

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fátima Modesto de Oliveira

Patriarcalismo e jeitinho brasileiro:
Algumas manifestações na contemporaneidade

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO
2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fátima Modesto de Oliveira

Patriarcalismo e jeitinho brasileiro:
Algumas manifestações na contemporaneidade

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais sob a orientação da Prof^a Doutora Dorothea V. Passetti.

SÃO PAULO
2008

Banca Examinadora

Dedico este trabalho a todos que almejam um mundo melhor, especialmente a todos aqueles no Brasil e no mundo que, possuem a coragem de lutar pelos direitos humanos e por uma vida menos excludente e mais tolerante as diferenças.

Agradecimentos ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais pela formação e constante aprendizado. Desejo expressar um agradecimento especial a minha orientadora: Prof^a Dr^a Dorothea Voegeli Passetti por ter me auxiliado em relação ao tema desenvolvido e pela contribuição, apoio e cooperação ao debater os problemas do estudo em questão, aconselhando, sanando dúvidas e auxiliando na execução da tese. Agradecimentos à banca de qualificação, que contou com a presença da Prof^a Dr^a Márcia Merlo e da Prof^a Dr^a Mônica Carvalho cujos questionamentos enriqueceram o trabalho. Meus sinceros agradecimentos aos membros da banca examinadora por sua presença significativa. Gostaria de expressar profunda gratidão aos meus pais e aos meus irmãos sempre presentes nos momentos mais necessários e continuamente compreensivos em relação as minhas ausências nos momentos de elaboração deste trabalho. Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq pela bolsa concedida que possibilitou a realização deste trabalho. Um agradecimento especial aos amigos: João Francisco Ferreira Nascimento, uma grande pessoa que conheci nesses anos de mestrado, agradeço sua atuação nos períodos de construção deste trabalho e, meus agradecimentos ao amigo da Escola de Sociologia e Política: Fábio Costa Julião pela presença voluntariosa e essencial em vários momentos. Agradeço também aos amigos e colegas da PUC-SP pelas discussões e sugestões ao longo da elaboração da tese. Por fim agradeço a todos que de algum modo contribuíram para a realização desta dissertação e que não foram nominados aqui.

“Aos amigos tudo, aos outros a lei...”
Benedito Valadares

RESUMO

Esta dissertação procura recuperar algumas características da família patriarcal descritas por Gilberto Freyre e os diálogos que Sérgio Buarque de Holanda e Roberto Da Matta desenvolvem com estas categorias. Busca-se apontar como certas formas de sociabilidade percebidas por estes autores podem ser encontradas atualmente, como expressões do imaginário social, através de abordagens do cinema dos primeiros anos do século XXI.

Palavras-Chave: jeitinho brasileiro; patriarcalismo; imaginário social; práticas sociais;

ABSTRACT

This dissertation aims at recovering some characteristics of the patriarchal family described by Gilberto Freyre and dialogues that Sérgio Buarque de Holanda and Roberto Da Matta have developed with these categories. One tries to point out as certain forms of sociability perceived by those authors which can be found today in terms of the social imaginary, through approaches of the early years cinema of the twenty-first century.

Keywords: Jeitinho brasileiro; patriarchal; social imaginary; social practices

SUMÁRIO

Apresentação	9
Capítulo I	14
Dirigir o olhar para a família patriarcal	
I.1 A temporalidade na visão de José de Souza Martins.....	23
I.2 O recurso à História	27
I.3 O jeitinho	36
Capítulo II	45
A colonização brasileira nas visões de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre	
II. 1 Situando a perspectiva de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre.....	45
II. 2 A forma de convívio do homem cordial e seus desdobramentos.....	59
II. 3 Gilberto Freyre na visão de Benzaquen	78
Capítulo III	93
Três filmes e algumas inquietações	
Considerações finais	120
Referências bibliográficas	128

Apresentação

A relação entre a família patriarcal no Brasil e as condutas do apadrinhamento, pessoalismo e o chamado “jeitinho brasileiro” presentes na contemporaneidade é o tema geral deste trabalho. Trata-se de analisar manifestações de uma herança que desponta do imaginário em situações bem específicas, manifestando-se em certos padrões de comportamentos.

Ao pensarmos na família patriarcal brasileira percebe-se que ela pode ser um ponto inicial para dirigir o olhar para dilemas atuais como a rede de favores, ainda presente em alguns momentos e o jeitinho brasileiro que pode aparecer em seu lado positivo, implicando em uma criatividade e flexibilidade em situações específicas, mas que também pode aparecer em seu lado negativo que se manifesta no burlar as normas e obter vantagens e na obtenção de vantagens nas situações. O ponto de vista deste trabalho dirige o olhar para as descrições feitas por Gilberto Freyre, como sendo um ponto inicial para a pesquisa, pois a adoção deste ponto de partida coloca em evidência a convivência entre idéias modernas e arcaicas presentes em um só momento.

No Capítulo I aborda-se tais questões acentuando o porque da escolha deste ponto de partida de acordo com as contribuições de autores como Angela Mendes de Almeida (1987), Roberto Da Matta (1983, 1985, 1987, 1991), Gilberto Velho (1987) e Florestan Fernandes (1975). Angela Mendes de Almeida e Gilberto Velho defendem que os modelos como é o caso do modelo descrito por Gilberto Freyre, não se propõem a retratar a realidade como ela é, mas sim como é pensada e vivida, ou seja, trata-se analisar as idéias que por algum motivo permanecem e se manifestam mesmo na contemporaneidade em determinadas situações. Analisar a realidade como esta é pensada e vivida é a proposta da “nova história”, praticada na França a partir da década de 1960. Segundo Peter Burke (1997) e Angela Mendes de Almeida (2006), existe um paralelo entre a chamada “nova história” e o trabalho de Freyre a partir da década de 30. Sendo importante ressaltar que o paralelo a que Burke se refere não recebeu a devida atenção e vale a pena enfatizar aqui, já que tanto os adeptos da *Nouvelle Historie*, quanto Freyre possuíam interesses na cultura material, isto é o estudo da alimentação, habitação, vestuário e vida íntima e privada, sendo importante ressaltar aqui, que Freyre se interessou por essas questões na década de 30.

Florestan Fernandes (1975), contribui esclarecendo sobre o papel do senhor de engenho em seu específico contexto histórico e sobre como a burguesia adotou símbolos da própria aristocracia agrária mantendo-se sob uma dominação patrimonialista, não assumindo

seu papel enquanto instrumento de modernidade, resultando em um ideário liberal meio truncado mantendo a oligarquia com sua base de poder. Ainda no Capítulo I temos as observações de José de Souza Martins (1999) alertando sobre um passado que se esconde por trás das aparências de moderno e como isto pode diluir o poder da sociedade civil. Martins também chama a atenção para distinção entre o público e o privado que não ganhou contornos nítidos em diversos momentos analisados.

Roberto Da Matta (1983, 1985, 1987, 1991), percebe uma oscilação entre leis universais e relações pessoais, assim como uma divisão entre indivíduo que é o sujeito das leis universais e a pessoa que é o sujeito das relações sociais, tal argumentação auxilia-nos no entendimento de situações que podem se manifestar em nossa atualidade em momentos peculiares. Neste mesmo capítulo, aborda-se a questão do chamado jeitinho brasileiro, com base em leituras das análises de Roberto Da Matta (1983, 1987,1991), Gilberto Freyre (1961,2005), e também, um artigo de Tânia Casado e Siegrid Guillaumon Dechandt (2005), que aborda a questão de expatriados provenientes de diversos países que chegam ao Brasil e se deparam com valores muito particulares, que nem sempre são compatíveis com seus próprios.

O interessante no jeitinho é que como ele é uma saída para situações “sem saída” ou para situações que não se quer enfrentar, é possível ver nitidamente a sua relação com o conceito de “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda. Tânia Casado e Siegrid Guillaumon Dechandt (2005) trabalham aspectos relativos ao universo do trabalho, e citam exemplos em que existe o jeitinho brasileiro em sua forma de senso comum. Elas apontam para a existência de uma maneira *sui generis* de lidar com problemas burocráticos por meio de uma abordagem antropológica, analisando características comportamentais e simbólicas em situações específicas, através da visão dos expatriados.

No capítulo II, existe a definição do conceito de família patriarcal estabelecido por Gilberto Freyre em *Casa-Grande e Senzala* e as descrições do autor sobre o despotismo do senhor de engenho que se amplia em alguns momentos para a vida social e política. Ainda no capítulo II, temos a questão política para Sérgio Buarque de Holanda que é algo construído e que pressupõe a negação da família e da ordem privada. Um sentido do político ativamente construído está presente nas idéias do autor, rompendo com a definição política presente nas idéias de Gilberto Freyre. Para Holanda a questão política passa pela construção de um aparato estatal divorciado das relações e valores familiares, construindo deste modo, uma discussão sobre a oposição entre Estado e família. Também no capítulo II, busca-se entender

a obra de Gilberto Freyre, que realiza um percurso memorial pela família patriarcal brasileira, fornecendo apontamentos expressivos em relação à cultura material que perpassa a família colonial, abrindo-nos um caminho para a compreensão sobre as idéias que permearam tal universo.

Tais aspectos, descritos por Freyre fornecem elementos significativos para que possamos entender as diferentes culturas e suas significações simbólicas presentes no universo da família colonial.

Também no capítulo II, existe um diálogo com o conceito de homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda e as descrições feitas por Gilberto Freyre em relação à família patriarcal, e também as descrições sobre o surgimento dos sobrados e a diferenciação entre universo da casa e da rua. Para explicar o conceito de homem cordial é importante abordar toda a obra “Raízes do Brasil”, pois o homem cordial é o resultado de outros conceitos desenvolvidos pelo autor, como é o caso do personalismo e da ética de fidalguia. Por isso, o capítulo II é em sua maior parte, um debate teórico entre Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre.

A ênfase na harmonia social, crítica freqüentemente dirigida a obra de Gilberto Freyre é bastante enfatizada na contribuição dos estudos realizados por Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) que esclarece a abordagem de Gilberto Freyre em *Casa-grande e Senzala* que a primeira vista dá a impressão de ter sido escrito apenas para ressaltar uma heterogeneidade que caracterizaria a colonização portuguesa, ao acentuar a contribuição de diversos e antagonicos grupos sociais na montagem da sociedade brasileira.

No Capítulo III, há uma abordagem sobre quais seriam as condições possíveis de aproximação entre a família patriarcal descrita por Gilberto Freyre e o cinema.

É possível observar que esta é uma oportunidade para o cientista social de participação em uma investigação dos elementos sociais ao mesmo tempo, motivadores e constitutivos do enredo ficcional. Propõe-se entender a produção cinematográfica como um convite para a reflexão sobre o passado e suas aparições no presente em determinados momentos. Busca-se retrair o trajeto de produções cinematográficas, verificando as possibilidades históricas, sociológicas e documentais de alguns temas apresentados.

O filme *Saneamento básico* (2007) de Jorge Furtado narra a história de um grupo de moradores de uma cidade que precisa de uma fossa para impedir a poluição de um rio, e descobrem que não há dinheiro previsto para o saneamento básico no orçamento municipal, há apenas uma verba federal que só pode ser usada para fazer cinema, a partir desta narrativa cinematográfica é possível observar em vários momentos a presença de atitudes que denotam

o jeitinho brasileiro. Neste caso, o conceito de homem cordial desenvolvido por Sérgio Buarque de Holanda é visto na contemporaneidade através da existência do conflito entre o mundo dos relacionamentos pessoais e o universo frio das leis universais, como destaca Da Matta (1991).

Outro filme analisado é *Ó Pai, ó* (2007) que tem como diretora e roteirista Monique Gardenberg. O filme tem como foco o cotidiano de um cortiço que se localiza em Salvador e aborda entre outras coisas, a postura despótica da proprietária do cortiço, o machismo presente em um dos personagens e a violência e o arbítrio que se manifestam em situações contemporâneas, principalmente no que diz respeito à violência contra a criança pobre.

Sujeição, despotismo e banalização da violência são os elementos sociais sugeridos pelo filme *O cheiro do ralo* de Heitor Dhalia. Todos os personagens se sujeitam ao despotismo de Lourenço, o protagonista do filme. O sadismo do personagem se manifesta ao longo do filme sugerindo várias questões que se manifestam em nossa atualidade, sendo uma delas, o que Giorgio Agamben (2002) conceituou como *vida nua*, referindo-se a vida matável do *homo sacer*.

Será justamente, a partir desta reflexão sobre o passado, que poderemos observar suas atualizações em nossa contemporaneidade que acabam se manifestando no imaginário por meio dos filmes mencionados e também será, nestes termos que será possível traçar um paralelo entre o conceito de homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda e as condutas do “jeitinho brasileiro”.

O que se entende por contemporaneidade é o momento em que foram produzidos os três filmes analisados no que diz respeito as suas inquietações. Inquietações que podem ser pensadas pelas ciências sociais como uma descrição de algo que se vê em uma sociedade, no caso, a brasileira, no início do século XXI, o tempo em que vivemos agora. As observações das inquietações promovidas pelo cinema atual demonstram suprir a exigência metodológica do distanciamento frente ao objeto de pesquisa. Observar tais inquietações promovidas por diretores brasileiros atuais sobre a sua própria sociedade acabou sendo a melhor forma encontrada para um intercâmbio entre o histórico, sociológico, antropológico e as narrativas ficcionais do cinema. A proposta é interdisciplinar.

Deste modo, Antropologia, História, Sociologia e cinema, cada uma a seu modo, reconfiguram um determinado passado que permite ver as “*formas do mesmo*” presentes na contemporaneidade em situações bem específicas.

A idéia aqui é utilizar o filme não apenas como recurso ilustrativo nem apenas como objeto em si da investigação sociológica, mas sim utilizar o filme como um ponto de vista inicial para a reflexão sociológica, capaz de propiciar, deste modo, um campo de experiência crítica voltado para o conhecimento social. Neste caso, busca-se dialogar com elementos sociológicos sugeridos pelo filme. O filme reflete e pode-se dizer que representa uma situação social concreta. Ele compõe um conjunto complexo de sugestões temáticas que podem ser apropriadas para a reflexão sociológica.

CAPÍTULO I

Dirigir o olhar para a família patriarcal

Ao pensarmos na herança que recebemos da família patriarcal brasileira, dirigindo o olhar para algumas condutas (como é o caso do apadrinhamento, da rede de favores e do jeitinho brasileiro, e em alguns momentos específicos a conduta do levar vantagem nas situações), este trabalho leva em consideração as descrições feitas por Gilberto Freyre, como sendo um ponto inicial para a pesquisa. Neste caso, aborda-se a família patriarcal descrita por Gilberto Freyre enquanto uma ética que envolve o conjunto das relações. São estudiosos desta questão Angela Mendes de Almeida (1987), Roberto Da Matta (1983, 1985, 1987, 1991), e o antropólogo Gilberto Velho (1987). Para Angela Mendes de Almeida (1987), existem dois tipos de bibliografias na área de história da família: uma delas é aquela que se preocupa mais com a história da estrutura e da organização familiares, e, suas inquietações estão concentradas no tamanho da família, sendo este reduzido ou não, enquanto que o outro ponto de vista busca a história dos valores éticos, dos padrões morais dominantes e as mentalidades. A autora aponta para a existência de uma vertente mais voltada a “realidade da família” e a outra a “família enquanto idéia”, sendo que esta última não interpreta a mentalidade descrita por Freyre enquanto uma realidade demonstrável a partir da organização familiar, mas enquanto ética que envolve o conjunto das relações. Neste caso, Gilberto Velho argumenta que a “família patriarcal de Gilberto Freyre, construída como modelo, não é encontrada, contemporaneamente, andando na rua, não é localizada; contudo, existe uma ‘memória’ algo semelhante à família patriarcal” (VELHO, 1987: 83). Ele argumenta que os modelos, como é o caso do modelo descrito por Gilberto Freyre, não se propõem a retratar a realidade como ela é, mas sim como é pensada e vivida. Um aspecto relevante para este assunto é esclarecido por Angela Mendes de Almeida (2006), que diz respeito à abordagem histórica do tema família no Brasil. Mesmo levando em conta a análise desenvolvida por Ricardo Araújo Benzaquen, que é uma tentativa de tornar claro o significado da expressão “antagonismos em equilíbrio”, tomados como uma espécie de símbolo da argumentação de Freyre em Casa-Grande e Senzala e também lembrando que tal expressão remete-nos para uma situação na qual as divergências estabelecidas na casa-grande aproximam-se, mas não chegam a se romper, representando, portanto, uma visão sincrética do todo, acredita-se aqui

que podemos levar em conta o modo pelo qual Angela Mendes de Almeida trabalha a questão das mentalidades em Freyre.

Almeida enfrenta esta questão, inicialmente, percebendo, como também percebe Peter Burke, como veremos adiante, que o modo de pensar e agir descrito por Freyre em relação ao universo da casa-grande está bem próximo do conceito de mentalidade. Neste caso, não se trata apenas dos comportamentos diferenciados do senhor de engenho e escravos. Em outras palavras, entende-se a família patriarcal descrita por Freyre enquanto um tipo de poder exercido. Neste sentido, a família patriarcal não está necessariamente ligada a uma família extensa, mas a um tipo de domínio exercido relacionado ao escravismo, despotismo e, em certo sentido, em alguns momentos as tradições culturais ibéricas. Freyre não pretende apenas descrever um modelo de família. Ele descreve uma ordem social da qual o poder patriarcal e a família são elementos centrais. O patriarcalismo inclui um modo de relacionamento social hierárquico, tanto entre as etnias, quanto os grupos sociais e os gêneros, tudo isto nuançado em alguns momentos, por condutas que envolvem favoritismo e intimidade.

