destino imóvel, que se fecha incessantemente no conformismo (FRANCO, 1997, p. 95).

Com esta citação estamos perto de concluir nosso argumento segundo o qual: se por um lado encontramos os estereótipos dando ao indivíduo brasileiro características peculiares à sua formação ibérica, da união de raças extremamente opostas, dos significados culturais que

nos levam a acreditar que somos um povo amável, de fácil convivência, pessoas que se abastecem dos laços afetivos e familiares para definir suas relações de proximidade, entretanto, também podemos encontrar nessas apreciadas *qualidades*, o sujeito que dá jeito em tudo, que não segue regras e que se faz malandro quando quer se sair bem, na hora que lhe é conveniente, entre outros atributos que decorrem do frágil processo de racionalização civilizatória da “modernidade” brasileira.

No que nos mostra Franco também encontramos pessoas que durante longo período histórico, permanecem desgarradas socialmente, fundando uma “ralé-improdutiva” que se perpetua, segundo Jessé Souza (2000) até a contemporaneidade. Sobre estes últimos, os estereótipos pairam sobre a condição de miséria e sobre a conformação de um Estado autoritário que nunca inseriu o homem comum, seja livre ou ex-escravizado, no mercado, dando-lhe direitos iguais para competir livremente. Neste último caso também predomina o conformismo, a autonegação do sujeito, pois estes se alimentam das sobras morais do favor, da obediência e da lealdade, da honra e da gratidão que decorre dos restos materiais que lhes são destinados, recursos ínfimos que corroboram uma situação de miséria, fome e marginalização.

Em todo caso, percebemos que uma coisa é comum aos clássicos e aos contemporâneos do pensamento social brasileiro: compartilham a tese de que historicamente descendemos de uma economia agrária afundada em uma colônia escravista, predominando relações sociais pessoalizadas nas quais se confunde o que é de competência do privado e do público, o que engendrou um ambiente frágil moralmente, seja para constituir o sujeito cordial ou o *subcidadão* que atravessou mais de três séculos até a contemporaneidade, passando pela figura da pessoa que é reconhecida por deter poder ou prestígio social e político. Também notamos que a modernidade e suas possíveis formas de individualização, bem como o ideal político burguês democrático estão presentes nos vários escritos destes pensadores enquanto alternativa para nos livrarmos dos nossos *habitus* precários apontados por Jessé Souza como:

Disposição de comportamento que não atende as demandas objetivas para que um indivíduo ou grupo social possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade moderna e competitiva, podendo gozar de reconhecimento social com todas as dramáticas consequências existências e políticas aí implicadas (2004, p.87).

Nesta construção das pessoas brasileiras e dos vários estereótipos sociais que lhes são definidos, como tentamos mostrar, existe direta e indiretamente a tese da falta de uma moral racional baseada nos princípios éticos ocidentais, escritos no ideal iluminista kantiano de um

dever individual universal cujo princípio é resguardar o bem comum, do outro e de si mesmo, pois para Kant (2010)⁶⁵, ainda que seja quase impossível atingir o grau absoluto, *beneficência*, *gratidão* e *solidariedade* são máximas que deveriam ser tomadas como universais em conformidade com leis que protejam a felicidade individual. Neste caso, na análise de alguns interpretes do Brasil, clássicos ou contemporâneos, esta ética individual, que não foi transposta para nossa realidade parece ter ficado em planos secundários ou apenas na idealização social de uma nação que desconhece tais princípios. Entretanto, reiteramos que outros códigos morais que não são provenientes da ética igualitária preponderaram como forma de diferenciação social, gerando uma hierarquia de valores e tipificando os sujeitos de forma gradativa de acordo com sua posição hierárquica, oriundas das relações de proximidade, da familiaridade e da obediência aos grupos ou às pessoas mais privilegiadas econômica e socialmente.

Se a plasticidade, o homem cordial, o mulato e o malandro, bem como o doutor e o político, entre tantos outros temas e conceitos afeitos à explicação da sociedade brasileira, com todas as características híbridas, genéticas, culturais e históricas, suas qualidades e defeitos que são consequências duradouras de um processo inacabado da civilização que não fez da sociedade um fardo a ser carregado nas consciências individuais, outros códigos moralmente legitimados oriundos talvez dessa configuração, permitiram de algum modo construir uma sociedade autoritária devido às hierarquias relacionais que deles emanaram. Deste modo, em um ambiente onde as pessoas e suas relações de proximidade são predominantes, parece ser mais fácil acreditarmos que existem favores a serem retribuídos, honras a serem dadas, lealdades a se firmarem e obediência a quem merece, uma vez que talvez seja mais simples contar com o auxílio de um certo “indivíduo”, do que acreditar nas formas abstratas que emanam do discurso ético e moral que em tese coloca todos sob um patamar de igualdade.

Inserido nesta formação discursiva, DaMatta, nos seus vários estudos faz eco a essas falas ao afirmar que a pessoa no Brasil é o princípio moral da nossa realidade relacional. E não é só ele, Martins (2008) também percebeu que a noção de pessoa é o reflexo de uma sociedade que tendenciosamente não estabeleceu os princípios morais da modernidade ocidental em união com este indivíduo gerido pelos contratos abstratos da ética racional. Para ele,

⁶⁵ Ver a *Metafísica dos Costumes*, especificamente a Doutrina dos Elementos da Ética.

A pessoa continua no centro das relações sociais, não o indivíduo e a trama de relações contratuais de que ele é parte. Ora, o mundo da modernidade é o mundo do indivíduo. Mais do que a pessoa, o querer ser pessoa domina as situações e esse querer ser pessoa está nos adornos, nos signos (MARTINS, 2008, p. 44).

Há, desse modo, um paradoxo no pensamento social brasileiro entre o que é ou não é moderno, ou como a modernidade surge no Brasil mesmo sem definir uma ideologia individualista e uma burocratização que moralizasse as instituições políticas, fator preponderante na constituição do indivíduo moderno como demonstrou Dumont (1985), e reforçado agora com as palavras de Martins (2008) que leva em conta mais o querer ser pessoa do que o ser propriamente falando, o que mostra como os significados das relações sociais são predominantes na conformação de uma ação voltada para o devir. A busca incessante do querer ser nos revela como, não só os significados da pessoa, mais também a sociedade brasileira é medida por suas incompletudes da modernidade inacabada, sem começo ou sem meio que nos impede de projetarmos uma ação teleológica mais substancial, vista como análise mais precisa do devir.

Diante dessa problemática, notamos que as interpretações sobre o Brasil e nisso incluímos a sociologia relacional de Roberto DaMatta, passam por planos teóricos simultâneos que engendram uma compreensão tensional de nossa realidade nacional com subordinações diversas que mostram as relações conflituosas e paradoxais decorrentes de processos bivalentes entre indivíduos e sociedade brasileira, assim como implicam a relação histórica e cultural que traz à tona a discussão sobre o que possuímos enquanto “povo e nação”, entre outros aspectos que se circunscrevem na imaginação e no imaginário, na sociabilidade e na vida cotidiana dos brasileiros, atravessados por dificuldades e anseios de experiências vividas, fragmentadas e inconclusas (MARTINS, 2008). Em poucas palavras: as heranças tradicionais têm impedido o nascimento pleno do indivíduo moderno com toda a sua plataforma – a sociedade moderna, democrática, racional, burocrática, civilizada etc. E por último, vale destacar que cremos que no desenrolar deste capítulo, procuramos explicar o Quadro 01 (Características que Recobrem a Noção de Indivíduo e Pessoa para DaMatta) apresentado no primeiro capítulo, no qual DaMatta sintetiza a sua compreensão da noção de indivíduo e pessoa e que sem dúvida é o núcleo duro da interpretação que ele faz sobre o Brasil.

CAPÍTULO III

DE GILBERTO A ROBERTO, A JESSÉ: ENTRE A SOCIOLOGIA INAUTÊNTICA E A FORÇA DO SENSO COMUM

Depois de termos feito uma contextualização mais geral do pensamento sociológico brasileiro, procurando retirar dela subsídios para explicar a obra de DaMatta, neste terceiro capítulo pretendemos aprofundar a relação entre o pensamento de DaMatta e Gilberto Freyre, tendo como mediadoras as críticas e proposições elaboradas por Jessé Souza sobre os dois autores.

3.1 Uma Sociologia da Inautenticidade?

Jessé Souza defende tese oposta a alguns pensadores sociais brasileiros que apostam no atraso social da nossa sociedade como decorrência da falta de modernização das estruturas sociais e políticas, o que levou ao enfraquecimento da igualdade entre os indivíduos. Para Souza (2000), o Brasil se modernizou por um processo bem sucedido, oriundo de países “centrais”, apoiado na “*ideologia espontânea do capitalismo*” capaz de escamotear ou subtrair na sociedade brasileira a consciência racional que afirma o outro como elemento de solidariedade, reconhecimento das igualdades jurídicas, sociais, econômicas e políticas. Não obstante, a modernidade no Brasil, mesmo vista sob um olhar periférico, onde se firmou com mais nitidez o sujeito *subcidadão*, ao invés do cidadão pleno, no sentido mais democrático do termo, logrou êxito nos sistemas sociais por intermédio de uma ideologia ocidental, tendo como base a instrumentalização racional e burocrática do Estado e do mercado competitivo capitalista.

Respalado nesta proposição, Souza enquadra vários autores das ciências sociais brasileiras, especialmente Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Roberto DaMatta,

entre outros que compreendem o Brasil a partir das heranças patriarcal, patrimonial e colonial como entraves para consolidação de um individualismo moderno, naquilo que ele denomina “sociologia da inautenticidade”.

Sabe-se que o debate sociológico sobre dependência, desenvolvimento, subdesenvolvimento,⁶⁶ entre outros temas afins, foi amplamente difundido por intelectuais como Alberto Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes, sobretudo a partir das décadas de 50 e 60 do século passado. Esses dois intelectuais tentaram criticamente reconstruir um ideal sociológico de compreender a realidade brasileira tendo em vista um projeto de desenvolvimento nacional, bem como discutir as bases normativas, teóricas e metodológicas de fazer sociologia e ciências sociais, para responder a contextos sociais, políticos e econômicos específicos ao Brasil e à América Latina rumo à superação de crises, em diversos setores, decorrentes de sua condição subdesenvolvida e colonial.

Disso também resulta que outros estudiosos do Brasil buscaram compreender a relação das sociedades centrais e periféricas de acordo com suas implicações tensionais de desenvolvimento, reestruturação do mercado interno autônomo⁶⁷ e a superação de desigualdades sociais e anomalias políticas que estruturaram uma América Latina subdesenvolvida, sempre em comparação com os países desenvolvidos, sobretudo os Estados Unidos.

Podemos assim diferenciar uma sociologia feita no Brasil que esteve preocupada com o desenvolvimento econômico e político que – diferentemente da visão de cientistas sociais como Gilberto Freyre, Raymundo Faoro, Sérgio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta – não estavam totalmente de acordo com nossas possíveis heranças patrimoniais, patriarcais e ibéricas presentes enquanto estruturas tradicionais, condicionante consciente e inconscientemente do nosso atraso econômico e incompetência política. Desse modo, nomes como Fernando H. Cardoso (1971), Octavio Ianni (1991) e Florestan Fernandes (2004), entre outros,⁶⁸ buscaram refletir sobre nossa condição de dependência estrutural e econômica

⁶⁶ Como mostram Cardoso e Faletto (1981), noções de dependência, subdesenvolvimento e desenvolvimento aludem diretamente a uma estruturação conceitual que implica processos de funcionamento dos sistemas econômicos e políticos com graus de diferenciação na produção material e níveis sociais e econômicos medidos de acordo com suas possibilidades comparativas entre “centro” e “periferia”.

⁶⁷ Ainda como enfatizaram Ianni (1991), Cardoso e Faletto (1981), os anos de 1930 a 1950 marcam decisivamente um período de reestruturação econômica, social e política do Brasil e da América Latina, tendo como pano de fundo a consolidação dos setores industriais através do estabelecimento do modelo de substituição de importação que entre outros planos, preconizava garantir a estabilidade econômica superando a condição agrária desses países.

⁶⁸ Não foi possível contemplarmos uma análise substancial dos cientistas sociais fora da escola *uspiana* de sociologia, como por exemplo, os intelectuais que formavam o ISEB e que tinham a preocupação com o

salientando que não eram culturais os elementos nodais do nosso suposto atraso em relação aos países centrais, entretanto a própria dinâmica da relação de dependência, subdesenvolvimento e periferia que desde épocas mais remotas, dada a nossa inserção no sistema capitalista mundial, contribuiu para o poder do atraso estruturante em diversos sistemas nacionais, inclusive na afirmação de que nossos valores foram parcialmente e não totalmente incorporados segundo os padrões modernizantes dos países desenvolvidos. Assim, para esses autores, estaríamos na condição de dependência estrutural, implicando na conformação de setores deficientes que se ajustariam às zonas periféricas do subdesenvolvimento.

É desse modo que para os teóricos acima mencionados a modernidade brasileira consolida-se, “parcialmente”, mesmo com os possíveis entraves decorrentes da condição de dependência. Tal dependência impediu a concretização dos setores produtivos galgarem níveis elevados de concorrência mundial, bem como a incorporação dos valores, instituições e formas de sociabilidades possivelmente equiparadas aos países “centrais”. Neste panorama, teríamos também o desempenho de um Estado que parecia já nascer sufocado entre uma economia dependente e uma política moldada por mãos de uma elite dominante com supostos “ideais liberais”, entretanto sem abdicar de suas raízes escravistas. Disso também resultaria a intervenção direta do Estado tanto na economia como na política, alienando-se a uma ordem gerida por setores empresariais dominantes na indústria urbana e rural, onde parte da população ficaria sem uma representação política que fizesse valer ideologicamente e socialmente direitos básicos de cidadania. Assim estaríamos fadados a uma modernidade a qual Jessé Souza (2003) prefere chamar “periférica” ao invés de subdesenvolvida.

Percebemos que a crítica de Souza (2000) aos “sociólogos inautênticos” incide contra os interpretes já antes criticados pelos sociólogos da teoria da dependência. Autores como DaMatta, Holanda, Freyre e Faoro são tidos como aqueles que com um viés mais “culturalista”, se debruçaram sobre questões secundárias comparadas a perspectivas teóricas dos sociólogos da dependência. Outro ponto de diferenciação teórica estaria no próprio arranjo temático sobre os quais as duas correntes de pensamento se debruçam: uma mais economicista e desenvolvimentista e outra mais culturalista, entretanto ambas, ao seu modo, buscaram compreender o papel da modernidade como dinamizadora de estruturas sociais, sejam estas capitais ou não, existentes na América Latina e no Brasil. Seguindo este

raciocínio, a modernidade ficou entrelinhas do subdesenvolvimento e da tradicional cultura do patriarcado-ibérico, porém ainda que por concretizar suas instituições mais modernizantes, o que nos impeliu a crença teórica de que somos uma sociedade “anômala”, “inconclusa”, “semi-moderna” e “periférica”.

Neste sentido, vejamos o que Souza chama a “sociologia inautêntica”: “estou convencido de que o que venho chamando nossa sociologia da inautenticidade representa uma forma unilateral, incompleta e enviesada de perceber nossa realidade” (2000, p.67).

A sua definição tem como “régua” sua própria posição sociológica, ou seja, é inautêntica toda interpretação sociológica que fuja às análises histórico-estruturais derivadas da concepção de “modernização periférica” que se coaduna com princípios de estratificação moldados não só sobre processos bilaterais de dependência e subdesenvolvimento, mas também de “anomalias” decorrentes de uma sociabilidade ainda marcada por fatores que não se ajustaram totalmente à “racionalidade espontânea” dos sujeitos individuais frente às esferas de diferenciação entre o público e o privado, individualismo e personalismo, bem como a introjeção de *habitus primários* que relativamente permitem a incorporação de valores racionalmente compartilhados pela maioria dos cidadãos, sendo eficaz na homogeneização dos deveres morais para com os outros.

A “sociologia inautêntica” não leva em conta com mais acuidade como gostariam alguns cientistas sociais contemporâneos, os fatores econômicos, políticos e ideológicos que engendraram a forte discussão entre “centro” e “periferia” e suas disparidades sociais devidamente postas sobre uma análise mais estratificada das realidades em questão.

