

A democracia em *Raízes do Brasil*

Henrique Estrada Rodrigues¹

Resumo: Este texto analisa a obra *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, tendo como ponto de partida as críticas do autor aos sucessivos apelos autoritários da vida política brasileira. Buscou-se compreender, particularmente, o juízo do historiador quanto às promessas de emancipação que, na história brasileira, terminaram justificando novas formas de dominação. Sérgio Buarque, porém, também percorrera essa história a contrapelo, desvelando um tecido social que, marcado pela espontaneidade e pelo conflito, poderia se contrapor ao *continuum* da dominação. Assim, a seqüência deste artigo procurou identificar os traços desse tecido, investigando sob quais circunstâncias poderiam ser qualificados como “democráticos”.

Palavras-chave: democracia – Sérgio Buarque de Holanda – *Raízes do Brasil*.

Raízes do Brasil, em certo momento de sua narrativa, estabelece um juízo pouco favorável sobre a vida política brasileira: “a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal entendido” (Holanda 10, p. 160). Sempre, ao menos, que a nação desejou refigurar seus princípios políticos, o que, para Sérgio Buarque de Holanda, significava apontar, no curso da história, dois instantes fundadores da sua vida em comum: quando definira o sentido da sua autonomia, nos primórdios de 1822, ou quando o 15 de novembro realizou a idéia republicana de governo. Porém, se a grande massa do povo recebera esses movimentos “com displicência, ou hostilidade” (Holanda 10, p. 160), se nesses momentos

¹ Este texto retoma parte da tese de doutorado defendida junto ao Departamento de Filosofia da USP, tendo contado com o auxílio da Capes. E-mail: henriqueestrada@hotmail.com

“a colaboração do elemento civil foi quase nula” (Holanda 10, p. 161), a democracia fora um mal entendido porque objeto de uma instauração sempre fracassada? E o que teria sido determinante nesse fracasso, a ponto de justificar o lamento do historiador?

A questão da democracia não aparece sem problemas em *Raízes do Brasil*, onde dificilmente se encontra uma definição formal ou normativa desse conceito. Nesse livro, há, sobretudo, a descrição do seu inverso, vale dizer, de comportamentos e formas de governos que encarnariam o negativo dos seus próprios princípios. De fato, o aparecimento desse tema, na obra de Sérgio Buarque, coincide com a descoberta e a descrição de comportamentos que, precisamente, parecem bloquear a possibilidade de uma política democrática, no duplo sentido em que isso parecia acontecer: de um lado, na invasão do público pelo privado, cujas raízes encontrara num modo de vida fortemente personalista, traduzido politicamente numa organização patrimonial do mundo em comum; de outro, na justificação de um certo iluminismo de Estado, assumindo uma forma tutelar nas reformas da sociedade e na sua reorganização rumo ao progresso.

O “mal compreendido” da democracia poderia significar, portanto, isto: a projeção, no espaço público, tanto de um velho personalismo luso-colonial como de um discurso de ruptura com essa mesma tradição, deixando vazar um reformismo comprometido nem tanto com o interesse comum, mas com a lógica do seu próprio poder. Por tudo isso, a princípio, o alvo daquele lamento de Sérgio Buarque parece apontar em duas direções. Primeiramente, para uma elite política que agiria tão somente por meio de decretos, esquecendo-se “de que as formas de vida nem sempre são expressões do arbítrio pessoal” (Holanda 10, p. 161); em seguida, entretanto, o juízo seria dirigido para o próprio povo, muitas vezes surpreso ou atônito diante de transformações tais como a proclamação da República, mas também atravessado, em outros momentos, por um ideal de convívio humano fundado em preferências e repugnâncias, em contraste, freqüentemente, com motivações igualitárias ou com o equilíbrio dos egoísmos.

Seja como for, essas duas direções da crítica de Sérgio Buarque parecem convergir para um só ponto, mesmo se este tenha se manifestado

das maneiras as mais diversas. Trata-se de reconhecer, como subtexto de todo aquele mal compreendido, uma crítica radical à dominação, cujo empreendimento figuraria o poder político como o lugar da expressão de mandamentos ou sentenças, sejam eles oriundos de um “fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (Holanda 10, p. 147) ou calcados “em um sistema complexo e acabado de preceitos” (Holanda 10, p. 160). Crítica à dominação que ainda ganha em intensidade dramática quando o autor, enfim, investiga o outro lado da moeda, qual seja, as chances de uma vida em comum que pudessem ser descortinadas sob um ponto de vista diferente de uma relação inequívoca entre o mando e a obediência. E isso ocorreria, sobretudo, ao iniciar o penúltimo capítulo da obra (“Novos tempos”), quando o autor identifica, a partir da década de 70 do século XIX, os indícios de uma possível dissolução da herança colonial brasileira. Sobre esse território movente, uma nova linguagem do político poderia aparecer.

