

PAULO HENRIQUE MARTINS

A DIFÍCIL AVENTURA DA BRASILIDADE

XXII Reunião Brasileira de Antropologia.
Simpósio 02: "Subjetividade, Identidade e
Brasilidade".

BRASÍLIA

Julho de 2000

A DIFÍCIL AVENTURA DA BRASILIDADE

*Mas quando apareceram a pele e a carne,
Todos descobriram sobretudo sua mestiçagem:
Mulato temperado, híbrido em geral, e em que medida?
Um quarto de sangue negro? Um oitavo?
E se ele não brincasse mais de rei, mesmo de comédia,
daria vontade de chamá-lo de bastardo ou mestiçado, cruzado.
(Michel Serres, Filosofia Mestiça, 1993)*

CULTURA, CIVILIZAÇÃO E BRASILIDADE

Em sociedades pós-coloniais como a brasileira, onde os fantasmas da Casa Grande e da Senzala perpetuam-se nos labirintos da estrutura social, reproduzindo as rígidas separações entre dominantes e dominados, as diferenciações conceituais entre *cultura* e *civilização* tornam-se pouco nítidas. Nosso propósito é, logo, demonstrar que por trás desse debate aparentemente periférico, esconde-se um significante político emergente: o da brasilidade.

Para autores como Norbert Elias e Louis Dumont, esses dois termos têm a ver com as experiências de formação dos Estados Nacionais, sendo tradicionalmente invocados os casos francês e alemão. Na França, o termo *civilização* tem um sentido universal, que serve para diferenciar o civilizado do bárbaro, enquanto aquele de *cultura* tem um sentido mais restrito vinculado ao humanismo, à cultura do espírito. No entender de Durkheim e Mauss, os fenômenos da *cultura* seriam nacionais (o conjunto de instituições políticas e jurídicas que serviriam para caracterizar uma sociedade determinada) e os fenômenos da *civilização*, supranacionais (os mitos, os contos, a moeda, o comércio, as belas artes, a língua e os conhecimentos científicos) (Durand e Weil, 1989: 513). Para os fundadores da sociologia francesa, uma *civilização* constituiria “uma sorte de meio moral no qual convivem um certo número de nações e onde cada cultura nacional representa apenas uma forma particular”. Assim, a sociologia na França, esclarecem Durand e Weil, herdou o interesse por um conceito

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco

integrador de *civilização* e de uma certa desconfiança com relação ao conceito de *cultura*, sobretudo quando este ficou associado ao nacionalismo alemão.

De fato, na perspectiva alemã, a palavra *cultura* adquiriu um sentido forte, designando não o desenvolvimento espiritual do indivíduo mas o progresso de uma coletividade. Elias explica esta variação a partir das condições históricas de emergência da burguesia alemã no século XVIII. Afastada do poder em benefício de uma aristocracia que cultivava os hábitos franceses, esta burguesia vai se expressar em alemão e designar *cultura* como expressão da virtude, da moralidade e da autenticidade própria de um povo (Elias, 1973: 18).

Dumont, por outro lado, entende que essas diferenças se relacionam com as formas como o individualismo e o holismo aparecem, respectivamente, nas culturas francesa e alemã. Ele detecta na obra de Herder um certo holismo moderno, nascido no interior do próprio individualismo ocidental, resultado da tentativa de se introduzir na cultura moderna uma sub-cultura alemã distinta da francesa (Dumont, 1983: 119). A presença deste holismo moderno na Alemanha, explica o antropólogo francês, faz com que a subordinação (à comunidade) seja geralmente reconhecida como normal e necessária e que a necessidade de emancipação do indivíduo seja sentida com menos vigor que a necessidade de enquadramento e de comunhão: “Ali, onde os franceses se contentavam de justapor as nações como fragmentos da humanidade, os alemães, reconhecendo a individualidade de cada uma delas, se preocuparam de *ordenar* as nações na humanidade em função de seus valores - ou de seus poderios” (Dumont, 1983: 130).

Sobre a estrutura do sentimento nacional, Elias esclarece que o modo como ela é representada pelas noções de *cultura* ou de *civilização* varia grandemente do caso alemão para o caso francês (não é exagero supor que esta estrutura também varia em outras situações onde existam registros históricos marcantes como, por exemplo, aquele da separação entre sociedades colonizadoras e colonizadas, como veremos pensando o caso brasileiro). Noções como essas, continua Elias, lembram certas palavras que surgem às vezes em grupos delimitados como família e seitas, que são plenas de sentido para os iniciados mas não dizem grande coisa aos profanos. “Elas são o resultado de experiências comuns. Expandem-se e se transformam com o grupo de que elas são a expressão. É a situação e a história do grupo que se refletem nelas”. Contudo, complementa, “elas permanecerão sempre pálidas, aparecerão sempre sem vitalidade aos olhos daqueles que não partilham suas

experiências, cuja linguagem não traduz a mesma tradição, a mesma situação” (Elias, 1973: 15).

No Brasil, como já dissemos, as noções de *cultura* e de *civilização* não são claras no interior do debate sociológico e, por isso mesmo, se prestam a confusões que reforçam os traços neocoloniais e os vínculos de dependência simbólica às representações de modernidade construídas a partir das experiências primeiro-mundistas - que são traduzidas para a cultura brasileira não apenas através da mídia e dos cidadãos-consumidores mas também através do campo intelectual. As dificuldades de significar a brasilidade como um campo simbólico e sócio-histórico específico e singular têm relação com o horror que representa a aceitação do Brasil como uma sociedade mestiça, tanto do ponto de vista étnico como cultural. Os brasileiros, em geral, e não apenas os colonizadores, encaram com certo constrangimento a perspectiva da mestiçagem, o fato de que em suas veias também fluem os sangues africanos e indígenas. Como se esta possibilidade significasse um golpe de morte no desejo coletivo de “embranquecimento”, esta ilusão trazida pelo colonizador e reproduzida pelas elites locais através de suas estratégias autoritárias de exercício de poder².

Neste sentido, a idéia de cultura brasileira tem sido negligenciada em benefício da idéia mais ampla e menos específica de *civilização*. Enquanto a idéia de *cultura* favorece a experiência intelectual e afetiva da pluralidade e da diferenciação de traços culturais, a segunda reforça a idéia de unificação metacultural e de onipresença histórica. No caso brasileiro, esta segunda noção contribui para particularidade da experiência cultural brasileira no vasto campo da história secular do Ocidente. Assim, a idéia de *civilização* no modo como é utilizada no imaginário intelectual e político brasileiro serve, sobretudo, para apresentar a brasilidade como um registro simbólico muito abstrato e que, por isso mesmo, presta-se às traduções mais diversas. Uma são amplas como aquela de “sociedade moderna” (que sugere uma aproximação com

² Este mecanismo de negação da pluralidade da realidade étnica e cultural nos sugere associar as elites brasileiras com a figura do Arlequim, imperador, de que nos fala Michel Serres. De volta de uma inspeção às terras lunares, Arlequim decepciona o seu auditório ao negar ao negar as diferenças do mundo, tentando afirmar que na Lua ou na Terra tudo é idêntico. Porém provocado pela platéia sobre a composição descombinada de sua própria veste, feita de pedaços de trapos de todos os tamanhos, de mil formas e cores variadas, de idades diversas e proveniências diversas, Arlequim é levado a se despir e sua nudez apenas comprova o que já se supunha: um corpo zebrado, mouriscado, enfim, mestiçado. Quando cai o último véu, o segredo se liberta, tão complicado como o conjunto de barreiras que o protegiam. “Quando apareceram a pele e a carne, todos descobriram sobretudo sua mestiçagem: mulato, temperado, híbrido em geral, e em que medida? Um quarto de sangue negro? Um oitavo? E se ele não brincasse mais de rei, mesmo de comédia, daria vontade de chamá-lo de bastardo ou mestiço cruzado. Sangue misto, marrom, amarronzado, impuro” (Serres, 1993: 3-4).

a idéia de civilização européia), outras, estreitas, como a de “economia brasileira” (que reduz equivocadamente a sociedade a uma de suas significações, a de economia).