Na crítica de Souza (2000), a sociologia da inautenticidade adquire uma compreensão culturalmente atávica de nossa realidade moderna, visto que seu desdobramento se faz por intermédio da *plasticidade* do colonizador português em se adaptar e sociabilizar-se nas inóspitas terras descobertas sem perder suas “raízes ibéricas”. Holanda e Faoro, segundo Souza (2000) são os principais expoentes desta teoria que viria a formar um sistema relativamente coeso: iberismo, personalismo e patrimonialismo, o que para Souza não revelaria nossa principal *gramática social*, sobretudo aquela que diz respeito às nossas desigualdades sociais, estratificações e valores que desde o início foram incorporados de acordo com os pilares da modernidade ocidental.

Todavia, Jessé Souza ao partir da ideia de que aqui se formou uma modernidade periférica, bem como um *habitus* precário, e este último dizendo respeito à introjeção de

valores que não permitem o reconhecimento do cidadão devido a uma espécie de resignação ou conformação “natural” da condição social na qual se encontra o sujeito, ou seja, nesta construção do *habitus* precário parece que temos uma nítida separação entre “brâmanes e intocáveis” que dificilmente vão entrar em conflito devido à condição “natural” a qual estão submetidos.

Em sociedades periféricas, o *habitus* precário – que implica a existência de redes invisíveis e objetivas que desqualificam os indivíduos e os grupos sociais precarizados como subprodutos e subcidadãos, e isso, sob a forma de uma evidência social inofismável tanto para os privilegiados como para as próprias vítimas da exclusão – é um fenômeno de massa e justifica minha tese de que a produção social de uma “ralé estrutural” é o que diferencia substancialmente esses dois tipos de sociedade (SOUZA, 2004, p. 9-93 – grifos do autor).⁶⁹

Assim, se nas sociedades centrais desenvolveu-se um *habitus* primário que permitiu o reconhecimento “natural” da cidadania, nas sociedades periféricas o *habitus* precário parece ser – de igual conteúdo deste último, já que descende dos valores desta modernidade central – o oposto reflexo distorcido do próprio *habitus* primário e da modernidade central. Dessa maneira, para concluirmos essa seção, acreditamos que a sociologia inautêntica talvez não seja tão inautêntica na medida em que, paradoxalmente, reflete sobre determinadas condições de uma possível interpretação do Brasil. Interpretação essa que também não isenta a condição de dependência e subdesenvolvimento estrutural vista ainda como um desvio da modernidade central. Seria uma anomalia da modernidade e dos valores que aqui se firmaram como expressão seja de um *habitus* precário ou mesmo de uma cordialidade que impera no sentido de velar nossos principais defeitos de reconhecimento da igualdade de direitos, do *subcidadão*, do *indivíduo sem rosto*, do *Zé ninguém*, entre outros. Daí que, como disse Souza (2000), talvez realmente tenhamos uma modernidade bastante “singular”, ou seja, única no sentido que operou na conformação de que jamais fomos “totalmente modernos” e por que também não dizemos “totalmente autênticos”?

⁶⁹ Sobre a descrição do “*habitus* precário” ver também Jessé Souza (2003, p. 167).

3.2 Continuidades

Nesta seção procuraremos discutir alguns pontos comuns entre as obras de Gilberto Freyre e Roberto DaMatta, buscando também direcionar um olhar crítico sobre a obra de Jessé Souza no que concerne sua visão de modernidade periférica ou seletiva e suas implicações teóricas a respeito da nossa sociologia da inautenticidade, precisamente da sociologia relacional de DaMatta.

No esforço do presente trabalho gostaríamos de ter aprofundado com mais intensidade a obra de Gilberto Freyre, bem como seus comentadores e críticos, entretanto nossa leitura ficou restrita a *Casa Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos*, também de forma breve contemplamos alguns capítulos de *Ordem e Progresso*. É claro que se trata de uma leitura acanhada de uma obra vasta como a de Gilberto Freyre, o que não nos permite esgotarmos suas interpretações sobre o Brasil. Ricas em detalhes, dizem muito sobre o que DaMatta constantemente se questionou e que segundo Roberto Motta (2009) também fez parte do que Gilberto Freyre procurou compreender esmiuçando as suas possibilidades intelectuais para saber o *que faz o brasil ser o Brasil*.

Como havíamos comentado antes, DaMatta é devedor intelectual de Freyre, não só quanto ao estilo sócio-antropológico como bem salientou Oliveira (2006), mas também em afirmações e hipóteses que procuram entender a sociedade brasileira através do viés culturalista. Cultural não no sentido hegemônico da superação ocidental como mostra Elias (1989, 1991), no que tange à sobreposição da autoconsciência individual em favor de uma cultura uniforme. Todavia, a cultura brasileira descrita primeiramente por Gilberto Freyre, depois fortificada por DaMatta, é aquela em que repousa a concepção de uma sociedade híbrida.

O termo híbrido, na visão de Gilberto Freyre, especialmente em *Casa-Grande e Senzala*, explana a síntese de um pensamento que em sua época foi na contramão de teorias que não só idealizaram uma limpeza étnica baseada, como mostra Bauman (1998), no racismo enquanto projeto das sociedades europeias, mas sua prática racional e cientificista logo levaria à ascensão do nazismo ao poder, cuja principal meta foi o extermínio de *raças humanas inferiores*. Os anos de 1930 também foram no Brasil, um momento de revoluções políticas e econômicas que culminaram em uma reestruturação do poder político oligárquico sob um ideário liberal, bem como sob os processos modernizadores da industrialização que passaria a

ser a mola mestra do crescimento econômico brasileiro, regido pela política de substituição de importação.⁷⁰

O híbrido parecia não se coadunar com as transformações daquela época, pois denotaria, em algumas circunstâncias, algo incoerente e intransigente à ordem e ao progresso positivo que se buscava não só no Brasil, como também na Europa nazifascista. Assim, a hibridez que Gilberto Freyre nos mostra repousa não só na ideia da mistura de raças opostas enquanto valor salutar para a construção de uma identidade “lusó-afro-ameríndia”, mas também denotam as indeterminações, as imprecisões e indecisões, o misturado, a mobilidade, a plasticidade. Isso tudo em um ambiente geograficamente diversificado com suas variações climáticas e de solo, propícia a um desenvolvimento cultural heterogêneo. Não obstante, é exagero perguntarmos se Gilberto Freyre teria percebido que a sociedade brasileira, sendo genealogicamente híbrida, jamais seria culturalmente moderna? Ou ele antecederia alguns questionamentos feitos pelos teóricos da pós-modernidade sobre a condição atual da modernidade que desfalece no hibridismo?

A sociedade brasileira se vista a partir de um processo civilizacional, tal como descrito por Norbert Elias (1989, 1991), poderia desenvolver uma cultura no sentido de homogeneização do reconhecimento de uma identidade nacional,⁷¹ sem perder de vista suas formas hibridizadas que para Gilberto Freyre seriam o fulcro da ideia de ser e de se fazer o Brasil?

Chamamos atenção às considerações conceituais atribuídas por Norbert Elias porque, de algum modo, o processo civilizador para esse autor acontece a partir de uma radical mudança na estrutura social que implicou a passagem de uma sociedade cavaleiresca feudal para uma sociedade cortesã que, controlada emocionalmente, saiu de um estado de barbárie para o civilizado. A mentalidade e controle emocional na sociedade cortesã francesa, descrita por Elias, logo conseguiria aplacar os resquícios da sociedade feudal, predominantemente insurgente no que diz respeito às suas formas autoritárias de condutas morais, emocionais e racionais. Segundo Jessé Souza (2000, 2003) a proposta de Gilberto Freyre em entender a sociogênese da sociedade brasileira, principalmente com a publicação de *Sobrados e*

⁷⁰ Em *Ordem e Progresso*, Gilberto Freyre também descreve o período que antecede a década de 30, na passagem do império à república, como um momento singular de reestruturação econômica e política do país.

⁷¹ Pensadores contemporâneos do Brasil, como Jessé Souza, buscam respostas nas teorias da civilização de Elias para compreender os desdobramentos de uma possível modernização periférica na América Latina que sucedeu, como havíamos comentado antes, de fora para dentro.

Mucambos, torna-se semelhante ao empreendimento de Elias, no sentido de que houve no Brasil uma mudança radical de comportamento em direção à civilização.

Acreditamos que a sociedade brasileira, vista pelo processo civilizador, difere em muitos aspectos daquela descrita por Elias para compreender os processos sociogenéticos do Ocidente, e isso não apenas devido ao Brasil ser, comparado aos países europeus, uma nação relativamente de tenra idade, mas também porque sua colonização aconteceu por intermédio da “singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, [o que] explica em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África” (FREYRE, 2006, p. 66). Indefinição que perdurara na Colônia,⁷² principalmente no contato do português com o escravizado africano, resultando na conformação de uma sociedade plástica e que servirá de hipóteses teóricas que permitiram e permitem pensar o Brasil na relação dual do moderno com o tradicional e sobre as quais se aplicam as críticas encetadas por Souza com a rubrica da “sociologia da inautenticidade”.

Cabe salientar, entretanto, que Gilberto Freyre, para Souza, não entra na casa dos autores da sociologia da “inautenticidade”, pois, segundo ele, Freyre seria uma das saídas para resolver os impasses dos dilemas interpretativos brasileiros. Pois Freyre teria percebido uma economia emocional racionalmente estável, favorável à mudança de valores universais que vão gerir, de algum modo, uma consciência modernizadora na sociedade brasileira, fator este que, segundo Souza, nem DaMatta (mesmo sendo herdeiro intelectual de Freyre), nem Buarque e Faoro conseguiram compreender. Daí que para Souza, Gilberto Freyre com *Sobrados e Mucambos* compreendeu que na sociedade brasileira houve uma significativa mudança de valores que tornou uma sociedade patriarcal e escravista numa sociedade moderna e reeuropeizada.⁷³

Em SM, Gilberto Freyre percebeu a “reeuropeização” do Brasil do Século XIX como um processo que tinha certamente elementos meramente imitativos do tipo para *inglês ver*, elementos esses aliás típicos em qualquer sociedade em processo de transição. Fundamental, no entanto, é que existam também elementos importantes de real assimilação e aprendizado cultural. Mais

⁷² “Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultante, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos” (FREYRE, 2006, p. 69).

⁷³ É curioso perceber que Freyre desenvolve a sua sociogênese da sociedade brasileira, podemos dizer, simultaneamente aos trabalhos de Elias, sem, contudo, terem se conhecido. *Casa Grande & Senzala* foi publicado em 1933; *Sobrados e Mucambos* em 1936, e a primeira edição de *O Processo Civilizador* apareceu em 1939 na Suíça, embora os trabalhos de Elias que levaram a esta obra tenham sido iniciados já no começo da década de 1930. De qualquer forma, Freyre parece adiantar-se um pouco.

importante ainda é a construção, nesse período, de instituições fundamentais, como o Estado e mercado incipiente, bases sobre a qual poderiam se desenvolver, em bases autônomas, os novos valores universalistas e individualistas. (SOUZA 2000, p. 236 – grifos do autor).

A leitura de Jessé Souza sobre Freyre é bastante plausível, principalmente quando ele procura depurar as bases sociais que engendraram no Brasil as formas de distribuição desigual dos bens e recursos que mesmo ao deixarem de ser insuficientes, ainda continuam a gerar desigualdades sociais. Isso, para Jessé Souza, faz parte de uma naturalização das desigualdades sociais introjetadas pelas consciências coletivas e que teve no seu bojo uma seletiva modernização de fora para dentro, pela qual, valores modernos se adequaram à vida cotidiana dos atores sociais, implicando na indiferença para com o outro e na generalização dos atributos moralmente refletidos sob uma conjuntura economicamente capitalista. Essa mudança radical de valores é percebida nitidamente em *Sobrados e Mucambos* na passagem de uma sociedade patriarcal rural, da casa grande e da senzala, para uma sociedade capitalista e urbanizada, onde imperou, com a abertura dos portos em 1808, uma nova conjuntura administrativa que já não era mais dominada pelo regime patriarcal. Vale à pena, mais uma vez, citar Souza:

A partir desse ponto se rompem as bases da sociedade patriarcal baseada no personalismo e na proximidade de relações pessoais. A europeização que Freyre descreve, a partir da data-chave de 1808, é a real revolução modernizadora e burguesa brasileira. Ela é o *início ao mesmo tempo do moderno e da miséria brasileira*. Ela permite a ascensão de amplas camadas sociais segundo critérios impessoais, por um lado, e condena toda uma classe, pelo abandono, à condição secular de párias rurais e urbanos, por outro (2000, p 250 – grifos do autor).

Como podemos perceber, Jessé Souza considera que Gilberto Freyre, diferente dos sociólogos da “inautenticidade”, viu um processo de transição entre uma sociedade personalista e relacional para uma sociedade moderna e que teve na impessoalidade institucional e econômica a ascensão individual de uma elite. São nos valores modernos europeizados e impessoais, baseados no legítimo exercício de um estado de direito comum, ou seja, democrático, que o autor tenta desconstruir os pressupostos da sociedade relacional e do jeitinho, quando afirma que:

A “posse” dos valores europeus individualistas vai, dessa forma, legitimar a dominação social de um estrato sobre o outro, vai justificar os privilégios de um sobre o outro, vai calar a consciência da injustiça

ao racionalizá-la e vai permitir a naturalização da desigualdade como a percebemos e vivemos hoje (SOUZA, 2000, p. 251).

É visível a preocupação de Souza com as desigualdades sociais brasileiras, com o sistema de estratificação social que impera com legítima “naturalidade” desencadeada pelas disparidades socioeconômicas existentes em uma nação periférica como a brasileira. É visível também seu desconforto frente às elites economicamente estáveis que com indiferença rejeitam moralmente os mais desafortunados, massa de párias *sem eira nem beira* e que resignadamente também naturalizam sua condição de miséria. Isso, em linhas gerais, para Jessé Souza, representa o mais puro *habitus* precário introjetado na consciência do cidadão e do *subcidadão* brasileiro.

Entretanto uma coisa parece comum a Souza e aos sociólogos da “inautenticidade”, assim como a Gilberto Freyre: os valores e uma moral que impera de cima para baixo penetraram como forma autoritária de exclusão, indiferença e diferença social, isso pode ser visto tanto no *indivíduo sem rosto* e no *sabe com quem está falando?* estudados por Roberto DaMatta, como na concepção de *homem cordial* de Sergio Buarque de Holanda e na ascensão do mulato bacharel descrito por Gilberto Freyre, que deixa de ser mulato e passa a ser reconhecido como o doutor. Pois bem, se na posse dos valores modernos, uma determinada camada social continua a ter privilégios e prestígios, como salientou Souza, então como é que operamos de modo a descartar a sociedade relacional primeiramente de Gilberto Freyre e depois de Roberto DaMatta, se os privilégios são marcas de relações primárias que começaram ainda na casa grande e disseminaram-se aos demais estratos sociais? Neste sentido, parece que Souza reconhece que os privilégios ainda atuam na sociedade brasileira hierarquicamente, porém ele descarta os fatores relacionais que dão acesso a certas camadas, indivíduos e grupos a estruturas e instituições que, em tese, deveriam operar com impessoalidade e individualidade.

Isso também nos leva a questionar o que seria modernidade seletiva da sociedade brasileira, da qual nos fala Souza (2000) a partir dos pressupostos teóricos engendrados pela teoria da civilização de Elias, entre outros teóricos europeus, juntamente com Gilberto Freyre, no sentido de que houve uma mudança brusca não só no que diz respeito a atitudes e valores morais, mas também a uma racionalização e controle emocional produzidos por uma economia monetária capitalista. Para Jessé Souza, foi a assimilação dos valores europeus que permitiu ao Brasil entrar na modernidade, entretanto, o mesmo não deixa bem claro quais seriam esses valores e o que permitiu assumirmos uma moral que seja intrínseca na

conformação de uma identidade racional e emotiva, descrita enquanto um *habitus nacional* de reconhecimento mútuo, interdependente e intersubjetivo.

Que houve mudanças, como Gilberto Freyre descreve em *Sobrados e Mucambos* e posteriormente em *Ordem e Progresso*, isso é sem dúvida inquestionável. Que houve uma forte assimilação de atitudes modernizadoras produzidos por uma nova organização e divisão do trabalho, não mais restrita apenas a casa grande, bem como uma nova forma de comportamento mais europeizado, como os modos de vestir-se, o trato mais polido nas relações, o gosto requintado pela arquitetura e a pela limpeza doméstica, entre outros fatores, também não nos resta dúvida. Entretanto, mesmo quando “a praça, paulatinamente, vence o engenho”, como disse Gilberto Freyre (2006a, p. 135), os resquícios de um regime baseado na figura de um senhor com sua autoridade tutelar e sadomasoquista, seja na casa grande ou no sobrado, perpetuou-se mesmo depois de 1808, data chave, como vimos anteriormente em Souza, para uma radical mudança estrutural (administrativo e econômico) e cultural (comportamental) da sociedade brasileira.