Trata-se de uma arquitetura mental em que a dominação e a submissão aparecem como ‘doce’ intimidade, a colorização de algumas qualidades dos dominados pelos dominantes aparece e é sentida como confraternização, tudo isso contribuindo significativamente para que não apareça nem de longe uma equivalência entre seres humanos diversos que, neste caso, poderiam contrapor-se, mas se forje uma estrutura de componentes hierarquicamente tipificados (ALMEIDA, 2006:5).

O que é importante esclarecer é que a abordagem histórica de Angela Mendes de Almeida consegue incorporar os clássicos da interpretação da formação da sociedade brasileira (Freyre, Holanda, Cândido) e a produção da *École des Annales* (Ariès, Badinter), que são produções que trabalham a questão das mentalidades. A *História das Mentalidades* coloca uma ênfase ao que as pessoas pensam, ou seja, uma ênfase nas idéias, analisando o cotidiano. Ela se definiu na década de 1960, mas suas raízes remetem à primeira metade do mesmo século com historiadores franceses Marc Bloch e Lucien Febvre. A “História Nova” é conhecida por buscar uma nova abordagem histórica, analisando as pessoas comuns, anônimas, as grandes massas populares de cada período histórico e os vários tipos de indivíduos que nelas se inseriam.

Dentre as inovações da “História Nova” estão os estudos de temas até então reservados à antropologia, como a alimentação, corpo, mito, morte, etc. Isto inclui pesquisas

que trabalham com documentos como fotos, diários, músicas. A história das mentalidades é, portanto, uma tendência que surgiu a partir da “História Nova”, elucidando diferentes visões de mundo. Exemplos de autores que se situam nesta vertente são Philippe Ariès que refletiu sobre a história social da criança e da família e Elisabeth Badinter que analisou o amor materno.

Burke enfatiza que é característica da *Nouvelle Histoire* francesa ter como foco novos objetos de estudo, como por exemplo, a história da cultura material estudada por Fernand Braudel na década de 60. Segundo Burke, os seguidores de Braudel continuaram suas investigações sobre habitação, alimentação e vestuário e com o trabalho de Phillippe Ariès incluiu-se na história da família a história da vida privada, amor, sexualidade, corpo e gênero.

Burke enfatiza que todos esses tópicos foram estudados não apenas do ponto de vista econômico e social, mas também do ponto de vista da cultura (no sentido amplo do termo), neste caso a história da infância de Phillippe Ariès é um exemplo dessa nova abordagem do passado. “Pode-se dizer que Ariès inventou a história da infância ao proclamar que a idéia de infância não existia na idade média, mas foi inventada no início da França moderna” (BURKE, 1997:2). Neste caso, o livro de Phillippe Ariès contribui com este tipo de abordagem por utilizar a iconografia e pela preocupação com a cultura material (trajes e brinquedos) enquanto expressões de mudanças nas atitudes dos adultos para com as crianças. Todas essas questões estão sendo colocadas aqui para enfatizar que todos esses tópicos foram discutidos anteriormente por Gilberto Freyre, especialmente em seus estudos sobre o Brasil colonial.

Burke ressalta que a principal razão de Freyre para seu interesse na arquitetura foi explicada por ele em alguns artigos de jornal da década de 1920 “há casas cujas fachadas indicam todo um gênero de vida nos seus mais íntimos pormenores [...] os homens e os livros muitas vezes mentem. A arquitetura quase sempre diz a verdade através de seus sinais de dedos de pedra” (BURKE, 1997:2), escreve Burke citando Freyre. Neste caso, Burke chama a atenção para o fato de que a importância da habitação em Casa-Grande e Senzala e em Sobrados e Mucambos é indicada não só pelos títulos desses livros, assim como pelos seus conteúdos. “Também em estudos posteriores, Freyre escreveu sobre as variações na edificação como sendo expressões de variações na cultura: Ordem e Progresso, por exemplo, inclui páginas sobre o chalé” (BURKE, 1997:2). Burke ainda enfatiza que os conteúdos das casas não foram negligenciados na década de 60, lembrando que Braudel escreveu passagens sobre a história social das cadeiras e mesas, mas que Freyre na década de 30 já havia refletido

sobre a história cultural da rede e da cadeira de balanço, símbolo do que o autor denominou em Casa-Grande e Senzala como uma “voluptuosa ociosidade”.

Neste caso, é importante esclarecer que o que Burke está enfatizando é que tópicos como esses, que haviam sido considerados superficiais ou triviais, foram vistos por Freyre como uma chave para as estruturas subjacentes às diferentes culturas.

A história da alimentação é um tema recorrente nos trabalhos de Freyre, descrevendo as tradições culinárias, especialmente os doces. Em Casa-Grande e Senzala, por exemplo, ele faz uma comparação entre a alimentação do senhor de engenho e do escravo. Burke ainda acrescenta sobre isto, que enquanto historiador social, Freyre examinou a alimentação a partir de dois ângulos principais. O primeiro foi o da dieta, especialmente de suas insuficiências, o segundo aspecto analisado por ele foi o da significação simbólica dos vários tipos de comidas enquanto expressão de valores como hospitalidade, masculinidade e feminilidade, tais como definidos pela cultura colonial.

Como se vê todos esses aspectos são levados em conta em uma análise que tem como ponto de partida a história das mentalidades e para entendermos melhor como se deu a convivência entre idéias dispares em um determinado momento histórico Almeida toca em um outro ponto importante em nossa análise, que é o fato de não ter havido uma revolução burguesa no Brasil, como ocorreu na Europa e América do Norte e, além disso, ela argumenta que seria preciso imaginar ter se constituído no Brasil uma forte classe burguesa nas cidades, que tivesse imposto seu poder na condução dos negócios do Estado à classe dos senhores rurais. Ainda assim, teríamos que ver essa suposta poderosa classe burguesa, predominando nas idéias como aconteceu na Europa.

Mas a história no Brasil, como de resto a história de todos os países hoje eufemisticamente chamados de ‘em desenvolvimento’, ou seja, que cresceram periféricamente ao capitalismo, não conheceu a emergência dessa classe. Se não houve uma poderosa classe burguesa que tivesse gestado, junto com os novos parâmetros de pensamento, uma nova forma de encarar a família, no entanto essa nova mentalidade chegou ao Brasil. Desembarcou pelos navios, tal como chegaram o liberalismo, o positivismo, o higienismo, o clientelismo e todos os ismos que caracterizaram, durante o século XIX, aquela ‘civilização’ burguesa e moderna que se gestou sob a égide do pensamento burguês. E ao desembarcar, não encontrou uma tábula rasa. (ALMEIDA, 2006:7).

O que Angela Mendes de Almeida quer advertir é que quando essas idéias chegam ao Brasil há um encontro entre as duas mentalidades, a moderna que chegou da Europa com

toda uma história diferenciada da história do Brasil e a mentalidade que vigorava no país naquele período, predominando o catolicismo e o escravismo em meio a hábitos peculiares de uma cultura diferente da europeia.

Esse ‘desembarque’ deu lugar ao confronto e à acomodação entre o ‘moderno’ que chegava da Europa e a mentalidade típica do país. A história do século XIX no Brasil é riquíssima em exemplos de como se deu esse entrelaçamento, de como a classe dominante rural assumiu aspectos dessa nova mentalidade mais como signo de modernidade e marca de prestígio, como um ‘adorno’ mais formal do que real, nunca levando às últimas conseqüências a radicalidade burguesa (ALMEIDA, 2006:7).

Além disso, ela argumenta que isto permite perceber na contemporaneidade a existência de idiosincrasias que ao se manifestarem mudam a roupagem. Ou seja, permite perceber que modernidade e idéias não possuem o mesmo tempo cronológico que as mudanças tecnológicas e materiais, ao contrário disso, as idéias possuem uma raiz na cultura que por sua vez tem na memória a estrutura de classes que formou a nação, ou seja, os senhores de engenho, os escravos e os homens livres pobres, todos submetidos despoticamente ao senhor de engenho. Assim, a família difundia com seus valores a esfera pública, norteando a política que era feita de lealdades entre o senhor de engenho, que em um momento posterior tornou-se coronel, e seus capangas e protegidos. O que importa destacar aqui é que esta família que está sendo descrita por Almeida não tem nenhuma proximidade com a família nuclear burguesa, opostamente a isso, refere-se à noção de família patriarcal rural, onde se incluem os agregados e os escravos. Em oposição à racionalidade burguesa em que os partidos guiam-se por princípios assentados em interesses materiais de classe, o que existia era um sistema político forjado para assegurar a manutenção das hierarquias sociais, garantir a continuidade da escravidão e do virtual monopólio da propriedade fundiária.

A política do clientelismo assegurou o predomínio social e político do chefe local sobre seus parentes e amigos, e foi a base através da qual se construiu a centralização política de um Estado “moderno” e familiar ao mesmo tempo, já que se manifestou em diversos momentos a existência de disputas entre clãs de coronéis, com seus capangas e apadrinhados, movidos por sentimentos de paixão, e não de razão, daí a “cordialidade”, sentimentos de ódio ao “outro” e de afeto e favorecimento aos “nossos”. Almeida chama a atenção para uma série de valores e idéias herdadas pela família patriarcal cuja origem é a unidade rural escravista, que perpassam não apenas a nossa história, mas inúmeras características de nossa mentalidade

atual. Isto significa dizer que a família patriarcal se ramifica, em alguns momentos, enquanto idéia nas esferas do social, e isto se dá, por exemplo, nas relações cotidianas em que, em algumas situações, o favor e a prática do “presentinho” podem prevalecer, assim como, em situações em que a conduta do brasileiro enquanto “cordial” que reivindica a intimidade e soluciona os conflitos na base do jeitinho, também pode se manifestar.

A intenção da dissertação não é dizer que há uma totalidade nestas condutas, ou seja, não se pretende afirmar que todo brasileiro, o tempo todo utiliza o jeitinho e vive, também, o tempo todo embasado nas relações de favor. Ao contrário disto, pretende-se, apenas entender como em alguns momentos tais condutas se manifestam e para onde podemos dirigir o olhar para tentar saber como elas se nutriram, de onde vieram e de que forma se manifestam em nossa atualidade.

Nesta perspectiva, Angela Mendes de Almeida e Roberto Da Matta, argumentam que Gilberto Freyre conseguiu articular aquilo que seria o “arquétipo” de um modo de pensar tipicamente brasileiro. Para esses autores, o modelo de família patriarcal descrito por Gilberto Freyre é um importante instrumento, que deve ser levado em conta para a interpretação da sociedade brasileira contemporânea, não somente no que diz respeito ao imaginário, mas, sobretudo na constituição da ética social e política abrangente.

A mentalidade que se estruturou no patriarcalismo continuou a ser predominante, mesmo em período posterior ao da casa-grande, por isto, a importância de dirigir o olhar para a questão dos valores presentes no imaginário social. Angela Mendes de Almeida (1987), observa que, mesmo com a modernização da sociedade, as mudanças acontecem em meio a noções e valores já enraizados no imaginário, havendo, neste caso, uma convivência entre o “moderno” e o “arcaico”. Deste modo, ela nos diz que há um momento situado no século dezenove que muitas idéias chegam ao Brasil, como por exemplo, o liberalismo enquanto fenômenos gerados em outra realidade social, pois como é sabido, tanto o liberalismo quanto à revolução industrial surgem na Inglaterra. Assim, “a chegada do moderno através da importação de idéias gera então um processo de assimilação dele pelo tradicional, até que o moderno se transforme em algo de sentido bastante diferente da idéia original” (ALMEIDA, 1987:63). Isto acabou de certo modo afetando o modelo de família nuclear (marido, esposa e filhos, sem a presença de agregados e escravos como na família patriarcal) que foi estabelecido em um contexto de autoridade patriarcal, por isso, também a autora se refere a uma convivência entre o “moderno” e o “arcaico”.

A reeuropeização descrita por Freyre em *Sobrados e Mucambos*, que foi a tentativa de resgatar o padrão de comportamento Europeu, deixando de lado as tendências orientais (africana, indígena e asiática) e o aburguesamento, era um movimento impulsionado por idéias que haviam tido origem em uma realidade social diferente da nossa e, por isso, esses movimentos não encontram uma maneira de adquirir uma forma concreta, em uma sociedade que está no início de uma urbanização e a ainda marcada pelo regime escravo. Dessa forma, existe uma convivência entre valores antagônicos como é o caso dos ideais liberais dos séculos XVIII e XIX e o escravismo.

Aqui estas idéias confrontavam-se com uma realidade em que não havia uma urbanização densa, e muito menos um setor social qualquer de peso que pudesse ser denominado por burguesia, de acordo com os padrões das sociedades em que esta classe surgiu, como bem explicou Florestan Fernandes (1975). O padrão de mentalidade da família nuclear burguesa será reapropriado e adaptado pela mentalidade da família patriarcal. O aburguesamento das famílias constituiu, inicialmente, mais um verniz superficial atingindo parte dos hábitos das elites urbanas, mas sempre coexistindo com o substrato da nossa formação engendrado antes do século XIX. Contudo, é importante esclarecer que Florestan Fernandes (1975) explica que não se pode associar o senhor de engenho ao “burguês”, nem a aristocracia agrária à burguesia. Ele argumenta que o senhor de engenho ocupava uma posição marginal no processo de mercantilização da produção agrária e, por isto, ele não era e nem poderia ser o antecessor do empresário moderno. Portanto, na visão de Florestan Fernandes o “burguês” e a “burguesia” não surgiram com a implantação e expansão da grande lavoura exportadora. Ele esclarece que, ao contrário disto, o senhor de engenho se singulariza historicamente como um “agente econômico especializado, cujas funções construtivas diziam respeito à organização de uma produção de tipo colonial, ou seja, uma produção estruturalmente heteronômica, destinada a gerar riquezas para a apropriação colonial” (FERNANDES, 1975:16), como veremos adiante nas observações de José de Souza Martins ao argumentar sobre as relações entre o senhor de engenho e a coroa.

Florestan Fernandes, ainda explica que, uma das conseqüências dessa condição consistia em que o próprio senhor de engenhos, apesar de seus privilégios sociais, entrava no circuito da apropriação colonial, como parte dependente e sujeita a modalidades inflexíveis de expropriação. Deste modo, o que o senhor de engenho realizava como excedente econômico, não tinha uma relação com o “lucro” propriamente dito. Isto apenas constituía a parte que lhe cabia no circuito global da apropriação colonial, sendo que isto expressava sua participação

através da expropriação de terras e do trabalho escravo. Florestan Fernandes nos diz que, tendo em vista todo esse conjunto, nada justifica assimilar o senhor de engenho ao “burguês”, sendo uma contradição pretender que a história da burguesia se manifeste com a colonização.

Poder-se-ia dizer, no máximo, que se trata de entidades que aqui aparecem tardiamente, segundo um curso marcadamente distinto do que foi seguido na evolução da Europa, mas dentro de tendências que prefiguram funções e destinos sociais análogos tanto para o tipo de personalidade quanto para o tipo de formação social (FERNANDES, 1975:17).

O burguês, já surge no Brasil como uma entidade especializada, na figura do agente artesanal inserido na rede de mercantilização da produção interna ou como negociante. Todavia, essas duas florações do burguês permaneceram sufocadas, enquanto houve uma ligação entre o escravismo, a grande lavoura exportadora e o estatuto colonial. Com a independência houve uma ruptura com o estatuto colonial, e isto proporcionou certas condições de expansão para a burguesia. Contudo, Florestan Fernandes, elucida que o que havia, de fato, era uma “congérie social” e não uma classe propriamente dita, ou seja, havia uma acumulação, um acervo de várias coisas juntas, mas que não tinham força suficiente para se configurar em classe social. O que unia os vários setores dessa “congérie” não eram interesses fundados em situações comuns de natureza estamental ou de classes. “[...] O principal fator da estagnação econômica da Colônia não provinha dos empreendimentos econômicos desenvolvidos, mas do contexto sócio-econômico e político que os absorvia, sufocando-os e subordinando-os às dimensões de uma sociedade colonial” (FERNANDES, 1975:26).

Florestan Fernandes demonstra que “um vendeiro, por exemplo, podia galgar dura mais rapidamente os degraus da fortuna, em seguida fazia por lograr respeitabilidade e influência, através dos símbolos da própria aristocracia agrária, convertendo-se em “comendador” e em pessoa de bem” (FERNANDES, 1975:28). Mas, apesar disto, esses tipos de homens que encarnaram o “espírito burguês” da época, impulsionaram a revolução que colocou em xeque os hábitos e instituições persistentes da sociedade colonial, voltando-se contra “o que havia de arcaico e de colonial tanto na superfície quanto no âmago da ordem social patrimonialista” (FERNANDES, 1975:29).

O autor argumenta que não era uma sociedade nacional nascida da independência, mas uma sociedade nacional que, apesar da independência, manteve-se, por conta da

escravidão e da dominação patrimonialista, esclerosada pelos componentes do mundo colonial que subsistiam, indefinidamente, com renovada vitalidade.

Para Florestan Fernandes, a situação brasileira do fim do Império e do começo da República possui somente os germes do poder da dominação burguesa, não havendo um colapso no poder oligárquico, mas “o início de uma transição que inaugurava, ainda sob a hegemonia da oligarquia, uma recomposição das estruturas de poder...” (FERNANDES, 1975:203).

Desta debilidade, existe uma burguesia que converge para o Estado e faz sua unificação no plano político e, neste caso, as próprias “associações de classes” visavam exercer “pressão e influência sobre o Estado e, de modo mais concreto, orientar e controlar a aplicação do poder político estatal, de acordo com seus fins particulares” (FERNANDES, 1975:204).