Ressalte-se que a brasilidade vista como uma noção revelada pela pluralismo étnico e cultural constitui um recurso fundamental para a compreensão da sociedade brasileira como um sistema moderno inconcluso, como um conjunto de representações imaginárias que o espírito colonial fragmentou desde as origens. Essas representações são incapazes, logo, de dar unidade cultural à experiência comunitária brasileira na medida em que o autoritarismo inibe a crítica política, desviando os desejos de mudança para objetivos desencontrados e ambíguos. Ao se negar a brasilidade como uma experiência original, nega-se, principalmente a possibilidade de sensibilização política dos atores sociais para a vivência de uma experiência comunitária. Por isso, a expressão “comunidade brasileira” soa muito estranha aos nossos ouvidos, diríamos que soa como algo falso. Por outro lado, a idéia de “economia nacional” é integrada pela opinião pública como algo natural, naturalidade esta que é surpreendentemente venenosa já que sua mensagem implícita é de escamotear a dinâmica do social em favor da ordem do mercado. O utilitarismo econômico que contribui para eliminar na representação da “sociedade brasileira” o seu conteúdo propriamente social, valorizando apenas a dimensão mercantil e egoísta, é bom para as elites e ruim para todos os demais brasileiros. Esses passam a ser reduzidos a peças inúteis de uma economia-máquina que é reconhecidamente geradora de magros e mal remunerados empregos e de muita frustração.

A negação do Brasil como uma sociedade mestiça, já dissemos, tem sido em parte favorecida pela atração do campo intelectual pelo tema da *civilização*. Esta atração reforçou de modo compreensível a aproximação intelectual com a tradição francesa. Ao exaltar uma certa unidade simbólica e cultural no plano supranacional, a noção de *civilização* sugere uma integração (ilusória) da sociedade brasileira com a Europa, já que a modernidade brasileira apareceria como uma das expressões da modernidade ocidental (leia-se o projeto racionalista sistematizado pelos homens europeus brancos durante os cinco séculos de colonização). A opção implícita por esta idéia de *civilização* serve para mascarar o fato óbvio, já percebido há décadas por Gilberto Freyre (1995) e Sergio Buarque de Holanda (1973), de que a brasilidade como um conjunto de significações simbólicas constitui um espaço híbrido e mestiço, no interior do qual o elemento europeu é apenas um dos vértices do triângulo ao lados das tradições africanas e ameríndias (e mais recentemente a asiática).

Apesar da revalorização dos trabalhos desses autores clássicos que buscavam esta especificidade “brasílica”, na prática o campo intelectual no Brasil continua a guardar resistências a um entendimento mais específico da nossa tradição cultural, entendimento que não esteja condicionado pelo universo mais amplo da *civilização*. A negação do Brasil real funciona como um obstáculo insuperável à superação da representação fragmentada da brasilidade e à emancipação de uma “comunidade brasileira” (expressão esta que não significa necessariamente “comunidade nacional”) a nível das significações imaginárias coletivas. No nosso entender, a idéia de uma “comunidade brasileira” aparece mais nitidamente se a pensarmos como uma rede de referências culturais e sociais dotada de certa especificidade histórica, cuja territorialidade geográfica não constitui mais um fator decisivo para sua existência. Devido à expansão dos processos globais, esta territorialidade ganha uma dimensão simbólica evidente (a idéia de pertencimento a uma “tribo urbana” para utilizarmos esta expressão de Maffesoli, que pode ser também uma tribo nacional ou uma tribo de imigrantes), que se sobrepõe à antiga territorialidade geográfica sem com esta se identificar diretamente. As importantes migrações de indivíduos do Terceiro Mundo para o Primeiro Mundo em busca de oportunidades de trabalho, constituem um bom exemplo deste processo de organização de territorialidades em movimento.

No campo intelectual, uma explicação possível para essas resistências a um debate que aponta necessariamente para as bases comunitárias, simbólicas e materiais específicas da brasilidade, pode ser oferecida pelo contexto da dependência simbólica do pensamento brasileiro no mapa da cultura capitalista global. A negação da experiência mestiça e o desejo de pertencimento à ordem histórica e cultural européia, levaria alguns meios intelectuais a exagerarem a *civilização*, isto é, a presença dos traços da cultura de massa global (Ortiz, 1994 e Ianni, 1995), em detrimento de outras leituras que, sem negar a força da mundialização, destacam as pluralidades culturais internas (Bosi, 1992) ou as questões raciais (Sodré, 1988). Este comentário é válido particularmente para a questão da cultura do poder por ter implicações sobre a compreensão dos fundamentos políticos, culturais e sociais da brasilidade. Pois ao se negar o Brasil cultural real, justifica-se a reprodução do Brasil idealizado, que tem a ver com o espírito colonial e com a ideologia do colonizador, o que veremos mais detidamente a seguir.

No caso brasileiro, esta “estrutura do sentimento nacional” tem ainda hoje sua especificidade delimitada pela experiência mercantilista e escravista colonial, cuja memória se reproduz através das instituições de poder centralizadas e de uma lógica

hierárquica de dominação. Para se reproduzir, o espírito colonial provoca necessariamente um movimento de exclusão e de confinamento daqueles que estão condenados pelas elites a serem eternamente “pretos” ou “selvagens”. Neste caso, no imaginário das elites, o Brasil cultural real é substituído por um Brasil ilusório que se divide em duas partes: de um lado, o Brasil dos brancos, que é justificado pelos bens patrimoniais, pelos títulos e diplomas e pelo pertencimento a famílias nobres ou ilustres; de outro, o Brasil dos não-brancos, geralmente marcados pelo estigma da pobreza e do anonimato.

Este imaginário social esquizofrênico não está circunscrito às instituições do poder oficial. Ele se reproduz no cotidiano dos indivíduos, através de sinais, gestos e palavras que relembram a cada instante as distâncias entre dominantes e dominados. Basta pensarmos no conteúdo autoritário contido na metáfora “sabe com quem está falando?” ou, então, no lugar ocupado pelas empregadas domésticas na hierarquia de papéis da família brasileira de classe média e de classe alta. No Nordeste brasileiro, mais precisamente na área açucareira, berço das famílias oligárquicas, é muito comum o uso da expressão “qual é o seu nome de família?”, que serve para classificar o indivíduo focado numa escala de valorização determinada pelo prestígio familiar. Deve-se salientar, também, que esses rituais autoritários não se circunscrevem às antigas territorialidades culturais e políticas, mas estão disseminadas em todos os lugares: no Estado, nos partidos, nas empresas e nas famílias. Não custa lembrar, por exemplo, que o coração da vida política brasileira, Brasília, é um lugar onde grande parte das decisões se fazem a partir de negociações e aproximações interpessoais, de mesuras, agrados e presentes, enfim, de todo um ritual conspiratório que funciona com um instrumento de sabotagem da racionalidade política e burocrática.

Para que o tema da brasilidade apareça com mais nitidez, tentaremos avivar nossas memórias para fixar a importância da tradição autoritária e do pacto colonial na nossa formação social.