Confundia-se assim, nas exterioridades, o patriarca de cidade com o do campo. E veremos no ensaio que se segue que a transferência do poder de um a outro se fez, muitas vezes, pelo casamento e, por conseguinte, tão suavemente que, à distância de um século ou dois, quase não se distingue diferenças de forma, de estilo de vida ou de função patriarcal entre tais patriarcas, diversos apenas na substância (FREYRE, 2006a, p. 93).

E continua:

Pois para os observadores brasileiros nascidos ou formados na era colonial, uma das mais ostensivas alterações na organização social do país, desde a chegada ao Rio de Janeiro de D. João, vinha sendo precisamente o declínio do poder patriarcal familiar, como que substituído nas cidades pelo poder suprapatriarcal – embora ainda patriarcal em vários dos seus aspectos – não só do bispo, como do regente, do rei e, afinal do imperador (Idem, p. 424).

Acreditamos que, segundo Gilberto Freyre, não houve essa radical mudança nas estruturas sociais e culturais brasileira, principalmente no que tange a introjeção de novos valores sociais. Existiu sim, a desintegração parcial de um regime autoritário que se difundiu em vários segmentos sociais, até mesmo e com mais intensidade na organização estatal e econômica do país, via de concretizar uma independência intermediada por segmentos reacionários, ávidos em manter um poder tutelar, autoritário e hierárquico. É desse modo que, segundo Gilberto Freyre, o regime patriarcal perpetuou-se durante longo período, passando da colônia ao império, transferindo o poder de uma elite rural para uma burguesia intelectual e

urbana, prestes a ascender socialmente através do bacharelismo. Entretanto, essa transferência de poder não se sucedeu de forma rápida, arrebatando a organização vigente e todas suas estruturas que mesmo em declínio conseguiu manter sua essência patriarcal, relacional e tutelar:

É que – para insistirmos em interpretações esboçadas nas primeiras páginas deste estudo – as flutuações foram, no Brasil, de conteúdo e de substância e não de forma. Em suas formas a organização brasileira foi predominantemente feudal – embora um tanto capitalista desde o início – durante séculos. O patriarcalismo caracterizou-a sociologicamente, isto é, considerada a organização em suas formas e em seus processos, embora variassem os conteúdos econômicos e geográficos e as predominâncias étnicas e culturais que lhe deram coloridos regionais diversos (FREYRE, 2006a, p. 474).

Continuando:

E ao lado desse declínio verificou-se – ou vem se verificando – o desenvolvimento de formas por alguns chamados particularistas, ou individualistas, de organização de família, de economia, de cultura. Apareceram mais nitidamente os *súditos* e depois os *cidadãos*, outrora quase ausentes, entre nós, tal a lealdade de cada um a seu pai natural ou social, que era o patriarca, o tutor, a padrinho, o chefe de família; e tal a suficiência de cada um desses pais naturais ou sociais com relação ao pai político de todos e que passou a ser – abaixo de Deus – el-Rei Nosso Senhor, substituído mais tarde pelo imperador, também pai político não só de patriarcas, como de filhos de patriarcas, não só de brancos como de indivíduos de cor, não só de ricos como de pobres, não só de homens do litoral como dos sertões (Idem, p. 475 – grifos do autor).

Como percebemos, a desintegração parcial do regime patriarcal apenas configurou uma nova passagem de um regime complementar ao outro. Das casas grandes rurais, aos grandes sobrados urbanos que drasticamente foram solapados, dando lugar aos cortiços de amontoados de gente que viviam em situações deprimentes, sem falarmos nos prostíbulos, nas ruas sujas, nos inúmeros mocambos que aos poucos começavam a complementar a paisagem urbana brasileira, precária, imunda, onde: “o grosso do pessoal das cidades defecava no mato, nas praias, no fundo dos quintais, ao pé dos muros e até nas praças”⁷⁴ (FREYRE, 2006a, p. 316). Isso ajuda a caracterizar a entrada precária da sociedade brasileira em uma modernidade que parecia se adaptar, ainda, a um regime patriarcal, atrasada e, incomparavelmente com as cidades europeias, suburbana. Reiteramos que houve várias mudanças nesses processos de transição como bem percebeu Jessé Souza (2000, 2003), porém

⁷⁴ Em tese de doutoramento sobre as classes populares da cidade de São Luís do Maranhão, Gonçalves (2002), percebeu situações semelhantes a essa descrita por Gilberto Freyre. Para Gonçalves (2002) tais hábitos e situações rotineiras, vivenciadas pelos ludovicenses, dizem respeito a um *habitus plástico* que implica certa espontaneidade de comportamentos individuais. Ver Gonçalves (2002).

dizer que valores predominantemente modernos e europeus, entre eles as atitudes e valores antipersonalistas, bem como uma moral individualista, baseada na igualdade e na impessoalidade soberana do Estado, carece de consistência nos argumentos. O próprio Gilberto Freyre, como vimos na citação acima, faz uma crítica às possíveis formas instituintes de cidadania que ainda dependem do sistema relacional entre o senhor e o *cidadão*, não se ajustaram totalmente às novas ideias que estavam por vir, principalmente com a ascensão dos bacharéis, fossem estes mulatos ou não. Para Gilberto Freyre, a ascensão do bacharel na sociedade brasileira, sobretudo na organização administrativa do país, manteve o poder personalista da antiga elite agrária mesmo em períodos que marcaram a transição entre o Império e a República. Diz ele:

A ascensão política dos bacharéis dentro das famílias, não foi só de genros: foi principalmente de filhos. Se destacamos aqui a ascensão dos genros é que nela se acentuou com mais nitidez o fenômeno da transferência do poder, ou de parte considerável do poder, da nobreza rural para a aristocracia ou a burguesia intelectual. Das casas-grandes dos engenhos para os sobrados da cidade.

Mas essa geração de bacharéis foi um prolongamento da outra: acentuo a substituição do senhor rural da casa-grande, não já pelo filho doutor, nem mesmo pelo genro de origem humilde, mas pelo bacharel estranho que se foi impondo de modo mais violento: através de choques e atritos com o velho patriciado rural e com a própria burguesia afidalgada dos sobrados. Entretanto, a geração que fez a República teve seus meios-termos burgueses entre a velha ordem econômica e a nova (FREYRE, 2006a, p. 724-5).

Entendemos que na concepção de Gilberto Freyre essa velha ordem econômica perduraria durante longo período da nossa história. Dessa organização familiar, patriarcal, rural e escravista descenderiam as demais organizações políticas, jurídicas e sociais. Configuração que se tornou o “berçário” dos nossos “donos do poder”, nossos “coronéis”, como estudado por Victor Nunes Leal (1997) e que durante longos períodos da nossa história, centralizaram a administração dos municípios brasileiros através de um poder “executivo” que ao invés de ser público, autônomo e impessoal, era privado, pessoalizado e relacional.⁷⁵ Não era de se estranhar que o regime patriarcal estudado por Gilberto Freyre, depois de passar por períodos de decadência, como enfatizou Elide Bastos (BASTOS apud MOTTA, 2009 e BASTOS, 2006), nos momentos que sucederam a invasão holandesa, a proclamação da República parecia revigorar-se em virtude da origem de novas elites econômicas que mais esclarecidas intelectualmente ou se não esclarecidas por intelectuais, conseguiriam manter-se

⁷⁵ Os exemplos são contemporâneos: os “Sarneys” no Maranhão; os “Magalhães” na Bahia; os “Cunha Lima” na Paraíba etc.

sobre uma estrutura que dificilmente se abalaria.⁷⁶ Neste sentido, tudo indica que não se trata de rupturas drásticas e irreversíveis de uma sociedade tradicional para um sistema moderno europeizado, tal como acredita Jessé Souza. Mesmo a contragosto, o “terreno da inautenticidade” não pode ser retirado dos nossos pés, pois, como pensa DaMatta, não se trata simplesmente de vivermos neste ou naquele sistema, tradicional ou moderno, mas de estarmos presos aos dois ao mesmo tempo, constituindo a sociedade relacional ou semitradicional, onde os resquícios da sociedade patriarcal e patrimonialista se transmutam nos “efeitos da pessoa”, perdurando “plausivelmente” na possível explicação da sociedade brasileira contemporânea. E o nosso processo civilizador não diz respeito apenas a um *controle moderado das emoções* individuais que como mostra Gonçalves (2002), encontra-se moldado sobre uma *plasticidade* que não permite a total separação entre racionalidade e emoção, fator este tão caro à civilização ocidental.

Grifamos a ideia de um *controle moderado das emoções* tendo em vista que tais processos na sociedade brasileira divergem daqueles que implicam uma racionalização das emoções, que são compartilhadas conjuntamente em um estado-nação, conformando, na perspectiva de Norbert Elias, um *habitus* nacional que permite a construção de uma identidade homogênea e igualitária, fatores que para nossa sociologia da “inautenticidade” não se consolidaram plenamente, nem mesmo na perspectiva *freyrana* que, como comentamos antes, contemplou na noção de hibridismo o valor social de ser brasileiro.

Neste sentido, sem queremos ser simplistas sobre a obra de um determinado autor, compreendemos que as críticas feitas por Jessé Souza à sociologia da “inautenticidade”, sobretudo, tendo em mira a obra de Roberto DaMatta, em vários momentos estrutura uma conceituação que não foge de explicações que não se desvencilham dos arcabouços estereotipados que mantêm a consciência de que o Brasil ainda jaz no atraso e isso podemos perceber nitidamente na sua conceituação de subcidadania. Ao construir esta noção, o autor corrobora os pressupostos teóricos que mantêm a noção de atraso e de modernidade, de elites privilegiadas e de ralé moralmente e economicamente inferiorizadas, resignadas por terem

⁷⁶ Diz Elide Bastos sobre a importância do patriarcalismo na obra de Gilberto Freyre: “Gilberto, ao relembrar a sobrevivência das velhas formas de organização do social, põe no centro do debate o papel daqueles setores aparentemente sem importância econômica e política, mas comum a fundamental função social: a manutenção da ordem – ordem secularmente garantida pelas relações fundadas, desenvolvidas e consolidadas pelas oligarquias familistas” (BASTOS, 2006, p.42).

uma consciência fragmentada.⁷⁷ Para tentarmos ser mais claro no nosso argumento, vale apenas citar o autor mais uma vez:

Evitamos aqui, por ser sociologicamente impreciso, o conceito de “exclusão social”. A exclusão pressupõe não participação na sociedade, quando a relação mais adequada é de subcidadania ou subintegração como prefere Marcelo Neves. O subintegrado *participa das relações jurídicas*, malgrado o fato de ser sempre, negativamente, como réu, condenado, credor, etc. (2000, p. 268 – grifos do autor).

Na compreensão disso que Souza chama “sociologia da inautenticidade”, a subcidadania esteve presente em quase todos os intérpretes. De Gilberto Freyre a Roberto DaMatta, podemos encontrar referências à frágil consolidação de uma cidadania plena, dos direitos invioláveis, de uma democracia ideologicamente oscilante frente aos interesses de uma burguesia semi-esclarecida e revolucionariamente imatura.⁷⁸ Como bem mostra Jessé Souza na referida citação, o *subintegrado* participa de um sistema aparentemente “semi-democrático” que não viabiliza seu acesso aos bens não só materiais, como também ao reconhecimento jurídico necessário à consolidação de uma cidadania plena. Fica desse modo, o subcidadão na marginalidade de um sistema que, em tese, operaria para o bem comum. Seus direitos são reconhecidos parcialmente, mesmo que seja, na maioria das vezes, como indivíduo sem voz, sem rosto e condenado à marginalidade.

Assim, nossa “modernidade seletiva” conseguiu segregar e separar grupos e indivíduos, possivelmente desarticulados dos espaços e tempos caracterizados por mudanças que implicariam na racionalidade espontânea dos sujeitos em se reconhecerem como iguais. Disso também resultam o acesso a bens materiais, ascensão e mobilidade social, reconhecimento e racionalidade dos direitos e deveres de cidadania, de processos ideológicos e políticos que conformariam certa consciência do sujeito em relação a sua posição social e à vida cotidiana. Não é à toa que a ideia de “consciência fragmentada” como é colocada por Jessé Souza implica a acomodação do sujeito a estruturas sociais que não permitem o

⁷⁷ “Na fragmentação da consciência do sentido, uma concepção articulada do mundo e da posição do ator nele, não chega a se formar” (SOUZA, 2000, p. 268).

⁷⁸ “O efeito mais direto dessa situação é que a burguesia mantém múltiplas polarizações com as estruturas econômicas, sociais e políticas do país. Ela não assume o papel de “paladina da civilização ou de instrumento da modernidade”, pelo menos de forma universal e como decorrência imperiosa dos seus interesses de classe. Ela se compromete, por igual, de tudo que lhe seja vantajoso: e para ela era vantajoso tirar proveito dos tempos desiguais e da heterogeneidade da sociedade brasileira, mobilizando as vantagens que decorriam tanto do ‘atraso’ quanto do ‘adiantamento’ das populações” (FERNANDES, 2004, p. 427 – grifos do autor). Nesta citação, notamos que até mesmo críticos como Florestan Fernandes compartilhavam da tese de que, não só a heterogeneidade cultural e social, mas também fatores personalistas contribuíram para ascensão de uma elite com interesses apenas de autopromoção em detrimento dos vários grupos desfavorecidos socialmente. Daí que, tanto o “atraso”, como o “adiantamento” parecem corroborar as formas duais de uma realidade que se tensiona entre a tradição e a modernidade.

desenrolar de uma consciência totalmente autônoma e reflexiva no que diz respeito à posição deste sujeito na situação em que está inserido. Desse modo, nesta “modernidade periférica” parecem existir dispositivos e disposições morais que mantêm relativamente os sujeitos dentro de uma hierarquia na qual a mobilidade quer seja esteja respaldada na classe, no *habitus* ou no *status*, se encontra inabalável. Daí que o sujeito que nasce em uma elevada ou baixa posição social se mantém na sua respectiva “classe” ou “status”, sem muitas chances de mudanças ou sem mudanças expressivamente de longo alcance. Assim, a mobilidade social se torna quase nula e os indivíduos ficam, como diz Roberto DaMatta: *cada qual em seu devido lugar*.

Na concepção de modernidade seletiva ou periférica apresentada por Jessé Souza, parece existir uma forte conotação impregnada de senso comum que torna o discurso das desigualdades sociais, nas sociedades periféricas, principalmente a brasileira, mais parecidas com um “regime” de casta do que de classe, na medida em que se mantém uma “ordem natural” da hierarquia, decorrentes dos fatores que não permitem a introjeção de um *habitus* primário, tão necessários ao desenrolar de uma igualdade de valores e, conseqüentemente, jurídicos, econômicos e ideológicos (SOUZA, 2003). É claro que mesmo na sociedade indiana, como mostrou Dumont (1998), existe certa mobilidade social para cima ou para baixo, mas que em tese nada vai permitir que um indivíduo consiga deixar sua casta, ficando este fadado, ao resto da vida, naturalmente inserido em sua casta de origem. Sabemos também que as sociedades mais modernas produzem e reproduzem desigualdades, as mais variadas, decorrentes de privilégios ainda sustentados por uma divisão do trabalho e pelo mercado competitivo que estabelece elementos dominantes, sobretudo políticos, econômicos e ideológicos. Todavia, nas “sociedades periféricas”, falar em uma naturalização das desigualdades sociais parece implicar uma ordem aparentemente natural ou divina em que os grupos e sujeitos, passivamente, principalmente os subcidadãos, legitimam condições inferiores de auto-reconhecimento excludente, isto é, a desigualdade seria uma característica intrínseca da realidade social, bem como a condição que generaliza uma baixa autoestima individual que não permite aos sujeitos se reconhecerem como cidadãos e sim como massa desqualificada para o exercício da cidadania. Daí que neste tipo de leitura, podemos perceber certas generalizações do senso comum que corroboram aspectos massificados de uma realidade hierárquica de difícil mobilidade, estratificada e reconhecida igualmente enquanto fenômenos naturalmente predispostos à legitimidade das posições sociais dominadas, subordinadas e inferiores.

Não obstante, se como pensa Souza, a interpretação sociológica da inautenticidade manteve, em parte, uma abordagem consensual sobre o poder do atraso que aqui se estabeleceu, poder este que não permitiu um total desenvolvimento econômico, político e social no Brasil e na América Latina, gerando desigualdades, não só sociais, mais políticas, econômicas, culturais etc., de algum modo, não estaria o autor reproduzindo a mesma explicação a partir de outra perspectiva teórica, cujo mote ainda é a comparação com os países centrais?