A reflexão sobre as condições de possibilidade de uma comunidade política democrática começara a ganhar corpo, em *Raízes do Brasil*, com uma referência ao teatro antigo. Essa remissão, estampada já na abertura do seu quinto capítulo (“O homem cordial”), é o preâmbulo de uma análise sobre os limites entre o público e o privado, como se o autor buscase ganhar fôlego antes de adentrar, propriamente, na análise mais detida sobre traços constitutivos dos “novos tempos” do país. E esse fôlego ele fora buscar, precisamente, com a evocação da peça *Antígona*:

O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma graduação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição (...).Ninguém exprimiu com mais intensidade a oposição e mesmo a incompatibilidade fundamental entre os dois princípios do que Sófocles. Creonte incarna a noção abstrata, impessoal da cidade em luta contra essa realidade concreta e tangível que é a família. Antígona, sepultando Polinice 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
Coloca seu amigo, eu terei por nulo.*

O conflito entre Antígona e Creonte é de todas as épocas e preserva-se sua veemência ainda nos dias de hoje. (Holanda 10, p. 141).

Esse conflito funciona em *Raízes do Brasil* como um ponto de luz para retirar da opacidade as tensões entre o público e o privado, entre o tradicional e o moderno na história brasileira. Entre o Estado e a moral defendida e encarnada pela família, o que se busca é enfatizar as contradições de uma comunidade específica que desejaria, enfim, superar a invasão do público pela esfera privada para realizar plenamente os valores da modernidade – o triunfo das leis da cidade, o igualitarismo político e a impessoalidade nas relações públicas. Pois é em meio a esse contexto que o recurso ao teatro antigo, na narrativa de *Raízes do Brasil*, assume, então, um traço persuasivo. A entrada em cena de um personagem como Creonte parece indicar a possibilidade de se redescobrir qual deveria ser, no país, o lugar da política e das leis da cidade. Por isso, encontra-se citada no livro apenas a primeira intervenção de Creonte na peça, ou seja, uma fala que, isolada do restante da obra, poderia ser reconhecida e adotada pela cidade democrática da antigüidade clássica, pois ela enuncia, ao menos nesse primeiro instante, a linguagem de uma cidade livre, dissimulando qualquer traço de tirania (Bignotto 5). Assim, um personagem como Creonte compareceria, em *Raízes do Brasil*, para sugerir a necessidade de regular a vida pública pela mediação das leis e não pelo intermédio dos valores da vida privada. Mais importante ainda, a referência à decisão de Creonte aparece sincronizada, nesse instante do livro de Sérgio Buarque, com a descrição de um certo sentido da história brasileira: sua possível ruptura com as vozes personalistas e patriomiais da sociedade, em boa medida identificadas com o legado ibérico do país.

Associada à cultura da personalidade (um “basta-se a si próprio”), a uma ética da aventura (com sua concepção espaçosa do mundo, sem esforço planejado em meios e fins) e à plasticidade do aventureiro (com sua capacidade de aclimatar-se em um ambiente desconhecido, sem lhe impor suas regras), a Ibéria seria, a rigor, constitutiva do “homem cordial” e de seu padrão de sociabilidade, cujos laços de afeto e de sangue marcam suas oscilações entre a hospitalidade e a hostilidade. Da mesma maneira, os “novos tempos” do país iriam se manifestar em termos claros, uma vez que aparecem associados ao “americanismo” – uma dinâmica golpeadora das bases de sustentação da aristocracia rural e do “homem cordial” e, ao mesmo tempo, um processo de desenlace da civilidade e da democracia. De resto, os dois últimos capítulos de *Raízes do Brasil* – “Novos tempos” e “Nossa revolução” – têm o cuidado de apontar os indícios seguros desse percurso: o fim da escravidão e a passagem do campo à cidade como centro gerador de valores, marcas mais visíveis de um longo percurso de superação dos fundamentos coloniais de sociabilidade. Assim, separando o velho e o novo, a tradição e o moderno, caberia à historiografia o dever de fundamentar, face às condições dos “novos tempos” do país, seu curso contínuo e progressivo rumo ao moderno.

Entretanto, o recurso às personagens de Sófocles não parece confirmar inteiramente o sentido inequívoco dessa história, lançando uma certa sombra sobre os caminhos brasileiros de passagem ao moderno. Essa é a sombra dos mecanismos de poder presentes em meio às novas leis da cidade. É certo que Sérgio Buarque também exerce, a partir de Antígona, uma crítica ao poder quando sustentado por valores familiares e afetivos, como se a personagem apontasse para traços incompatíveis com o horizonte moderno da igualdade. “Todo afeto entre os homens funda-se forçosamente em preferências. Amar alguém é amá-lo mais do que os outros” (Holanda 10, p. 185). Mas é sempre bom recordar que, na peça de Sófocles, Antígona cumpriria ainda um outro papel, que talvez não esteja ausente do horizonte de *Raízes do Brasil*.