CULTURA, AUTORITARISMO E PACTO COLONIZADOR

Há problemáticos processos de reativação de certos conflitos arcaicos (racistas, étnicos, religiosos, nacionalistas entre outros) que emergem por trás dos signos aparentemente alvissareiros de uma cultura de massa mundial, acompanhando a fragmentação das antigas referências culturais nacionais, regionais e locais. Por isso, Johann Arnason propõe que a nação “é também uma combinação mutável da

tradição e da modernidade, e as interpretações culturais que servem para situar a nação num mundo pluralizado deveriam ser visualizadas contra este fundo” (Arnason, 1990: 243). Ou seja, a discussão das mudanças das sociedades nacionais no contexto global, exige que sejam resgatadas as memórias culturais, as referências históricas e simbólicas de cada sociedade, considerando que as diferenças nacionais continuam a constituir uma variável relevante para a compreensão atual das noções de centro e periferia no contexto da globalização.

Não é fácil, então, se adivinhar quando esta globalização/fragmentação é instituinte de um novo modelo cultural mais democrático e anti-tradicional, ou quando produz um movimento modernizador/conservador que contamina o novo modelo cultural com traços culturais tradicionais e na maior parte das vezes anti-democráticos. No nosso entender, a apreciação crítica do efeito-global no plano nacional/local, e mais especificamente sobre o movimento dialético do recalque/reativação de conflitos sócio-psíquicos e históricos nas sociedades nacionais, no atual contexto, pode ser realizada a partir de um resgate dos fundamentos simbólicos e históricos da nacionalidade. Isto é, o modo como se produziu o pacto fundador de cada sociedade, o seu imaginário radical, para utilizar uma expressão cara a Castoriadis, constitui um registro relevante para se apreciar as perspectivas contemporâneas das sociedades nacionais. Porque a simbólica deste pacto fundador está presente nas estruturas das principais instituições nacionais – o indivíduo, a família, a igreja, o estado, a empresa, o partido -, observando-se no caso brasileiro, como traço comum, a força do patriarcalismo e do patrimonialismo.

A preocupação com um pacto fundador, com um momento inaugural e mítico das sociedades, está presente nas obras de intelectuais com orientações completamente diversas como Alexis de Tocqueville e Sigmund Freud. Em *Democracia na América*, aquele pensador francês inicia seu raciocínio chamando a atenção para a importância de se conhecer o momento inicial dos Estados Unidos, que ele atribui à experiência de governo comunal que favoreceu a liberdade burguesa e vetou a liberdade aristocrática dominante na pátria-mãe Inglaterra (Tocqueville, 1981: 88). Em *Totem e Tabu*, por sua vez, Freud procura explorar o momento simbólico inaugural em que é fundada a sociedade a partir da imagem de um totem, de um pai fundador do clã. Este momento figurativo seria importante para se entender porque num certo momento os indivíduos decidem inventar o social. Para Freud, este instante mítico teria sido aquele em que os filhos teriam decidido assassinar o Pai que, ao monopolizar a posse de todas as mulheres, impedia, por conseguinte, a

emergência da sociedade como resultado de uma ordem plural, de uma associação espontânea entre os indivíduos (Freud, 1965).

O grande mérito da retomada desta discussão sobre o pacto fundador é de relativizar a influência de certas teses (evolucionistas, economicistas e historicistas) que tendem a vincular o desenvolvimento dos povos e nações a certas leis imutáveis, ou melhor, a uma certa naturalização das mudanças sociais, inspiradas nos ideais de ordem social e de progresso econômico. O resgate de um momento simbólico inaugural também valoriza a compreensão da dinâmica cultural, das significações imaginárias dominantes e das lógicas institucionais. Castoriadis (1975) enfatiza este momento inaugural ao demonstrar que toda sociedade se funda de modo mais ou menos autônomo (ou heterônomo), criando suas próprias instituições ao combinar os materiais que ela herdou de sua própria história - o instituído -, com a fabricação original e criativa de novas significações - o instituinte - a partir de seu imaginário radical (Castoriadis, 1975).

A fim de situarmos mais especificamente o caso brasileiro no que diz respeito à formação oficial das culturas nacionais, parece-me interessante considerar a diferença que Boaventura S. Santos estabelece entre sociedades colonizadoras, de uma parte, e colonizadas, de outra. No entender de Santos, no caso dos países centrais, observa-se que “a globalização de múltiplas identidades na identidade global do Estado tornou possível pensar uma identidade simétrica do Estado, global e idêntica como ele – a sociedade” (Santos, 1995: 142-143). As culturas nacionais nesses países teriam se afirmado, no século XIX, como produtos históricos de uma certa tensão entre universalismo e particularismo gerido pelo Estado (Santos, 1995: 151). Por outro lado, continua ele, no caso de países submetidos a relações coloniais como Portugal e Brasil, as culturas aí geradas não possuem conteúdos característicos, expressando-se sobretudo por se constituírem em “culturas de fronteiras”, já que o Estado não conseguiu exercer o papel de promotor da cultura nacional a partir de duas funções complementares: uma delas, a de diferenciar os processos culturais internos daqueles outros externos, a outra função, a de realizar a homogeneização da cultura interna sobrepondo-se às tendências fragmentadoras e descontextualizadoras (Santos, 1995: 151). Por isso, continua, “a zona fronteira é uma zona híbrida, babélica, onde os contatos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco suscetíveis de globalização” (Santos, 1995: 153).

Na perspectiva de aceitação do Brasil como uma sociedade pós-colonial cuja cultura é bastante marcada pela “fronteira”, cremos ser possível introduzirmos uma

discussão sobre o pacto fundador da brasilidade, na qual possamos estabelecer algumas comparações entre a formação da cultura nacional de base colonial e aquelas outras culturas de origem não-coloniais. Acreditamos que o contexto de fundação simbólica da sociedade constitui uma experiência interessante para se estabelecer como, hoje, os países centrais e periféricos participam da produção e da distribuição de bens simbólicos e materiais no interior de uma cultura global, ou de “culturas globais” se quisermos nos servir de uma expressão que procura dar conta da complexidade das interações planetárias (Featherstone, 1994). Com outras palavras, entender como a globalização atinge desigualmente as sociedades centrais e periféricas, promovendo exclusão social crescente para uns, e concentração de riquezas para outros, é um desafio que obriga-nos a ler a globalização a partir de critérios que ainda são teoricamente eficazes, como aqueles de centro e periferia. Essas noções são úteis se não quisermos enveredar por um raciocínio sociológico simplista, que equalize abstratamente a participação de todas as sociedades na cena mundial a partir do raciocínio liberal da livre participação de quaisquer países no comércio mundial.

Acreditamos, pois, que as possibilidades de compreensão da historicidade da cultura autoritária no Brasil, que instaura uma brasilidade confusa, depende de como situamos as significações simbólicas e históricas do pacto fundador da cultura nacional. A título de ilustração, penso ser importante estabelecer algumas comparações entre o processo europeu e o latino-americano, com o único fim de entendermos porque a idéia de “comunidade nacional” como processo integrativo nos âmbitos cultural, étnico, econômico e sobretudo social, não funciona eficazmente no caso brasileiro, apontando sempre para a presença de “dois brasis” ou mesmo mais de dois. Esta análise comparativa para os fins desta reflexão, pode contemplar três momentos: primeiramente, a do sentido do pacto fundador, em segundo, a do imaginário dos clãs responsáveis pela formulação do pacto colonial, em terceiro, a do lugar do social no imaginário de poder criado.