Se aceitarmos também que existe uma “naturalização”, agora não só das desigualdades, mas dos processos sociais e históricos que culminaram em uma irrefletida predisposição ao desvio da modernidade central, quando transposta “inversamente” a uma suposta realidade periférica, parece que no Brasil e na América Latina, projetos que estruturam e reestruturaram concepções de um universo moldadas sobre princípios éticos e morais que racionalmente refletem escolhas coletivas e individuais, consensualmente de acordo com os valores que supostamente determinam a “realidade” social ou “realidades” sociais, como preferem hoje alguns pós-estruturalistas, não foram “condicionados” por intermédio de ações racionalmente justificáveis e suscetíveis a modificação, entretanto a *própria natureza*, seja da *espontaneidade do capitalismo* ou dos ajustamentos anômalos ou não da modernidade incumbiu de estabelecer, *a priori*, todos os princípios, códigos e preceitos morais e institucionais que nestes países (periféricos) se formaram. Seríamos, dessa maneira, uma mera reprodução malfeita, deformada e inacabada dos países centrais e de sua modernidade. Nesta perspectiva, parece que sem querermos, pois naturalmente já fomos predestinados, nascemos anômalos e disso também, resultaria nosso *habitus* precário, nossa consciência fragmentada e nossa singular e seletiva modernidade.

Diante destas considerações, mais uma vez podemos dizer que a modernidade seletiva, bem como a ideia de “periferia”, ainda mantém a justificativa de que ainda somos incompletos e que nossa modernidade não se desenvolveu ou desenvolveu-se apenas parcialmente. Fatores como racionalização, controles emocionais também não são categorias passíveis de entendimento da nossa realidade civilizacional, pois a separação entre a razão e a emoção como processo da civilização ocidental ainda define a distinção entre: natureza e contrato, subjetividade e objetividade, normatividade e espontaneidade, entre outras categorias que demandariam um grau elevado da introjeção dos valores suscetíveis de mudanças racionalmente direcionadas para a manutenção do *status quo* da civilização ocidental; assim como a separação e manutenção da ideia de público e privado, em suas

“várias facetas”: público como vontade geral, privado como interesse individual; público como representação totalitária, autoritária e legítima do Estado; privado como esfera inviolável da família; público como espaço consensual, privado como espaço da intimidade, assim por diante.⁷⁹

Essa separação, não só dos fatores que envolvem as categorias antagônicas de público e privado, mas também a divisão radical entre a razão e a emoção⁸⁰ conforme Elide Bastos (2006), não estão de comum acordo com o projeto gilbertiano de compreender os significados do Brasil, primeiramente porque a ideia de público e privado, já em *Casa-Grande e Senzala* e posteriormente reforçado em *Sobrados e Mucambos* parece convergir para a proposição: “o domínio privado estende-se em círculos concêntricos até atingir o público; não existe solução de continuidade entre o privado e o público; a família ao estender seu domínio substitui o Estado, não havendo diferenças de natureza entre um e outro” (BASTOS 2006, p. 43). Podemos perceber que essas duas categorias na sociedade brasileira, segundo a ótica de Gilberto Freyre, misturam-se, tornando-se, como já havíamos comentado antes, indissociáveis ao ponto de confundirmos tais noções.

O segundo ponto que destacamos, como bem analisado também por Elide Bastos, diz respeito à tese do iberismo defendida por Gilberto Freyre que de acordo com esta comentadora, trata dos significados de um povo voltado mais para a ação ao invés da especulação (BASTOS, 2006, p. 43). Assim, na sociedade brasileira, não seriam apenas as coisas do coração que predominariam em detrimento da razão, dando sentido aquele sujeito cordial e ambíguo como enfatizou Sérgio B. de Holanda em *Raízes do Brasil*, entretanto, nossas ações, mais do que a razão, estariam carregadas de sensualidades que deixariam transparecer os (des)encontros entre Ocidente e Oriente, marca salutar da identidade social luso-brasileira.

Como comentamos antes, um dos conceitos gilbertianos que melhor explica o Brasil é o hibridismo. Neste conceito existe uma construção que vai desde amálgama de credos, etnias

⁷⁹ Ressentimo-nos da falta de uma discussão mais acentuada sobre as “facetas” da ideia de público e privado além das interfaces modernizadoras da civilização ocidental, não apenas enquanto distinção de espaços e valores que demandam legítima separação consensual entre grupos, os interesses particulares, individuais, privados, coletivos, políticos, econômicos etc., mas também enquanto categorias que organizam sociabilidades distintas e as motivações e demandas coletivas e individuais.

⁸⁰ Divisão esta que, como já havíamos comentado antes, custou caro à civilização ocidental devido, entre outros fatores e fenômenos, à busca de ajustamentos estruturais que demandam um forte consenso social engendrado por processos coercitivos de regulação e auto-regulação social que tornaram o indivíduo centrado apenas nos imperativos racionais de sua condição auto-suficiente, porém impregnado por um *habitus social* que penetra como fator uniformizador das consciências individuais (ELIAS, 2006).

e “raças” até às formas sensuais, eróticas, emocionais e também racionais, que dão sentido a um Brasil, não naturalmente predestinado e fadado ao atraso, à história desconexa e fora do lugar, à “semi-modernidade”; o híbrido permite a harmonia do que se encontra em contradição em um ambiente diversificadamente cultural e social. Desta forma, na diversidade que é o Brasil, figuras simbólicas como o escravo e o senhor, o branco e o negro, o patriarca e o bacharel, assim como os aspectos que envolvem as concepções entre o público e o privado, a razão e a emoção, a pessoa e o indivíduo, a beleza e a feiúra etc., se conciliam, pois na ideia do híbrido os contrários e as contradições se harmonizam.

Até mesmo o tradicional e o moderno também se encontraram, pois antes que muitos teóricos o enunciassem, Gilberto Freyre percebeu que o fenômeno da modernidade é algo de proporções “globais” e como tal, adquire formas diversificadas de sociabilidade, ajusta-se a anseios de grupos, das economias regionais com suas variações climáticas e de solo,⁸¹ induz também à conformidade de tempos e ritmos diferentes, sentidos, sobretudo, pelos efeitos da industrialização nas cidades, acabando de moldar uma vida cotidiana mais acelerada, porém, ainda, nostalgicamente vivida sobre a influência da lentidão dos interiores rurais.

A nosso ver, a modernidade, segundo Gilberto Freyre, não teria um efeito periférico, ao invés disso, conjuntamente com os aspectos tradicionais da sociedade patriarcal, manteria um ritmo diferente de mudanças, talvez mais adaptativa do que transformadora como é enfatizado pelo próprio Freyre (2006a), mais de “conteúdo” do que de “forma”. Daí que talvez fosse a modernidade brasileira mais atroz, pois adaptaria suas indústrias, sua nova arquitetura, seus novos e revolucionários meios de transporte etc., a um sistema social onde permaneceram aristocratas, bacharéis, engenheiros e todos aqueles que gozavam de um prestígio estável e inabalável, legitimamente nomeados e protegidos sobre a autoridade autocrática dos governos estaduais e municipais.⁸²

⁸¹ Em *Ordem e Progresso*, Gilberto Freyre mantém o posicionamento de que na rápida passagem entre o Império e a República, padrões conservadores de condutas e as formas de sociabilidades mais tradicionais cederam espaço para uma nova “ordem social” intensificada pelo 15 de novembro de 1889, ou seja, com a proclamação da República, segundo Freyre (2004) a sociedade brasileira começaria a se organizar não mais através da monarquia e dos resquícios escravocratas, mas por intermédio do trabalho livre e de um regime regido, contraditoriamente, por ideais positivistas que almejavam a democracia.

⁸² Como salientamos antes, o início da República Brasileira era dominado pela legítima autoridade dos coronéis que centralizou a administração dos municípios brasileiros, possuindo autonomia de nomear e apadrinhar quem achasse de sua “competência”. Competência na sua maioria exercida por aquele menino que Freyre (2006a) vai descrever como sendo o segundo que mais apanhou depois do escravizado, mas se tornou bacharel. Entretanto, por mais que o bacharel ascendesse e entrasse na burocracia, ainda permaneceria atrelado aos mandos do senhor ex-escravista que se tornou, em sua maioria, um coronel talvez mais sádico do que antes da proclamação, pois estenderiam a violência que era privada aos seus cativos, à esfera pública da democracia do cabresto.

Ficariam muitos na penumbra deste novo mundo moderno, vagando o mundo, perdidos de região a região. E essa massa de gente que não foi integrada ao novo regime republicano, era formada, sobretudo, por nordestinos e homens recém-libertos. Esses últimos, para Freyre pareciam ser bastante sensíveis ao seu desamparo, pois:

Vagou o liberto às tonas pelas cidades, fugindo aos campos e às fazendas, numa mórbida orientação e numa angustiosa inquietação de ex-escravo que desejasse também torna-se ex-negro. Ex-negro que se tornasse igual ao italiano, ao europeu, ao branco, do tipo daqueles que ele, liberto, via merecerem tantos carinhos da parte de uma paternal ou maternal República, representada pelo Patronato, pelo serviço de Imigração, pelo Ministério da Agricultura (2004, p. 734).

Podemos notar como o regime patriarcal, tendo seu momento de ascensão e declínio se revigoraria nestas novas estruturas sociais brasileiras, talvez agora mais intelectualizadas e mais burocráticas. Reiteramos que os valores, enquanto marca significativa dessas mudanças, na concepção de Gilberto Freyre, permaneciam basicamente os mesmos. Ao dizer que o conteúdo mudou, mas as formas perduraram, Freyre não estava apenas justificando a entrada em uma modernidade que atuava em conformidade com um universo ibérico e tradicionalmente patriarcal, universo este que escravizou e posteriormente descartou o liberto, mas também mostrava que esta sociedade híbrida, escravocrata e heterogênea, de origens e valores descendentes de mouros, maometanos, africanos, portugueses, judeus e ameríndios, como bem salientou Elide Bastos (2006, p.54), abrir-se-ia para a Europa liberal. Abriria também as portas aos Estados Unidos e a sua cultura de entretenimento e do momentâneo. Abraçando o desenvolvimento sobre a causa da ordem e do progresso, o Brasil se tornaria uma sociedade modernizada e republicana, porém tradicionalmente patriarcal, complacente com o estrangeiro branco e indiferente ao nativo ex-escravizado que, devido à força das circunstâncias, queria virar branco para ser integrado no berço esplêndido da República democrática, liberal e burocrática brasileira.

Talvez não pudesse ter sido diferente, pois os princípios da igualdade e da liberdade, não estavam definidos no novo regime republicano brasileiro devido a esse desenho social que manteve formas de sociabilidade de diferenciação hierárquica dos papéis sociais já pré-estabelecidos. Ficariam assim, ainda também nesta híbrida sociedade, os brancos, os negros, os senhores, os bacharéis, os mulatos etc., definidos por seus papéis condicionados a representarem sua “natural” disposição e pré-disposição para a manutenção dessa sociedade plástica e híbrida. Assim, dificilmente, neste universo híbrido, os contrários e as contradições vão se chocar, permanecendo unidos.

Percebemos que a modernidade pouco influenciaria a conjuntura social brasileira, todavia permanecia a dicotômica relação na literatura sociológica gilbertiana entre o tradicional e o moderno. Permanece também a dicotômica relação dos tempos da casa, da rua, do carnaval etc., como mostra Roberto DaMatta, sob a influência de Gilberto Freyre. Reiterando mais uma vez, ambos os autores convergem na apreciação de um país que parece permanecer sobre suas contradições simbólicas e estruturais decorrentes de uma formação híbrida e plástica que, se de um lado revelou o que temos de melhor de um Brasil de vários tempos, ritos, planos, por outro conformou códigos diversos que não permitem uma regulação espontânea dos indivíduos frente à sociedade mais ampla, ou seja, o todo não está nas partes, mas pelo contrário as partes é que estão no todo. Assim surgem as dificuldades de se estabelecer uma moral que opere em conformidade com a maioria, de valores igualmente compartilhados que disseminem em cada consciência, um *habitus* primário, como disse Jessé Souza.

A modernidade no Brasil mais se ajustou às formas de sociabilidade existentes do que mudou suas estruturas, principalmente aquelas que descendem do patriarcado, da família tutelar, da tradição ibérica e patrimonial e disso tudo resulta o jeitinho brasileiro como modo de navegação social que permite o passeio entre a diversidade que é o Brasil, seja na hierarquia, na igualdade ou entre as relações que unem o que já foi “descoberto” através do dissenso, das contradições ou dos fragmentos.

Essa sociedade patriarcal, ibérica e aristocrática, nesta tradição sociológica que Jessé Souza chamou “inautêntica” – dela isentando Gilberto Freyre – não deixou de perceber que esses fenômenos perdurariam até à contemporaneidade, daí o atavismo estrutural, a nostalgia dos tempos passados e a conformidade com o presente que sempre almeja um futuro com dias melhores de mudança, algo relativamente em consonância com o nosso senso comum. Em conformidade também com a ideia de natureza concebida e não apreendida por disposição ou imposição, pois se algo é natural, então dificilmente existirão formas de contornar tal situação, o que retira a capacidade da cultura ressignificar ou até mesmo contrapor-se aos mecanismos de dominação institucionalizados, neste caso, aqui também paira – como força diacrônica de um discurso que perdura na historiografia brasileira – a forte influência do senso comum.

É para essa ideia de “naturalização” que, a nosso ver, interpretes como Freyre e DaMatta parecem buscar soluções procurando resolver o impasse sócio-histórico por ela gerada quando contemplam o discurso hegemônico do senso comum, feito não sobre a

naturalidade de um *habitus* ou de uma *ideologia espontânea do capitalismo*, mas pela força da cultura enquanto reflexo que “naturaliza”, ideologicamente, estruturas sociais que têm se mantido na longa duração.

3.3 Rupturas

Uma das críticas feitas à sociologia relacional de Roberto DaMatta incide sobre as concepções de indivíduo e pessoa. Para Souza (2000), a categorização da pessoa e do indivíduo são representações que emanam da modernidade, ainda que sujeitas a subjetividades, são reflexo de instâncias do mercado competitivo, da ordem estatal e da impessoalidade de leis que agem para resguardar a dignidade igualitária. Apoiado nas teorias de Charles Taylor, Jessé Souza (2000) mostra como as noções de pessoa e indivíduo são internalizadas por valores que também foram disseminados através da individualidade moderna e que possui no seu bojo uma forte moralização reflexiva e subjetivista propensa à disseminação das igualdades de direitos e dos bens culturais. Segundo o autor, Taylor resgata essas noções mostrando a duplicidade que a ideia de indivíduo possui: uma enquanto valor moral generalizado fundada no mundo do trabalho e da economia – denominado “*self pontual*” – e outra restrita à construção dos sentimentos, da individualidade e da cumplicidade entre partes envolvidas mais por afetos e semelhança. A segunda noção diz respeito à ideia tayloriana de “autenticidade”. Assim, “*a alternativa entre indivíduo e pessoa refere-se, na realidade, a dimensões distintas do mesmo conceito de indivíduo, o qual só encontra condições de desenvolvimento precisamente em sociedades modernas e complexas*” (SOUZA, 2000, p. 200 – grifos do autor).

Enquanto faces de uma mesma moeda, pessoa e indivíduo, segundo Jessé Souza, são categorias que se diferenciam apenas no seu modo explicativo de se conceber o que permite ser internalizado moralmente pelo sujeito e o que o convém de referência moral compartilhado interdependente e simultaneamente com os outros. É desse modo que pessoa e indivíduo são vistos como noções distintas de um mesmo fenômeno, ou seja, o fenômeno do indivíduo e da individualidade que só se desenvolveu nas sociedades modernas e complexas. Fenômenos estes substanciados pela economia, pelo mercado e, sobretudo, por forças centrípetas dos processos civilizadores que foram impulsionados pelo monopólio legítimo da violência estatal. Não existe, neste sentido, a concepção de indivíduo e pessoa enquanto

categorias distintas; representam apenas formas de individualidade e de reconhecimento interpessoal e social dos sujeitos interdependentes, engendradas pela própria modernidade.