A tese de Florestan Fernandes é a de que existe uma burguesia no Brasil, mas ela realiza a transformação econômica no sentido burguês sem realizar a revolução burguesa, com um ideário liberal meio truncado, ou seja, a nossa revolução burguesa teve uma “frouxidão”, sem profundas mudanças, exprimindo-se na figura do “senhor-cidadão” - elite que não abandonava princípios que vinham da época da escravidão - que até hoje aparece revestido de outras formas. Ele chama a atenção para a existência de uma “modernização conservadora”, explicando que “a oligarquia não perdeu a base de poder que lograra antes, como e enquanto aristocracia agrária; e encontrou condições ideais para enfrentar a transição modernizando-se, onde isso fosse inevitável, e irradiando-se pelo desdobramento das oportunidades novas, onde isso fosse possível” (FERNANDES, 1975:204).

Florestan chama a atenção para o fato de que a burguesia era oriunda de um mundo provinciano, com essência rural, desta maneira, estando ela, na cidade ou no campo, sofria forte influência e atração pela oligarquia, ou seja, a burguesia podia até se opor à oligarquia em algumas questões, mas isto acontecia dentro de um horizonte cultural que era em essência o mesmo, permanecendo em um universo de preocupações particularistas. Além disso, o mandonismo oligárquico reproduzia-se fora da oligarquia. A aristocracia rural importou a ideologia impessoal do liberalismo e tratou de acomodá-la aos seus privilégios, existindo assim, uma sobrevivência oligárquica, este assunto não só é destacado por Florestan Fernandes (1975), assim como por Sérgio Buarque de Holanda (1995), e Antonio Candido (1995) ao realçar que um dos traços fundamentais da mentalidade e do comportamento

político no Brasil é a persistência das posições conservadoras, que formam uma barreira quase intransponível.

I. 1 A temporalidade na visão de José de Souza Martins

José de Souza Martins enfrenta o intrincado assunto da temporalidade apontando para a existência de uma *persistência* do passado. Demonstrando que é necessário pensarmos sobre um passado que “se esconde, e às vezes se esconde mal, por trás das aparências do moderno, fazendo da sociedade brasileira uma sociedade em que essa peculiaridade pesa mais do que à primeira vista se vê” (MARTINS, 1999:11). Sobre isto, ele observa que a sociedade brasileira é uma sociedade de difícil comparação com as demais sociedades. O que é difícil de comparar, na visão de Martins, são os modelos de vida social, pois, para ele a peculiaridade da sociedade brasileira, assim como de outras sociedades, está em sua história. E acrescenta que: “Menos, obviamente, por suas ocorrências características e factuais. E mais pelas determinações que dela fazem mediação viva do presente” (Ibidem, 1999: 11).

O autor explica que a história contemporânea do Brasil tem sido “a história da espera do progresso e como o progresso não veio, senão de um modo insuficientemente lento, essa história se transformou na história da espera da revolução”. (Ibidem, 1999: 11).

Contudo, a revolução ou as revoluções, também não aconteceu e a pergunta lançada a nós por Martins é: “[...] afinal, devia ser esperada ou devia ser feita?” (Ibidem, 1999: 11).

Martins nos responde esta questão explicando que a história da sociedade brasileira tem sido uma história inacabada, uma história que não se conclui, uma história que não chega ao fim de períodos, de transformações concluídas. Não é uma história que se faz. Ela é uma história sempre por fazer.

Para Martins a cidadania no Brasil é fruto de conflitos que afetaram a sociedade na origem; “além disso, muito mais profundos e significativos que os conflitos de classes” (Ibidem, 1999: 12). Ele chama a atenção para a importância de se observar as tradições e os dilemas históricos não resolvidos, lançando-nos mais algumas questões e uma resposta:

“Porque entre nós, o discurso sobre cidadania é mais forte do que a pseudocidadania que temos? Porque o já lugar-comum dos clamores da sociedade civil é tão mais visível do que a própria sociedade civil? Na verdade, estamos muito longe de uma sociedade de cidadãos” (Ibidem, 1999:12).

Martins continua os argumentos sobre as questões lançadas acima, demonstrando por que tem como ponto de partida em sua análise a problemática da propriedade agrária, que para ele, é algo que atua como uma orientação social e política que freia as possibilidades de transformação social e de democratização do país. Neste caso, a questão agrária acaba sendo o empecilho para que o país se modernize e se democratize. E mais ainda, para ele, a questão agrária, ou melhor, dizendo, a propriedade de terra é “o centro histórico de um sistema político persistente” (Ibidem, 1999:13).

Neste caso, afirma que é um erro supor que a questão fundiária deva ser isolada do conjunto dos processos sociais e históricos, do mesmo que também é um erro analisar tal questão somente como um mero problema social, circunscrito a algumas regiões ou a alguns grupos sociais. Tal questão tem uma importância maior para o autor: “Na verdade a questão agrária engole a todos e a tudo, quem sabe e quem não sabe, quem vê e quem não vê, quem quer e quem não quer” (Ibidem, 12 e 13).

Por isso, ele diz que a propriedade da terra é núcleo histórico de um sistema político que continua com uma mesma forma, que associada ao capital moderno, deu a esse sistema político uma força renovada, que bloqueia tanto a constituição de uma real sociedade civil, quanto à cidadania de seus membros. Ele argumenta que a sociedade civil não é senão esboço num sistema político em que, de muitos modos, a sociedade está dominada pelo Estado e foi transformada em instrumento do Estado. O que é levado em conta pelo autor é perceber que o Estado em questão é um Estado que tem como base, relações políticas extremamente atrasadas, como as do clientelismo e da dominação tradicional de base patrimonial, do oligarquismo. Deste modo, “no Brasil, o atraso é um instrumento de poder” (Ibidem, 1999: 13).

Chega-se assim a uma questão complexa e importante, que Martins enfrenta para abrir o caminho para o entendimento de tal complexidade, que é o porque e como se reveste o uso deste instrumento de poder. Ele aponta para um domínio da sociedade pelo Estado, fazendo com que a sociedade atue segundo a sua lógica, esclarecendo que este movimento leva a uma diluição do poder da sociedade civil.

Fortes pressões sociais dotadas de um potencial transformador foram dissolvidas no Brasil, em alternativas que se opõem aos propósitos das lutas sociais. Isto significa dizer que “o sistema político tem demonstrado uma capacidade de captura dessas pressões e propósitos, assimilando e integrando o que é disruptivo e o que em outras sociedades foi fator essencial de transformações sociais e políticas profundas” (Ibidem, 1999: 13).

Martins esclarece que, neste caso, os grupos sociais ao atuarem no limite desses entraves, no marco de uma sociedade cujos movimentos sociais e cujas pretensões se consomem primariamente na propagação de uma “máquina incivilista de poder”, (Ibidem, 1999: 13), acabam sendo, antes de tudo, de um modo involuntário, mas independentemente, agentes da história lenta. Ele alerta que as mesmas ações envolvendo os mesmos protagonistas (os camponeses, os operários, os jovens, os negros), em outras sociedades, atuando pelos mesmos objetivos, conseguiram mudanças sociais e políticas notáveis, que redefiniram o modo de ser de sociedades inteiras. No Brasil não ocorreu isto.

Quando se reconhece que a sociedade brasileira, como outras sociedades de origem colonial, com problemas similares, é *uma sociedade de história lenta* e se toma essa constatação como perspectiva de interpretação da realidade social, os resultados são diferentes dos que se consegue por outro meio. A perspectiva do que possa chamar de uma **sociologia da história lenta** permite fazer uma leitura dos fatos e acontecimentos orientada pela necessidade de distinguir no contemporâneo a presença viva de estruturas fundamentais do passado. De modo que os fatos de hoje acabam se mostrando como fatos densamente constituídos pela persistência de limitações e constrangimentos históricos que definem o alcance restrito das condutas transformadoras. (Ibidem, 1999: 14).

Para Martins, uma sociologia da história lenta permite descobrir, e integrar na interpretação, estruturas, instituições, concepções, e valores enraizados em relações sociais que tinham pleno sentido no passado, e que, de certo modo, e só de certo modo, ganharam vida própria. É uma mediação que freia o processo histórico e o torna lento. Não só porque reduz o âmbito da tomada de consciência das verdadeiras dificuldades à transformação social, mas também porque atenua ou reorienta o sentido das ações de propósito transformador.

Ele ressalta que o engano de sociólogos e cientistas políticos está em pressupor que essas mediações são apenas obstáculos ao progresso, ao desenvolvimento e à modernização, e também é um engano supor que o progresso domina inexoravelmente a história.

A questão, aliás, nem sempre é saber se domina ou não, a questão é saber quais são as condições históricas que estabelecem o *ritmo do progresso* em diferentes sociedades.

É justamente esta peculiaridade histórica da sociedade brasileira que faz com que certas ações e orientações políticas em favor de transformações sociais, e a própria consciência do que vem a ser transformação social, abram um campo de possibilidades de ação transformadora aos característicos representantes do que os clássicos definiram como pensamento conservador.

Conforme Martins,

O pensamento conservador não é um pensamento imobilista, como vulgarmente se supõe. Ao contrário, o pensamento conservador se tornou ativo e transformador, na própria Europa, quando a sociedade tradicional foi posta em confronto com os efeitos socialmente desagregadores do progresso e da modernização. Não nos esqueçamos de que o próprio pensamento de Marx tem suas raízes na lógica da tradição conservadora e ele próprio é a mais importante indicação da vitalidade radical dessa origem (MARTINS, 1999:15).

Numa situação limite, como a brasileira, e de outros países em situação histórica idêntica, a própria intenção conservadora se radicaliza e se transforma em arma de pressões por mudanças até profundas. É por esta via que se pode entender o papel singular da Igreja Católica no País, no seu envolvimento e identificação com as potencialidades transformadoras das lutas populares no campo e na cidade. Segundo Martins, as lutas que se travam neste contexto não possuem um significado considerável, pois possuem como referência esse mesmo sistema político que acaba suavizando o impacto e as conseqüências das pressões sociais.

O uso de esquemas pré-fabricados e chavões gestados em outros confrontos e outras sociedades não tem aqui senão o aspecto de conduta imitativa, não criativa, própria do colonizado quando ainda pensa com a cabeça do colonizador. A ação política neles baseada não leva senão a uma prática política reduzida a frases vazias e palavras de ordem inconseqüentes (MARTINS, 1999:15).

Martins chama a atenção para a convivência entre dois extremos – o revolucionário e o conservador, gerando a posição que defende o sistema político e o da ruptura.

“O difícil tem sido, claramente, fazer com que na práxis política dos que se motivam pelo afã de mudar e transformar se assuma que seu partido é o partido da ruptura e não o partido do poder. Equívoco, aliás, que faz do revolucionário um conservador” (MARTINS, 1999:16).

Martins afirma que o aspecto mais importante nos episódios de denúncias de corrupção que tiveram visibilidade, como aconteceu com o caso do presidente da República Collor de Mello, está no fato de que os acontecimentos que culminaram com o afastamento do presidente tenham sido definidos como corrupção e assim aceitos pela opinião pública.

Ele argumenta que não é para a corrupção em si, que devemos dirigir nosso olhar, mas sim para esta indefinição entre o que é público e o que é privado.

É evidente que, nesse transito de riqueza por canais que passam pelo exercício de funções públicas, fica difícil distinguir o que é dinheiro público e o que é dinheiro particular. No comportamento político do povo, mesmo dos eleitores, ao longo da história política brasileira, essa distinção parece ter sido irrelevante. A política do favor, base e fundamento do Estado brasileiro, não permite nem comporta a distinção entre o público e o privado (MARTINS, 1999:20).

Por outro lado, qualquer tentativa de interpretar a dinâmica do processo político brasileiro, e seus episódios singulares, passa pelo reconhecimento de que as mudanças só ganham sentido nas crises e descontinuidades do clientelismo político de fundo oligárquico que domina o país ainda hoje. Passa também pelo reconhecimento de que a tradição do mando pessoal e da política do favor desde há muito se utiliza de uma máscara exterior que tem uma aparência moderna e contratual. Segundo Martins o patrimonialismo utiliza uma roupagem moderna que lhe permite se revestir de uma fachada burocrático-racional-legal, não havendo um antagonismo entre esses dois domínios, ao contrário disso, a dominação patrimonial se nutre da dominação racional-legal.

As oligarquias políticas no Brasil colocaram a seu serviço as instituições da moderna dominação política, submetendo a seu controle todo aparelho de Estado. Em consequência, nenhum grupo ou partido político tem hoje condições de governar o Brasil senão através de alianças com esses grupos tradicionais. E, portanto, sem amplas concessões às necessidades do clientelismo político. “Nem mesmo os militares, secularmente envolvidos num antagonismo histórico com as tradições oligárquicas, conseguiram nos vinte anos de sua recente ditadura destruir as bases do poder local das oligarquias” (MARTINS, 1999:20).

Tiveram que governar com elas, até mesmo ampliando-lhes o poder. No fim, o poder pessoal e oligárquico e a prática do clientelismo são ainda fortes suportes da legitimidade política no Brasil.

I. 2 O recurso à história

Para Martins é importante explicar os acontecimentos recentes fazendo uso do recurso à história e ao mesmo tempo, observando a relação entre o público e o privado na formação do Estado brasileiro. Ele explica que isto é importante porque no Brasil a distinção entre o público e o privado nunca chegou a se constituir, na consciência popular, como distinção de direitos relativos à pessoa, ao cidadão. Ao contrário, foi distinção que permaneceu circunscrita ao patrimônio público e ao patrimônio privado. Portanto, uma distinção relativa

ao direito de propriedade e não relativa aos direitos da pessoa. Mesmo aí, distinção que nunca ganhou clareza e contornos nítidos. “Durante todo o período colonial, os direitos se superpuseram, o público e o privado” (MARTINS, 1999:22).

A grande distinção era de outra natureza e se sobrepunha a todas as outras: o que era patrimônio do rei e da coroa e o que era patrimônio dos municípios, isto é do povo.

E aí a própria concepção de pessoa, como sabemos, estava limitada aos brancos e católicos, “puros de sangue e puros de fé [...], os impuros, isto é os mestiços, os escravos indígenas, os escravos negros, mas também os mouros e judeus, estavam sujeitos a uma gradação de exclusão que ia da condição de senhor de patrimônio à condição de patrimônio de senhor” (MARTINS, 1999:22).

O rei, constantemente, utilizava o patrimônio dos súditos para lograr os fins da coroa, isto é, do Estado, como salientou Florestan Fernandes, Martins também chama a atenção para este fato. Não era coroa que subsidiava expedições de guerras e construções de pontes ou aberturas de caminhos, isto era realizado por particulares. Eles também eram os responsáveis pela administração das vilas e sua organização, não havendo uma distinção entre bens do cidadão e do Estado.

Não havia, por isso, medida para que o rei reclamasse dos súditos serviços custosos, inteiramente cobertos pelos recursos pessoais de quem era convocado para fazê-los. Não havia outra regra que não fosse a vontade do rei (MARTINS, 1999:22).

No momento em que o rei precisasse de alguma coisa do ponto de vista econômico para o auxílio em guerras, por exemplo, ele simplesmente requeria os serviços dos súditos. Não havia nada que pudesse ser incluído na idéia do cálculo racional e predeterminado e nem tampouco contratual.

O povo, com base no mesmo princípio, também desfrutava do patrimônio do rei, assim considerado as terras devolutas, as árvores, os frutos e os animais que, por sua qualidade, haviam sido previamente classificados como reais.

Para Martins a questão da terra é o centro e a base do poder da colonização até os dias de hoje. No caso do período colonial, Martins explica que o rei matinha uma relação de arrendamento em relação ao uso das terras e do que havia nelas (os animais, as árvores), que pressupõe a preservação do direito do rei no sentido de recuperar a posse das terras se não resultassem em pagamentos de tributos. Assim, tudo era “disponível para o uso mediante pagamento de tributo” e “a concessão territorial era o benefício da vassalagem, do ato de

servir. Não era um *direito*, mas uma *retribuição*. Portanto, *as relações entre vassalo e o rei ocorriam como troca de favor*". (MARTINS, 1999:23).

Neste caso, a lealdade política recebia como compensação retribuições materiais, mais também honorárias, como títulos e privilégios, que, no fim, resultava em poder político e, conseqüentemente, em poder econômico. O que Martins pretende ressaltar é o porque de alguns acontecimentos serem percebidos somente como corrupção, não tendo a ênfase necessária em sua relação com as definições de público e privado. Para explicar essa questão ele dirige o olhar para a história da constituição de mecanismos de poder e da constituição de instituições em que o público e o privado ficam indiscerníveis.

Penso que é necessário recorrer à história daquilo que permanece [...] trata-se de entender público e privado não como práticas definidoras de condutas subjetivas, mas como concepções submetidas ao arbítrio de quem personifica o público e de quem personifica o privado (MARTINS, 1999:24).

As vilas, os municípios eram constituídos pela casta dos "homens bons" homens "sem mácula de ofício mecânico" (MARTINS, 1999:24), por não trabalhar com as próprias mãos.

Martins explica que, quando se cobrava o tributo chamado de donativo real, nos séculos XVI e XVII, no modo como era feito o arrolamento do contribuinte, já estavam indicados a natureza e o formato da estrutura de poder do Brasil colônia, mas também do Brasil independente: o responsável pela tributação estabelecia como unidade fiscal o fogo, isto é, a casa e a família extensa- o chefe de família, a mulher, os filhos, as noras e os genros se fosse o caso, os agregados e os escravos.

"Como eram listados todos nominalmente, inclusive os escravos, homens e mulheres, adultos e crianças, é provável que o fisco nessa classificação já indicasse uma concepção patrimonial do súdito" (MARTINS, 1999:24, 25).

Neste caso, o arrolamento nominal tinha por objetivo controlar a constituição de novas famílias e, portanto, novas unidades patrimoniais e fiscais sujeitas a tributo.