MODERNIDADE E PACTO COLONIAL

Na Europa, a simbólica do pacto fundador, presente em diferentes experiências de sociedades nacionais modernas, encerra a passagem de uma ordem aristocrática tradicional para uma ordem moderna burguesa, que alcançou êxito apenas quando afirmou a valorização de três instituições centrais para a modernidade: o Estado, o Indivíduo e o Mercado. Para muitos países, este pacto fundador significou o colapso

da visão teocrática medieval, favorecendo a liberdade das cidades, a circulação dos estrangeiros, a emancipação de idéias inovadoras e o debate político e público. Neste clima de abertura, o pacto fundador aparece como uma seqüência de momentos, que podemos, de uma forma ampla, situar entre os séculos XV e XIX. Nesse período, diversos grupamentos corporativistas, burgueses, religiosos e étnicos participaram da construção histórica de projetos culturais e políticos diferentes mas articulados em torno dos Estados Nacionais. As alianças políticas foram costuradas a duras penas, desde pelo menos o humanismo renascentista que constitui a “primeira afloração paradigmática da individualidade como subjetividade” (Santos, 1995: 136). No seio da polarização entre Indivíduo e Estado, constituiu-se a rede cultural e lingüística da comunidade nacional, forjaram-se as esferas públicas e privadas e a sociedade civil, e todos esses planos de circulação da vida social eram animados por atores diversos - a aristocracia, a burguesia comerciante, a pequena burguesia, o campesinato, o proletariado urbano entre outros -, que disputavam a construção de significações simbólicas e materiais da modernidade ocidental.

O momento de fundação do Ocidente moderno é, logo, o da ressignificação dos imaginários históricos pré-modernos que eram fundados em clivagens rígidas: aqueles das tradições culturais e religiosas que funcionavam como barreiras intransponíveis entre senhores e servos, entre mestres e escravos. Assim, o momento da fundação do Ocidente, na Europa, é aquele de fixação das representações simbólicas e do ordenamento histórico de um certo modelo de pacto político entre indivíduos e grupos de indivíduos, que apenas surge com a ruptura de certas tradições de poder.

Por isso, embora tenham sido os gregos os primeiros a descobrirem que o processo de invenção da sociedade é auto-instituente, foi apenas com a revolução francesa, esclarece Castoriadis, que foi colocado pela primeira vez a idéia de uma auto-instituição explícita da sociedade (Castoriadis, 1992: 165-166). Com efeito, no processo de construção das sociedades européias como um projeto de autonomia política nacional, entre os séculos XV e o século XIX, afirmou-se, de uma parte, a idéia de uma subjetividade individual contra uma subjetividade coletiva, de outra, a de uma subjetividade abstrata contra uma subjetividade contextual. Mas neste processo de polarização entre Indivíduo e Estado saiu perdendo, lembra Santos, o princípio da comunidade defendido por Rousseau, que visava uma síntese complexa entre estas subjetividades em torno de um modo moderno de reconstituir a *communitas* medieval (Santos, 1995: 137, 138).

A descontextualização do imaginário medieval foi possível graças a mudanças relevantes nas significações dominantes. Melhor dizendo, ela realizou-se por obra de rupturas importantes nos campos do poder político e da religião, beneficiando as práticas de autonomização dos atores e das instituições, ao mesmo tempo que afirmava uma nova racionalidade (Castoriadis, 1992). Também está embutida nestas rupturas a idéia de um novo pacto fundador sobre o qual foram instituídas as novas e múltiplas identidades culturais e nacionais. A livre iniciativa e o livre comércio, o respeito aos direitos civis, a valorização dos princípios da igualdade e da liberdade e o surgimento de uma cultura urbana de feição profana e crítica resultam desta operação histórica e política, pela qual a tradição foi desconstruída e recontextualizada para fins de viabilizar os Estados Nacionais modernos europeus.

O contexto da colonização anglo-americana merece destaque à parte, já que os puritanos não desembarcaram no Novo Mundo na condição de colonizados mas de colonizadores prisioneiros de um dilema incomum: para trás, um passado com as fronteiras fechadas pela Inquisição, para a frente, fronteiras fechadas pela resistência dos habitantes indígenas locais contra a presença ameaçadora dos invasores europeus. Neste caso, a experiência do pacto fundador é tradicional e original. Tradicional, no sentido de que os puritanos do Novo Mundo eram herdeiros legítimos dos pioneiros da modernidade europeia e inglesa, repetindo no Novo Mundo o processo europeu de construção do indivíduo, do Mercado e do Estado. Originais, por outro lado, quando radicalizaram a experiência do indivíduo livre e igual como metáfora e como mecanismo de sobrevivência comunitária face a uma realidade geográfica e territorial inóspita e adversa. Assim, em casos como esse, a idéia de um pacto fundador como sendo um contrato entre indivíduos, de que fala Morse (1988) e, bem antes, Tocqueville, não representa simplesmente o resultado de um ato de escolha racional de certos indivíduos envolvidos com processos de tomada de decisões. Antes disso, representa o modo de reprodução de um imaginário sócio-histórico, de um conjunto de significações simbólicas e materiais, de base comunitária e igualitária, costuradas ao longo dos séculos através de momentos de rupturas políticas importantes; de momentos de destraditionalização e de recriação das sociabilidades.

Na América Latina, diferentemente, a imagem de um pacto civilizatório entre indivíduos delimitando o momento inaugural dessas sociedades é inexistente. A empresa colonial brasileira nasceu em condições históricas muito especiais, que têm a ver com a situação de Portugal no período das expansões marítimas e com o

imaginário nobiliárquico e mercantil dos primeiros exploradores. A tradição patrimonialista de Portugal (Faoro, 1975), associada a uma outra herdada de São Tomas de Aquino, que insistia na harmonização entre o mundo de Deus e o mundo dos Homens, na complementação das verdades da fé e do mundo natural (Morse, 1988, 32), condicionou o imaginário da fundação desses países latino-americanos. O sucesso do projeto colonial não foi, logo, o resultado de um processo histórico gradual que resultou na emancipação das simbólicas do Estado, do Mercado e do Indivíduo, como verificou-se na Europa.

Ao contrário, a imagem mais apropriada para retratar a fundação da brasilidade naquele momento é o da “assalto militar”, realizado pelos exploradores lusitanos sobre as populações indígenas. Assim, a circulação inicial de bens simbólicos e materiais constituiu um ato de manipulação em que os europeus colonizadores seduziam os locais com a oferta de bens inúteis como pedaços de espelhos e outras peças de nenhum valor, ganhando a confiança dos indígenas para iniciar uma apropriação predatória de suas terras e riquezas. Este primeiro momento da fundação da brasilidade era inspirado por uma estratégia autoritária baseada em dois pontos: um deles, a intenção de impor o domínio do imaginário cristão medieval e da ordem política patrimonial, - de que Portugal era herdeiro legítimo -, sobre a cultura local sem compromissos com a implantação de um sistema comunitário e multicultural; o outro relaciona-se à fundação de uma empresa exploradora com fins utilitários e mercantis e, sobretudo, especulativos. Assim, esses países não conheceram pactos fundadores nos sentidos observados na Europa, em que as antigas comunidades locais se agregaram progressivamente em unidades políticas maiores, até adquirirem o formato complexo do Estado Moderno (Tocqueville, 1988). Particularmente, no caso brasileiro, se pacto houve, este se deu entre a Inglaterra e Portugal, o primeiro como colonizador hegemônico, o segundo, como colonizador periférico, relação de dependência oportunamente lembrada por um ilustre sociólogo português. (Santos, 1995: 150). O sucesso deste pacto entre colonizadores obedeceu, de um lado, à visão utilitarista dos ingleses, de outro, à visão tomista e patrimonialista da Coroa portuguesa, explicando, assim, como foi possível conciliar termos diversos como a tradição católica e a política de escravização, ou, então, a catequização de negros e índios e a atividade mercantil exportadora. Pelas mãos dos jesuítas, a Coroa pregava a palavra sagrada de Deus; pelas mãos de comerciantes e produtores, a palavra profana dos homens. Pela religião circulava o poder da nobreza ibérica, pelo mercado, o poder dos comerciantes e dos latifundiários.