Diante destas considerações, qual seria a crítica de Souza em relação a DaMatta? Segundo aquele, apesar de DaMatta, ao diferenciar as noções de pessoa e indivíduo, conseguir abarcar um universo em que explicações “causais” geridas na modernidade não conseguiriam, mas ele idealiza o conceito de pessoa, quando, por exemplo, o associa apenas aos efeitos da política corrupta brasileira:

[...] DaMatta chama a atenção para um dado que seria peculiarmente brasileiro na noção de pessoa: a troca de favores, o jeitinho, a “carteirada”, em uma palavra, a tendência a corrupção e a refração da lei geral. 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 generalizados de favores (SOUZA, 2000, p. 200 – grifos do autor).

Creemos que Souza restringe demais o alcance do conceito, reduzindo assim o seu poder heurístico. Como já dissemos, a noção de pessoa em DaMatta possui “efeitos” que vão além de implicações generalizadas sobre determinada condição estrutural da política brasileira. Fenômenos como favor, patronagem, jeitinho etc., na perspectiva de DaMatta, não seriam necessariamente um sintoma da noção de pessoa como variante de um política unicamente corrupta; estão liminarmente relacionados em planos distintos de valores reciprocamente aceitos sobre tempos e espaços distintos, antagônicos, porém indissociáveis. Nas palavras de DaMatta:

Assim, enquanto o liberalismo (e o sistema constitucional que vem com ele) é assunto para o Parlamento e para o mundo da “política” – universo que no Brasil, como em outras sociedades, é metaforizado pela *rua* –, a ideologia e os valores que governam o sistema do favor e da patronagem atuam no universo metaforizado pela *casa*. Suas relações têm não apenas pesos diversos, mas também áreas de atuação diferenciadas. Disto decorre uma lógica dúplice e circular que pode ser expressa pela fórmula seguinte: “é precisamente porque sou liberal perante a vida pública do país, que tenho o ‘direito’ de ser escravista ou paternalista em casa” (1994, p. 135 – grifos do autor).

Como é demonstrado na citação, fatores que dizem respeito à corrupção política e institucional vão além da noção de pessoa. São atributos que conjugados, metaforicamente, com os espaços da casa e da rua, penetram no modo de organizar a sociedade brasileira em vários planos, onde atuam conforme valores que não estão necessariamente de acordo com uma ética moralmente aceita enquanto verdade ou ordem legítima das instituições sociais. Não existe, neste sentido, apenas uma ética da malandragem, do favor ou jeitinho em

contraposição aos valores socialmente dirigidos ao bem comum, porém, como comentamos antes, tanto a honestidade, como a “canalhice” na sociedade brasileira, estão inter-relacionados.⁸³ Reiteramos que o jeitinho e o favor também não são considerados, na obra de DaMatta, como elementos imorais da nossa sociedade, podem sim, conforme forem usados, seja no espaço da rua ou da casa, assumir formas distintas de ações dirigidas tanto para a corrupção como para os interesses individuais dos sujeitos que buscam, consensualmente, um modo mais eficaz de resolver questões da vida cotidiana.

Outra crítica elencada por Souza (2000), feita com bastante discernimento, é aquela que diz respeito ao que DaMatta entende por “gramática social brasileira”. Tal gramática, segundo a crítica, também está relativamente ligada aos conceitos de pessoa e indivíduo, casa e rua, e neste caso a fragilidade encontra-se nos modos de operacionalização dessas estruturas na sociedade relacional. Para Souza, DaMatta apenas mostra a diferença entre casa e rua, ou entre a pessoa e o indivíduo, apenas contrapostos sobre uma dualidade pendular que nada acrescenta para o entendimento de uma gramática profunda do Brasil, falta-lhe decifrar a gramática que norteia a passagem e conversão de um ao outro, o que implicaria necessariamente em mostrar como estes valores se institucionalizam na nossa sociedade, o que terminantemente levaria a análise ao encontro das estruturas sociais, econômicas e políticas subtraídas do arcabouço culturalista damattiano. Neste aspecto, segundo a crítica, por causa de suas carências, as explicações de DaMatta não se diferenciam muito das generalizações do senso comum.

Para Souza (2000, p.191), uma verdadeira gramática do Brasil só é possível quando procuramos entender o poder que emana de classes e grupos sociais que buscam hegemonia ideológica e material. A seletividade que compõe as sociedades modernas, nas quais estratos manipulam hegemonicamente bens materiais e simbólicos é dada conforme a naturalização de valores que, espontaneamente, são disseminados no senso comum e na vida cotidiana através da força do mercado e do Estado que sempre atuaram com impessoalidade e individualismo. O mercado e o Estado são, mesmo não sendo os únicos, o mote de todos os valores e de toda a sociabilidade moderna, e que a América Latina periférica não foge de tal regra, aparentemente, naturalizada. São considerações bastante pertinentes e bem feitas, entretanto,

⁸³ É talvez por isso que expressões tão usadas no senso comum brasileiro como: “faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço”, “se dança conforme a música” representa uma síntese das formas autoritárias, porém implícitas, de como se deve agir e se comportar politicamente nos espaços confusos entre o que vem a ser de “natureza” pública ou privada.

há de se perguntar se o mercado e o Estado são realmente as maiores forças motrizes de valores sociais na nossa sociedade.

É correto quando Jessé Souza afirma que DaMatta não procura compreender as bases da desigualdade social brasileira, entretanto, mais uma vez reforçamos que a preocupação de DaMatta não ressoa apenas na complexa hierarquia consubstanciada pelo mercado e o Estado que, a nosso ver, concordando com Souza (2000, 2003), representa uma das principais forças de propagação das desigualdades econômicas, sociais e culturais em diversos campos de sociabilidade e práticas institucionais moralmente naturalizadas conforme a ideologia hegemônica de grupos políticos e economicamente dominantes.

No esquema dual *damattiano*, as hierarquias sociais são vistas a partir dos elementos culturais vividos na vida cotidiana e expressamente disseminados no senso comum. As categorias ou conceitos como casa e rua, indivíduo e pessoa, vão representar uma dinâmica estruturalmente coesa na explicação da sociedade brasileira, sempre vista nos seus modos de relação hierárquica, gradativa e complementar. Nossa hierarquia social, necessariamente, não permanece apenas regida por força do mercado ou do Estado, todavia estaria atuando dentro e através da cultura, precisamente da cultura popular, da vida cotidiana, espalhando-se como valores “naturalmente” integrados à realidade dos brasileiros.

A perspectiva de DaMatta, em compreender o Brasil, suas hierarquias, posições e oposições, desdobra-se mais na compreensão generalizada de certos aspectos da cultura mais do que políticos e econômicos. Generalizados, à medida que DaMatta busca compreender a cultura brasileira uniformemente ligada a valores e sociabilidades que são espontaneamente características peculiares da sociedade brasileira, ele leva a perceber o Brasil enquanto cultura identitária:

[...] Na verdade o que intuímos como “Brasil” ou sociedade “brasileira” não pode constituir algo relativamente acabado sem a presença dessas instituições, ou seja, sem carnaval, cachaça, futebol ou jogo do bicho, e – deixe-me acrescentar a essa lista outros hóspedes não convidados da sociologia oficial, mas igualmente básicos na nossa autovisão como sistema dinâmico, em luta consigo mesmo – sem umbanda, malandragem, música popular, espírito de porco, praia, fofoca, cantada, clientelismo, mentira e jeitinho. Sem elas, dificilmente seria possível construir aquilo que trivialmente chamamos de “realidade” ou “identidade brasileira”. [...]

É preciso notar que as identidades são construídas de retalhos culturais e, no caso do Brasil, essas instituições têm servido de esteio para uma visão relativamente integrada de nós mesmos. Digo “relativamente integrada” para ressaltar que, no Brasil, não é o conjunto de instituições e valores

“modernos”, instituídos e proclamados com a República, que tem servido como fonte dominante da nossa identidade. [...] Mas a cachaça, o carnaval, a música popular, o almoço de domingo, o futebol e o jogo do bicho têm tido enorme continuidade, constituindo, por isso mesmo, fontes de referências cruciais para o esboço ou desenho acabado da identidade brasileira (DAMATTA, 1999, p. 23 – grifos do autor).

Como podemos notar são nessas formas institucionais de sociabilidade que DaMatta encontra o desdobramento da cultura brasileira, é o que permite a generalização de uma identidade e de um Brasil mais amplo, distante, em vários aspectos, dos processos ideológicos e econômicos do capitalismo moderno: monetarização, racionalidade, impessoalidade, bem como formas de individualização e individualidade que tanto marcam a emergência dos valores modernos que dão significados ao surgimento social do indivíduo ocidental. A lógica é que não compreenderíamos o que o Brasil possui de mais marcante, como a cachaça, o futebol ou a umbanda, por intermédio do mercado, da economia ou do Estado. Até que mercado ou Estado podem dizer muitos sobre nossa realidade, principalmente aquela que penetra nas incertezas econômicas e políticas do país, todavia, a realidade que faz o Brasil se tornar o que é (Brasil), passa pelos fenômenos compartilhados que permitem entender particularidades da cultura brasileira distante de fatores engendrados pelo monopólio ideológico do capitalismo, este que passa a ser visto pela lente da cultura e não o inverso.

Ao compreendermos essas instituições e sociabilidades também podemos inverter o sentido do cotidiano marcado por horários e rotinas do dia-dia, no qual prevalece mais a arte de fazer, como bem exposto por Certeau (1998) do que a entediante e alienante rotina do trabalho proveniente do mercado, da monetarização e racionalização do capitalismo, como estudados por Henry Lefèbvre (1994).

Ao desenvolver uma interpretação cultural da sociedade brasileira, DaMatta procurou fazer o mesmo que Gilberto Freyre, ou seja, “romper” com determinadas tradições intelectuais que sustentam uma visão sociológica desenvolvimentista do estado-nacional, descendentes da infundável disposição de procurar resolver o atraso econômico deste país. Como escreve DaMatta (2006a, p.11-2), na apresentação de *Sobrados e Mucambos*:

[...] devo dizer que a escrita de Gilberto Freyre sempre me atraiu pelo seu enfático viés culturalista que leu o país menos como Estado-nacional e mais como um estilo de pertencer: uma configuração de costumes, com uma identidade distinta; pela sua audaciosa intuição sociológica e pelo seu imenso conhecimento da sociedade e da história do Brasil, que não hesita em usar todas as fontes e da qual os temas parecem brotar espontaneamente do texto no momento mesmo em que era escrito; pela ausência de pretensão de receitar, resolver ou ditar normas para o Brasil; e finalmente, pelo seu

devotamento a uma temática cotidiana [...] O Brasil de Gilberto não é uma engrenagem mecânica, tocada pelas leis da história ou da economia: tem alma, intriga, calor, gosto, incoerência, sussurro, discurso e coração.

Essa citação atesta a aproximação entre as inquietações intelectuais dos dois autores. Mantendo uma postura crítica em relação às teorias do desenvolvimento econômico, DaMatta enxerga que, na leitura feita por Gilberto Freyre, os fatores econômicos são posto em segundo plano dada a riqueza cultural deste país. Assim, o Brasil de Freyre que possui “alma, incoerência e coração” é o mesmo que DaMatta procura compreender, distante, talvez, da idealização perfeita de um Estado soberano e potencialmente econômico como gostariam os teóricos do desenvolvimento que, em vários estudos, “receitavam ou ditavam normas para o Brasil modernizar-se”.

As críticas direcionadas à obra de DaMatta, principalmente feitas por Jessé Souza, talvez ainda mantenham a conformação de um período em que se idealizou um Brasil grandioso, longe de mazelas sociais decorrentes de uma economia precária e instável, reflexo da modernidade inconclusa ou periférica que aqui se formou. É claro as críticas procedem, entretanto, cremos que o que está em jogo é também o confronto entre posições teórico-políticas divergentes.

O que Jessé Souza mais critica na obra de DaMatta, repetindo de certa forma o que fizeram com Freyre décadas atrás, seria o seu insuficiente tratamento da realidade brasileira à luz de um saber sociológico distante de generalizações impressionistas do cotidiano e do senso comum. Não obstante, no caso de Gilberto Freyre, como podemos notar em Jessé Souza ao reivindicar a genialidade deste para o entendimento do Brasil, logo percebemos como mudanças paradigmáticas no sistema intelectual das ciências sociais brasileiras são corriqueiramente deslocadas do ponto de vista epistemológico e cientificista, ou seja, esquemas antes tidos como apenas expressões subjetivistas do senso comum e até mesmo banalidades do cotidiano, que no plano ideológico ganhavam críticas ferrenhas, agora são reinterpretados positivamente dentro do horizonte cultural das explicações sobre o Brasil.

Tentaremos mostrar no capítulo seguinte, ainda que brevemente, como a visão culturalista do Brasil, desprezada por uns, está ganhando maior interesse e divulgação entre os chamados pensadores pós-modernos.

CAPÍTULO IV

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESSOA E O PENSAMENTO PÓS-MODERNO

Neste capítulo, procuraremos mostrar algumas possibilidades de desdobramentos das questões que norteiam a pesquisa. Não tem a pretensão de se apresentar como um argumento fechado e pronto tal como se espera de um capítulo de uma tese. Aponta para possíveis discussões com teorias contemporâneas das ciências sociais sobre o tema, o que nos permite visualizar por outros ângulos o pensamento de DaMatta.⁸⁴

Durante este trabalho apontamos que uma das preocupações de Roberto DaMatta foi dar continuidade àquela diferenciação feita por Mauss (2003) em compreender a noção de pessoa, suas particularidades que permitem em diversos casos, uma possível dissociação com o indivíduo. Neste sentido, a complexidade que envolve esses dois conceitos não diz respeito apenas às configurações de institucionalização de relações formais e contratuais, sejam essas perpassadas pelas especificidades da modernidade ou por aqueles processos que acabam por se esgotar no individualismo fragmentado do qual falam os teóricos do pensamento pós-moderno.

Como nos mostra Marcel Mauss (2003), a noção de pessoa está ligada à subjetividade dos signos que se estruturam nas consciências individuais, em que a relação social se estreita e os vínculos se tornam mais duráveis, dando significado às experiências individuais. A noção de pessoa se caracteriza pelo papel e é dele que o nome, a genealogia, a posição social, tornam-se características intrínsecas do eu. A subjetividade do sujeito se inscreve na sua institucionalização simbólica individual, em que a comunidade se torna *relacionalmente* interdependente da categoria da pessoa.

Assim, por um lado, o clã é concebido como constituído por um *certo número de pessoas*, na verdade personagens; e, por outro, o papel de todos

⁸⁴ Em razão dos prazos institucionais da pós-graduação, não tivemos tempo suficiente para amadurecer as ideias aqui apresentadas, ficando este propósito para pesquisas subsequentes.

esses personagens é realmente figurar, cada um por sua parte, a totalidade prefigurada do clã (MAUSS, 2003, p. 374 – grifos do autor).

Por mais que a pessoa se mostre como experiência acabada da individualidade moderna ocidental, como também percebeu Mauss, essa noção, de algum modo, já se mostrava presente nas representações totêmicas de grupos e clãs. Sua presença indistinta se torna distinta na comunidade na medida em que, cada vez mais, os papéis se prefiguram na totalidade do grupo, ganham especificamente funções, cargos, posições, estabelecendo relações intermediárias que basicamente conformam as trocas de solidariedade, mesmo que em diversas circunstâncias se mostre organizadamente dentro de uma hierarquia social. É neste sentido que podemos diferenciar a categoria de pessoa, quando observamos sua totalidade que se inscreve inseparável e distintamente do grupo ou desta noção de comunidade. Suas particularidades por mais individualizadas que se tornem, são inseparáveis do grupo, de suas representações simbólicas, o que distingue o indivíduo enquanto membro, pessoa ou eu.

O aspecto da pessoa nas teorias contemporâneas vai ser observado a partir das experiências intersubjetivas dos sujeitos que se reconhecem e estreitam laços sociais, buscando o compartilhamento recíproco firmado em afetos ou na *proxemia*, como diz Mafessoli (2006). Para ele, na contemporaneidade novos grupos começam a quebrar a exacerbada individualização que o mundo moderno geriu. É nas emoções e sentimentos compartilhados que os sujeitos procuram estabelecer um contato imediato lançando-se de novo na comunidade, mesmo que esta esteja fragmentada. Dessa maneira, a comunidade se torna mais uma vez referência para se pensar esses arranjos sociais que são medidos pelo contato emocional intersubjetivo.

Vivenciar a experiência do outro a partir da reciprocidade emocional é uma das características das comunidades contemporâneas, sedentas, não mais por reconhecimento de uma identidade, mas por uma identificação que permite situar o grupo sob um espaço indefinido entre a permanência e as constantes e repentinas mudanças culturais que tendem à fragmentação.