Se a desobediência às ordenações de Creonte nega, num primeiro momento, os valores públicos da cidade, em outros instantes desvela o que parecia ocultado na primeira fala desta personagem. Pois a reação

de Creonte ao desafio lançado por Antígona pode ser interpretada nem tanto como uma saída em defesa das leis da cidade, mas como um veículo para a afirmação de um poder pessoal. A ação de Antígona torna-se, então, política ao revelar o traço tirânico de Creonte, atravessado por um discurso que, qual um decreto, só reconheceria a lógica dos seus próprios atos (Bignotto 5, p. 64-67). E se esse horizonte não se encontra longe de *Raízes do Brasil*, é porque o livro, em certo sentido, parece ter assumido um ponto de vista para a apreciação da própria cultura política brasileira semelhante ao dessa personagem feminina.

Desse ponto de vista, Creonte entraria em cena para dramatizar as novas preferências da ordem política brasileira. Em outras palavras, ele também apontaria, na ordem do texto de Sérgio Buarque, para uma crítica ao poder, desta feita dirigida aos “legisladores” dos “novos tempos” brasileiros. Estes, tomados pelo horror ao fundo emotivo e familiar dos laços de sociabilidade vindos do fundo colonial, retiram-se da companhia dos homens. Se um dia retornam ao mundo comum, não é tanto para comprometer as vozes personalistas com os destinos da cidade. Seus gestos carregam toda a natureza de um poder pretensioso que, dissimulando suas verdades parciais em uma suposta regra geral, transformam-nas em requisito automático de passagem ao moderno. Não por acaso, na narrativa de *Raízes do Brasil*, esse seria o caso, por exemplo, de Benjamin Constant Botelho de Magalhães. Honrado por muitos como o herói fundador da República, essa personagem é representativa de uma postura que começa a conformar os “sérios estudos da matemática” (Holanda 10, p. 160) com o mundo político, ou melhor, o verdadeiro com as ordens do poder.

Por isso, o historiador expressa todo seu incômodo com uma postura de indiferença ao conjunto social, que, na ruptura com a tradição ou na tutela dos indivíduos, cria um mundo fora do mundo, “um derivativo cômodo para o horror à nossa realidade cotidiana” (Holanda 10, p. 162). Pois uma tal postura, antes mesmo de reagir à realidade de uma maneira fecunda, simplesmente a detesta ou a considera nula, criando artificialmente uma ilusão de maturidade. O problema é que, nesse compasso, haveria sempre o risco de se inaugurar uma modernidade de desenraizados: um mundo abstrato e vazio de sujeitos, desenhado por homens

que “criaram asas para não ver o espetáculo detestável que o país lhes oferecia” (Holanda 10, p. 186). Criaram asas, talvez, como se pudessem assumir a condição de intermediários ou mensageiros entre a vida ordinária, com suas disputas e opiniões incertas, e as regras táticas para a organização do conjunto social.

Em um país como o Brasil, que ensaia insistentemente “a organização de nossa desordem segundo esquemas sábios e de virtude provada” (Holanda 10, p. 188), essa condição parece trazer, para o mundo dos assuntos humanos, um traço de exclusão que nem mesmo a fundação da República conseguira interromper. Dessa fundação, restariam as palavras de Aristides Lobo, publicadas no calor da hora: “por ora a cor do governo é puramente militar e deverá ser assim. (...). O povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava” (*apud* Holanda 10, p. 161).² E quando se sonhou refundar o regime em 1930, o que se reafirma é uma civilização como obra a ser planejada e construída pelo Estado. Por isso, o historiador que procura pelas “raízes do Brasil” e vislumbra apenas desterro é o mesmo que, às vésperas da publicação do seu livro, observa o cidadão como o verdadeiro desterrado de sua história política.

Em 1936, ao menos, não parecia difícil reconhecer esse cenário em vias de exilar a cidadania:

As forças políticas que defendiam uma proposta centralizadora e corporativa foram vitoriosas ao ampliar o poder intervencionista do Estado (...). Pouco a pouco, a Constituição de 34 foi sendo desrespeitada pelos próprios governantes, e os princípios autoritários foram ganhando espaço. (...): em abril, foi aprovada a Lei de Segurança Nacional, importante arma no processo de expurgo das oposições. O Brasil acompanhava uma forte tendência internacional de crítica aos princípios liberais e de crescimento de regimes autoritários, tanto de direita quanto de esquerda. Amparado na L.S.N., o governo deflagrou uma sistemática estratégia repressiva.

² Esse ponto foi retomado e desenvolvido por José Murilo de Carvalho em *Os bestializados*, publicado em 1991.

Jornais e rádios foram fechados em todo o território nacional e, gradativamente, os militantes da ANL foram identificados como os principais adversários da estabilidade do regime. (...) O fracasso da tentativa de mobilização [da ANL] nas ruas de Natal, Recife e Rio de Janeiro teve conseqüências muito graves. De imediato, Vargas conseguiu aprovar no Congresso a decretação do estado de sítio, que concedia poderes excepcionais ao chefe do poder executivo. (...) A submissão do Congresso ficou clara já em dezembro de 1935, quando foram aprovadas três emendas constitucionais que tornaram ainda mais explícita a hipertrofia do Executivo. A primeira criava a figura jurídica do estado de guerra interna, a ser declarado em caso de subversão das instituições; a segunda permitia a cassação dos militares envolvidos em atos subversivos, e a terceira previa a demissão de funcionários civis nas mesmas condições. (...) A prisão do dirigente do Partido Comunista do Brasil (PCB), Luís Carlos Prestes, no Rio de Janeiro, foi mais um pretexto para a decretação do estado de guerra, em 21 de março de 1936 (Ferreira & Sarmiento 9, p. 465-466)