Nos séculos XVI e XVII, a implantação de um poderoso sistema de dominação de caráter mercantil e religioso-militar nas colônias latino-americanas sob controle da Espanha e de Portugal, era vista como uma estratégia necessária para manter a posse de importantes faixas territoriais ambicionadas por países ricos como Inglaterra, França e Holanda. A escravização e a “domesticação” dos indígenas, o tráfico dos africanos para o trabalho braçal, a distribuição de sesmarias entre a nobreza portuguesa e a atração de mão de obra livre de Portugal, faziam parte de um enorme esforço de mobilização de recursos para que a Coroa mantivesse sob seu jugo aquelas terras cujas riquezas naturais, imaginava-se, iria resolver os seus problemas financeiros.

No lugar de um pacto fundador que inspirasse a idéia de uma comunidade de indivíduos, de caráter multicultural, multiracial e multiétnico, cuja solidariedade fosse organizada pelo Estado, surgiu um pacto entre elites colonizadoras, sustentado por um imaginário expansionista mercantil e cristão, que viabilizou o poder patrimonial periférico às custas da perseguição e escravização das populações ameríndias e das populações africanas. Assim, diferentemente da Europa, aqui o derramamento de sangue nunca foi um momento de celebração das guerras pelas macronacionalidades, mas apenas o testemunho vivo do caráter eurocêntrico dos colonizadores ibéricos. O sucesso do pacto fundador entre colonizadores dependeu da arrogância e do racismo de uns (a nobreza e os aventureiros portugueses), e da destruição, escravização e exclusão de outros (os povos ameríndios e os povos africanos).

Em vez de um pacto de vida que assegurasse a diversidade - e a liberdade e a igualdade de direitos individuais - os colonizadores estabeleceram nessas áreas pactos de morte, onde foi imposto a lei dos déspotas segundo uma lógica de controle e de enriquecimento sem compromissos sociais com os “brasileiros”. Por conseguinte, a instituição imaginária do poder colonial não poderia contemplar a idéia europeia de Estado-Nação. Basta verificarmos a Lei da Terra. Esta foi montada para ser o instrumento privilegiado de uma prática de usurpação das riquezas naturais, servindo para inaugurar o povoamento como um ato de força militar e religiosa. Serviu para viabilizar o povoamento através de um processo de legalização da propriedade da terra, que, ao longo dos séculos, beneficiou única e exclusivamente os colonizadores poderosos e seus descendentes (Holston, 1993). Os “outros”, os trabalhadores livres, índios e ex-escravos, até fins do século XIX, quando o império é substituído pela república, permaneceram à margem do sistema de poder. E mesmo ao longo da história republicana, no século XX, a participação das massas através de movimentos

sociais, de lutas organizadas e de diversas outras formas de resistência, sempre se deu numa esfera estreita de participação na vida política.

Por fim, como não poderia deixar de ser, se a forma cultural de Portugal assumiu um caráter de fronteira, em razão do modo dependente como este país se colocou face à Inglaterra, a forma cultural do Brasil guardou este caráter fronteiro numa relação de dupla dependência: com Portugal e com a Inglaterra. Em ambos os casos, porém, o imaginário colonial tendeu a valorizar excessivamente os elementos externos e heterogêneos na organização da cultura nacional, acentuando certas características de acentrismo, cosmopolitismo, dramatização e carnavalização das formas (Santos, 1995: 154), em detrimento de processos culturais complexos inspirados pelos ideais liberais de universalização dos direitos da cidadania civil e política.

OS CLÃS E A DÁDIVA PATRIMONIAL

No caso europeu, a burguesia ocupou o papel central na instituição de uma rede de significantes que promoveu a imagem do Estado como uma autoridade coletivamente legitimada e publicamente reconhecida (símbolo do pai cultural). Esse agrupamento de empreendedores econômicos conseguiu, de fato, através da sua cultura utilitária e economicamente interessada, pactuar um projeto histórico que integrasse as diferenças comunitárias e raciais, viabilizando a universalidade do Mercado e do Estado e a autonomia do Indivíduo. A burguesia lutou avidamente para quebrar o monopólio do poder patrimonial do Ancien Régime, porque o espírito despótico e onipotente da realeza era um impedimento decisivo para a fundação de uma sociedade aberta à circulação e à generalização do mercado de bens e serviços.

No caso da América Latina, o agrupamento que exerceu o papel de significante central foi o que podemos denominar num sentido amplo de oligárquico, que na sua versão colonial apresenta-se como um bloco hegemônico de elites reunidas em torno de interesses diversos: religiosos, econômicos, financeiros, políticos e burocráticos. Diferentemente da burguesia, cuja motivação econômica e utilitária é nítida, a oligarquia colonial era motivada por ideais diversos como o da apropriação e do controle territorial e o da transação mercantil e especulativa. No contexto da empresa colonial (e pós-colonial, é bom frisar para não se pensar que está se falando de algo extinto), a linguagem de poder era formulada menos pela autoridade do dinheiro e mais pela autoridade da glória e da ostentação. Lá, na Europa, impunha-se a lógica do interesse e do cálculo econômico sobre as lógicas tradicionais, religiosas ou de outros

tipos. Aqui, dominou a lógica da dádiva patrimonial, da construção vertical de vínculos de solidariedades pessoais, dádiva que é herança de práticas medievais preservadas intactas nos países ibéricos que não conheceram os ventos da reforma religiosa e da revolução burguesa.

A oligarquia edificadora do pacto colonial se interessava em fundar uma empresa de caráter econômico-especulativo que resolvesse tanto a crise financeira crônica do Estados patrimoniais ibéricos, como contribuísse para viabilizar a aproximação dessas nobrezas periféricas junto às importantes cortes francesa e inglesa. Daí, a importância de se preservar os privilégios e o espírito onipotente (simbolizado pelo Rei e por seus representantes: os donos de capitânicas hereditárias e os governadores provinciais) que davam sentido às aventuras de enriquecimentos fundadas na lógica da depredação e da apropriação imediata das riquezas naturais. O grupo colonizador que aqui aportou era formado sobretudo pela aristocracia lusitana por especuladores destituídos de qualquer vontade política de fundar uma experiência de colonização comunitarista, como foi verificado na América do Norte. Até as primeiras décadas do século XX, o imaginário patrimonialista oligárquico se reproduziu sobre o desejo de pilhagem e de uso destrutivo das riquezas naturais e humanas. A lógica de poder deste grupo sempre foi o da “apropriação de riquezas materiais através de meios freqüentemente autoritários, que garantem o usufruto de privilégios do indivíduo ou do grupo de identificação e também a integridade da potência holista, isto é, de uma potência que assegura a diferenciação hierárquica dos indivíduos segundo critérios que privilegiam sobretudo a integridade do Príncipe, como são os critérios de herança e de lealdade (Martins, 1990: 52).

O imaginário colonial tem como símbolo central a figura histórica e polêmica dos clãs agrários e não a da família de colonos, como no caso da América do Norte. Por conseguinte, a representação imaginária do poder colonial para as populações locais, de brasileiros, volta-se para o culto da tradição patrimonialista e de uma ancestralidade confusa com relação a uma origem branca e européia. A psicanálise faz um registro interessante sobre as características deste momento fundador da empresa colonial. Para Contardo Calligaris (1992), o colonizador que funda o Brasil era uma figura incestuosa por excelência e o motivo principal de sua vinda a esta região era possuir um referente maternal longe da ameaça da castração paterna. Na aventura colonial, ele se viu livre para possuir sadicamente, num gozo ilimitado, os significantes da mãe que eram representados por diferentes objetos: a terra produtiva, a natureza pródiga, os(as) filhos(as) da Ameríndia e os(as) filhos(as) da África. Como

resultado, perdeu o liberalismo burguês, que propunha o contrato utilitarista para criar limites entre parceiros sociais e venceu o autoritarismo clânico e oligárquico, que se representa pela dádiva patrimonial, isto é, pelo vínculo indissociável de lealdade e clientelismo que cria parcerias diferenciadas através das estruturas hierárquicas e piramidais próprias do patrimonialismo.