São desses fragmentos culturais que o pensamento pós-moderno se alimenta, pois daí se extrai a noção de que tudo está sujeito à fragmentação. É como se quebrássemos um espelho em diversos pedaços, no entanto, os cacos ainda permanecem presos à moldura refletindo pequenas imagens de difícil visualização.

E dessa visão de fragmentos se faz uma possível interpretação e leitura da contemporaneidade que atribui importância aos significados que emanam de práticas e experiências da vida cotidiana, bem como de incertezas que consentem a compreensão do sujeito em sua forma mais abstrata, emotiva e simbólica. O discurso não se faz mais apenas através do indivíduo isolado, centrado racionalmente em seus projetos e escolhas, há uma valorização da imagem do popular, da cultura de rua periférica, das sociabilidades que se encontram partidas, o senso comum começa a ser entendido, sentido e compreendido através da vivência do homem simples, seja ele habitante da grande cidade ou não.

Esse homem comum que faz parte da massa, como diz Michel Mafessoli, é empurrado pelo cotidiano, cria e é recriado através do senso de existir momentaneamente, que vive a vida sem bem ao certo saber por que precisa viver. Por isso, a vivência desses vários sujeitos é repleta de significados e sentidos ancorados no seu simples modo de viver ou sobreviver em uma cultura que não padece do mal-estar civilizatório. Pois, na vida comunitária, não existe lugar para o sujeito ou o indivíduo racional, desencantado, desiludido, esbaforido pela razão de ser. Entretanto, o motivo de ser, muito se parece com aquela descrição feita por Martin Buber (2001) do querer sempre estar em sintonia com o *eu*, o *tu* e com aquilo que disfarça as angústias momentâneas da existência. Busca-se o encanto do mundo novamente, pois, como mostrar Buber (2001), a vida só é vivida no decorrer do dia-a-dia, de onde a relação se torna, a princípio, o mediador do querer, estimulado mais por formas estéticas do que éticas.⁸⁵

É nessa situação que as práticas estéticas e culturais ganham mais sentido, como mostra Harvey (1992, p. 293), devido ao envolvimento cambiante entre o tempo-espço e as representações movido pelo fluxo das experiências humanas:

Em períodos de confusão e incerteza, a virada para a estética (de qualquer espécie) fica mais pronunciada. Como fases de compressão do tempo-espço são disruptivas, podemos esperar que a virada para estética e para forças da cultura, tanto como explicações quanto como *loci* de luta ativa, seja particularmente aguda nesses momentos” (HARVEY 1992, p. 293).

Essa ideia de fluxo é compreendida como movimento incessante da vida através da continuidade de experiências compartilhadas. É assim que percebemos mais uma vez o *eu* e o *tu*, descrito por Martin Buber, em conjunção com o isto ou aquilo que tanto marca as experiências dos sujeitos em tempos e espaços embebidos de representações simbólicas.

⁸⁵ A valorização de um campo estético também implica processos dramáticos, oriundos da experiência individual ou coletiva de libertação ou purificação de uma condição opressora, desagradável ou manipulável que se vivencia no decorrer da vida cotidiana.

Disso podemos compreender também uma possível construção relacional entre a pessoa e o indivíduo – o *eu* e o *tu* – acomodando-se nas formas inacabadas de significados e representações culturais.

Representações, entretanto, vistas no pensamento pós-moderno atravessadas pelo efêmero, o fugaz e a momentaneidade que tende a descartar banalmente todas as coisas sobre estes fluxos ininterruptos de acontecimentos, de informações, de produção para o consumo de massa sempre renovável e descartável, de sociabilidades temporárias que também se situam sobre o tempo e espaço e que tendem a acomodar e ser acomodados pelo passageiro (BAUMAN, 2004, 2005).

A condição pós-moderna também é aquela na qual a vida do sujeito se torna desprovida de sentidos devido à fugacidade do cotidiano com sua massacrante e alienante rotina do dia-a-dia, como mostra Henry Lefebvre (1994). Para ele, o cotidiano se apresenta através de uma rotina alienante que impede de refletirmos sobre a nossa condição de sujeito, pois ou estamos ocupados demais com afazeres diários – isto inclui o trabalho e outras práticas intermediárias – ou estamos preocupados com o que vamos fazer ou deixar de fazer no dia seguinte. Todavia, as insignificâncias do cotidiano são repletas de significados e contradições elaboradas pela vida de desencontros, de dificuldades, ações e reações dos indivíduos que se ajustam na sociabilidade que Simmel (2006) definiu como lúdica e como forma autônoma da realidade dos indivíduos em associação com os outros. Diz ele,

Fica sugerido aqui, então, que a sociabilidade é também a forma lúdica das forças éticas da sociedade concreta. Os grandes problemas que se colocam para essas forças são: o fato de que o indivíduo tenha que se adequar a um contexto comum e viver para ele; mas também que os valores e aspectos relevantes devem refluir para o indivíduo justamente a partir deste contexto; o fato de que a vida do indivíduo seja um desvio com relação aos fins do conjunto, mas que a vida do conjunto, por sua vez, também seja um desvio para os fins do indivíduo (SIMMEL, 2006, p. 77-8).

É bom salientar que para Simmel a modernidade reconfigura a sociedade pela monetarização da cultura, com as abstrações racionais e personificadas dos elementos da economia moderna, e o dinheiro torna-se o elemento que media com mais intensidade, as relações pessoais e impessoais dos indivíduos na “sociedade concreta”.⁸⁶

Para Simmel, a sociabilidade é a estrutura em que os sujeitos consciente e inconscientemente se apossam, apoiam e firmam características fundamentais da sua

⁸⁶ Mas é bom também ressaltar que Simmel é retomado pelo pensamento pós-moderno como um clássico que já descrevia uma possível condição pós-moderna devido a sua perspicácia sobre a vida cotidiana, como também por perceber que as cidades criam grupos e formas de sociabilidade mais dispersas e individualizadas.

personalidade individual sob um contexto social, refletindo, também essa mesma personalidade dentro desta estrutura da qual faz parte. A sociedade de indivíduos discutida por Elias (1994) é precedida pelas formulações de fundo filosófico e sociológico encetadas por Simmel. Os dois autores elaboraram uma teoria do indivíduo e, conseqüentemente, da individualidade como a forma possível de integração das diversas personalidades no espírito criativo e inovador de uma humanidade que busca no reconhecimento e no respeito do outro a superação de sua própria existência material e espiritual.⁸⁷

É sobre a sociabilidade elaborada diariamente nos espaços sociais delimitados e específicos, porém integrados socialmente, que a conversa, a amizade, a reciprocidade, entre outros elementos, podem firmar experiências humanas prazerosas, felizes, momentâneas, superficiais, frustrantes, doloridas e passageiras. Se sociabilizar é viver a intensidade da vida, que por mais desprovida de sentido que esteja, configura-se com as tensões e conflitos do cotidiano tornados presentes ou ausentes e se fragmentam nos acontecimentos e experiências momentâneas ou não da vida e dos processos construídos socialmente e historicamente.

Situação aparentemente contraditória, já que os sujeitos ressignificam seus modos e estilos de vida de acordo com as mudanças repentinas em que se valoriza o existir momentaneamente. Entretanto, ainda que o cotidiano seja alienante, como já antes dissemos, podemos perceber a “arte do fazer” mesmo nas rotinas repetitivas do dia-a-dia, pois é também na repetição que o homem comum busca superar suas dificuldades, recriando seus afazeres, sua rotina, tentando não cair totalmente na monotonia. Como percebeu Michel de Certeau (1998) o cotidiano é inventado e reinventado no ordinário dia-a-dia do homem comum, é este que possui na sua experiência de vida, o acúmulo de saber remontar e narrar suas histórias próximas de sua realidade, quer seja fantasiosa ou real. Assim se vivencia o mítico e o fantasioso bem próximo da realidade alienante do cotidiano. Percebemos, então, a valorização do mundo, ou daquilo que a tradição romântica alemã resolveu denominar de *Lebenswelt*.⁸⁸

Do mundo da vida, na contemporaneidade flui o conhecimento, as narrativas e as histórias dos sujeitos marcadas pelos momentos em que intercede a cultura ordinária, o

⁸⁷ Simmel, mais do que Elias, deixa clara a influência kantiana no seu pensamento. Para ele, o “Imperativo Categórico” desenvolvido por Kant (que abstrai o dever moral do homem através de ações incondicionadas) seria a definição mais consistente do termo individualidade. A individualidade, neste sentido, se parece com aquela da qual Dumont e DaMatta falam enquanto reconhecimento igualitário das partes individuais. Ver Boudon e Bourricaud (2000, p.288).

⁸⁸ Sobre esse assunto ver Levine (1997) quando enfatiza a influência de Herder, Dilthey, Simmel e Husserl sobre análise das subjetividades humanas como foco principal das ciências do espírito. A expressão mundo da vida também pode ser compreendida sob as sociabilidades que são experimentadas por sujeitos no cotidiano.

popular e o senso comum. O senso comum e o cotidiano, neste sentido, são fundamentais no entendimento das sociabilidades que surgem como forma de escapar ou até mesmo de acabar com aquela individualização da modernidade. As possibilidades de ajustamento de novas interações grupais quebram, parcialmente, esses processos tão caros à modernidade. Não é à toa que o tempo das “tribos” – diz Mafessoli – é o tempo da vivência espontânea dos sujeitos em um espaço que requer liberdade de escolhas, de ser identificado sem ser notado, mesmo que estas ainda estejam sobre a vigilância, o disciplinamento e a conduta moralmente repressiva de algumas micro-instituições sociais como diria Michel Foucault (1979). Entretanto, a necessidade de “estar-junto” na contemporaneidade, implica o retorno de alianças comunitárias que transcendem muitos aspectos repressivos, pois:

Nessa perspectiva “formista”, a comunidade vai se caracterizar menos por um projeto (*pro-jectum*) voltado para o futuro do que pela efetuação *in actu* da pulsão de estar-junto. Observando expressões da vida cotidiana, tais como dar calor humano, cerrar fileiras, fazer uma corrente para frente, podemos pensar que talvez esteja aí o fundamento mais simples da ética comunitária (MAFESSOLI, 2006, p.46 – grifos do autor).

É essa ética comunitária que permite novas alianças de grupos e indivíduos imersos nos fragmentos das sociabilidades contemporâneas. Como percebeu Koury (2010), existem formas de inserção de sujeitos em determinados grupos dispersos e anônimos que reavivam os laços de solidariedade e confiança entre as partes envolvidas sobre um jogo de trocas afetivas e cumplicidades entre os membros.⁸⁹ É deste retorno à “comunidade” que podemos compreender como, na contemporaneidade, o sentido de “estar-junto” parece configurar novas formas de aliança que transcendem os princípios normativos da ideia de sociedade, vista como expressão civilizacional da racionalidade ocidental. Como diz mais uma vez Mafessoli: “o *ethos* comunitário designado pelo primeiro conjunto de expressões remete a uma subjetividade comum, a uma paixão partilhada, enquanto tudo que diz respeito à sociedade é essencialmente racional” (2006, p. 110). É esse *ethos* comunitário que prevalece nas sociedades contemporâneas, em que o homem comum que faz parte da massa (o *popolo*), busca independentemente de qualquer situação racional e rotineira se fazer presente nesta cultura ordinária da qual nos falam os pensadores pós-modernos.

⁸⁹ Koury, ao estudar um grupo de jovens de bairros periféricos da cidade de João Pessoa-PB, denominado por ele com o nome fictício de *Deltas*, compreendeu como novas formas de sociabilidade surgem ancoradas em emoções e sentimentos compartilhados entre membros que buscam firmar novos laços sociais de solidariedade e afetos interdependentes. Assim, Koury nos mostra que a fragilidade que as formas de individualização causam, pode consequentemente levar pessoas a se resguardarem sobre formas desindividualizadoras.

Dessa nova construção ou desconstrução social, salta a ideia do sujeito descentrado, sem identidade definida e junto com ele se esvanece o indivíduo. O ser racional, igualitário e político da era moderna começa a padecer diante da “massa” de humanos comuns. Estes que pouco se importam com questões mais burocráticas da sociedade moderna ou de partidos políticos sectários sedentos em conquistar mais uma posição governamental. Não se ajusta neste tipo de configuração a ideia do tudo é político ou se faz nos meios políticos, pois com o declínio do homem público, como bem percebeu Sennett (1998), a intimidade, seja esta tirânica ou não, ganha mais prestígio diante das representações que envolvem o culto narcisista do eu.⁹⁰ Contudo, esse culto narcísico não se trata de uma desordem de caráter que impede os sujeitos de estabelecerem relações mais estreitas, como acredita Sennett (1998), todavia é na própria idealização do caráter personalista que estão presente os atributos sociais dos novos grupos comunais.⁹¹ Como diz Mafessoli, “a massa se basta a si mesma”:

[...] ela não se projeta, não se completa, não se “politiza”. Ela vive o turbilhão dos seus afetos e de suas múltiplas experiências. Isso porque ela é causa e consequência da perda do sujeito. No meu jargão, direi que ela é dionisiaca, confusional. Contemporaneamente, são numerosos os exemplos que, de maneira mais ou menos nítida, conduzem nessa direção. Nesses momentos, cria-se uma “alma coletiva”, na qual as atitudes, as identidades, as individualidades se apagam [...] Dessa maneira, a comunidade “efervescente” pode ser, ao mesmo tempo evanescência individual e reapropriação da pessoa (2006, p. 118 – grifos do autor).

Com essa citação chegamos ao ponto que queríamos, pois daí é que percebemos que se as noções de indivíduo e individualidade já não bastam nesta fase que se compreende pelos fragmentos, a noção de pessoa e suas interfaces subjetivas parecem coadunar-se com o entendimento de novas formas de sociabilidade vistas na contemporaneidade por intermédio dos papéis e das relações dispersas que se firmam no cotidiano dos “homens comuns”.

Como pudemos perceber, o sentido de comunidade também parece ser reconfigurado sob um ponto de vista particularmente emocional e afetivo que se propaga enquanto experiência comum e compartilhada dos sujeitos.

O individualismo, de algum modo, também é reinventado na medida em que a autonomia e liberdade do sujeito se tornam mais concisas na vida cotidiana e suas práticas e ações sociais se desdobram independentemente de fatores externos racionalmente

⁹⁰ Richard Sennett enxerga os fatores negativos da individualização moderna que tendenciosamente desagrega e corrói os elos sociais.

⁹¹ Como mostra Mafessoli, as novas comunidades que fazem dos laços primários seu principal esteio, contrapõem-se à impessoalidade burocrática do Estado e de suas representações políticas.

burocráticos. Não é um fenômeno único e exclusivamente sócio-histórico que desemboca na pulverização do consumo de massas e na total alienação narcísica do eu. O individualismo parece assumir na sociedade contemporânea, um desdobramento mais complexo e intrigante na medida em que percebemos que seus valores são disseminados desde os processos de reconhecimento da autonomia do sujeito até à insatisfação gerida pelo consumismo utilitarista que, segundo alguns autores, tende à banalização e ao esgotamento dos processos intersubjetivos do querer, impulsionados pelo incessante desejo de ter.⁹²

Diante dessas considerações, como podemos discutir tais questões na teoria social brasileira? Tentaremos, brevemente, fazer uma incursão buscando mostrar que as questões que atualmente permeiam o discurso pós-moderno parece que a longo tempo já fazem parte do entendimento sobre o que faz o Brasil, Brasil.

Não é apenas na teoria de DaMatta, dada sobre a complexidade que envolve os dilemas da casa e da rua, do indivíduo e da pessoa que encontramos uma interpretação na qual as possibilidades de entendimento do cotidiano se esgotam na concepção de fragmento, do misturado e do inacabado, fortemente temperada pela ideia de relação, tenazmente presente enquanto mediadora de vínculos comunais. É na descendência de uma interpretação cultural híbrida, discutida por Gilberto Freyre, na qual DaMatta se inspira, que podemos entender o que alguns autores contemporâneos vêm denominando de “brasilianização” do mundo.

Como nota Livia Barbosa (2000, p. 48), esse termo é empregado, entre outros, por Ulrich Beck quando compreendeu que ao conhecer o Brasil, seu entendimento sociológico sobre a contemporaneidade ocidental foi posta em cheque.

Ulrich Beck (1999) quando nos fala de uma “brasilianização do Ocidente”, compreende que diante da situação de risco em que se encontram os países ocidentais, sejam estas econômicas, políticas, tecnológicas ou científicas, existe uma propensão para a disseminação de uma estrutura periférica ao restante do Ocidente, ou seja, segundo ele, a “brasilianização do Ocidente” nada mais é do que a “periferização” da sociedade ocidental consubstanciada pelas incertezas do mercado mundial sob os efeitos de uma economia mundialmente globalizada e interdependente. Para ele, as fronteiras entre centro e periferia já não são tão marcantes, uma vez que a ambivalência da “brasilianização” começa a ser percebida em outras localidades mundiais que até então se caracterizavam pela permanência da estabilidade econômica e política.