1936: esse é o mesmo ano da publicação de *Raízes do Brasil*, ano que parecia condenar o país a reviver a “tradição longa e viva” da centralização política e da vontade de disciplina. Quanto ao historiador das raízes desse autoritarismo, talvez ainda restasse um certo caminho: explicar não apenas as contingências históricas desse percurso, mas tentar compreender, nesse processo de construção de um novo regime como a expressão de um decreto, o sentido de uma racionalidade política que não deixa de expor sua feição tutelar tanto na organização da sociedade como na hostilidade às contingências da história:

Para o homem a que chamamos primitivo, a própria segurança cósmica parece depender da regularidade dos acontecimentos; uma perturbação dessa regularidade tem qualquer coisa de ominoso. Mais tarde essa consideração da

estabilidade inspiraria a fabricação de normas, com o auxílio precioso de raciocínios abstratos, e ainda aqui foram conveniências importantes que prevaleceram, pois, muitas vezes, é indispensável abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional. Em verdade o racionalismo excedeu os seus limites somente quando, ao erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados, separou-os irremediavelmente da vida e criou um sistema lógico, homogêneo e a-histórico.

Nesse erro se aconselharam os políticos e demagogos que chamam a atenção freqüentemente para as plataformas, os programas, as instituições, como únicas realidades dignas de respeito. Acreditam sinceramente que da sabedoria e sobretudo da coerência das leis depende diretamente a perfeição dos povos e dos governos. (Holanda 10, p. 179).

Esses conselhos lembram, em muito, aqueles pronunciados por um certo “demônio” presente nas últimas linhas de *Raízes do Brasil*, cuja influência obscurecia o “ritmo espontâneo” do quadro social em proveito de um “compasso mecânico e uma harmonia falsa” (Holanda 10, p. 180). Inspirados por ele, os homens se vêem diversos do que são e criam novas preferências e repugnâncias. É raro que sejam boas” (Holanda 10, p. 188). Mas, se esse é o traço mais característico da lógica demoníaca, é porque a sua identidade não seria tão enigmática. Em alguns instantes, o historiador a nomeia como “bovarismo”, um mal disfarçado horror à realidade que faz os homens desejarem ser outro do que efetivamente são.³

³ Sob a luz de *Raízes do Brasil*, essa identidade *bovarista* fora reconhecida em daguerreótipos brasileiros do século XIX, nos quais muitas famílias, afetando maneiras elegantes, encenavam uma pose que não correspondia à sua existência real. “Numa sociedade organizada em torno de empenhos e favores, onde o prestígio e a riqueza dependem, cordialmente, das relações sociais, a adulação e a afetação de maneiras elegantes, ou seja, o fingimento, funcionam como moeda corrente de sociabilidade. (...) Ou seja, é através da representação idealizada de si que ela pode superar a contradição entre a persistência da cordialidade e da ordem estamental e a adoção dos novos valores burgueses” (Lavelle 14, p. 65).

Em outros momentos, o historiador compara os conselhos demoníacos com um certo “reformismo negador”, uma força reativa que, incorporada pelas classes dirigentes do país, também fez da negação da realidade o móvel de sua ação e o “ponto de vista” de apreciação dos acontecimentos. Seja como for, toda essa “política de fingimento” adentraria o mundo em comum em nome de uma virtude específica, identificada, não sem ironia, como “pedagogia da prosperidade”. “Não têm em conta entre nós os pedagogos da prosperidade que, apegando-se a certas soluções onde, na melhor das hipóteses, se abrigam verdades parciais, transformam-nas em requisito obrigatório e único de todo progresso” (Holanda 10, p. 165).

Tome-se, como exemplo, o ideário positivista, que, buscando encerrar, ao longo do XIX francês, o curso sempre imprevisível das revoluções, compreende a política como a arte de dirigir a sociedade e de controlar as energias esparsas da coletividade rumo ao futuro. Pois é esse mesmo ideário que, incorporando uma filosofia do progresso, chega ao Brasil em meados desse mesmo século, alcança os meios intelectuais e as escolas militares e se torna decisivo na história brasileira:

É possível compreender o bom sucesso do positivismo entre nós e entre outros povos parentes do nosso, como o Chile e o México, justamente por esse repouso que permitem ao espírito as definições irresistíveis e imperativas do sistema de Comte. Para seus adeptos, a grandeza, a importância desse sistema prende-se exatamente à sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida. É realmente edificante a certeza que punham aqueles homens no triunfo final das novas idéias. O mundo acabaria *irrevogavelmente* por aceitá-las, só porque eram racionais, só porque a perfeição não podia ser posta em dúvida e se impunha obrigatoriamente a todos os homens de boa vontade e de bom senso. O mobiliário científico e intelectual que o Mestre legou à Humanidade bastaria para que se atendessem em todos os tempos e em todas as terras a semelhantes necessidades. E nossa história, nossa tradição eram

recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis. (Holanda 10, p. 158).