O fato de que essas mesmas unidades fiscais, através do cabeça-da-família fossem convocadas pelas câmaras e, portanto, pelos próprios chefes de família, para realização dos chamados serviços do bem comum, como abrir e conservar caminhos, construir e manter pontes, é indicativo de que a unidade familiar, além de ser uma unidade fiscal era também uma unidade política de primeira instância. O que mostra que a unidade política da colônia já era, desde o princípio, uma unidade patrimonial.

Segundo Martins, o patriarcalismo político da época colonial não se expressava no poder derivado de relações contratuais e de qualquer concepção de representação política.

“Derivava, antes, de uma concepção patriarcal de autoridade e de uma certa sacralidade no exercício da função pública” (MARTINS, 1999: 25).

O que faz sentido no caráter estamental da sociedade da época e nas concepções de exclusão social baseadas em pressupostos de fidalguia, isto é, de nobreza.

[...] um Estado não-igualitário e patrimonial, mutilado por uma categoria povo bem distinta da do Estado moderno, porque povo estamentalmente dividido entre grupos sociais com direitos desiguais, além daqueles que não tinham nenhum direito, que eram os escravos, de modo algum incluídos na categoria povo (MARTINS, 1999: 27).

No próprio Império, parte do povo estava privado do direito de voto e de expressão política: obviamente, não só não votavam os escravos, como não votavam os mendigos e mulheres (que permaneceram excluídos do direito de voto ainda nas primeiras décadas da República). Nem todos votavam em todas as eleições: a amplitude do voto era regulada pelo patrimônio de cada um, pois só os mais ricos votavam em todas as eleições (municipais, provinciais e nacionais).

Os não tão ricos votavam nas eleições municipais e provinciais, mas não votavam nas nacionais, e os senhores de posses modestas votavam apenas nas eleições municipais. Essa escala fazia do município, o lugar de mais completa participação política da minoria a quem se reconheciam direitos políticos, pois era onde estava o mais completo colégio eleitoral, dos eleitores mais ricos aos com reduzido patrimônio.

“De certo modo, era uma escala de delegação de direitos políticos e ação política indireta: os excluídos do direito de voto estavam incluídos na tutela dos potentados rurais, como clientes e protegidos, inclusive no que se refere às questões propriamente políticas” (MARTINS, 1999: 28).

A concessão gradativa do direito de voto, até muito recentemente, quando se reconheceu o direito de voto aos analfabetos, obedeceu, na verdade, a critérios de ampliação do poder dessas oligarquias mediadoras entre os excluídos e o Estado. Ressalta-se, todavia que, o clientelismo político tem tido um sentido no Brasil de uma simples “forma branda de corrupção, meramente política, mediante o qual os políticos ricos comprovam os votos dos eleitores pobres” (MARTINS, 1999:29). O que é importante assinalar é que Martins explica que há uma suposição de que o sistema político teria se modernizado, por isto, a pouca

atenção dada a este assunto, pois, acredita-se que tais mecanismos arcaicos se atenuaram com uma suposta modernização. O que importa, porém, é salientar que segundo Martins, é um erro interpretar o clientelismo somente como um relacionamento entre o poder e o povo, relacionamento este, já atenuado pela modernização do sistema. O que importa destacar é que o clientelismo não desapareceu. O que existe é uma outra geração de políticos que possui uma roupagem moderna, ou seja, houve uma mudança na forma, que se apresenta como moderna, mas a prática social, ainda existe. Segundo Martins, porém, o clientelismo não está relacionado à ligação existente entre políticos ricos e eleitores pobres, ele tem um alcance mais amplo, e, mais do que isto, ele “se apóia na instituição da representação política como uma espécie de gargalo na relação entre a sociedade e o Estado” (MARTINS, 1999:29).

Para Martins, todos os que de alguma maneira dependem do Estado, acabam tendo uma relação de troca de favores com os políticos, por isto, é um erro supor que esta relação é privilégio das classes mais desfavorecidas.

De fato, as indicações sugerem que o *clientelismo político* sempre foi e é, antes de tudo, preferencialmente *uma relação de troca de favores políticos* por *benefícios econômicos*, não importa em que escala. Portanto, é essencialmente **uma relação entre poderosos e os ricos** e não *principalmente uma relação entre os ricos e os pobres* (MARTINS, 1999:29).

É precisamente por isso, inclusive, que Martins explica que esta relação de troca de favores entre o Estado e a classe mais favorecida (os ricos) advém da época colonial, momento em que os senhores de terras e de escravos já possuíam esta prática com a Coroa portuguesa, situação em que esta última solicitava o patrimônio dos senhores de terras para ser utilizado no uso de serviços públicos, os senhores de terras por sua vez, recebiam em troca o poder local e honrarias. O interessante, porém, é que esta forma de pagamento (poder local e honrarias) era convertida em riqueza e assim “[...] esses mecanismos não eram apenas os complicados mecanismos de poder numa sociedade sem representação política. Eram também os complicados e tortuosos mecanismos da acumulação da riqueza” (MARTINS, 1999:30).

Portanto, com a urbanização ao longo do século XIX, não houve ações que transformassem ou, para usar uma expressão de Martins, que “revolucionassem” a relação entre riqueza e poder, como foi o caso da burguesia em outros países com uma história diferente da nossa.

Ao contrário, *na sociedade brasileira, a modernização se dá no marco da tradição, o progresso ocorre no marco da ordem.*

Portanto, as transformações sociais e políticas são lentas, não se baseiam em acentuadas e súbitas rupturas sociais, culturais, econômicas e institucionais. O novo surge sempre como um desdobramento do velho [...] (MARTINS, 1999:30).

Assim, não é de se estranhar ter sido o “príncipe herdeiro da Coroa portuguesa que proclamou a independência do Brasil; foram os senhores de escravos que aboliram a escravidão [...]” (MARTINS, 1999:30).

Nota-se, inclusive, que Martins já havia chamado a atenção para fato de estarmos lidando com uma sociedade estruturalmente peculiar, cuja dinâmica é diferenciada dos processos políticos e históricos dos modelos clássicos que constam em manuais, por isso, Martins aprofunda a questão dizendo que ao observar toda esta dinâmica, pode-se encontrar a explicação para “o fato de que são os setores modernos e de ponta, na economia e na sociedade, que recriam ou, mesmo, criam, relações sociais arcaicas ou atrasadas, como a peonagem, a escravidão por dívida, nos anos recentes” (MARTINS, 1999:30).

Entretanto, “as novas classes prontamente se ajustaram aos mecanismos do clientelismo, tanto a burguesia quanto à classe operária. A história da moderna burguesia brasileira é, desde o começo, uma história de transações com o Estado, de troca de favores” (MARTINS, 1999:30, 31).

Para Martins tanto a classe operária quanto à burguesia no Brasil atuam através dos mecanismos do clientelismo político. A questão que Martins levanta, portanto, é a de que foi isto que apareceu como corrupção no caso Collor, por exemplo. E no que diz respeito ao espanto que deve causar ao argumentar que a classe operária também atua através do mecanismo de clientelismo, ele explica que embora, tenha havido minorias esclarecidas, que agiram no sentido de defesa dos interesses da classe operária, imbuídas por concepções anarquistas ou socialistas, a “verdade nua e crua é que a única grande expressão política e ideológica da classe operária brasileira foi o populismo [...]” (MARTINS, 1999:30, 31). Martins chama a atenção para a relação entre as oligarquias e os militares, ilustrando e ao mesmo tempo, esclarecendo um equívoco, que é o de supor que as oligarquias e os militares estão em antagonismo, questionando assim, as idéias de Victor Nunes Leal, quando este sugere que o coronelismo se enfraquece com a ditadura, porque esta proíbe o voto, e sem o voto, portanto, perde-se a fonte que nutre o sistema oligárquico.

A revolução de 30, nos seus primeiros meses, apenas iniciou uma guerra contra os potentados locais, especialmente no Nordeste, abandonando-a em seguida. “Colocou militares

no lugar dos velhos chefes políticos regionais, alguns deles, investidos de grande poder pessoal, miniditadores, como o general Juarez Távora, que chegou a ser conhecido como o vice-rei do Nordeste” (MARTINS, 1999: 31). Por esta maneira as oligarquias sustentavam suas relações de clientelismo, especialmente, sua dominação tradicional em relação ao povo. “Mas, passaram a prestar obediência aos novos donos do poder, os militares e burocratas do Estado centralizado. No fim, mesmo onde a revolução renovou lideranças políticas, recorreu ao mesmo sistema de compromissos com facções locais em que o coronelismo sempre se baseou” (MARTINS, 1999: 32).

Ele ressalta que Vargas tinha um acordo implícito com os coronéis sertanejos, e não é de estranhar, portanto, que não houve uma interferência por parte do governo nas relações de trabalho rural como houve em relação aos trabalhadores urbanos com as regulamentações.

Com isso, manteve nas zonas rurais uma força eleitoral conservadora que se realimenta constantemente do clientelismo político e de relações institucionais corruptoras.

[...] O mandato é sempre um mandato em favor de quem esta no poder, pois é daí que vêm as retribuições materiais e políticas que sustentam o clientelismo, não importa a orientação ideológica de quem está no poder. Tratava-se, portanto, de reorientar a força do oligarquismo em favor de um Estado conservador (MARTINS, 1999: 33).

Como se vê, os mecanismos tradicionais do favor político sempre foram considerados legítimos na sociedade brasileira. Não só o favor das classes mais favorecidas em relação às desfavorecidas, o que em principio já era compreendido pela ética católica. Mas o favor como obrigação moral entre as pessoas que não mantêm entre si vínculos contratuais ou, se os mantêm, são eles subsumidos pelos deveres envolvidos em relacionamentos que se baseiam antes de tudo na reciprocidade.

“Imensas contabilidades de obrigações morais decorrentes de favores recebidos sempre pesaram muito no histórico das famílias brasileiras, ricas ou pobres [...] sendo que tais débitos e créditos envolvem não só o favor recebido ou favor concedido, mas também a ofensa recebida ou cometida” (MARTINS, 1999: 35).

Martins lembra do recente caso do homem que mandou matar o líder sindical Chico Mendes em ação concebida inteiramente dentro da lógica da tradição oligárquica, com envolvimento de representantes da oligarquia regional do Acre.

“Esses fatos envolviam e envolvem não só os ricos e poderosos, mas também a população pobre que gravita em torno deles, dependentes do favor político e das práticas clientelistas da dominação patrimonial (MARTINS, 1999: 37).

Ele argumenta que mesmo onde o patrimônio já não tem presença visível na política, como ocorre nas grandes cidades, a população, sobretudo migrante de áreas tradicionais e rurais, continua, de algum modo, se relacionando com a política e com os políticos em termos de concepções tradicionais que não separavam o político do protetor e do provedor.

Martins se refere a uma prática que “associa patrimônio e poder [...] responsável pela difusão e contínua renovação do que pode ser chamado de cultura da apropriação do público pelo privado” (MARTINS, 1999: 38).

Muito do que aparece aos olhos da classe média letrada como arbítrio e roubo, não aparece com a mesma conotação aos olhos da grande massa pobre, rural e urbana.

“Até porque essa massa, de um modo ou de outro, está inteiramente integrada na política do favor: praticamente tudo passa pela proteção e pelo favorecimento dos desvalidos” (Ibidem, 1999: 38).

Além disso, logo após o golpe de Estado de 1964, quando muitos intelectuais de esquerda estavam sendo presos, cassados ou perseguidos, viu-se um súbito revelar de relacionamentos pessoais entre muitos deles e membros do grupo vencedor, de direita, a quem recorriam para escapar da prisão, para libertar um filho, tentar destruir uma ficha policial ou obter informações sobre algum deles já encarcerado. Tudo perfeitamente integrado na lógica das concepções oligárquicas relativas à troca de favores (Ibidem, 1999: 39).

O autor fala sobre sua própria experiência quando docente da Universidade de São Paulo, no momento em que fora preso pelo DOPS (Departamento de Ordem Política e Social)- a polícia política e social – em 1966.

“De minha cela vi também quando um sujeito que eu conhecia, mas que não sabia ser informante do DOPS, compareceu na mesma carceragem, exibindo o distintivo da polícia na lapela do paletó, para, a pedido de um deputado que eu também conhecia, libertar o filho de um amigo do político que lhe pedira esse favor” (Ibidem, 1999: 39, nota 14).

Deste modo, ele acentua que não é necessário realizar uma pesquisa sistemática de dados para ter uma idéia, ainda que fragmentária, a respeito do que se poderia chamar de história da corrupção no Brasil. A tradição de um sistema político baseado na confusa relação

do patrimônio público e do patrimônio privado tem sido a base a partir da qual essa relação foi dando lugar a procedimentos que começam a ser classificados como corruptos.

A insidiosa presença desses componentes patrimoniais na vida política brasileira confunde-se com os vários âmbitos de atividade do homem comum [...] e ainda, “a política do ‘presentinho’ vai desde a universidade que se rebela contra a corrupção, até a vida paroquial e até os mais inesperados recantos da vida social (Ibidem, 1999: 43).

Tais palavras, ditas por Martins, remetem a Max Weber quando diz em *Ciência e Política -duas vocações* que a política existe até mesmo na habilidade de se tratar às coisas por parte de uma dona de casa, ou seja, da mesma forma que a política está em todas as relações, também há o tipo de política que predomina em uma dada sociedade em suas relações políticas e sociais, porque afinal, o viver social é um viver político no sentido relacional.

Aparentemente, é insuportável para amplas parcelas da população brasileira estabelecer relações sociais de qualquer natureza, políticas ou não, com base unicamente nos pressupostos racionais do contrato social e com base no pressuposto da igualdade e da reciprocidade como princípios que regulam e sustentam as relações sociais. Sem a mediação do ‘presentinho’, de alguma forma de retribuição extra-econômica, a relação fica ininteligível e cria um sentimento de ingratidão e culpa que torna a vida insuportável (Ibidem, 1999: 43-44).

É necessário lembrar que a população brasileira relutou significativamente em se manifestar a favor da cassação do mandato e dos direitos políticos do então presidente da República, Collor de Mello, mesmo quando as investigações já estavam adiantadas e eram do conhecimento público. Relutância provavelmente decorrente de que o conceito de corrupção foi difundido e interpretado como sinônimo de “roubo, de apropriação indébita de coisa pública” (Ibidem, 1999: 45).

Ele explica que os fatos revelados indicavam era o recebimento de doações materiais vinculadas a prováveis retribuições e favorecimentos políticos aos doadores. Portanto, o tradicional mecanismo de troca de favor. A relutância da população em ir as ruas para apoiar as investigações parlamentares contra o presidente da República explica-se, “ porque ela não podia ver a ilegalidade no que lhe era, aparentemente, legítimo. Legitimado, além do mais, pela tradição da política de troca de favores” (Ibidem, 1999: 45).

“[...] favorecimento da própria família do presidente aparecia aos olhos de muitas pessoas como sagrado cumprimento do dever do parente poderoso em relação ao parente sem poder” (Ibidem, 1999: 45).

Certamente foi decisivo para o desencadeamento do processo o fato de que a denúncia tenha sido formulada pelo próprio irmão do presidente.

Portanto, a credibilidade da denúncia, para uma parte da população, não decorria simplesmente de uma avaliação racional da conduta precisa e cuidadosa da comissão de inquérito, mas se apoiava na *crença* de que o vínculo de sangue entre acusador e acusado revestia a denúncia de uma gravidade certamente superior ao que os fatos indicavam, pois decorria da ruptura de um vínculo sagrado (Ibidem, 1999: 45-46).

I. 3 O jeitinho

Para Roberto Da Matta (1985), as noções de indivíduo e de pessoa marcam a vida social brasileira, que é dividida entre dois espaços: casa e rua. Gilberto Freyre também mencionou em suas descrições que por um longo tempo, o sobrado (sucessor da casa-grande) e a rua foram inimigos. As diferenciações entre casa e rua foram mencionadas por Gilberto Freyre em *Sobrados e Mucambos*, até mesmo na hierarquia entre os escravos, pois, havia uma profunda diferenciação entre o escravo da casa e o escravo da rua.

Freyre observa que o escravo de casa ficava na casa por ser considerado pessoa da família, enquanto que o escravo da rua era tratado com distância, longe de ser pessoa da casa, pois eram indivíduos expostos aos contatos degradantes da rua.

O tema do “jeitinho brasileiro” associado à obsessão de levar vantagem assume aspectos extraordinários se o considerarmos à luz de uma estrutura social com características patriarcais em seu imaginário, e neste caso, a necessidade de enganar é induzida estruturalmente, funcionando como reivindicação à máxima que argumenta “aos amigos tudo, aos inimigos, a lei”.

O jeitinho é uma solução encontrada que contorna as normas e tira vantagem das situações. Tal característica presente em nosso imaginário teve um destaque especial por meio de um famoso comercial de cigarros da década de 1970, em que o jogador de futebol Gerson aparecia dizendo que era preciso levar vantagem em tudo, dando início a popular “Lei de Gerson”.

Da Matta (1991), concebe o “jeitinho” como uma forma de navegação social, onde o indivíduo utiliza recursos e laços emocionais obtendo favores pessoais, mas sempre de um

modo cordial, nunca partindo para o conflito aberto. Neste ambiente, o mais comum é simplesmente dizer: “... mas isso é só uma mera formalidade, passe por cima e quebra essa, que eu pago a cervejinha...”.

Esta conduta relaciona-se com o espírito de aventura ou é ter a prioridade nisto ou naquilo por ser relacionado a fulano de tal, é a plasticidade e flexibilidade que se manifestam em nosso cotidiano, dando um jeitinho em tudo, criando também, a exceção e a exclusão. O interessante é que o jeitinho pode ser questionado, mas também reconhecido, admitido e até elogiado e exaltado.