⁹² Sobre esse assunto ver Bauman (2008).

Mas a “brasilianização do Ocidente”, segundo nos faz entender Barbosa, não é simplesmente uma precarização econômica e política que se espalha pelo mundo, é também uma culturalização dos modos de vida. Barbosa (2000, p. 48) faz um pergunta interessante: “o que significa uma sociedade pós-moderna que passou pela modernidade – caso europeu, *versus* uma sociedade “pós-moderna” que nunca realizou plenamente a modernidade – caso brasileiro?”

Não obstante, como já havíamos comentado antes, desde Gilberto Freyre, com sua teoria da hibridez, vimos como a ideia de Brasil está comumente relacionada a fatores que permitem pensar a plasticidade enquanto forma salutar de um povo que tem e faz da mistura, da mobilidade, da indecisão, do sentimento e da paixão uma das suas principais características, sobretudo aquelas que vão ser significativas sob um universo cultural pouco explorado.

Com Sergio Buarque de Holanda, por exemplo, também percebemos que o *homem cordial* ainda é aquele das relações de proximidade, da ambiguidade entre a permanência e a mudança, da indecisão; isso tudo impulsionado pelas coisas do coração, das paixões ordinárias que acabam criando sentido e sentimento idílicos; perpassado pela nostalgia e a saudade que expressam um estereótipo de ser movido pela (re)descoberta do querer ser, mas ainda preso ao seu próprio destino conformista de que tudo e todos passam, mas continuamos no mesmo lugar, sentido e vivendo nosso pequeno mundinho de sentimentos e emoções compartilhadas.

A ideia de tempo-espço, pelo menos neste processo, parece ser fundamental na completude do sujeito cordial que contempla no presente a sua alegria e frustrações passadas da vida, até mesmo daquela vida da qual só se escutou falar através de histórias, relatos e narrativas de pessoas, próximas ou não. Exageros à parte, é mais do coração do que da razão que se escreve a ideia de “brasilianização”, isso podemos perceber tanto em Gilberto Freyre como em Sergio Buarque de Holanda e em Roberto DaMatta.

Essa “brasilianização” se ancora nos sentidos da comunidade, de relação e na predominância da noção de pessoa, aqui discutida reiteradamente, que possui privilégios, consegue dar um jeitinho em tudo e se mantém fortemente próximo daqueles que se amam. Típicos estereótipos referentes a uma sociedade que segundo Martins (1993, 2008) possui uma modernidade anômala, pois sempre experimentou o inacabado da cultura barroca que nos atribuiu as contradições de um estilo de vida liminar e perigoso:

É na travessia, na passagem, no inacabado e inconcluso, no permanente incompleto, no atravessar sem chegar, que está presente o nosso modo de ser – nos perigos do indefinido e da liminaridade, por isso, viver é perigoso (MARTINS, 2008, p. 22).

Para ele, a sociedade brasileira ainda possui fortemente resquícios de uma sociabilidade tradicionalista arraigada em relações de parentesco e predominantemente pessoalizada. Imersa em uma cultura popular barroca que: “faz-se de dia o que se destrói de noite” (MARTINS, 1993, p. 24). No Brasil se vive contraditoriamente relações sociais duvidosas, receosas, ambíguas entre o mundo moderno que se busca e o que se vive na realidade. Todavia, Martins não é tão otimista a respeito dessa condição ou dessa possível “brasilianização”. Sua visão é de um país fraturado, atrasado, lento, de um cotidiano irrefletidamente alienante e de uma modernidade anômala.

A anomalia está no fato de que se trata de uma modernidade sem crítica – sem consciência de sua *transitoriedade*, de que tudo é moda e passageiro. É modernidade, mas sua constituição e difusão se enredam em referências do tradicionalismo sem se tornar conservadorismo. Porque também desse lado estamos em face do inconcluso, do insuficiente, do postiço (MARTINS, 2008, p. 44 – grifos do autor).

A condição que Martins nos apresenta, mesmo sendo aparentemente caótica e vista por outros ângulos, é aquela que os teóricos do pensamento pós-moderno tanto discutem enquanto reflexão da contemporaneidade das sociedades ocidentais. O *inconcluso*, o *insuficiente* e o *postiço* são categorias demasiadamente congruentes do ponto de vista daquilo que se figura na aparência de representações teóricas das estruturas sociais que tendem a ser observadas sobre a inconstância e a incerteza.

São fatores complexos que assimilam e são assimilados devido à condição atual do processo de globalização que cada vez mais torna sociabilidades e estruturas como o mercado bastante interdependente, possibilitando certa “mundialização” da cultura, como é enfatizado por Ortiz (1993, 2004).

Diante da situação descrita por Martins (1993, 1994, 2008), entre outros autores, parece que o que nos delegou a frustração do atrasado e do tradicional, bem como daquela condição de dependência e subdesenvolvimento, entra plausivelmente no mote discursivo da pós-modernidade ocidental, como é bem percebido por Barbosa (2000). Neste sentido, teríamos na sociedade brasileira estruturas ou carências de estruturas que permitem pensarmos o ocidente contemporâneo olhando para nosso próprio umbigo? Ou a metáfora do barroquismo se dissemina em todos os continentes sem que haja outra possibilidade a não ser aquela do limiar e do perigo?

É difícil responder tal questão, porém, quando direcionamos o olhar para nomes como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta, entre outros, logo percebemos que existe uma construção ou idealização do Brasil a partir dos elementos culturais que são analisados entre o tradicional e o moderno. Isso, para esses autores, também faz parte de um dilema existencial que nos acompanha desde tempos remotos passando do descobrimento colonial até a contemporaneidade.

No caso da sociologia relacional, como tentamos demonstrar no decorrer desse trabalho, DaMatta nos mostra que a sociedade brasileira ocupa uma posição liminar e intermediária entre o moderno e o tradicional. Esse limiar e intermediário, observados por outros ângulos, revelam uma síntese ambivalente, pois:

[...] Trata-se do que Gilberto Freyre chamava de “brasileirismo”, sínteses originais e dramáticas de elementos novos e velhos, de fora e de dentro, de coisas conhecidas e amadas e de formas institucionais exóticas, muitas vezes necessárias, impostas legal ou autoritariamente de cima para baixo, que acabam desenhando uma modernidade singular, nada fácil de ser caracterizada com precisão (DAMATTA, 1999, p. 33).

A modernidade contemporânea, segundo os pensadores pós-moderno, na medida em que exprime uma realidade ambígua, fraturada, desconexa etc., revela uma temporalidade igual ou semelhante a esta descrita por DaMatta. Sua caracterização se torna de difícil visualização, pois se trata da variação das representações do tempo e do espaço de acordo com as circunstâncias de sua manifestação dual.

É esse “brasileirismo” dual (do múltiplo) que contribui para uma determinada fluidez da modernidade tardia, pois esta se inscreve também no tempo vivido contemporâneo do homem comum, que parece encontrar dificuldades para se pensar numa temporalidade linear ou historicamente determinada. Desse modo, a vivência dos tempos e dos valores múltiplos, como tanto fala DaMatta, permite compreender a dinâmica estrutural ou a gramática social desse Brasil relacional que opera através de aparentes contradições culturais catalisadoras de uma estética criativa, vista na idealização que se propaga no senso comum, de o brasileiro ser um sujeito “naturalmente” da amizade, de compadrio, de cordialidade, de afetos, de sociabilidades, de vínculos familiares, entre outras características que acreditamos estarem tentaculadas na noção de pessoa.

É claro que essa noção, segundo DaMatta, carrega em si também todos os infortúnios da sociabilidade relacional, se assim podemos falar, principalmente quando se procura compreender a distinção entre o público e o privado, que quase não existe na sociedade

brasileira. Entretanto, como poderia existir uma diferença tão marcante nesta sociedade se o indivíduo é o complemento imperfeito da pessoa? No Brasil não existe pessoa sem indivíduo, como não existe o indivíduo sem a pessoa, pois a virtude dessas categorias não estaria nem no início ou no final, mas no meio e é esse meio que faz o Brasil, Brasil, como um ser inacabado, inconcluso, anômalo, mas sempre criativo, dinâmico e único.

Assim, nossa cultura híbrida, síntese da diferença e também da indiferença, da naturalização espontânea de uma moral anômala e periférica, bem como das formas de sociabilidade que tendem a ser predominantemente elaboradas na proximidade, na valorização do amigo, do parente, do vizinho, enfim, da pessoa, ganham notoriedade, mesmo vistas de outros ângulos, na complexa pós-estrutura social da modernidade contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos nesta tese discutir alguns aspectos da obra de Roberto DaMatta e sua relevância intelectual como pensador social do Brasil. Tentamos compreender como este autor tece suas categorias sociológicas e antropológicas fundamentais no entendimento contínuo das questões elencadas sobre *o que faz o brasil, Brasil*. Desse modo, procuramos dar ênfase às noções de pessoa e indivíduo que se tornam categorias fundamentais no pensamento de Roberto DaMatta sobre seu entendimento da sociedade brasileira. Assim, partimos da hipótese de que os conceitos de pessoa e indivíduo perpassam a obra desse autor desde o início de sua carreira, antes mesmo da publicação de *Carnavais, Malandros e Heróis* no final dos anos de 1970, até a contemporaneidade, como demonstra o seu mais recente livro sobre o trânsito brasileiro, denominado *Fé em Deus e Pé na Tabua*.

Os conceitos de pessoa e indivíduo para DaMatta revelam aquilo que ele compreende como um verdadeiro drama da sociedade brasileira, pois põe em evidência a dialética do dilema relacional, ou seja, dos vários sentidos éticos, estéticos e morais de um universo que conjuga a igualdade com a desigualdade, a casa com a rua, a diferença com a semelhança, o nós com os outros, o profano com o sagrado etc. É desse modo que a discussão sobre pessoa e indivíduo possui um fundo moral tendo em vista que os valores que são compartilhados e admitidos pela cultura relacional da sociedade brasileira, também são situados de acordo com esquemas que revelam a duplicidade de ações e motivações entre indivíduos interagindo sobre escolhas, responsabilidade, preconceitos, estereótipos e tudo que envolve problemas que se apresentam na relação entre indivíduos e grupos sociais.

É justamente na diferença desses valores que DaMatta aprofunda as noções de pessoa e indivíduo, não apenas como um processo social cujas estruturas simbólicas recaem na ideia de indivíduo moderno, como acredita e critica Jessé Souza. Como mostra Livia Barbosa (2000), DaMatta vai buscar neste dois conceitos as bases de compreensão que possibilitam entendermos os sentidos da individualidade, “que desembocam na construção de espaços interiores como em padrões de relações ontologicamente distintos no indivíduo e entre indivíduo e o grupo social” (BARBOSA, 2000, p. 54), ou seja, as noções de pessoa e indivíduo parecem permear outras estruturas individuais ou coletivas, se colocando entre o

público e o privado, da casa e a rua, nas festas e carnavais etc. Adentram também nos dias de feriado, no almoço de fim de semana, entre outras coisas que se mostram como valores compartilhados e intermediados por possíveis variações e classificações: de estereótipos sociais, da ideologia cultural do moderno individualismo em oposição ao tradicional, dos aspectos entre a modernidade e a periferia, do trabalho e do ócio, e outras estruturas ou funções que se abastecem da relação entre o mundo do eu e do outro, isto é, da pessoa que é conhecida e do indivíduo anônimo e da individualidade igualitária. Isso tudo, segundo DaMatta, compõe o drama social da sociedade brasileira.

Influenciado por Victor Turner, DaMatta nos mostra que é através dos dramas sociais que podemos situar as oposições e contradições; comparar os dilemas cotidianos de culturas diferentes; estranhar o familiar e problematizar o exótico, o diferente de nós, porém tão próximos.

Os dramas sociais revelam também o cotidiano e põe em evidência a cultura do senso comum, permitindo a “contemplação” analítica do dia-a-dia. Talvez por isso DaMatta escreve semanalmente em periódicos jornalísticos, buscando de uma forma mais despojada e crítica descrever alguns aspectos corriqueiros do cotidiano brasileiro.

Cinco dos seus livros são conjuntos de crônicas e pequenos ensaios que foram publicados em jornais como O Globo, Folha de São Paulo, Estadão, entre outros.⁹³ Neles, busca desvendar, como prefere dizer o autor, alguns aspectos do cotidiano da sociedade brasileira contemplando certas generalizações que perpassam pelo senso comum midiático da política, da cultura ou da economia. Suas experiências literárias servem para o autor exercitar seu esquema sociológico conceitual, checando a dualidade, a relacionalidade, a pessoa e o indivíduo, como fatores diacrônicos e sincrônicos da nossa “realidade” social que se caracteriza por ser emblematicamente contraditória, fragmentada e heterogênea por “natureza” de forças centrípetas e centrífugas de um país que deve ser melhor observado a partir da sua totalidade.

Dessa configuração social heterogênea “única”, DaMatta nos diz que os rituais são fatores preponderantes no entendimento generalizado do que faz a sociedade brasileira. Neste sentido, como tentamos discutir neste trabalho, são os carnavais, as festividades, as procissões, o futebol, os jogos de azar, a cachaça, entre outras formas de sociabilidade que nos

⁹³ São esses os livros: *Explorações: ensaios de sociologia interpretativa*; *Torre de Babel*; *A Bola Corre mais que os Homens*, *Crônicas da Vida e da Morte* e *Tocquevilleanas: notícias da América*.

colocam sob um plano generalizado de valores, medidos, entre outras coisas pelos rituais, quer sejam da igualdade ou da hierarquia. O carnaval, por exemplo, possui rituais entre a hierarquia e a igualdade, porém prevalece o sentido festivo da brincadeira que coloca toda sociedade brasileira sobre um único plano espacial e temporal, onde o espaço da rua, literalmente transforma-se no tempo da casa, temporariamente nela muitos podem se sentir seguros e amados ou prontos para amar. É o tempo e o espaço que se modificam e quebram o ritual da autoridade cotidiana de uma pessoa que se torna presente com o *você sabe com quem está falando?* ou *ponha-se no seu lugar*.

Algumas suspeições surgiram ao longo da construção deste trabalho. Umas foram relegadas outras deixamos para mencionar nestas últimas considerações como possíveis desdobramentos para outras investigações. Por exemplo, a que posições epistemológicas e metodológicas DaMatta tende a se aproximar? Tocou-nos a curiosidade sobre a possível influência do interacionista simbólicos sobre ele. Não sabemos ao certo até que ponto ela existe na sua obra, entretanto, ao problematizar sobre os rituais como campo conexo a vida cotidiana, procura compreender, assim como os interacionistas simbólicos, as ações recíprocas que envolvem mito, rito e realidade abertas a novas perspectivas funcionais legitimadas pelos grupos que compartilham em si e para si valores propensos à mudança e reconhecimento de novos padrões de condutas não estáticas e uniformes.⁹⁴

Esta questão talvez fosse esclarecida se tivéssemos entrevistado Roberto DaMatta, entretanto, não conseguimos tal feito, o que de alguma maneira nos dá uma sensação de dever incompleto, não nos permitindo também esmiuçar com mais detalhe o pensamento e a vida desse autor. Uma vida acadêmica bastante produtiva com um nome já consolidado nas ciências sociais brasileiras. Sobre sua vida pessoal algumas informações veiculadas em ensaios e entrevistas nos meios de comunicação, referem-se à difícil sensação de envelhecer diante das adversidades irreparáveis do viver, fator este atribuído À insuperável dor de perder um filho, a morte de um irmão e a recente descoberta de um mal de Alzheimer em sua esposa, o que, segundo ele, fortifica a tese de que nenhum ser humano está isento das imprevisibilidades da vida.