O imaginário moderno brasileiro é, assim, profundamente marcado pelo poder de certas elites que não se comportam propriamente como classes sócio-econômicas mas como clãs despóticos, cujas existências se legitimam a partir de uma multiplicidade de fatores: econômicos, financeiros, políticos, burocráticos, militares e religiosos. Esses clãs familiares estão na base do sistema oligárquico como um todo que se reproduz ao longo dos séculos no interior das estruturas de poder privadas e públicas. Os clãs familiares inspiram a reprodução de oligarquias tradicionais, como as agrárias, e as novas, como as financeiras, demonstrando que a experiência de modernização nacional - política, econômica e industrial – é um processo onde o tradicional e o moderno souberam conciliar suas diferenças, o que foi conseguido obviamente pela natureza do pacto autoritário entre as elites. O imaginário *clânico* constitui-se como um conjunto de significações que justificam a organização da brasilidade como um sistema social de dupla cidadania: no lado de cima, a cidadania dos privilegiados – todos aqueles que de um modo ou de outro conseguem aderir às ventosas da pirâmide patrimonial; no lado de baixo, aqueles que sempre estiveram de fora da pirâmide ou que foram destituídos a partir dos movimentos centrífugos do sistema de poder. A lógica da dádiva patrimonial, autoritária por natureza, porque faz os bens circularem verticalmente, de cima para baixo, expressa a estratégia de poder desenvolvidas por esses grupos oligárquicos para controlarem os mecanismos de captação e de distribuição de recursos públicos e coletivos, no contexto da modernização periférica. Na América Latina, então, perdeu a democracia, porque a moral nobiliárquica dos clãs suporta com dificuldades a supressão de favores e privilégios, em benefício de criação de uma sociedade civil que fosse aberta à participação sem restrições de todos os indivíduos. Ganhou o poder despótico e a cultura autoritária que o inspira historicamente na formulação da modernidade, ao longo dos cinco séculos de história colonial e pós-colonial.

O que diferencia estas oligarquias patrimoniais, ainda hoje dominantes na modernização periférica, da moderna burguesia urbana não é simplesmente o fato do imaginário burguês ser dominado por avassaladoras paixões econômicas que submeteram eficazmente as antigas paixões da glória (Hirschman, 1979), beneficiando

a emancipação do imaginário utilitarista. Afinal, partilhar dos prazeres de uma moral utilitária e econômica não é um problema para as oligarquias. Ao contrário, quando se fez necessário assegurar a sobrevivência de cada grupo, as divergências entre oligarcas e burgueses foram minimizadas em favor da manutenção de regimes despóticos capazes de garantir a partilha hierárquica, privada e personalizada dos recursos do poder estatal. O que diferencia esses clãs com relação à burguesia é, sobretudo, a expectativa de cada um com relação à importância do trabalho e do lucro econômico como vetores da formação das identidades cívicas. Para a burguesia, o mundo da vida é aquele valorizado pela disciplina produtiva e pela acumulação econômico-financeira; para a ordem patrimonial, mesmo na sua versão modernizada, o mundo da vida é aquele que assegure riquezas especulativas para o desfrute do ócio – o que é bem característico da herança aristocrática do sistema clânico, na América Latina e no Brasil.

Na América Latina, a introjeção na prática cotidiana, e não apenas no discurso, dos significados do liberalismo sempre foi um problema de difícil resolução. Constitui um condicionante central do imaginário oligárquico a existência de certos procedimentos hierárquicos que diferenciam os indivíduos segundo certos códigos tradicionais de valorização que se legitimam em dogmas. Por isso mesmo, estes códigos não suportam as críticas liberais ou de quaisquer outras espécies que proponham o livre acesso dos indivíduos e grupos sociais ao sistema decisório e estatal. Esses códigos de classificação, característicos da dádiva patrimonial, servem para premiar os próximos (por laços de sangue, de amizade e de lealdade) e punir os estranhos (identificados por contratos e regulamentos firmados na equivalência e na reciprocidade). Essas noções de proximidade e estranheza, que são centrais na organização das práticas sociais modernas, são objeto de estudo dos críticos anti-utilitaristas (Godbout e Caillé, 1992).

A lógica da dádiva patrimonial assegura, pela circulação vertical e fechada dos bens simbólicos e materiais sob controle do poder central, a valorização do particularismo e de uma certa cultura da intolerância que contribui para definir as oligarquias como clãs - e não como classes. A dádiva patrimonial é uma lógica tradicional de poder que confere a seus detentores prestígio e honra, qualidades aristocráticas vedadas aos situados fora do círculo daqueles tidos como “próximos”, círculo que se limita aos membros das grandes famílias proprietárias, aos agrupamentos políticos e burocráticos influentes, aos segmentos militares poderosos e, também, às industriais e dirigentes de importantes grupos econômicos (que se

apresentam como classes no mundo burguês do trabalho, e como clãs no mundo oligárquico-patrimonial da ostentação e da glória).

O fato dessas oligarquias modernas da América Latina e do Brasil serem tão identificadas com códigos de valores tradicionais fundados no racismo, na honra e no prestígio, e tão voltadas ao cultivo da posse direta de certos objetos representativos da mãe matricial (a posse obsessiva de terras, de títulos e de homens), não constitui, logo, impedimento à expansão do capitalismo neoliberal. Diríamos que a lógica especulativa favorece a destradicionalização dos clãs, num processo onde são compatibilizados o imaginário patrimonial e o imaginário neoliberal.

A DIFÍCIL INVENÇÃO DO SOCIAL

O modo de aparecimento do social é muito diferente quando se trata da experiência do colonizador ou do colonizado. No caso europeu, o recalçamento do despotismo pré-moderno foi obtido pelas pressões políticas e jurídicas de atores movidos por uma lógica utilitária e calculista que se impôs à lógica hierárquica e ostentatória própria da antiga aristocracia, para viabilizar a modernidade. A mudança das prioridades de lógicas na organização da ação social refletiu-se no modo de organização do público e do privado, que passou a ser ordenado em torno das figuras do Indivíduo, do Estado e do Mercado. A autonomia do poder burguês e, por conseguinte, da lógica de mercado, com relação ao antigo poder patrimonial e despótico foi um passo decisivo no processo de formação da sociedade moderna. Ao se romper o monopólio da antiga dádiva patrimonial e comunitária que reduzia a circulação dos bens simbólicos e materiais apenas ao grupo de base (família, etnia, clãs, etc.), abriu-se o espaço das interações para o “estranho”, esta figura simbólica que é uma das condições instituintes da moderna cidadania.

O Estado Moderno também teve papel decisivo na criação de uma esfera pública fora do domínio patrimonialista. Ao regulamentar as práticas domésticas limitando a força da dádiva tradicional, ele forçou uma certa racionalização da coisa pública (Godbout e Caillé, 1992). Este modelo de Estado foi estruturado respondendo as demandas de regulação dos conflitos sociais, agora vistos como uma condição necessária para a vida cotidiana e para o funcionamento da produção. Juntos, Estado e Mercado geraram as condições históricas da experiência societária do Indivíduo, respaldando uma moral burguesa que comportava a diferença e a negociação. Isto era novo com relação ao mundo aristocrático, que era avesso à participação ampliada. Na Europa, perdeu o autoritarismo aristocrático e venceu o liberalismo burguês com o

advento da figura da cidadania – uma metáfora cívica viabilizada pela política da subjetividade moderna, que colocou, como já foi visto, o Indivíduo e o Estado como vetores institucionais da ordem burguesa.