Contudo, Da Matta chama a atenção para o que acontece com o brasileiro diante da norma geral, já que em nossa sociabilidade “aprendemos que há sempre um modo de satisfazer nossas vontades e desejos...” (DA MATTA, 1991:95).

Questiona-se, portanto, a atitude que se tem quando se está diante da lei universal, aquela que vale para todos, e desta maneira, segundo Da Matta, existe uma oscilação entre leis universais e relações pessoais. Assim, aparecem aquelas situações em que “cada um se salva como pode utilizando para isso, o sistema de relações pessoais” (DA MATTA, 1991:95). Da Matta, argumenta que há um conflito entre leis (que valem para todos) e relações que funciona para quem as tem, e conseqüentemente, existe uma divisão entre indivíduo que é o sujeito das leis universais e a pessoa que é o sujeito das relações sociais.

Portanto, na visão de Da Matta, indivíduo e pessoa são os dois pólos do conflito.

Nesta análise, o sujeito fica dividido entre estas duas unidades sociais básicas, e no meio destas duas unidades, existe a malandragem, o jeitinho e o “você sabe com quem está falando?”. Da Matta, chama a atenção para a reação do brasileiro quando, por exemplo, está diante de uma placa de um “proibido estacionar” ou de um “proibido fumar”, e ainda, diante de uma fila enorme de pessoas, e também em situações como a de um prazo que já se esgotou e pode resultar em uma multa.

Todas essas são situações em que são inevitáveis as comparações com outras sociedades, como a sociedade norte americana, a inglesa ou a francesa, países onde há uma adequação entre prática social e universo constitucional; deste modo, nestas sociedades, existe uma “aplicação segura da lei, que por ser uma norma universal, não pode pactuar com o privilégio ou com a lei privada” (DA MATTA, 1991:98).

Ele chama a atenção para algo cotidiano no Brasil, que é o tratamento diferenciado que se tem diante da lei (universal) um bacharel, por exemplo, e qualquer outro indivíduo, que não possua nenhum título ou relação de apadrinhamento. Para Da Matta, os crimes no Brasil

admitem graus de execução, estando de acordo, com o princípio hierárquico que governa a sociedade, e será essa possibilidade de gradação que permitirá a interferência das relações pessoais, neste ponto, em cada caso, existe uma espécie de curvatura que impede a aplicabilidade da lei universal.

Da Matta cita uma situação em que um funcionário, de um órgão público, diz que algo não pode ser feito, e o cidadão deseja resolver seu caso, neste momento, a solução encontrada para o dilema da relação impessoal é a navegação social.

Assim, é ressaltado por ele, que em outros países, ou “se pode fazer” ou “não se pode”, ou seja, não há uma terceira via, entretanto, no caso do Brasil, entre o pode e o não pode, encontra-se o jeitinho. Deste modo, reivindica -se um “jeitinho que possa conciliar todos os interesses, criando uma relação aceitável entre o solicitante, o funcionário-autoridade e a lei universal” (DA MATTA, 1991:100). Conseqüentemente, a invocação da relação pessoal provoca a solução satisfatória. O que é interessante e destacado por Da Matta, é que isto se dá, quando ambos descobrem um elo comum, sendo que “tal elo pode ser banal (torcer pelo mesmo time) ou especial (um amigo em comum, ou uma instituição pela qual ambos passaram ou, ainda, o fato de se ter nascido na mesma cidade...)” (DA MATTA, 1991:100).

De acordo com Da Matta, essa é uma forma típica do jeitinho.

O que também é interessante nesta relação é que uma das regras do jeitinho é não usar um argumento autoritário, pois isto leva ao reforço da má vontade do funcionário, ou seja, a cordialidade sempre estará atrelada ao jeitinho. Todavia, quando se utiliza o argumento autoritário contra o funcionário, o jeitinho passa a ser um ato de força, transformando-se no rito do “você sabe com quem está falando?” Já demonstrado por Da Matta (1983).

Portanto, ao invocar o “você sabe com quem está falando?”, não há uma busca por uma igualdade cordial, como no caso do jeitinho, neste caso, busca-se uma hierarquização.

Desta maneira, diante do “não pode” do funcionário, depara-se com um “não pode do não pode” feito pela invocação do “você sabe com quem está falando?”, sou filho de fulano de tal, ou filho de fulano que possui o cargo tal. De qualquer modo, por meio do jeitinho ou do “você sabe com quem está falando?”, foi encontrada uma forma de solucionar o problema, utilizando-se da atitude cordial do jeitinho ou do modo autoritário do “você sabe com quem está falando?”. Portanto, jeitinho e “você sabe com quem está falando?”, são os dois pólos de uma mesma situação, sendo o primeiro um modo cordial de resolver a situação e o outro é um modo conflituoso de realizar a mesma coisa.

De acordo com Da Matta, o jeitinho se manifesta muito em forma de cantada, de harmonização de interesses aparentemente opostos. Já o “você sabe com quem está falando?”, tem sua afirmação em um outro estilo, “onde a autoridade, é reafirmada, mas com a indicação de que o sistema é escalonado e não tem uma finalidade muito certa ou precisa” e, neste caso, “há sempre outra autoridade, ainda mais alta, a quem se poderá recorrer” e desse modo, “as cartas são lançadas” (DA MATTA, 1991:101).

A malandragem é uma outra forma de navegação social, apontada por Da Matta, que segue o mesmo percurso. Ao lado do malandro, Da Matta nos chama a atenção para a figura do despachante, “esse especialista em entrar em contato com as repartições oficiais para a obtenção de documentos” (DA MATTA, 1991:102).

As situações percorridas pelo despachante são situações que normalmente, podem, implicar em confusões que levam ao jeitinho ou ao “você sabe com quem está falando?”.

O despachante passa a ser uma figura importante diante da dificuldade de unir lei com realidade social.

Neste caso o despachante atua como um padrinho, um intermediário entre lei e indivíduo, só que, o despachante é um padrinho para baixo, tendo a função de “guiar seus clientes pelos estreitos e perigosos meandros das repartições oficiais, fazendo com que sigam o caminho certo” (DA MATTA, 1991:103). Da Matta, argumenta que para evitar rejeições e desencontros com autoridades e também, movido pela aversão em se sentir pessoa comum, ou quando não se tem uma relação com alguém que possa prontamente facultar o jeitinho, a solução é contratar um despachante, que realizara tal tarefa com maestria.

No que diz respeito à aversão em se sentir pessoa comum, é importante lembrar aqui, as observações de Sérgio Buarque de Holanda sobre o homem cordial e a cultura da personalidade, relacionada à relevância atribuída ao valor da pessoa humana, existindo uma necessidade de autonomia de cada um dos homens em relação aos seus semelhantes, indicando a idéia de superação.

As leis são aplicadas contra quem não utiliza uma relação de apadrinhamento, e como diz Da Matta, as leis são duras demais para serem seguidas pelos amigos e, por outro lado, as relações sociais com os amigos são boas demais para serem conduzidas pela crueza das leis. Deste modo, quando existe o apadrinhamento, realiza-se a passagem de indivíduo a pessoa e nesta perspectiva, “as leis só devem servir para os outros, jamais para nós” (DA MATTA, 1987:122).

Mariza Corrêa (1983), ao analisar alguns “crimes de paixão” em sua pesquisa realizada em Campinas em 1974, utilizando como fonte arquivos e varas criminais do Palácio da Justiça da cidade, nos diz que, “o mito de que todos são iguais perante a lei confronta-se consigo mesmo ao permitir a entrada da realidade concreta, feita de desigualdades” (CORRÊA, 1983:27).

Da Matta, lembra que Max Weber, ao retratar o estado de espírito que deveria predominar na dominação burocrática, um espírito de impessoalidade, aquele que afirma a “lógica do *sine ira et studio*, ou seja, sem favor ou raiva” (Da Matta 1987: 123), no caso brasileiro tal princípio lógico é impossível, pois ele contraria as lealdades e considerações aos amigos e compadres.

Em outras palavras, como afirma Da Matta, Weber tremeria ao ver a impossibilidade brasileira de se colocar sob o princípio do *sine ira et studio*, ou seja, eliminar da conduta os elementos pessoais, sem ressentimento nem preconceito.

Para Da Matta, o nepotismo no Brasil não é apenas um abuso do poder, mas, sobretudo um modo de proteger alguém das leis que não podem prever as linhas mestras de nossas necessidades sociais. Desta maneira, o jeitinho ou o nepotismo revestido de “você sabe com quem está falando?” associam práticas com realidades jurídicas e políticas.

Com isto, ao pensarmos na instituição família no Brasil, percebemos que, no imaginário ela não representa, apenas uma instituição social capaz de ser individualizada, ela representa, antes de tudo, um valor. Deste modo, “há uma escolha por parte da sociedade brasileira, que valoriza e institucionaliza a família como uma instituição fundamental à própria vida social” (DA Matta, 1987:125).

Nesta perspectiva, a família é um grupo social, bem como uma rede de relações.

Da Matta, questiona por que a família não se descolou da sociedade a ponto de ficar confinada ao reino do amor individual, da atividade sexual e reprodutiva e dos ciclos de solidariedade mínimos, como parece ter acontecido na Europa ocidental e Estados Unidos, onde esse grupo se encontra definitivamente ligado ao espontâneo, ao psicológico e ao não-cultural.

Para ele, a resposta pode ser encontrada nas relações circulares existentes entre o mundo constitucional e burocrático (da rua) com suas leis impessoais e sua individualização e o nosso lado famílistico, tutelar, “patriarcal” e “relacional” de viver; o nosso universo da casa e os amigos, onde as leis que valem para todos não devem penetrar.

Ele afirma que houve uma “escolha” por parte da sociedade brasileira em permanecer no meio dos universos da “casa” e da “rua”, e com isto, até hoje não conseguimos ser aquilo que a família é em uma sociedade como a norte americana, por exemplo, apenas mais um grupo dentre outro.

Opostamente a isto, a família para nós é:

“Tudo e vale por tudo, aqui ela “embebe” a própria sociedade com suas regras, a tal ponto que todo político populista sabe que a melhor imagem de tranquilidade para o país é o grande paradigma da nação como uma família, onde o povo é a prole e o país são os governantes” (DA MATTA,1987:135).

Da Matta ainda lembra que entre nós a família é também, “banco, escola, agência de serviço social e igreja, consultório médico e partido político máquina de controlar o tempo e lugar onde temos cidadania perpétua, restaurante de luxo e local onde sabemos ser amados incondicionalmente” (Da Matta 1987: 136).

Desta maneira, tudo aquilo que em outras sociedades foi separado e individualizado, ainda mantemos entrelaçado em nossa família enquanto um valor.

Um outro modo de dirigir o olhar para o “jeitinho” se expressa no estudo de Casado e Dechandt (2005), que levantam e analisam características comportamentais e simbólicas próprias da cultura brasileira, através da visão de expatriados (executivos trabalhando em diferentes países) que chegam ao Brasil, e se deparam com valores desconhecidos para eles.

As autoras conceituam “jeitinho” relacionando-o ao padrão comportamental do senso comum, percebendo a existência de uma maneira *sui generis* de lidar com problemas, burocráticos ou não, percebendo também, uma forma singular de contornar as situações, que se manifesta em “deixar tudo para mais tarde, aguardar que fatores conjunturais mudem, enfim uma série de atitudes que confundem o expatriado trazendo impressão de desorganização, injustiça, ineficiência e descontrole” (CASADO e DECHANDT, 2005:04).

Elas observam, com base na percepção dos expatriados, a presença de quatro características: a pessoalidade, a receptividade, a criatividade e a flexibilidade, todas presentes no cotidiano do universo do trabalho. Ao observar como os expatriados percebem as diferenças culturais, por meio desses constructos estabelecidos no estudo, as autoras argumentam, que existe uma espécie de choque cultural nesta relação entre expatriados e colegas de trabalho no Brasil.

O estudo realizou entrevistas em profundidade com expatriados de diferentes organizações, níveis hierárquicos e países, e neste caso, Dechandt e Casado explicam que o

objetivo dessas entrevistas foi o de verificar se os traços culturais levantados, realmente seriam percebidos pelos estrangeiros. O resultado foi à unanimidade dos entrevistados, em afirmar que a pessoalidade é um dos traços mais evidentes nos primeiros contatos, e assim, “como os acordos são estabelecidos em bases pessoais, é exigido do expatriado que tenha uma percepção aguçada para lidar com indivíduos de personalidades diferentes” (CASADO e DECHANDT, 2005:4).

As autoras ressaltam que algo fundamental para o brasileiro é que em qualquer tipo de negociação ocorra uma compatibilidade de personalidades, uma empatia, sendo neste caso, uma tarefa adicional necessária para a consolidação de confiança na relação.

As autoras argumentam que os expatriados percebem a dissolução de barreiras hierárquicas nas relações de trabalho, devido a esta ênfase na pessoalidade, sendo importante ressaltar que a pessoalidade é percebida atrelada à falta de assertividade e a presença do contato físico.

No que diz respeito à falta de assertividade, elas afirmam que isto acaba causando um certo desconforto para os estrangeiros, fazendo com que eles tenham serem considerados rudes e grosseiros por possuírem uma evidente objetividade nas relações.

Da mesma maneira, o contato físico que se manifesta em tapinhas nas costas, beijinhos no rosto e abraços, acaba sendo uma outra situação desconfortável para o estrangeiro, nesta mesma perspectiva, “o fato de o brasileiro contar assuntos da vida pessoal a estranhos na tentativa de criar cumplicidade e estreitar relações, às vezes causa incômodo para os estrangeiros, não habituados a estas formas de manifestação de pessoalidade” (CASADO e DECHANDT, 2005:5).

Uma outra característica estreitamente ligada à pessoalidade é a receptividade e neste caso, elas afirmam que quando o estrangeiro chega ao Brasil, há todo um empenho em facilitar a sua ambientação, mas ao mesmo tempo, percebe-se que esta também é uma oportunidade para coletar mais informações sobre o indivíduo, deste modo, conclui-se que a receptividade acaba atuando como um facilitador da pessoalidade.

Já a criatividade manifesta-se na retórica, na busca de soluções não óbvias, nas negociações e no contorno de situações burocráticas, consistindo em um reflexo do ambiente cultural externo que se insere o brasileiro.

No que diz respeito à flexibilidade as autoras acrescentam, que ela acaba se manifestando em situações cotidianas como, por exemplo, pequenos mal entendidos em grupos organizacionais que são facilmente esquecidos, e, também, não se tem o hábito de

carregar eternamente desavenças, e neste caso, parece que não há um esforço em criar-se uma memória para más atitudes.

Em relação à falta de pontualidade nos compromissos, percebeu-se que “existe uma relação diferente com o tempo, que não está marcado pelo relógio”, desta maneira, “parece ter mais importância o que vai acontecer, e não quando”, e “isto irrita profundamente os expatriados...” (Ibidem, 2005:7)

As autoras concluem com base em seu estudo, que os expatriados percebem as diferenças culturais, mesmo que em alguns momentos, não tenham conseguido descrever exatamente, o que era diferente nas relações, com exceção da personalidade, que foi identificado pela maior parte dos entrevistados, como uma das primeiras impressões.

Isto fica claro na fala dos entrevistados, como por exemplo, o da Colômbia ao dizer: “não entendi porque me convidaram pra jantar no primeiro dia...” ou na fala do francês ao dizer que “trata-se constantemente de assuntos que não se referem ao negócio” e ainda o francês, acrescenta que “há muita comunicação informal no trabalho” (Ibidem, 2005:9).

Eles percebem também, a falta de barreiras de comunicação entre os níveis hierárquicos e a ausência de formalidade, assim como a inserção de assuntos pessoais nas rotinas de trabalho. Isto fica claro, na fala do entrevistado da Suécia, ao dizer que “algumas questões envolvem a opinião informal de várias pessoas” (Ibidem, 2005:9).

Já a falta de assertividade causou confusão, segundo as autoras, pois, os entrevistados acrescentaram que a comunicação permite muita ambigüidade, e as informações são pouco objetivas, gerando uma angústia de acordo com o aumento do grau de importância e complexidade do assunto. As autoras acrescentam que este aspecto foi mais percebido pelos entrevistados europeus, mas, entretanto, isto também, transparece na fala do entrevistado de Israel, ao dizer que muitas vezes obteve “respostas pouco claras, sobre dados pontuais” (Ibidem, 2005:9).

Contudo, as autoras acrescentam que outros elementos não antecipados que surgiram a partir das entrevistas, e que caracterizam o ambiente cultural brasileiro, são inicialmente a presença da alegria no ambiente de trabalho, e, também, fora dele.

Segundo as autoras, os entrevistados ainda observaram, espontaneamente a presença da cultura do corpo, e a falta de segurança nas cidades, e ainda, a ineficiência dos serviços públicos, além de certo complexo de inferioridade quanto aos conceitos de nacionalidade e pátria.

Todavia, elas explicam que as quatro características propostas no estudo, mostraram-se úteis para a identificação de raízes culturais históricas, percebidas pelos expatriados, e que a partir dessas características, pode-se acessar o “jeitinho brasileiro” como um dos componentes de um sistema cultural definido, e relevante para a percepção da cultura brasileira.

Deste modo, em um primeiro momento, elas estabeleceram a divisão do jeitinho nesses quatro aspectos gerais, porém, foi observada a dificuldade de manter estes elementos separadamente, uma vez que a flexibilidade se mistura com a criatividade, e a falta de assertividade é elemento comum à receptividade e a personalidade.