A serem respondidas ainda restam outras questões que emergiram sub-repticiamente das reflexões postas na tese. Listamos algumas: Por que DaMatta enxerga apenas os processos positivos da individualização como formas diacrônicas de uma ideologia da igualdade de

⁹⁴ Sobre o interacionismo simbólico ver Hans Joas (1999).

valores modernos? Por que sua leitura generalizada sobre os rituais brasileiros, principalmente aqueles que se manifestam através do carnaval, são direcionados apenas ao Rio de Janeiro? Por que não existe diretamente uma resposta de DaMatta sobre as críticas feitas, sobretudo por Jessé Souza, a sua sociologia relacional ou sua sociologia inautêntica? Por que os conceitos de indivíduo e pessoa, dadas as circunstâncias dos novos olhares sobre a modernidade, principalmente com os pensadores pós-moderno, na obra de DaMatta, não tiveram rearranjos conceituais, sobretudo aqueles que compreendem que as sociedades ocidentais contemporâneas, mesmo com toda fragmentação, se encontram possivelmente em um processo de relacionalidade, retorno à comunidade e exaltação do papel da pessoa afetiva, que muito assemelha-se ao estereótipo do sujeito cordial, do ambíguo dilema da permanência e da mudança do ser? No sentido de fundamentar melhor possíveis respostas a essas questões, a entrevista com o autor teria sido bastante proveitosa, algo que até tentamos, mas que se frustrou diante do silêncio do renomado intérprete do Brasil.

Mesmo com as brechas deixadas esperamos que este trabalho possa dar uma pequena contribuição para a compreensão da obra de DaMatta e de alguns aspectos que envolvem a temática da pessoa e do indivíduo na sociologia brasileira. Acreditamos que ao direcionar o olhar para onde direcionamos pudemos compreender como essas duas categorias/conceitos/noções se articulam sobre a ideia de relação proposta pelo autor e suas diferenças no cotidiano onde ganham notoriedade no senso comum brasileiro.

É interessante notar que no nosso senso comum, o significado de indivíduo não aparece como algo positivo, tal como registra o Dicionário Aurélio e que não ocorre em países ocidentais desenvolvidos. É o mesmo significado que aparece nos noticiários televisivos quando a polícia militar refere-se aos “elementos”, “meliantes”, ou seja, aos diversos tipos de bandidos. O indivíduo também é o qualquer um, o Zé ninguém, o povinho ou a gatinha. Já a pessoa está no nosso senso comum como referência fundamental, e nunca se esquece de que no Brasil somente “pessoas” devem ser respeitadas e amadas.

Disso tudo fica a lição de que o nosso senso comum, na visão de DaMatta, ainda continua a naturalizar espontaneamente não os nossos auto-enganos – como diz Jessé Souza ao se referir a uma hierarquia moral que retira o julgamento reflexivo do sujeito frente às dominações sociais que ele acredita estarem ocultas – mas nossa realidade hierárquica que se manifesta através do próprio discurso do senso comum, ou seja, daquela ideia de que somos todos brasileiros do jeitinho, da cordialidade, da malandragem, da “sacanagem” e do bom coração.

E para dar mais ênfase ao que acabamos de dizer, vale à pena encerrar com uma provocativa citação de DaMatta:

Dizem que, quando Deus criou o mundo e fez o Brasil, ouviu uma série de reclamações. Habitantes de outros países disseram que Ele tinha sido injusto criando uma terra rica, dotada de extraordinária beleza. Um país banhado pelo sol de um eterno verão, que, ademais, não tinha terremotos, tufões, tempestades de neve e furacões, desertos e animais selvagens. “Isto não é justo”. Disseram em coro para Deus, que, com divina indiferença, calou a inveja dos reclamantes, replicando: É! Mas esperem o tipo de *gente* (povo, *povinho* ou *gentinha*) que Eu vou colocar lá...” (1994, p. 97 – grifos do autor).

“Povo novo”, diria Darcy Ribeiro. “Cordial”, Sérgio Buarque de Holanda. “Híbrido”, Gilberto Freyre. “Criativo”, Livia Barbosa. “Pós-moderno”, Maffesoli. Da “dialética da malandragem”, Antonio Cândido. De *habitus* precário, Jessé Souza. “Barroco”, José de Souza Martins. Relacional, DaMatta.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maria Aparecida Azevedo. **Conflito e interesse no pensamento político republicano**. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Estadual de São Paulo, 2008.
- ALEXANDER, Jeffrey C. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.) **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999, p. 23-89.
- ALMEIDA, Alexandre Paz. **A cidade, o bairro e a rua: um estudo sobre cotidiano e sociabilidade em Valentina de Figueiredo, João Pessoa- PB**. Dissertação de Mestrado UFPB/CCHLA/PPGS, 2008.
- AMARAL, Maria Nazaré de C. Pacheco. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- ARON, Raymond. Alexis de Tocqueville. In: _____. **As etapas do pensamento sociólogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A sociologia de Florestan Fernandes. In: **Tempo Social**. vol. 22, n. 1, São Paulo, 2010.
- AZEVEDO, Fernando de. O ensino e as pesquisas sociológicas no Brasil: problemas e orientações. In: BARREIRA, César. (Org.). **A Sociologia no tempo**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 32-48.
- _____. A sociologia no Brasil. In: **Dicionário de sociologia**, Rio Grande do Sul, Editora Globo, 1977.
- _____. **A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura brasileira**. 3.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1958. Tomo II.
- BALANDIER, Georges. **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BARBOSA, Livia. O Brasil pelo avesso: carnavais, malandros e heróis e as interpretações da sociedade brasileira. In: GOMES, L.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. (Org). **O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis 20 anos depois**. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p.42-59.
- _____. **O jeitinho brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.
- BASTOS, Elide Rugai. O iberismo e a reflexão sobre a democracia na obra de Gilberto Freyre. In: **Pro-Posições**, V 17. nº3, São Paulo, Unicamp, 2006. Acesso em 05/09/2011. <http://www.proposicoes.fe.unicamp.br/~proposicoes/textos/51_dossie_bastoser.pdf>
- BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. **Amor Líquido**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.
- _____. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BECK, Ulrich. **O que é globalização? Equívocos do globalismo:** respostas à globalização. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar:** a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOUDON & BOURRICAUD. **Dicionário crítico de sociologia.** São Paulo: Editora Ática, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia.** Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

_____. **Razões Práticas:** sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1997.

_____. **A economia das trocas simbólicas.** 2ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANDÃO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. In: **DADOS**, IUPERJ, nº 48, Vol.2, 2005. p. 231-269.

BUBER, Martin. **Eu e tu.** São Paulo: Centauro, 2001.

CAMPANTE, Rubens Goyatá. Patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira. In **Dados, Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003. Acesso em 07/02/2011 por <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/218/21846105>>.

CANDIDO, Antonio. A sociologia no Brasil. In **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, vol. 18, n. 1, 2006, p. 272-301.

_____. O significado de Raízes do Brasil. In **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006a, p. 9-21.

_____. Dialética da malandragem: caracterização das memórias de um Sargento de Milícias. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 8, São Paulo: USP, 1970, p.67-89. Disponível em <<http://www.literatura.pro.br/manuelantonioidealmeida.htm>> Acesso em 10/02/2011.

_____. **Os parceiros do Rio Bonito.** São Paulo: José Olímpio Editora. 1964.

CARDOSO, F. H. **Política e desenvolvimento em sociedades dependentes.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

CARDOSO, F. H. e FALETTO, E. **Dependência e desenvolvimento na América Latina.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

CASTANEDA, Carlos. **A erva do diabo:** os ensinamentos de dom Juan. 29 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

CERTEAU, M.; GIARD, L.; Mayol, Pierre. **A invenção do cotidiano.** Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes, 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil:** mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

_____. **O que é ideologia.** São Paulo: Brasiliense, 1980.

COLLINS COBUIL STUDENT'S DICTIONARY – PLUS GRAMMAR. Glasgow: Harper Collins Publishers, 2005.

CORRÊA, Mariza. Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos 60. In: **RBCS**, São Paulo, ANPOCS, n. 06, vol. 03, 1988, p.79-98.

COSTA, Jean Carlos de C. “O Problema Nacional, Globalização e o Pensamento Social no Brasil: notas sobre as implicações do “nacional” em Manoel Bonfim”. In: **Política e Trabalho**, n. 22, João Pessoa, PPGS/UFPB, 2005, p. 165-184.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

DAMATTA, Roberto. **Fé em deus e pé na tábua**: ou como e por que o trânsito enlouquece no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

_____. **Crônicas da vida e da morte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

_____. **A bola corre mais que os homens**: duas copas, treze crônicas e três ensaios sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

_____. O Brasil como morada: apresentação para sobrados e mucambos. In: **Sobrados e mucambos**, São Paulo: Globo, 2006a.

_____. **Tocquevilleanas**: notícias da América. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

_____. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. In: **Mana**, n. 06, UFRJ/PPGAS/Museu Nacional, 2000. p. 7-29.

_____. Palpite inicial e arremate: os bichos são mais importantes do que os bicheiros. In: DAMATTA, Roberto; SOARES, Helena. **Águias, burros e borboletas**: um estudo antropológico do jogo do bicho. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 21-57.

_____. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Torre de babel**: ensaios, crônicas, críticas, interpretações e fantasias. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

_____. **Conto de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. Um indivíduo sem rosto. In DAMATTA, Roberto et al. **Brasileiro**: cidadão? São Paulo: Cultura Editores Associados, 1992.

_____. Brasil: uma nação em mudança e uma sociedade imutável? Considerações sobre a natureza do dilema brasileiro. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Vol.1, nº 2. 1988. p. 204-219.

_____. **A casa e a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. **Relativizando**: uma introdução a antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987a.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil**, Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. **Universo do Carnaval**: imagens e reflexões. Rio de Janeiro: Edições Pinako, 1981.

_____. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edison de O. (Org). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978. p. 23 a 35.

_____. **Ensaios de antropologia estrutural**. Petrópolis: Vozes. 1973.

DAMATTA e SOARES, Helena. **Águias, burros e borboletas**: um estudo antropológico do jogo do bicho. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Madrid: Alianza Universidad, 1986.

- DUARTE, Luiz, F. D. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- DUMONT, Louis. **Homo aequalis**. São Paulo: Edusp, 2000.
- _____. **Homo hierarchicus**. São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. **O individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Emile. Sociologia. In: RODRIGUES, José A. (Org.). **Coleção Grandes Cientistas Sociais**, São Paulo: Ática, 1998.
- _____. **A divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. **A ciência social e a ação**. São Paulo: Difel, 1975, p.235-263.
- ELIAS, Norbert. **Escritos e ensaios: estado, processo, opinião pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- _____. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.
- _____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- _____. **O processo civilizador: formação do estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, vol. 2.
- _____. **O processo civilizacional**. Lisboa: Publicações dom Quixote, 1989.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, L. John. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: JZE, Editor, 2000.
- ENGELS Friedrich. **Ludwig Feurbach e o fim da filosofia clássica alemão**. São Paulo: Alfa Ômega, 1977.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. São Paulo: Globo, 2001.
- _____. **Existe um pensamento político brasileiro**. São Paulo: Ática, 1994.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- _____. A concretização da revolução burguesa. In: FERNANDES, F.: **Sociologia crítica e militante**. São Paulo, Expressão Popular, 2004, p. 425-450.
- _____. A sociologia como afirmação. In: BARREIRA, C. (Org). **A Sociologia no tempo**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 49-82.
- FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2001.
- FOUCAULT, Michael. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 4 ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- FRANCO, JR. Hilário. **O feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: _____. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural. 1978, p. 129-194.

_____. O futuro de uma ilusão. In: _____. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a, p. 85-128.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Sobrados e mucambos**. São Paulo: Global, 2006a.

_____. **Ordem e progresso**. São Paulo: Global, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan H. Introdução. In: GIDDENS A.; TURNER, J. (Org.) **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999, p. 07-21.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.

GOMES, L. et al (Orgs). **O Brasil não é para principiantes**: carnavais, malandros e heróis 20 anos depois. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

GONÇALVES, Antônio Giovanni Boaes. **A plasticidade dos usos sociais do corpo de classes populares em São Luís**. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual Paulista, 2002.

_____. Cultura, identidade e colonialidade na América Latina. In: **Itinerários**. São Luís, UFMA, 2004, p.27-36.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

IANNI, Octavio. Tipos e mitos do pensamento brasileiro. In: **RBCS**, Vol. 17, ano 49, junho/2002, p. 06-10.

_____. **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

JASPERS, Karl. **A situação espiritual do nosso tempo**. Lisboa: Moraes Editores, 1968.

JOAS, Hans. Interacionismo simbólico. In: GIDDENS A.; TURNER, J. (Org.) **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999, p.127-174.

KANT, Emmanuel. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

_____. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Identidade e Pertença: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens. In: **Etnografias**, Lisboa, Vol. 14 p. 27-58, 2010. Acessado em 13/10/2011 por <www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v14n1/v14n1a02.pdf>.

_____. **Sociologia da emoção**: o Brasil urbano sob a ótica do luto. Petrópolis: Vozes, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. Da mata ao Carnaval: uma trajetória antropológica. In: GOMES, L.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. (Org). **O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis 20 anos depois**. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p.19-27.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LE BRETON, David. **Antropología del cuerpo y modernidad**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.

LE ROBERT MICRO: DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE. Edition Poche, 2008.

LEFEBVRE, Henry. **Marxismo**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1994.

LEVINE, Donald. **Visões da tradição sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LIEDKE FILHO, Enno. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. In: **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, nº 14, jul./dez. 2005, p. 376-437.

LIMA, Roberto Kant de. **A antropologia da academia: quando os índios somos nós**. Niterói: Editora da UFF, 2011.

MAFESSOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. **O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta**. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **A Chegada do Estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Antropologia. In: OLIVEIRA, R. C. (Org.). **Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo: Ática, 1979, vol. 11.

_____. La Nation. In: **Oeuvres**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 573 a 625. [Collection: Le sens commun].

_____. Fait Social et formation du caractère. In: **Jornal do Mauss**, 1938. Disponível em <<http://www.jornaldomauss.org/periodico/?p=355>>, acessado em 06/10/2010.

MORAES, Vinicius; LYRA, Carlos. Marcha de quarta-feira de cinzas. In: **Álbum depois do carnaval**. Gravadora Philips, 1963.

MOTTA, Roberto. Élide, Gilbert, imagismo e língua de universidade. In **RBCS**, São Paulo, ANPOCS, n. 69, vol. 24. 2009, p. 149-162.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: HEMUS, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

ORTIZ, Renato. As ciências sociais e o inglês. In: **RBCS**, São Paulo, ANPOCS, n° 54, vol. 19, 2004, p.5-22.

_____. Cultura e mega-sociedade mundial. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 28-29, abr. 1993. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451993000100014&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 19 de outubro de 2011.

PEIRANO, Mariza G. S. A antropologia como ciência social no Brasil. In: **Etnografia**, vol. IV. (2), Lisboa. 2000, p.219-232.

_____. O pluralismo de Antonio Candido. In: **RBCS**, São Paulo, ANPOCS, n. 5, vol. 12, 1990, p. 41-54.

POPPER, Karl. **Lógica das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

_____. **Conjecturas e refutações**. Brasília: Editora da UNB, 1982.

PRADO Jr. Caio. **Formação do Brasil contemporâneo (colônia)**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1965.

_____. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

REIS, José Carlos. **História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RODI, Frithjof. O conceito de estrutura em Dilthey. In: **Revista da USP**, jun./jul./ago., 1989. Disponível em <<http://www.usp.br/revistausp/02/17-rod.pdf>>. Acessado dia 05 de novembro de 2011.

RUSS, Jacqueline. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Editora Scipione, 1994.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

SEPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru: EDUSC, 1999.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.

_____. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2006.

_____. **Coleção Grandes Cientistas Sociais**, São Paulo: Ática, 1983.

_____. A metrópole e a vida mental. In: Velho, O. (Org). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.

SOUZA, Jessé. O casamento secreto entre identidade nacional e teoria emocional da ação ou por que é tão difícil o debate aberto e crítico entre nós. In: SOUZA, J. (Org.) **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

_____. (Sub)cidadania e naturalização da desigualdade: um estudo sobre o imaginários social na modernidade periférica. In: **Política e Trabalho**, João Pessoa: PPGS/UFPB, n. 22, 2005.

_____. A gramática social da desigualdade brasileira. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 54, EDUSC, São Paulo: ANPOCS, 2004.

_____. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

_____. A sociologia dual de Roberto da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? In: **RBCS**, vol. 16, n. 45, fev. 2001, p. 47-67.

_____. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

SCHWARZ, Roberto. As idéias fora do lugar. São Paulo: **Estudos Cebrap**, vol. 3, 1973, p.149-162.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. São Paulo: Loyola, 1997.

TÖNNIES, F. **Comunidad y sociedad**. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1947.

TRONCA, Ítalo. **Revolução de 1930**: a dominação oculta. São Paulo: Brasiliense, 1986.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 2001. [Vol.2.]

WALLERSTEIN, E. et al. **Para abrir as ciências sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 1996.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. In: _____. **Os pensadores**. São Paulo: Abril cultural, 1975, [Os pensadores].