No caso brasileiro, o capitalismo colonial, diferentemente do acontecido na Europa, suprimiu largamente as bases do antigo sistema comunitário local. A destruição da cultura indígena impediu, logo, que a idéia de nacionalidade fosse uma proposta multicultural que integrasse politicamente o imaginário ameríndio. A inexistência de um campo de subjetividades, vinculando simetricamente colonizadores e nativos em torno de um projeto identitário comum, bloqueou quaisquer políticas de hibridização que integrassem as tradições locais como referentes do imaginário da colonização. Pois os colonizadores não chegaram com propósitos de fundar o social, mas apenas de se apropriar de riquezas naturais e de fundar uma empresa militar e comercial, sem maiores preocupações com a organização de práticas comunitárias envolvendo os atores individuais e coletivos presentes nesta parte do Novo Mundo.

No processo brasileiro, o espírito da modernidade foi o da soberba dos “donos do poder”, o que se traduz pela destruição, humilhação e avassalamento do “desconhecido” (os ameríndios, os africanos e aqueles segmentos de europeus mais humildes que se integraram à empresa colonial como servos e trabalhadores braçais livres), que o colonizador se recusava a reconhecer como um “outro” igual e diferente. O mercado de bens e serviços nas antigas estruturas coloniais não possuía a função socializadora observada na Europa a partir do dinamismo de uma pluralidade de novos centros urbanos, comerciais e indústrias, porque era sobretudo voltado para financiamento do projeto colonizador e exportador.

No plano político, a instituição central responsável pelo imaginário dos clãs patrimoniais foi, nos primeiros séculos, o Poder Colonial, e, a partir do século XIX, o Estado burocrático e estamental que foi uma iniciativa política e estratégica para a fundação da sociedade nacional de bases autoritárias, num contexto de alterações importantes no sistema utilitarista de mercado, a nível mundial. Assim, no século XIX, a reforma política brasileira se fez sob pressão externa acentuada dos ingleses, numa conjuntura de enfraquecimento evidente do Estado Patrimonial português. Nesses dois últimos séculos de brasilidade, as nossas elites demonstraram dificuldades de conciliar a lógica utilitarista e calculista de mercado com a lógica patrimonial, já que enquanto a primeira privilegia a poupança e o investimento (o importante é ganhar dinheiro) a segundo, valoriza o gasto ostentatório e nobiliárquico (o importante é ostentar). Mas estas dificuldades de adaptação foram contornadas pela renovação do autoritarismo.

Daí que no caso brasileiro, a elites oligárquicas reagiram freqüentemente com violência às pressões democráticas voltadas para autonomizar tanto o indivíduo como as instituições sociais, econômicas e políticas.

Conseqüentemente, a relação de mando/subserviência/exclusão do período colonial e escravista, deu lugar com o fim da escravidão, não a uma “cidadania conquistada” como na Europa, mas a uma espécie de “cidadania concedida” assim definida por Teresa Sales: “na gênese de construção de nossa cidadania está vinculada, contraditoriamente, a não cidadania do homem livre e pobre, o qual dependia dos favores do senhor territorial, que detinha o monopólio privado do mando, para poder usufruir dos direitos elementares de cidadania civil” (Sales, 1994: 27). Esta cidadania concedida foi reproduzida, reforça Sales, graças a uma “cultura política da dádiva” que se sustenta num certo fetiche da igualdade e de encurtamento das distâncias pessoais, que tem justamente a finalidade de esconder as desigualdades sociais. Assim, a organização moderna dos Indivíduos, do Mercado e do Estado ficou marcada por essas práticas personalizadas e autoritárias de exercício do poder

Com a República, os mecanismos de clientelismo e patronagem presentes nas relações de mando no meio rural estenderam-se, também, com algumas variações, para o meio urbano. Se a cultura da dádiva às vezes foi contestada politicamente, outras vezes foi imposta ou concedida pelo medo e pela violência, o que termina aproximando, pelo caráter autoritário, experiências políticas diversas como a do populismo e a das ditaduras.

Assim, em sociedades onde as lógicas individualizantes conhecem o cerco de lógicas corporativistas, comunitárias, clânicas, fundamentalistas entre outras, o enraizamento da representação moderna de cidadania permanece uma empreitada instável e limitada pelas estruturas hierárquicas. Daí, Stephen Kalberg (1993) levantar a tese de que a manifestação de uma cidadania moderna depende do jogo das forças culturais. Segundo o autor, a expansão da esfera pública e o desenvolvimento econômico podem ser orientados por modelos culturais de famílias e de clãs. Por conseguinte, prossegue, não há garantia, face a um sistema significado por grupos de lealdade, que os responsáveis pela expansão de uma esfera pública como a burguesia articulem positivamente iniciativas para assegurar direitos civis e políticos. Conseqüentemente, a “superposição de direitos políticos e civis por um Estado-Nação permanece instável e em perigo de dissolução, enquanto o favoritismo e as lealdades pessoais dos clãs ou de grupos étnicos e religiosos não forem enfraquecidos pela expansão de uma esfera pública” (Kalberg, 1993: 96). Finalmente, ele conclui, o

estímulo ao individualismo não contribui necessariamente para viabilizar a cidadania, que requer outras noções como responsabilidade cívica, união social e igualitarismo (Kalberg, 1993: 108).

DESCORTINANDO O CORPO MESTIÇO

A esta altura, é possível compreendermos que a cultura autoritária no Brasil tem sido o principal instrumento de ordenação de uma modernização conservadora e negadora das diversidades culturais. Esta cultura constitui o modo de sobrevivência do espírito colonial que inspira o imaginário de parte das elites. O outro lado desta luta ilusória das elites brasileiras por uma filiação europeia tida como sendo mais dignificante do que a experiência da brasilidade, revela-se pela recusa de participação das mesmas num projeto coletivo voltado para a organização de uma real experiência de comunidade. Uma experiência que não fosse nem pior nem melhor que a europeia (ou a norte-americana, se quisermos atualizar o contexto da dependência simbólica), mas apenas uma aventura mestiça, que aceita as memórias da colonização para poder rasgá-las, emancipando um outro imaginário coletivo e um outro corpo social, o mestiço. O resultado prático desta rejeição a uma experiência de comunidade refletiu-se sobre as dificuldades emancipatórias de uma esfera pública autônoma e livre, capaz de se instituir como poder social fora do olhar vigilante do poder patrimonial brasileiro, que está, atualmente, profundamente comprometido com os interesses de grandes corporações multinacionais.

Trata-se, por conseguinte, de um equívoco teórico o de pensar que as experiências da urbanização e de industrialização no Brasil, marcadas pela emergência de novas classes sociais e de modernização das instituições políticas e cívicas, significaram o desaparecimento do poder dos clãs herdeiros das tradições coloniais. Raciocinar desta maneira não contribui para entendermos a natureza do autoritarismo que inspira a cultura do poder no Brasil. Ela também não favorece a compreensão das resistências impostas pelas elites às lutas democratizantes das massas despossuídas, que por estarem situados fora do circuito da dádiva patrimonial almejam muito mais intensamente o sonho de uma brasilidade que seja uma experiência culturalmente híbrida, mestiça e politicamente mais solidária.

A crítica ao autoritarismo como um fenômeno inscrito na ossatura das instituições brasileiras desde a fundação do Brasil, favorece uma compreensão mais consistente do modo como as relações de poder nas instituições, em geral, e no sistema político e estatal, em particular, estão condicionadas por certas significações

simbólicas e culturais montadas num modelo hierarquizado, herdado do patrimonialismo ibérico, como já foi devidamente demonstrado por Raimundo Faoro (1975). O funcionamento eficaz deste modelo pressupõe a adoção de uma lógica seletiva que, de um lado, reforça os vínculos interpessoais das elites, de outro, fragmenta as possibilidades organizativas e emancipatórias dos demais atores sociais, que carregam nas suas representações os estigmas herdados do colonizado e do escravo. O objetivo maior, pois, desta lógica típica do projeto colonizador, ampliada no contexto de uma globalização especulativa, é de selecionar uns e excluir outros, segundo critérios de cor, patrimônio, nome de família, apadrinhamento e prestígio social e político.