As definições imperativas de Comte trataram logo de desvincular os termos “progresso” e “revolução”, normalmente associados no século XVIII. Em outras palavras, era o caso de abandonar uma filosofia crítica comprometida com a revolução em proveito de uma engenharia social fortemente atada à noção de ordem e a uma representação orgânica do desenvolvimento da sociedade. Nessa representação, particularmente, o progresso é pensado como semelhante à vida, ou seja, dotado de um princípio imanente de auto-produção e evolução, índice de sua inevitabilidade e também de seu caráter “natural”, não-livre (Benoît 4, p. 140).⁴ Ao mesmo tempo, a organização da sociedade torna-se objeto da ciência, como se um sistema de idéias, semelhante a leis naturais, pudesse ordenar a repartição dos poderes e das instituições administrativas. Talvez por isso, discípulos de Comte teriam sido “conselheiros prediletos de alguns governantes” (Holanda 10, p. 159). Pois “o mobiliário científico e intelectual que o Mestre legou à Humanidade bastaria para que se atendessem em todos os tempos e em todas as terras a semelhantes necessidades” (Holanda 10, p. 158). E quanto às terras brasileiras, continua o historiador, até mesmo sua história ou sua tradição poderiam ser “recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis” (Holanda 10, p. 158).

Quem sabe, então, não seja possível reconhecer, nos conselhos daquele demônio pretensioso de *Raízes do Brasil*, os ecos desse discurso positivo, formando “a aristocracia do pensamento brasileiro” (Holanda 10, p. 159) e sugerindo, como único caminho para o progresso, a obediência cega às ordenações do Estado:

Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural e a transcende. Mas também é verdade que

⁴ Benoît, em *Sociologia comteana*, ainda lembra que, no *Curso de Filosofia Positiva*, Comte pretendeu fundar a teoria positiva da submissão moderna em uma suposta desigualdade biológica. Sua sociologia buscava constituir-se em instrumento teórico da suspensão da revolução ao pensar a relação entre progresso e ordem social a partir de categorias da “ciência da vida”. Esta corresponderia ao estudo das leis vitais, a partir das quais se busca tanto a previsão racional do modo de ação de dado organismo vivo como o estímulo das suas melhores disposições (Benoît 4, p. 310-311).

essa oposição deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo mesmo. Há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas. O espírito não é força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas superiores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparáveis: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas. Há, porém, um demônio pérfido e pretensioso que se ocupa em obscurecer aos nossos olhos estas verdades singelas (Holanda 10, p. 188).

Esta, pois, a pretensão do demônio da sabedoria: instaurar a auto-suficiência dessa “criatura espiritual” que, embora produzida pelos homens para servi-los, assumiria uma lógica independente da intenção que o constituiu. Nesse sentido, essa passagem de Sérgio Buarque poderia muito bem ser lida como a resposta do historiador, no domínio do político, ao que Simmel já chamara de “tragédia da cultura”, na qual o especialista enclausurado em sua área de atuação não reconheceria nenhuma outra escala de valor que a sua própria. Trata-se, para Simmel, de uma sorte de “inexorabilidade demoníaca”, dentro da qual o homem não deixa de se tornar o próprio portador dos seus constrangimentos:

O fato de o espírito criar algo objetivo autônomo, que se torna o caminho para o desenvolvimento do sujeito de si mesmo para si mesmo, constitui o conceito de toda a cultura; mas justamente com isso, aquele elemento integrante e condicionante da cultura é predeterminado a um desenvolvimento próprio, que consome continuamente as forças dos sujeitos, que abarca sujeitos em seu caminho sem, no entanto, conduzi-los à sua própria altura. O desenvolvimento do sujeito agora não pode mais tomar o caminho do desenvolvimento do objeto; seguindo-o, todavia, ele se per-

derá em um beco sem saída ou em um esvaziamento da vida interior peculiar (Simmel 18, p. 104).

Em linguagem simmeliana, este seria o beco-sem-saída da modernidade política brasileira: construir o Estado como a forma moderna do destino, a partir do qual a vida política se ataria a uma criatura determinada a um desenvolvimento próprio, não poucas vezes votada a controlar ou a destruir as manifestações que não se acordassem à sua perspectiva. E o que era verdadeiro para os primórdios da República parece ter perdurado ao longo das primeiras décadas do novo regime, pois, nesse retrato da tragédia política – onde o cidadão é desterrado e o pedagogo aparece como o órgão da verdade – não é difícil reconhecer as feições do próprio tempo que vira nascer *Raízes do Brasil*: “feições bem características de nosso aparelhamento político, que se empenha em desarmar todas as expressões menos harmônicas de nossa sociedade, em negar toda a espontaneidade nacional” (Holanda 10, p. 177). Empenha-se em desarmar ou tutelar, sobretudo, aquilo que poderia ser o negativo desse aparelhamento, sejam as “essências íntimas” da persistente aventura ibérica, seja o lento cataclismo dos “novos tempos”, operando surdamente no cenário brasileiro desde o último quartel do século XIX.