CAPÍTULO II

A colonização brasileira nas visões de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre

II. 1 Situando as perspectivas de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre

Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, foi publicado originalmente em 1936. Antonio Cândido ressalta, no prefácio de 1967, que este livro colaborou com indicações importantes para o entendimento de algumas posições políticas daquele período, uma vez que em tal momento predominava a descrença no liberalismo tradicional e a busca de soluções novas seja à direita no integralismo, seja à esquerda no socialismo e comunismo. Para tal entendimento, Sérgio Buarque de Holanda oferece uma análise do passado, que pode ser útil para entender não só tal contexto específico, mas também algumas manifestações em nossa contemporaneidade. Maria Odila Leite da Silva Dias (1998) acentua que o importante para Sérgio Buarque de Holanda era analisar as especificidades da formação da sociedade brasileira criticando as elites dirigentes do país por aceitarem modelos políticos europeus, principalmente no que diz respeito às tentativas de embutir tais modelos nas leis, percebendo que estas não podem atuar indiferentes aos costumes políticos da sociedade. A autora argumenta que Sérgio Buarque de Holanda percebia que em uma sociedade escravocrata o processo de formação das classes era muito diferente do modelo dos países europeus.

Tanto em Sérgio Buarque de Holanda, como em seus contemporâneos, havia uma necessidade de encontrar na herança colonial a origem de nossos problemas. A proposta de tais autores, como explica Antonio Cândido no prefácio de *Raízes do Brasil*, era a de observar hábitos de origem colonial nos problemas do presente, revisitar a história do Brasil.

O que importa a este trabalho são suas considerações sobre as raízes que se expressam nas formas de convívio, contribuindo para uma maior compreensão sobre o imaginário que se manifesta em situações específicas e pode possuir alguma relação com a formação patriarcal.

Conforme Antonio Cândido, no prefácio de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda aplica o critério tipológico de Max Weber: no entanto, sugere que ele não utiliza somente uma metodologia weberiana, mas um tempero metodológico, na medida em que enfoca:

Pares e não pluralidades de tipos, o que lhe permite, deixar de lado modo descritivo, para tratá-los de maneira dinâmica observando especialmente a sua interação no processo histórico. O que haveria de esquemático na proposição de pares mutuamente exclusivos se tempera, desta forma, por uma visão mais compreensiva, tomada em parte a posições de tipo hegeliano [...] (CANDIDO, 1967:13).

Deste modo, trabalho e aventura; método e capricho; rural e urbano; burocracia e caudilhismo; norma impessoal e impulso afetivo – são, na visão de Antonio Candido, os pares que Sergio Buarque de Holanda destaca no modo de ser ou na estrutura social e política para analisar o Brasil.

Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre têm em comum o fato de atribuírem aos efeitos da herança patrimonial-patriarcal sobre o Brasil contemporâneo a razão das configurações de nossa sociabilidade moderna. Gilberto Freyre conceitua família patriarcal enquanto uma família que está sob o domínio de um patriarca que detém o poder sobre todos que o cercam (filhos, esposas, agregados e escravos). Esta é uma imagem hegemônica quanto a caracterização de família no período colonial, sendo importante levar em conta que para Freyre esta família também é uma unidade política, econômica e social.

A diferença é que Sérgio Buarque não parte de uma mesma perspectiva que Freyre, que prefere ressaltar a importância de uma mestiçagem étnica cultural em nossa formação. Para Sergio Buarque de Holanda, a relevância está em nossa raiz ibérica. Mesmo em meio a uma miscigenação, o que predomina é a plasticidade do português que se adapta a tudo. Ambos os autores contribuem para pensarmos se certos padrões de comportamentos, típicos da família patriarcal e do *pater familias* teriam permanecido ativos na dinâmica social do Brasil contemporâneo, manifestando-se em momentos específicos.

Ao se estabelecer como autoridade da ordem social, o *pater familias* e família patriarcal, houve uma disseminação de valores desta classe dominante para a sociedade mais ampla que aparecem em situações em que estes valores vêm a tona de uma maneira atualizada. Na análise de Sérgio Buarque de Holanda, é possível perceber a ênfase na questão do domínio do privado sobre o público e, conseqüentemente, a invasão do Estado por códigos sociais característicos do ambiente familiar para além da situação específica do período em que foi escrito *Raízes do Brasil*.

Sérgio Buarque de Holanda investiga o caráter anômico brasileiro, representado pelo conceito de homem cordial, e como salientou Yi Liu (2006), é importante perceber que para conhecer o homem cordial, é obrigatório saber que é na família patriarcal que ele nasce e se

nutre. Sérgio Buarque de Holanda (1995) explica que este era o tipo de família que predominava nos domínios rurais: uma família organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano, que foi mantido na península ibérica através de inúmeras gerações e acabou prevalecendo como base e centro de toda a organização. Freyre (2005) descreve a casa-grande e seu complemento, a senzala, como representando todo um sistema econômico, social e político:

De produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o bangüê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao pater familias, culto aos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); da política (o compadrismo) (FREYRE, 2005:36).

Assim, “esse núcleo característico em tudo se comporta como seu modelo da Antigüidade, em que a própria palavra “família”, derivada de *famulus*, se acha estreitamente vinculada a idéia de escravidão, e em que mesmo os filhos são apenas os membros livres do vasto corpo inteiramente subordinado ao patriarca...” (HOLANDA, 1995: 81). Este é o reino do *pater familias* e neste ponto, vale lembrar que a palavra *Pater*, observando-a sob vários pontos de vista, sempre representa poder.

Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre afirma que até mesmo no período de transição em que o patriarcalismo começa a urbanizar-se com a figura do sobrado, o patriarca continua absoluto na administração da justiça de família mandando matar não só os negros, como os meninos e as moças brancas, seus filhos. Freyre (1961) menciona a situação em que o senhor de engenho, ao descobrir um caso de bigamia, ele próprio, parte ao meio o rapaz, dividindo-o entre as duas esposas.

É importante esclarecer que em relação a este mando exacerbado, que é realmente uma relação despótica, Benzaquen acertadamente acrescenta que Freyre não possuía uma visão crítica em relação a este despotismo, pois ele o tempo todo ressalta em *Casa-Grande e Senzala*, e também em *Sobrados e mucambos*, a existência de traços orientais presentes na cultura, contudo, deixando escapar em sua análise uma forte tendência dessa posição, a noção de despotismo oriental.

Esta noção, cujos principais formuladores foram provavelmente Aristóteles e Montesquieu, vai indicar o Oriente como o lugar natural para o desenvolvimento dessa forma absoluta, imoderada de poder, fazendo com que ele se torne uma espécie de alternativa

patológica, de duplo invertido do ocidente, visto que este parece permanentemente obcecado pela busca da liberdade (BENZAQUEN, 1994:44).

Benzaquen argumenta que o despotismo esteve sempre associado à escravidão, e nesta relação sempre existe uma ausência de qualquer direito dos súditos em relação ao príncipe, ou melhor, do dominado em relação ao dominador. Neste caso, a omissão de Freyre dá realmente a impressão de que ele imaginava existir no Brasil o que poderíamos chamar de uma escravidão não-despótica, docemente embalada pela miscigenação e pela plasticidade que normalmente identificavam o português em suas argumentações.

Benzaquen ressalta a dimensão opressiva da escravidão portuguesa no Brasil a partir da definição de despotismo presente em Aristóteles:

“[...] despotismo não apenas pela extensão do poder nele embutido, maior ou menor, absoluto ou relativo, mas também e principalmente em função da sua qualidade específica, isto é, desta total primazia das conveniências do senhor em relação às dos escravos” (BENZAQUEN, 1994: 47).

Além disso, como veremos mais adiante, o senhor de engenho não vacila em matar seus próprios filhos e esposa. Esta disposição para a violência e o mando começa na meninice do senhor de engenho. A literatura pode ilustrar essas relações, como é o caso de Machado de Assis. Em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, neste romance, que tem como narrador o personagem que escreve suas memórias, o autor descreve as práticas ou relações de poder na infância de Brás Cubas da seguinte forma:

Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, - algumas vezes gemendo- mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um – ai nhonhô!- ao que eu retorquia: - Cala a boca, besta! (Machado de Assis, 1977:26).

Nesse ambiente, mesmo o escravo alforriado, para se qualificar, tinha que ter a posse de outro escravo e junto desta posse, o exercício da violência. Isto fica claro, quando Machado de Assis descreve, o momento em que a personagem do escravo Prudêncio conquista sua alforria e passa a bater furiosamente em seu escravo e, neste sentido, ele afirma que este “era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, transmitindo-as a outro” (Machado de Assis, 1977:84). Mas, não era só isto, era também uma forma do escravo livre parecer com o branco senhoril em tudo, nas roupas, nos gestos e

valores. Como veremos adiante, as manifestações de idéias senhoriais presentes em algumas situações podem envolver outros segmentos sociais.

Contudo, é marcante a relação de superioridade estabelecida desde os primeiros contatos do menino de engenho com o moleque. Ainda nesta obra ficcional, Machado de Assis, descreve um pouco sobre o menino de engenho em seu status de menino diabo:

(...) um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício; deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer a minha mãe que a escrava é que estragara o doce por pirraça; e eu tinha apenas seis anos (Ibidem, 1977:26).

Esta era uma das maneiras de se exercer o poder e a violência, mesmo quando criança, sendo possível ver como o menino pode ser “o pai do homem” (Machado de Assis, 1977:26). Em *Quincas Borba*, ele escreve a verdade que está ao lado de quem tem o cabo do chicote. Demonstrando desta maneira, como a literatura pode contribuir com a descrição das transformações por que passou a família e a sociedade brasileira neste contexto histórico.

Freyre acentua, que no cotidiano da família nas casas-grandes coloniais, logo que a criança deixava o berço, já ganhava como brinquedo um escravo do seu sexo e mais ou menos de sua idade, observando como a “ridícula ternura dos pais anima o insuportável despotismo dos filhos” (FREYRE, 2005:419). Existe um predomínio de um ambiente violento e despótico circunscrevendo tais vínculos transparecendo na fala de Brás Cubas:

(...) entre a manhã e a noite fazia uma grande maldade, e meu pai, passado o alvoroço, dava-me pancadinhas na cara, e exclamava a rir: Ah! Brejeiro! Ah! Brejeiro! (Machado de Assis, 1977:26).

Freyre menciona que em toda casa existiam moleques destinados aos caprichos do menino de engenho, e neste caso, eles eram nas brincadeiras, o cavalo, o leva-pancadas, mas também eram os amigos, os companheiros, os criados, sendo ainda, “o melhor brinquedo dos meninos de engenho, que era montar a cavalo em carneiros, mas na falta de carneiros, moleques (...)” (FREYRE, 2005:419). Ao realçar e detalhar tal ambiente, em que o moleque pode ser ao mesmo tempo o leva-pancadas e o amigo, não podemos deixar de nos perguntar sobre o efetivo significado de uma sociedade descrita por Freyre assim dividida entre o despotismo e a confraternização, entre a exploração e a violência atrelada à intimidade. Tal

universo é consolidado em torturas, estupros, mutilações e especialmente na cotidiana redução da vontade do escravo à do senhor, além da existência de um certo sadismo na postura do menino da casa-grande através da prática de uma truculência infantil como, por exemplo, a de lascar-se o pião ou de comer o papagaio do outro, “papagaio alheio é destruído por meio da lasca, isto é, lâmina de vidro ou caco de garrafa, oculto nas tiras de pano do rabo [...]” (Ibidem, 2005: 452).

É possível observar nas descrições de Freyre as primeiras relações de poder praticadas pelas crianças nas brincadeiras infantis, que ele chamou de “sadismo”. Tal movimento se dá principalmente na relação acentuada de mando do menino de engenho sobre o moleque. Assim, podemos ver o funcionamento do poder em tais relações, logo na infância.

O que é importante entender aqui é que a relação entre escravo e senhor é embasada em uma forma de tratamento que era “permanentemente submetido àquele reificante ‘interesse do senhor’, traço de união entre o despotismo e a escravidão [...]” (BENZAQUEN, 1994:47).

Freyre sugere que na sociedade patriarcal o menino e o homem não são iguais, isto é, existe uma distância social entre os dois, que pode acrescentar, até certa idade alguma coisa idealizada, identificada com os próprios anjos do céu: “criado como anjo: andando nu em casa como um meninozinho de Deus” (FREYRE, 1961:68).

Neste ponto vale lembrar que o conflito predominava na relação entre senhor e escravo. Contudo, tal conflito também alcançava outras relações, como é o caso da relação entre pais e filhos.

Apesar disto, a meninice no sistema patriarcal era curta, e já entre os 6 e 10 anos, o garoto passava para o status de menino diabo mencionado por Gilberto Freyre, sendo castigado por toda uma hierarquia de pessoas: “pelo pai, pela mãe, pelo avô, pelo padrinho, pela madrinha, pelo tio-padre, pela tinha solteirona, pelo padre-mestre, pelo mestre-régio, pelo professor de gramática” (Ibidem, 1961:68). Contudo, as sinhás-moças também não ficavam de fora na prática da banalização da violência, como aquela citada por Freyre que mandou arrancar os olhos de mucamas bonitas e trouxe-los a presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco.

Esse gosto pelo mando violento está impregnado no restante da vida social da casa-grande, informando as relações do senhor com a sua sinhá, desta com suas mucamas, dos pais com os filhos, com as filhas e assim por diante.

“Cria-se, desta forma, uma atmosfera de verdadeiro e generalizado terror, ancorado, sobretudo, na própria orientação despótica do sistema escravocrata em vigor” (BENZAQUEN, 1994:50).

Freyre sugere diversas vezes que o poder do senhor de engenho era tão predominante que chegava a ser maior que o poder da igreja - um poder que apadrinhava.

Ele comenta que “criminoso ou escravo fugido que se apadrinhasse com senhor de engenho livrava-se na certa de iras da justiça ou da polícia. Mesmo que passasse preso diante da casa-grande bastava gritar: –Valha-me, seu coronel fulano. E agarrar-se a porteira ou a um dos moirões da cerca” (FREYRE, 2001: 260).

Uma das observações bem acentuadas de Freyre é a de que a casa-grande venceu no Brasil a igreja, nos impulsos que esta manifestou a princípio para ser a dona da terra. Deste modo, “vencido o jesuíta, o senhor de engenho ficou dominando a colônia quase sozinho”, assim o senhor de engenho era “o verdadeiro dono do Brasil” (Ibidem, 2005:38).

Aqui é importante esclarecer que, mais uma vez, Freyre parece não ter tido uma visão crítica sobre o papel do senhor de engenho, embora este exercesse plenamente seu despotismo em relação a tudo e a todos. Jose de Souza Martins e Florestan Fernandes apontam qual era exatamente este papel: o de um poder local, porém submetido a Coroa, embora exercendo um poder absoluto e de iniciativa particular, como é o caso de construção de estradas e pontes. Mas tudo isto era uma relação de troca com a Coroa, como visto em capítulo anterior.

A família colonial – instituição da formação social brasileira, reuniu uma variedade de funções sociais e econômicas, inclusive a do “mando político: oligarquismo ou nepotismo (...)” (Ibidem, 2005:85); mas, no que diz respeito ao apadrinhamento, Freyre observa que inúmeros escravos do sistema patriarcal brasileiro gozaram da situação de afilhados de senhores de casas-grandes e de sobrados, e por este status especial foram beneficiados e particularmente protegidos.

O autor acaba sugerindo a existência de uma dominação de senhores sobre escravos que carrega em seu interior uma base familiar e pessoal, abrindo possibilidade para a coexistência entre doçura e dureza, ou seja, havia uma organização da vida social voltada para o favoritismo, mesmo em meio à dureza da dominação.

Todavia, a conduta do apadrinhamento representa não só a afirmação do poder patriarcal, mas representa também uma ostentação de força econômica, pois ter um grande número de apadrinhados passa a ser um distintivo de status social. Nesta perspectiva, foi na figura do padrinho ou da madrinha que se expandiu o patriarcalismo em afirmações de poder.

Vale ressaltar que Freyre interpreta a mestiçagem enquanto algo que gera uma visão essencialmente harmoniosa entre senhores e escravos, chegando a existir até uma incorporação do escravo ao ambiente familiar do senhor de engenho. O ponto de vista desta dissertação é outro: mesmo analisando criticamente o que há por trás da visão de Freyre sobre este aspecto, acredita-se que não podemos colocar as duas coisas em um mesmo patamar.

A própria interpretação de Freyre, que realça a heterogeneidade constitutiva da casa-grande, fornece explicações sobre os motivos que permitem a manutenção, apesar dessa heterogeneidade, daquela enorme proximidade e confraternização. Esta proximidade não pode ser debitada à ausência de despotismo. Por que seria, então, que antagonismos em equilíbrio presentes na obra de Freyre nunca chegam a se romper?

A análise desenvolvida por Benzaquen traduz o significado da expressão “antagonismos em equilíbrio”, um dos pontos argumentativos de Freyre em Casa-grande e Senzala. Tal expressão envia-nos para uma situação na qual as diferenças estabelecidas no universo da casa-grande aproximam-se, mas não se dissolvem, denotando, portanto, uma visão sincrética deste universo por parte de Freyre. Por outro lado, suas observações sobre os modos de vida no colonialismo também nos levam a entender que a *doçura* nas relações também pode significar uma estruturação da vida social embasada no favor, como já foi explicado no capítulo I, iniciando-se pela relação entre o próprio senhor e a Coroa.

Portanto, até que ponto já não houve, desde o início um desacreditar na força que poderia romper com todos os antagonismos, justamente porque já houve todo um modo de vida que se habituou a valorizar o relacionamento com alguém acima da hierarquia?

Embasando-se nas observações de Rugendas, Freyre (1961) discute se os escravos tinham um melhor tratamento em pequenas ou grandes fazendas, afirmando que, em alguns momentos, nas pequenas propriedades, o escravo recebia um melhor tratamento, na medida em que todos (senhores e escravos) possuíam, um mesmo tipo de alimentação, os mesmos divertimentos, diminuindo assim, as diferenças entre senhores e escravos.