O autoritarismo nas instituições brasileiras é, assim, um fenômeno típico do imaginário colonial, estando ele no cerne de uma estrutura de poder hierárquica e de fortes traços domésticos, que aprisiona e submete a experiência emancipatória do indivíduo moderno, no Brasil, a um jogo conspirativo regulado por uma lógica holística, hierárquica e racista, que boicota as práticas autonomizantes que produzem a cidadania moderna. Daí que as distinções entre as esferas do público e do privado, que são condições importantes para a definição de “modernidade ocidental”, são complicadas no caso brasileiro. O que nos leva a pensar sobre a propriedade da noção de “fronteira” (Santos, 1995), para se pensar o Brasil como uma “modernidade de fronteira” unificada pela experiência comum da mestiçagem, nos planos histórico, cultural e simbólico.

As possibilidades de dissolução deste imaginário autoritário de inspiração colonial exigem, porém, iniciativas teóricas e práticas que não se encaixam mais nos antigos modos de entendimento da formação social brasileira. Elas passam necessariamente, e em primeiro lugar, pela compreensão teórica e política da brasilidade como uma experiência periférica do processo de modernização do Ocidente. Trata-se, como assinalávamos no início do texto, de abrir mão de uma perspectiva civilizatória que justificaria o Brasil como uma sociedade integrante do mundo europeu (o que é ilusório), para permitir a compreensão do Brasil cultural real como um processo específico, fundado numa pluralidade de heranças culturais cuja variedade de elementos simbólicos e históricos tem sido sistematicamente rejeitada pelas elites. A eliminação deste autoritarismo arcaico passa, também, pela transposição desta compreensão crítica mais geral em ações sociais e políticas efetivas que favoreçam a perspectiva emancipatória da “comunidade brasileira”.

Neste sentido, reações cívicas e políticas organizadas de atores e redes de movimentação coletiva devem ser vistas como sinais auspiciosos das mudanças, mesmo que elas impliquem em eventuais sacrifícios e renúncias para alguns segmentos da sociedade, sobretudo aqueles que mais têm usufruído dos privilégios da “Corte”. Apenas as reações cívicas e políticas organizadas podem ser capazes de romper com o imaginário colonial, quebrando a rejeição conservadora das elites com relação à emancipação de um imaginário de brasilidade inspirado por ideais de solidariedade coletiva, e que libere as possibilidades de um novo “imprinting cultural”, para usarmos uma expressão cara a Edgar Morin (Morin, 1991). Mas, não custa repetir, é importante que estas reações se libertem de suas memórias corporativistas, utilitárias e, sobretudo, colonizadas, para que a difícil invenção da brasilidade, nesta conjuntura, não se reduza apenas a mais um jogo de manipulação visando reproduzir a cultura autoritária. Há, pois, um importante trabalho de elucidação teórica e sociológica a ser feito, engajando mais efetivamente os intelectuais com a decifração da complexa mestiçagem brasileira.

Bibliografia

- (1972) ARENDT, Hanna. *La crise de la culture*, Paris, Ed. Gallimard.
- (1996) BARREIRA, Irllys. "A cultura e a política pelas lentes da sociologia" In GT Cultura e política, *XX Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu.
- (1990) BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras.
- (1992) BUARQUE, Cristovam. *A revolução na esquerda e a invenção do Brasil*, São Paulo, Editora Paz e Terra.
- (1989) CAILLÉ, Alain. *Critique de la Raison Utilitaire*. Paris: La Découverte.
- (1991) CALLIGARIS, Contardo. "O porque de um nome" In *Clínica do social: ensaios* (org.: Tarlei de Aragão, Calligaris, Freire costa e Souza), São Paulo, Ed. Escuta.
- CALLIGARIS, Contardo. *Hello Brasil: notas de um psicanalista francês viajando ao Brasil*, São Paulo, Ed. Escuta.
- (1995) CANCLINI, N.G. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- (1975) CASTORIADIS, Cornelius. *L 'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- (1992) CASTORIADIS, C. "A época do conformismo generalizado" In *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto/3*, Rio, Paz e Terra.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, 5ª. edição, Rio de Janeiro.
- (1993) DAMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. Rocco.
- (1983) DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Esprit/Seuil.
- (1989) DURAND, Jean-Pierre e WEIL, Robert. *Sociologie contemporaine*, Paris, Ed. Vigot.
- (1973) ELIAS, Norberto. *La civilization des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy.
- (1975) FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*, volumes 1 e 2, Porto Alegre, Ed. Globo.
- (1994) FEATHERSTONE, Mike. *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*, Petrópolis, Vozes.
- (1995) FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Sezala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.
- (1965) FREUD, S. *Totem et tabou*, Paris, Payot.
- (1992) GIDDENS, A. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Edusp.
- (1973) HOLANDA, Sergio B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- (1993) HOLSTON, James. "Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil" In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.21, São Paulo, Anpocs.
- (1996) JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, Ed. Ática.

- (1993) KANT, Emmanuel. "Moral e política" In *O contrato social: ontem e hoje*, São Paulo, Cortez.
- (1991) LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, São Paulo, Paz e Terra.
- (1990) MARTINS, Paulo Henrique. "O imaginário oligárquico e a modernização agrária no Brasil: pilhagem, apropriação e especulação" In *Revista Sociedade e Estado*, Vol. 5, no. 1. Brasília, UNB.
- (1999) MARTINS, Paulo Henrique. "República patrimonial e modernização conservadora" In: *Agruras e Prazeres de uma pesquisadora: Ensaio sobre a Sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. (Org. Ethel Kosminsky) São Paulo, UNESP/FAPESP-Marília. (Texto apresentado na V Jornada de Ciências Sociais – "Jornada de Estudos Maria Isaura Pereira de Queiroz", UNESP –Campus de Marília, Ago/1994)
- (1991) MORIN, Edgar. *O Método IV. As Idéias: a sua natureza, vida, habitat e organização*, Mem Martins/Portugal, Publicações Europa-América.
- (1988) MORSE, Richard. *O espelho do próspero: cultura e idéias na América*, São Paulo, companhia das Letras.
- (1995) NASCIMENTO, Elimar. "Hipóteses sobre o problema da nova exclusão social no Brasil, inédito, Brasília.
- (1995) REIS, Elisa. "Desigualdade e solidariedade - uma releitura do "familismo amoral" de Banfield" In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.29, São Paulo, Anpocs.
- SALES, Teresa. "Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira" In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.25, São Paulo, Anpocs.
- (1995) SANTOS, Boaventura de Sousa. "Modernidade, identidade e cultura de fronteira" In *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, São Paulo, Cortez.
- (1993) SERRES, Michel. *Filosofia Mestiça – Le tiers-instruit*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- (1988) SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*, 2a. edição, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- (1991) TARLEY DE ARAGÃO, Luiz. "Mãe preta, tristeza branca" In *Clínica do social: ensaios* (org.: Tarley de Aragão, Calligaris, Freire Costa e Sousa), São Paulo, Ed. Escuta.
- (1981) TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion.
- (1988) _____. *L'ancien régime et la révolution*, Paris, Flammarion.
- (1987) VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, 2a. edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- (1996) VELHO, Gilberto. "Cidadania e cultura" In *Cidadania e violência*, (org. Gilberto Velho e Marcos Alvito), Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Editora FGV.
- (1933) VIANA, Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*, série V, São Paulo, Brasiliana.
- (1978) WEBER, Max. *Economy and society*, volume 2, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press.