Contudo, enquanto Simmel pensara a tragédia no interior de uma “filosofia da vida”, Sérgio Buarque a interpretou nos quadros de uma teoria crítica da história. Crítica, primeiramente, à aventura patriarcal da Ibéria, mas também à simples detestação da tradição que, pensando o curso da história sob os pares dualistas do progresso e da decadência, do avanço e do atraso, da ordem e da desordem, ajustaria o domínio das decisões políticas ao ritmo da salvação – ou a remoção dos obstáculos à prosperidade ou o caos. Crítica, enfim, à tradição, mas também a um tipo de discurso de ruptura da tradição incansável em justificar, perante um Estado patrimonialista, uma espécie de Estado iluminista que, prometendo a modernidade, recairia, não poucas vezes, em triunfante desventura – a desventura de uma pedagogia que, conjugando a política com o conhecimento técnico, recoloca aquele velho adágio da obediência perante, agora, os novos gestores da sociedade. Pois nesse ritmo, no

qual uma pedagogia política amolda-se aos quadros de um poder compreendido como mando e obediência, é sempre possível desvendar uma pretensão à dominação que nem mesmo os novos tempos interromperam.⁵

Mais ainda, a crítica de Sérgio Buarque a toda essa história demoníaca parece ter um rumo certo. Pois, no mesmo mundo da desordem e da espontaneidade que os pedagogos não se cansam de querer educar, Sérgio Buarque teria reconhecido a única base possível de fundação de uma vida democrática, invertendo os termos habituais com que se pensava o político: “não caberia transformar o ‘povo’, segundo os moldes bem talhados nas mentes ilustradas. As cabeças bem pensantes é que deveriam adequar-se à desordem, em que se incluíam todos, elites e massas, trabalhadores manuais ou intelectuais” (Meira 16, p. 269). Surpreendentemente, perante um cenário pouco favorável ao exercício da cidadania, Sérgio Buarque não ficou apenas no registro do lamento ou da desconfiança. Em outras palavras, sua obra tratou de investigar a possibilidade de uma vida em comum ainda poder ser constituída não como obra de esquemas sábios ou de valores privados, mas segundo as necessidades específicas do país. Afinal, sem essa possibilidade, ao intérprete da história do Brasil pouco caberia, senão inventariar o que falta à nação no seu afã de ser moderna.

No último parágrafo de *Raízes do Brasil*, de fato, o historiador examina um outro caminho para se pensar o país. Nesse instante, ele alude uma imaginação política capaz de fundar um “contraponto entre as formas superiores da sociedade e a nossa realidade”, entre o Estado e as exigências da sociedade civil. Palavra de cunho musical, o “contrapon-

5 Nos “novos tempos” de um Brasil urbano e industrial, como se desenhava nos anos 30, ainda era o caso de incorporar seus novos personagens às ordenações do poder, dentro das quais o Estado precederia à sociedade civil. Razão pela qual esses tempos também foram decifrados por Sérgio Buarque sob a luz de autores como Oliveira Viana, que, avaliando os princípios antidemocráticos da tradição ibérica sob uma luz igualmente não-democrática, justificavam um Estado forte e centralizador como condição de passagem ao moderno. Assim, Viana, que avalia a Ibéria e define o rumo a ser seguido para a prosperidade do país, acaba se tornando um importante “conselheiro” do Estado em gestação nos anos 30. Nesse sentido, *Raízes do Brasil* também possa ser lido como uma releitura crítica de uma obra como *Populações meridionais do Brasil*. Sobre Oliveira Viana, ver os textos reunidos em *O pensamento de Oliveira Viana* (Bastos & Moraes 3). Sobre a relação entre Viana e Sérgio Buarque, ver *Ladrilheiros e semeadores* (Piva 17).

to” implica uma disciplina que ensina a compor a polifonia, uma “música para duas ou mais vozes ou instrumentos”, como se lê no *Novo dicionário Aurélio*. Sérgio Buarque, porém, parece escutar o sentido político da metáfora musical. Em outras palavras, ele não deixa de buscar um caminho para os assuntos humanos que, suspendendo a tutela do Estado na “organização de nossa desordem” (Holanda 10, p. 188), fosse capaz de rasurar as fronteiras nítidas entre as instituições sociais e um “mundo de essências mais íntimas” (Holanda 10, p. 188). Quem sabe os indivíduos não pudessem, nesse espaço indeciso entre dois universos de valores, reivindicar direitos e pôr à prova os próprios modos de ser da sociedade.