Mas, Freyre acrescenta que isto pode ser discutível, porque o senhor de engenho com menor poder aquisitivo, quando ambicioso ou ávido por ascensão social, procurava explorar o máximo dos poucos escravos a seu serviço. Por isso, aconteciam:

Fugas de escravos de senhores pobres que vinham apadrinhar-se com senhores ricos conhecidos pela generosidade ou liberalidade no tratamento dos escravos das senzalas de casas-grandes ou sobrados [...] O pequeno escravo está quase assegurando da aquisição da liberdade pelo padrinho..., diz, ainda, Rugendas, referindo-se ao mulequinho, quando afilhado de senhor rico. Senhor que, em geral,

considerava-se obrigado a ser quase um pai do afilhado, numa afirmação de poder patriarcal que era também uma ostentação de força econômica (Ibidem, 1961:287).

Ser escravo implicava em estar sujeito a tudo, além de usurpado e violado em sua liberdade, inclui-se uma variedade de tratamentos com o escravo, que poderia ser bem alimentado ou não, bem vestido ou não. Por isto Freyre faz esta referência ao senhor rico que, talvez, em alguns momentos, daria um melhor tratamento ao escravo vestindo-o com roupas caras e alimentando-o bem. Contudo, se isto acontecia, era mais para exibir seu próprio poder por meio do número de escravos e pelo trato dado a eles.

Diferenças que poderiam aparecer desde a alimentação até nas roupas ou cabelos, o uso de jóias ou não, ser um “escravo de ganho” (negro que trabalhava na rua vendendo todo tipo de mercadorias e às vezes até se prostituindo revertendo todos os ganhos para o seu senhor), ou não, escravo de rua e de casa, por exemplo, “as mucamas bem vestidas e cheias de jóias, estas representavam um prolongamento das suas iaiás brancas quando se exibiam em festas de igreja ou de rua” (FREYRE, 1961:101).

Apesar de ficar claro, ao lermos *Casa-Grande e Senzala*, que Freyre parecia não ver os conflitos e a exploração e tampouco a discriminação que envolvia a escravidão, o autor não foi tão ingênuo assim no que diz respeito à exibição de poder do senhor de engenho. Também Benzaquen que aborda essa questão da visão paradisíaca apresentada em *Casa-Grande e Senzala* em relação à miscigenação acrescenta que: “apesar de todas as evidências apresentadas [...], ainda tenho, contudo, alguma dificuldade de concordar que a visão que Gilberto possuía da nossa sociedade colonial envolvesse, de fato, a afirmação de um paraíso tropical” (BENZAQUEN, 1994:45).

Observando que da mesma forma que encontramos em *Casa-grande e Senzala* aquele forte elogio à confraternização entre negros e brancos, também há várias referências que evidenciam o grau de violência que faz parte do sistema escravocrata, referindo-se, também, a uma violência silenciosa que foi a sifilização no Brasil, realizada segundo Freyre, primordialmente pelo português.

Contudo, em relação ao apadrinhamento, Freyre assinala que embora muitos escravos tivessem sido apadrinhados por senhores de casas-grandes e sobrados, tais escravos não devem ser considerados típicos, pois o que era característico do escravo era ser mãos e pés cativos totalmente submetidos à conveniência do senhor de engenho.

A hierarquização, uma das características do patriarcalismo de acordo com a definição de Manuel Castells nas casas-grandes, era algo tão presente no cotidiano que se estendia até

aos papagaios e macacos, pois era um costume, um hábito os macacos tomarem a “benção aos moleques do mesmo modo que estes aos negros velhos e os negros velhos aos senhores brancos” (FREYRE, 2005:43).

Todos são desiguais, mas simultaneamente aparecem como iguais e, neste caso, existem relações de simpatia e intimidade, na forma que Freyre chamou de “doçura nas relações” entre senhores e escravos domésticos, e que acaba adquirindo outras roupagens em tempos atuais nos momentos e situações específicas que se manifestam.

Assim, na família patriarcal segundo as descrições de Freyre, uma série de indivíduos subia da senzala para a casa grande onde havia um serviço mais íntimo e delicado, - “amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos” (FREYRE, 2005:435) havendo, nestas situações, uma troca de status, de escravo para o de pessoa da casa, na figura do escravo doméstico que, em alguns casos, possuía familiaridade, passando a ser considerado pessoa da casa.

Havia também a figura da mãe-preta, que tinha um lugar de honra no interior da família patriarcal, “a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhe a bênção; os escravos tratavam-nas de senhoras” (FREYRE, 2005:435).

Esta é a figura da boa ama negra que “criava o menino lhe dando de mamar, que lhe embalava a rede ou o berço, que lhe ensinava as primeiras palavras de português errado, o primeiro “padre nosso”, a primeira “ave-maria”, o primeiro “vôte!” ou “oxente”, que lhe dava na boca o primeiro pirão com carne e molho de ferrugem [...] ela própria amolegando a comida[...].” (FREYRE, 2005:439).

Enquanto família católica, a família patriarcal adotava a monogamia formal. No caso do senhor de engenho, as relações sexuais ocorriam com tudo que lhe estivesse à mão - frutas, árvores, animais, moleques, escravas, filhos ou filhas e a esposa -, representando o “furor de Don-Juan das senzalas” (FREYRE, 2005:266).

A este respeito Benzaquen afirma que “[...] estamos diante de uma situação em que a pretensão da aristocracia de obter o exclusivo controle de todas as paixões, particularmente das de natureza sexual, faz com que ela desenvolva um ethos assinalado pela mais acentuada distância no que diz respeito às suas relações com outros grupos sociais” (BENZAQUEN, 1994:65).

Freyre argumenta que além do sadismo (aquele que se manifestava na crueldade com animais e escravos), a meninice dos filhos do senhor de engenho se manifestava na

sexualidade, onde as primeiras vítimas eram os “moleques e animais domésticos, mais tarde é que vinha o grande atoleiro da carne: a negra ou a mulata” (FREYRE, 2005:455).

Todas essas pessoas eram castigadas pelo senhor de engenho por terem participado, mesmo forçados, da sexualidade de seus filhos e Freyre nos diz que com a mesma lógica poderiam responsabilizar-se “os animais domésticos, a bananeira, a melancia; a fruta do mandacaru, com seu visgo e a sua adstringência quase de carne” (FREYRE, 2005:455), pois todos foram objetos em que se exercesse a sexualidade do menino brasileiro.

Contudo, as relações em certos momentos reguladas pela intimidade e simpatia do senhor de engenho e escravo podem revelar o princípio daquilo que Da Matta denominou como sociedade relacional pautada sobre o favoritismo aos protegidos, enquanto que para os não apadrinhados sobrava a violência. Esta não é uma visão que percebe apenas o equilíbrio nas relações, como é o caso da crítica dirigida por Benzaquen a Freyre, ao argumentar sobre os antagonismos em equilíbrio presentes em Casa-Grande e Senzala.

O homem branco *pater familias* era dono de tudo e de todos (esposa, filhos e escravos), distribuindo a uns privilégios, favores e doçura, e a outros, torturas e violência. A intimidade entre o senhor e suas escravas e os moleques (alguns deles seus filhos) era tanta, que à mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família numerosos mulatinhos, “crias, malungos, moleques de estimação [...] e alguns saíam de carro com os senhores, acompanhando-os aos passeios como se fossem filhos” (FREYRE, 2005:435).

O personalismo do brasileiro vem de sua formação patriarcal, tanto na visão de Freyre (1961 e 2005), quanto na análise de Holanda (1995), mas há também, ao mesmo tempo, uma formação cristã em plena convivência com essa formação patriarcal - “um cristianismo colorido pelo islamismo e por outras formas africanas de religiosidade inseparáveis da situação familiar da pessoa [...]” (FREYRE, 1961: LII).

Ainda existe a figura da mãe de família que tende a manifestar-se também no culto, na mesma proporção sentimental e mística da mãe, identificado pelo brasileiro com imagens de pessoas ou instituições protetoras: “Maria, mãe de Deus e senhora dos homens; a Igreja, a madrinha; a mãe - figuras que freqüentemente intervêm na vida política ou administrativa do país, para protegerem, a seu modo, filhos, afilhados e genros” (FREYRE, 1961: LXXI).

Quase todo brasileiro de formação patriarcal se mostra impregnado de maternalismo sendo que “entre as figuras paterna e materna se desenrolou o drama de muito menino de formação patriarcal ou tutelar” (FREYRE, 1961: LXXI).

Há também, a figura da “mulher-matrix” em nossa formação. Segundo Freyre (1961), ela foi o centro de nossa integração social e ele ainda argumenta que, sem essa figura quase matriarcal, não se pode imaginar a casa-grande de engenho. Ela era o “vulto gordo da matrona portuguesa do século XVI [...] as donas Brites, as donas Genebras, as donas Franciscas, as donas Teresas, as donas Marias” (FREYRE, 1961: 32), foram as mulheres casadas que acompanharam os maridos ao Brasil. Segundo as observações de Freyre, as iaiás foram as estabilizadoras da civilização européia no Brasil, instalando-se gordas e pesadonas com seus conhecimentos de culinária e higiene da casa, etc.

É importante ressaltar que houve uma diferença em maior ou menor predomínio de padrões europeus de cultura em pontos colonizados por casados e pontos colonizados por solteiros ou amasiados com caboclas locais. Contudo, através de toda a época patriarcal - época de mulheres dentro de casa o dia inteiro, cozinhando, embalando-se na rede, gritando com os escravos, brincando com periquitos, tomando o ponto dos doces, parindo e morrendo no parto, ainda houve mulheres com energia social para administrar fazendas e dirigir a política partidária da família, mulheres que exerceram o mando patriarcal, e foram “quase matriarcas que tiveram seus capangas, mandaram dar suas surras, foram conservadoras ou liberais no tempo do Império” (FREYRE, 1961: 95).

A força era concentrada nas mãos dos senhores rurais, sendo eles os donos de homens e mulheres. Suas casas representavam esse poderio: “feias e fortes”, “paredes grossas”, “alicerces profundos”, porém, o que até o próprio Freyre acrescenta, toda essa solidez arrogante de forma e material, em muitos casos, foi inútil, porque “na terceira ou quarta geração, casas enormes edificadas para atravessarem séculos começaram a esfarelar-se de podres por abandono e falta de conservação” (FREYRE, 2005: 38).

Mas, com a chegada de Dom João VI ao Brasil, o patriciado rural que havia se consolidado nas casas-grandes de engenho - as mulheres gordas, fazendo doces, os homens vaidosos com seus títulos e privilégios de sargento-mor e capitão, com muitos filhos espalhados entre a casa e a senzala - começou a perder o poder dos tempos coloniais.

É importante destacar que a análise da decadência do patriarcalismo em *Sobrados e Mucambos* inicia-se com a observação do impacto e transformações causadas pela chegada de Dom João VI e da corte portuguesa no país. Todavia é importante esclarecer que Benzaquen resalta em seu ensaio sobre a obra de Freyre que essa mudança de governo não é bem compreendida por Freyre, somente como a culminância do processo de expansão da autoridade portuguesa no Brasil.

Percebe-se aqui, por conseguinte, a existência de um verdadeiro ‘processo civilizador’ [...] processo no qual a soberania monárquica e a moderação dos costumes unem esforços para refrear aquele híbrido e anárquico, quase bárbaro poder exercido pelos senhores de engenho e outros grandes proprietários durante o período colonial (BENZAQUEN, 1994:108).

A presença no Rio de Janeiro de um príncipe “aburguesado, porcalhão, os gestos moles, os dedos quase sempre melados de molho de galinha, mas trazendo consigo a coroa; trazendo a rainha, a corte, fidalgos, para lhe beijarem a mão gordurosa...” (FREYRE, 1961: 3), modificou a fisionomia da sociedade colonial, mas a mentalidade não.

Conservou-se até o final do século XIX quase intactos alguns de seus privilégios, principalmente o elemento decorativo de grandeza. O elemento de decoração social diz respeito à capacidade que possuíam os colonizadores para prolongar a grandeza ou pelo menos, prolongar a aparência de grandeza. Neste caso, o mercador de origem plebéia quando bem sucedido nos negócios, se empolgava para vir a ser membro da nobreza rural ou imitar seu modo de vida, assim, o casamento com filhas de homens da nobreza rural era a via que levava à ascensão vários homens de origem plebéia, obtendo títulos de capitão, barão ou visconde.

Freyre argumenta que as uniões poderiam ser entre bacharel pobre, mulato ou militar plebeu com “moça rica, com branca fina de casa-grande, com iaiá de sobrado [...]” (FREYRE, 1961: 122), fazendo com que os filhos levassem os nomes ilustres das mães e não dos pais.

Portanto, com a mulher em posição de mando ou não, com a queda do poder do senhor de engenho ou não, por trás de todo este cenário o que havia como pano de fundo era um sistema em que o mestiço, por sua posição, tornava-se branco para todos os efeitos sociais e políticos, e o afilhado na mesma proporção tornava-se filho, também para efeitos sociais. Freyre comenta que os indivíduos biologicamente filhos de padres nada sofriam nas suas oportunidades sociais sob a designação, apenas de etiqueta, de afilhados ou sobrinhos. Também o “genro poderia superar o filho biológico nos privilégios sociais de descendente do chefe da casa ou da família” (FREYRE, 1961:133), ou seja, o que predominava mesmo eram as relações de poder, de etiqueta.

Era também um sistema em que o “padrinho ou a madrinha superava o pai ou a mãe biológica, tornando-se mais uma vez o afilhado ou a afilhada, não só completo substituto de filho ou filha para o casal estéril como substituto de esposo ausente ou esposo morto...” (FREYRE, 1961: 133), como foi o caso de Joaquim Nabuco, criado por sua madrinha. Freyre

menciona, até, que houve uma tentativa de se mudar o nome de Nabuco para Carvalho, que era o nome de família do marido falecido da madrinha de Nabuco. O nome de família ilustre ou importante tomava o lugar do nome de família obscuro, ou seja, mesmo se o nome ilustre fosse de mulher, tio, avô ou padrinho ele superava o nome do pai, somente por possuir poder e prestígio. Segundo Freyre, a preferência pelo nome ilustre de família era para ter um nome que protegesse melhor o indivíduo de seu futuro incerto. A busca era por proteção em relação ao universo impessoal, uma espécie de seguro para o afilhado se encaminhar na vida.

Freyre menciona haver diversos casos em que acontece esse processo de “dissimulação”, termo usado por ele próprio:

O indivíduo com nome de família pelo lado paterno – normalmente o dominante- obscuro ou desprezível (às vezes por ser nome de imigrante ou africano ou ostensivamente plebeu), refugiava-se no nome de família materna ou no nome da família do padrinho, para proteger-se, proteger o seu futuro e proteger os descendentes (FREYRE, 1961: 134).

Freyre afirma que houve inúmeros casos na sociedade patriarcal, “caracterizada pelo complexo de proteção” (FREYRE, 1961: 134).

Formas de sociabilidade como estas descritas por Freyre, podem ser associadas na atualidade ao chamado “jeitinho brasileiro” e na própria vida política do país. Em certa medida, o patriarcal tende a prolongar-se no paternal, no paternalista ou no “culto sentimental ou místico do pai ainda identificado, entre nós, com as imagens de homem protetor...” (FREYRE, 1961: LII).

Ainda sobre a importância do “parecer com”, Freyre também menciona o caso do negro que, quando se tornava livre ou ganhava algum dinheiro, logo usava um chapéu-de-sol, calças, botinas ou sobrecasacas de seda, e até mesmo, em alguns casos, farda com dragonas douradas e brilhantes. Deste modo, “ninguém mais feliz que antigo escravo ou filho de escravo dentro de sobrecasaca de doutor ou farda da Guarda Nacional ou do exército [...]” (FREYRE, 1961: 293).

Assim, usos e hábitos senhoriais e europeus aconteciam eventualmente em todos os segmentos, fazendo com que fosse trivial o aparecimento de negros usando luvas ou botinas de bicos finos com penteados e barbas, ou negras de chapéus franceses ou usando véus europeus.

Neste contexto, era comum o negro livre ostentando alpendre de frente da casa (arquitetura característica da casa-grande), exibindo-se também o seu ócio “deitado quase

senhorilmente em rede; e a negra a parda, também livre, a ostentar a volúpia de se fazer catar piolho pela filha, um tanto, a maneira de senhora de casa-grande ou de iaiá de sobrado” (FREYRE, 1961: 295).

Havia ao mesmo tempo, muita falsificação e imitação. Freyre observa que o Brasil atravessou um período de muito artigo falsificado e velho passando-se por novo e, além disso, se fazendo passar por algo vindo da Europa, Paris principalmente. Na primeira metade do século XIX o Brasil que procurava se afastar das coisas feitas em casa por negros (que nem tudo sabiam fazer, de acordo com parâmetros europeus, ou melhor, dizendo, franceses) atrelou-se aos artigos de fábrica, oficina, loja e de laboratórios europeus, “os mais finos fabricados por mãos cor-de-rosa de parisiense” (FREYRE, 1961: 339). Assim, o brasileiro ficava embasbacado pelos brilhos (às vezes falsos) de artigos vindos da Europa, como é o caso de vestidos com atraso de dezenas de anos que “eram vendidos como o *dernier goût* de Paris” (FREYRE, 1961: 339). A classe senhorial imitava a Europa, tendo ou não algum nexo com o clima e os negros livres imitavam os senhores, fechando um ciclo de imitação na busca de “parecer com”.

Conseqüentemente, por meio do predomínio desses hábitos “as sinhazinhas e yayás já não querem ser tratadas senão por *demoiselles*, *mademoiselle* e *madames*” ou “... minha *maman*...” (FREYRE, 1961: 102).