Em alguns momentos, é certo, a modernidade, para o historiador, seria vinculada a um “prodígio de racionalização” cujo corolário político, “conforme a definição de Max Weber” (Holanda 10, p. 146), corresponde ao exercício da responsabilidade dirigente mediante um aparato administrativo burocrático. Se tivesse se preservado nesse registro, a democracia poderia ter sido pensada como fundamentalmente passiva:

(...) se há um processo de democratização em curso, será mais por um nivelamento político do que pela igualdade de condições sociais. E esse nivelamento nada tem a ver com qualquer robustez do princípio da soberania popular. Antes, é indício da presença dominante de uma burocracia que, esta sim, expande-se quase sem freios. (...) nele [Weber] não há controle de baixo, já que a soberania popular é mera ideologia, instrumentalizada pelos dirigentes. O que se exprime dessa forma não é a presença política das grandes massas, mas uma democratização ‘passiva’, para usar o termo empregado por Weber ao tratar desse tema no capítulo sobre a burocracia de *Economia e Sociedade*. Como o nome indica, a democratização passiva não significa o aumento de participação popular no poder, mas a criação das bases para o poder de outros grupos mais bem situados (Cohn 8, p. 35-36).

Porém, se o autor saiu à cata daquele “contraponto” aos modos de instituição da vida em comum, é porque as desordens da sociedade também apontariam para um outro prodígio da modernidade: “a invasão impiedosa do mundo das cidades” (Holanda 10, p. 170) como a condição de uma contrapartida democrática às ordenações caprichosas do poder. Pois a história da democracia no Brasil deixaria de ser um “lamentável mal entendido” (Holanda 10, p. 160) se, a contrapelo das pedagogias da prosperidade, deitasse as suas raízes num tecido social marcado pelo movimento e pela espontaneidade de seus atores. De fato, para o historiador, a referência a esse modo de instituição do tecido social é particularmente importante, uma vez que ele se sustenta sobre a identidade problemática dessas personagens. Em alguns momentos, Sérgio Buarque reconhece os traços da espontaneidade em sujeitos ainda atravessados pela tradição ibérica; em outros, busca desvendá-los no mundo urbano da “nossa revolução”, permeável aos valores de uma sociedade mercantil em pleno desenvolvimento nos anos 30. Mas é nessa indefinição que se encontraria, justamente, as chances de uma cidade não-autoritária, segundo a qual as coisas políticas caracterizam-se pela indeterminação e os seus atores, pela pluralidade de interesses e de visões de mundo.⁶

Talvez, então, a obra de Sérgio Buarque seja capaz de trazer, para a periferia da modernidade política, uma singular compreensão do político. Fazendo do desterro do cidadão o seu ponto de vista de apreciação dos acontecimentos, e da desordem um freio às tendências autoritárias do país, *Raízes do Brasil* comparece ao encontro com a teoria política trazendo suas próprias marcas: uma rede de noções em constante mobilidade, retirando sua força da capacidade de surpreender as certezas dos “pedagogos”. Particularmente, Sérgio Buarque não compartilha com a tendência de reduzir a questão democrática a postulações sobre um regime político ou sobre um conjunto de procedimentos jurídicos. E o autor que tanto criticara o positivismo também veria com desconfiança um ideário liberal que, defendendo a liberdade econômica, justificaria um quadro de retração das liberdades públicas.⁷

Confrontando a autoridade dessas últimas referências, Sérgio Buarque examina uma sociabilidade política cujo fundamento incorporasse

os usos e as opiniões do conjunto social. Talvez seja esse um mau começo perante uma tradição atravessada pela cordialidade e pela aventura patrimonial. Porém, sem clamar por disposições virtuosas de um pedagogo capaz de promover a justiça social, é bem provável que não houvesse um outro ponto de partida. De toda maneira, para o historiador, se a tradição é ibérica, esta não lhe parece uma essência a perdurar, de maneira homogênea, no curso do tempo. Não seria mesmo difícil acentuar suas zonas de confluência com os ideais democráticos. *Raízes do Brasil* cita três fatores que teriam particularmente militado em seu favor, a saber:

1) a repulsa dos povos americanos, descendentes dos colonizadores e da população indígena, por toda hierarquia racional, por qualquer composição da sociedade que se tornasse obstáculo grave à autonomia do indivíduo;

2) a impossibilidade de uma resistência eficaz a certas influências novas (por exemplo, do primado da vida urbana, do cosmopolitismo), que, pelo menos até recentemente, foram aliadas naturais das idéias democráticas liberais;

6 Sobre o sentido político da “identidade problemática” do povo, ver Abensour 1, p. 105, quando o autor, seguindo os passos dos historiadores-filósofos do século XIX – Michelet e Quinet –, conclui que a valorização da identidade inequívoca do “dêmos”, além de ignorar o conflito e a pluralidade, violentaria as coisas políticas ao supor o “povo” sob a figura do Uno.

7 Em “São Paulo” (Holanda 11), texto de 1964, publicado na coleção sobre a *História da civilização brasileira* (tomo II, vol. II), Sérgio Buarque esboçaria um outro ponto de vista, destacando uma fase heróica do liberalismo brasileiro, cujos primeiros representantes encontraria, nos anos 30 e 40 do século XIX, na cidade de Itu: “pioneira da lavoura comercial, também se apresenta desde cedo pioneira do liberalismo e da emancipação nacional. A rigor, essa seria uma região atravessada por homens sensíveis ao apelo da grande lavoura, apesar de nascidos e crescidos geralmente fora do meio rural, às vezes fora de São Paulo e do Brasil, que, desatados de uma tradição esmagadora, animados de vigoroso espírito de independência e iniciativa, passam, agora, e por longo tempo, a empolgar o cenário econômico, social e político da Província” (Holanda 11, p. 456). Muitos desses homens teriam participado da rebelião de 1842 contra a centralização monárquica do Segundo Reinado, cuja derrota Sérgio Buarque não deixa de acentuar, em tom melancólico, como ponto decisivo de uma derrota histórica – a do “velho liberalismo”. Desse ponto de vista, a tradição liberal também poderia ser pensada como um possível vetor para a diluição da onipotência de um Estado tanto patrimonialista como iluminista. Este ainda não parece ser inteiramente o ponto de vista de *Raízes do Brasil*, em que o autor destaca, em primeiro plano, uma tradição liberal destituída de base democrática, preservando “o tom aristocrático de nossa sociedade tradicional” (Holanda 10, p. 164) ou reduzindo os sujeitos à condição de espectadores passivos das autoridades públicas.

3) a relativa inconsistência dos preconceitos de raça e de cor. (Holanda 10, p. 184).

É bem provável que esses fatores fossem apenas aparentemente compatíveis com os traços de uma herança cordial, cega, em boa medida, aos valores de uma sociabilidade democrática. Mas, se a cordialidade não criaria princípios, esses, por seu turno, correriam o risco de pairar como fórmulas vazias e abstratas, se não referidas ao mundo de essências mais íntimas das “raízes do Brasil”. Parece haver, pois, uma certa ambigüidade no argumento de Sérgio Buarque, que desenha, ao seu modo, uma fronteira fluida entre a tradição e o moderno.⁸ Em outras palavras, numa zona indecisa entre a cordialidade e a civilidade, essa é uma fronteira que, marcada pelo tempo e pelo acaso, convida os homens ao movimento, levando-os a assimilar e a provocar novas modalidades de convívio – às vezes, dando vazão a paixões e interesses individualistas, em outras, à solidariedade e à força do “amor ao maior número de homens, subordinando, assim, a qualidade à quantidade” (Holanda 10, p. 185). Entre um e outro apelo, restaria, ao menos, o desenho de uma história que, aberta por todos os lados, ainda encontra-se por se fazer.

Não há, aqui, otimismo acrítico, uma vez que a comunidade política brasileira, numa constante demoníaca, transmutara, muitas vezes, as suas esperanças em novas formas de dominação. Mas também não seria o caso de encerrar a história do país – e mesmo a narrativa de *Raízes do Brasil*, lembrava Sérgio Buarque de Holanda – como o filósofo Plotino de Alexandria (Holanda 10, p. 163), que não se deixava representar por ter apenas vergonha do próprio corpo.

⁸ Tomando como centro de análise a obra *Caminhos e fronteiras*, essa relação entre tradição e modernidade foi bem desenvolvida por Wegner (Wegner 20).

The democracy in *Raízes do Brasil*

Abstract: This article intends to analyse the democracy question on *Raízes do Brasil*. In the pages of the work at issue, Sérgio Buarque de Holanda is moved away from the “abstract reasoning” that would characterize the speech of modernization to come of the concern with the “concrete” aspects of the political reality. In these aspects, Sérgio Buarque would have recognized the values and virtues for an authentic way of democratic life.

Key-words: democracy – Sérgio Buarque de Holanda – *Raízes do Brasil*.

Bibliografia

1. ABENSOUR, Miguel. *A democracia contra o Estado*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
2. ANDRADE, Oswald de. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1995.
3. BASTOS, João Quartim de; MORAES, Elide Rugai (Org.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
4. BENOÏT, Lelita Oliveira de Rodriguez. *Sociologia comteana*. São Paulo: Discurso, 1999.
5. BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998.
6. CARDOSO, Sérgio. Paixão da igualdade, paixão da amizade. In: NOVAES, ADAUTO (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
7. CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
8. COHN, Gabriel. Perfis em Teoria social: Tocqueville e Weber, duas vocações. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Maurício (Org.). *Teoria social e modernidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 27-37.
9. FERREIRA, Marieta de Moraes; SARMENTO, Carlos Eduardo. A República brasileira: pactos e rupturas. In: ALBERTI, Verena; GOMES,

- Angela de Castro; PANDOLFI, Dulce Chaves (Org.). *A república no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.
10. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
 11. _____. São Paulo. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1967. (v.II, t. II).
 12. _____. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
 13. _____. *Do Império à República*. São Paulo: Difel, 1972. (Col. História Geral da Civilização Brasileira, v. II, t. V).
 14. LAVELLE, Patrícia. *O espelho distorcido*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
 15. LEFORT, Claude. A imagem do corpo e o totalitarismo. In: *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
 16. MEIRA, Pedro Monteiro. *A queda do aventureiro*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.
 17. PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrilhadores e semeadores: a modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1920-1940)*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
 18. SIMMEL, George. O conceito e a tragédia da cultura. In: SOUZA, Jesse; ÖELZE, Berthold (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Ed. UnB, 1998.
 19. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1992.
 20. WEGNER, Robert. *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.