O fazer de conta o é o que importa. A intimidade entre as pessoas, a força dos favores entre os segmentos hierarquizados, a brandura da intimidade entre os segmentos sociais, os nomes ilustres, tudo isto leva a uma ética que envolve todo este conjunto de relações que fornece um modelo que continua, de certo modo, sendo legitimado por nossa sociedade em situações que por algum motivo se manifestam ao longo do tempo, como uma permanência descrita por José de Souza Martins em Capítulo anterior.

II. 2 A forma de convívio do homem cordial e seus desdobramentos

Como é sabido, a palavra cordial vem do latim e significa *cor*, *cordis*, implicando em algo relativo ao coração, mas isto não quer dizer que essa cordialidade seja algo polido, cortês ou afável, até porque tal cordialidade não abrange apenas sentimentos positivos de concórdia, conciliação, confraternização ou simpatia. Levando em conta o significado original da

palavra, podemos perceber que o homem cordial toma iniciativa e age de acordo com o coração e não com a razão.

A ética que envolve o conjunto das relações descritas por Gilberto Freyre (1961 e 2005) nos leva ao conceito de “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda, que consegue sintetizar todo esse processo, articulando os dois elementos centrais de sua análise: cultura e estrutura social.

A Cultura, no sentido de possuímos raízes na cultura ibérica marcada profundamente pelo “culto à personalidade” e estrutura social vinculada à forma de colonização e dominação portuguesa ligadas às figuras do “aventureiro” e o “semeador”, tudo isto em meio à estrutura patriarcal, ou melhor, dizendo, em meio ao personalismo patriarcal.

O homem cordial é o que nasce e se nutre em meio a tudo isto. Em outras palavras, ele é a personificação da herança ibérica, da cultura ibérica tal como ela se acomoda ao meio brasileiro e se concretiza na nossa estrutura social.

Sérgio Buarque de Holanda o descreve da seguinte forma:

“A Ihanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam...” (HOLANDA, 1995:147), sendo importante ressaltar que tal idéia que pressupõe uma hospitalidade é uma idéia até hoje exportada para o resto do mundo em relação a nós mesmos. Entretanto, ele explica que o homem cordial não representa civilidade e boas maneiras. A inimizade e antipatia podem ser tão cordiais como a amizade, pois, tanto uma, quanto à outra, despontam do coração, brotam da esfera do íntimo, do familiar, do privado, tendo sua relação com aquilo que Da Matta (1987) chama de algo que é ou não é da “mesma substância”. Isto implica em algo pulsional, movido pelos impulsos elementares e contraditórios do coração, a simpatia e antipatia, o amor e o ódio, a receptividade e não receptividade. Dessa forma, a cordialidade pode estar relacionada à violência. Por exemplo, em uma Câmara Municipal, as relações podem acontecer em meio a apertos de mãos e bater nos ombros e depois se pode mandar matar a mesma pessoa com que se confraternizou, ou seja, defende-se o interesse pessoal com tapinhas nas costas e violência. Os sentimentos e a paixão prevalecem sobre a aplicação pública da lei. Concordando-se com a violência, desde que ela não atinja a família e os amigos. Neste caso, é evidente no homem cordial o domínio do impulso sobre o raciocínio, da sensibilidade sobre a racionalidade, e da emoção sobre a razão. Por isto, seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. “São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (Holanda, 1995:147).

Para Sérgio Buarque de Holanda, esta forma de convívio relaciona-se à rejeição que em alguns momentos se manifesta em relação ao conflito, ou seja, há um confronto que se manifesta, em alguns momentos, na cultura brasileira entre o mundo dos relacionamentos pessoais e o mundo selvagem da rua, como aponta Da Matta (1987 e 1991). Isto faz com que qualquer conflito aberto seja diagnosticado como algo externamente ameaçador. Sérgio Buarque de Holanda sustenta que a forma de convívio do homem cordial, não representa uma atitude que é imbuída pela cortesia, representa algo existente apenas na aparência, ou seja, o que parece representar cortesia é, de certo modo, uma organização de defesa perante a sociedade. O autor explica que este comportamento que se converteu em uma fórmula de conduta em momentos específicos, equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intactas suas sensibilidade e suas emoções.

Em suma, o que existe na personalidade do homem cordial, na visão de Holanda, “é que a vida em sociedade é, de certo modo, uma libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se a si próprio em todas as circunstâncias da existência” (HOLANDA, 1995:147). Sérgio Buarque de Holanda coloca em questão a necessidade que pode existir em situações específicas de se buscar um convívio familiar e íntimo nos relacionamentos sociais. Pode-se perceber que a discussão levantada por Sérgio Buarque de Holanda coloca em questão o homem cívico, descrito por Max Weber, em oposição ao homem cordial. O homem cívico para Weber (1967), é aquele que, em suas relações sociais, adota uma conduta voltada para o racional (relativa à ética racional do protestantismo ascético), que corresponda à existência de um espaço público organizado com regras gerais transparentes que não dêem margem a atitudes impulsionadas por interesses pessoais. Max Weber ao definir homem cívico retrata o estado de espírito que predomina na dominação burocrática, que é um espírito de impessoalidade, afirmando a máxima do “*sine ira et studio*, sem ressentimentos e sem preconceitos” (WEBER, 1972:79). Em outras palavras, o homem cordial – que é o oposto do homem cívico, possui uma impossibilidade de se colocar de forma imparcial, possuindo uma tendência tempestiva, inclinada às paixões. Por isto o homem cordial pode ser visto como uma síntese do processo civilizador brasileiro, que é o oposto do processo vivido naquelas sociedades impulsionadas por um ideal protestante analisado por Weber, sociedades como a norte americana, a francesa e a inglesa onde existe um espaço público organizado ou, como diria Roberto Da Matta, sociedades em que não há uma confusão entre leis universais e práticas sociais. Para Sérgio Buarque de Holanda, a cordialidade, é algo parecido com complacência, contemporização, estando relacionada a uma

busca por agradar, e tudo isto é o oposto de civilidade, que pressupõe qualquer coisa de coercitivo [...]” (HOLANDA, 1995:147). O coercitivo diz respeito ao controle das pulsões, ato necessário na vida social, ou seja, não se dominar pelas paixões, pelos desejos. Podemos, neste caso, pensar no substrato pulsional de atitudes como o fanatismo religioso, o totalitarismo comunitário, o racismo, o nacionalismo e a guerra, todas formas monstruosas de realização de desejos.

Para Sérgio Buarque de Holanda, os valores personalistas dominam a vida privada, como é o caso da propensão para o emprego de diminutivos, mencionado por ele. Assim, a terminação “inho”, serve para nos familiarizar com as pessoas e os objetos, e, ao mesmo tempo, para coloca-las em evidência. Esta é uma maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproxima-los do universo dos sentimentos. Esta prática de acrescentar a terminação “inho”, e o emprego de diminutivos se manifesta no cotidiano em momentos específicos, por exemplo, quando observamos uma boa parte dos nomes dos jogadores de futebol. Sérgio Buarque de Holanda aponta para a importância que se atribui à intimidade e ao familiar nas relações e esta questão também se relaciona com a tendência para a omissão do nome de família no tratamento social, pois, em regra é o nome individual, de batismo que prevalece no Brasil.

Gilberto Freyre também chama a atenção para este aspecto, quando afirma que os nomes próprios foram os que mais se amaciaram entre nós, “perdendo a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na boca dos escravos”, deste modo, “Antonias ficaram Dondons, Toninhas, Totonhas; as Teresas, Tetés, os Manuéis, Nezinhos, Mandus, Manés; os Franciscos, Chico, Chiquinho...” (FREYRE, 2005:414). Este amaciamento, segundo Freyre relaciona-se ao contato com o africano e, neste caso, a linguagem infantil também se amoleceu no contato com a ama negra. Freyre acrescenta que algumas palavras, consideradas duras, quando pronunciadas pelos portugueses se amaciaram no Brasil por influência da boca africana, por exemplo, o “dói dos grandes tornou-se o dodói dos meninos” (FREYRE, 2005:414). Além disso, a língua falada deixou de ser dividida entre casa-grande e senzala na aliança entre a ama negra e o menino branco, da mucama com a sinhá-moça, do sinhozinho com o moleque. Freyre comenta sobre vocábulos que subiram com os moleques e as negras, das senzalas para as casas-grandes. Como por exemplo: denço, cafuné, mulambo, caçula, quitute, mandinga, moleque, camundongo, cafajeste, quibebe, batuque, mocotó, vatapá, caruru, jiló, quindim, mugunzá, berimbau, tanga, cachimbo, candomblé. Assim, muito brasileiro prefere dizer moleque ao invés de garoto ou molambo ao invés de trapo - “são

palavras que correspondem melhor que as portuguesas à nossa experiência, ao nosso paladar, aos nossos sentidos, as nossas emoções” (FREYRE, 2005:417).

Emoções, sentimentos e intimidade, quase tudo caminha, um pouco, por esta via. Isto fica bem claro, até mesmo na conduta religiosa, ao se tratar os santos com intimidade. Um exemplo, disto são as festas, citadas por Freyre e Holanda, do Senhor Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, que possuem um ritual religioso em que o Cristo desce do altar para sambar com o povo. Freyre afirma que além dos santos, os anjos só faltarem descer do altar para se divertirem com o povo. Também, o menino Jesus só faltava engatinhar com os meninos da casa, tamanha era a perfeita intimidade com os santos, que nunca deixou de existir no patriarcalismo brasileiro, e neste caso, o menino Jesus só faltava, “lambuzar-se na geléia de araçá ou goiaba; brincar com os moleques” (FREYRE, 2005:39). Mas também, “[...] nas cantigas de acalanto portuguesas e brasileiras as mães não hesitaram nunca em fazer dos seus filhinhos uns irmãos mais moços de Jesus, com os mesmos direitos aos cuidados de Maria, às vigílias de José [...]”, sendo que, “[...] a São José encarregou-se sem a maior sem-cerimônia de embalar o berço ou a rede da criança” (FREYRE, 2005:38). Ainda em relação à intimidade entre devoto e santo, acrescenta que os rapazes também tinham sua familiaridade com o seu santo protetor de namoros: “as moças não me querendo, dou pancadas no santinho” (FREYRE, 2005:303).

Freyre também chama a atenção para o costume de se enterrarem os mortos dentro da casa, que é bem característico do espírito patriarcal de coesão e família, assim, “os mortos continuavam sob o mesmo teto que os vivos, [...] entre os santos e as flores devotas, [...] santos e mortos eram afinal parte da família” (FREYRE, 2005:38).

Todavia, a necessidade de intimidade entre as pessoas acabou prevalecendo em todo tipo de relação, até mesmo nas relações comerciais: “um negociante de Filadélfia manifestou certa vez a André Siegfried seu espanto ao verificar que, no Brasil como na Argentina, para conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo” (HOLANDA, 1995:149).

Além de necessidade de intimidade nas relações, isto é, o verdadeiro horror às distâncias, havia também, uma certa falta de honestidade nas negociações e Freyre afirma que houve muito fidalgo de casa-grande que foi caloteiro ou também muito “velhaco ou espertalhão [...]” (FREYRE, 1961:19).

Em relação à esperteza, Freyre cita um divertido caso de um fidalgo rural que não colocava nome nos seus escravos, era tudo número (Dez, Quinze, Vinte), e quando o representante do comissário o visitava, “o manhoso senhor, dono de dez ou doze negros

magros, simulava a maior opulência deste mundo, gritando para o capataz: “mande Dez para tal trabalho [...] quinze para fazer isto[...] vinte para aquilo” (FREYRE, 1961:20), simulando possuir muitos escravos para causar um efeito comercial sobre o comissário, que por sua vez, deixava-se impressionar pelos ouvidos.

Mas, ainda no que diz respeito à necessidade de intimidade nas relações, este parece ser um traço específico do espírito brasileiro, na visão de Sérgio Buarque de Holanda. Ele ressalta que essa aptidão para o social significa uma dedicação aos valores da personalidade representada pelo lugar doméstico, ou seja, da casa. Cada indivíduo afirma-se perante os seus semelhantes de maneira indiferente à lei geral, na direta proporção em que esta lei contrarie suas afinidades emotivas. O indivíduo fica atento, apenas, ao mundo que o distingue dos demais.

O ideal igualitário entre os homens, que está presente no pensamento liberal-democrático, está em contraste direto com qualquer forma de convívio humano baseado nos valores cordiais. Conclui-se, com base nos argumentos de Sérgio Buarque de Holanda, que o homem cordial representa a inexistência, no Brasil, de uma sociedade civil que possa servir de base ao Estado impessoal, e neste sentido, ele personifica, a invasão do público pelo privado.

O homem cordial é também a expressão da influência ativa dos padrões de convívio informados no meio rural e patriarcal, e esses padrões de convívio significam a predomínio do emocional sobre o racional e do íntimo sobre o impessoal. São padrões que, se ficassem restritos à esfera familiar e privada, não seriam em si problemáticos. O problema justamente, é que o homem cordial sai da esfera privada e projeta-se nas esferas sociais e políticas.

Os fundamentos personalistas e oligárquicos da vida social e a ausência desse civilismo a que se refere Sérgio Buarque de Holanda são também uma forma do autor cair em uma certa armadilha ao apostar toda a solução para os dilemas que aparecem na sociedade brasileira como resultados de um certo atraso social a partir de uma idealização do modelo do protestantismo ascético descrito por Weber. Neste caso é preciso tomar um certo cuidado com a forma comparativa que se remete Sérgio Buarque de Holanda em relação ao Brasil e as sociedades industriais. Isso não quer dizer que ele não atribua qualidades ao homem cordial.

A questão é que a plasticidade, que também pode ser vista como uma qualidade, é considerada um obstáculo à criação de uma nação moderna. Esta é a questão chave no pensamento de Sérgio Buarque de Holanda e ao mesmo tempo, é também uma das críticas dirigidas ao seu pensamento. O atraso para ele está primordialmente ligado à herança ibérica, que se opõe aos aspectos culturais do protestantismo nas sociedades européias.

Antes de introduzir a idéia de “homem cordial”, Holanda faz uma referência normativa à natureza do Estado, lembrando que o Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, menos ainda, uma integração de certos agrupamentos, ou de certas vontades particularistas, onde a família é o melhor exemplo, portanto, não existe uma gradação entre o círculo familiar e o Estado, mas sim uma descontinuidade e até uma oposição. “Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da Cidade” (HOLANDA, 1995:141).

O Estado para Holanda está submetido aos valores personalistas que regem a vida privada e isto impede uma organização política moderna reivindicada em suas idéias em *Raízes do Brasil*. Neste caso, a oposição entre família e Estado em Holanda passa por um modelo idealizado de democracia que é típica em países europeus. Ele percebe na família e nos valores dela derivados, um obstáculo ao desenvolvimento desta organização política moderna. Freyre não analisa criticamente este aspecto, pois dirige suas observações para a mentalidade da família patriarcal, mas também não possui esta ênfase de Buarque de Holanda, ao buscar um Estado moderno nos moldes europeus como a solução para situações que despontam em nossa cultura. Contudo Freyre observa na família a sua relação de apoio para a organização política, já que esta acaba aderindo em certos momentos a valores vigentes no meio doméstico.

Todavia, a interpretação que Sérgio Buarque de Holanda faz da sociedade brasileira possui uma ênfase ao peso do ruralismo, do patriarcalismo, das relações familiares em nossa formação, deste modo, para o autor não se pode procurar a especificidade da sociedade brasileira sem levar em conta o fato de que convivemos com padrões legados por nossos colonizadores. O argumento de Holanda tem como núcleo central a herança ibérica, e neste sentido ele faz um exame das raízes de nossa sociabilidade dirigindo suas críticas a esta herança, que é o principal obstáculo para a consolidação de Estado nos moldes das modernas sociedades européias.

O primeiro capítulo de *Raízes do Brasil* é dedicado a uma discussão sobre os povos ibéricos, sobre as formas de vida social em Portugal e Espanha e, neste aspecto, é ressaltado que um dos motivos que levaram esta região a desenvolver aspectos peculiares em sua formação, foi o ingresso tardio no coro europeu, que só ocorreu na época dos grandes descobrimentos marítimos.

Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre ressaltam que os países ibéricos representam uma área menos “carregada de um certo europeísmo”, e isto se dá por ser um tipo de sociedade que se desenvolveu a margem do gênero que predominou no europeu, e também por ser um território-ponte, uma zona fronteiriça, através do qual a Europa se comunica com outros mundos.

Conseqüentemente, Freyre julgava o povo da Península Ibérica ser um povo indefinido entre a Europa e a África, sendo que em alguns momentos “a Europa reinando, mas sem governar; governando antes a África” (FREYRE, 2005:66). O autor se refere a um intercuro entre a cultura européia (portuguesa) e a influência africana que dá um toque diferente à vida sexual, à alimentação, à religião, provocando transformações nas instituições (amolecendo-as), modificando a rigidez moral. Ele leva em conta também, que não podemos esquecer da influência do mouro através do português, nem da do mulçumano através do negro.

De qualquer modo, uma das características culturais do português, destacadas por Freyre, é o que ele chamou de “bambo equilíbrio de antagonismos”, que se manifesta em uma fácil e branda flexibilidade no comportamento.

Para ele, existem intervalos de intenso utilitarismo no modo cultural do português, mas que logo caem em sonhos, em busca de um proveito imediato, e existe também, a indolência que é alternada com o amor à aventura. Estas influências se alternam, às vezes se equilibram ou se hostilizam na cultura do português, manifestando-se em uma personalidade “cheia de fogachos e entusiasmo...” (FREYRE, 2005:68). Ou seja, na verdade o constante estado de guerra entre a Europa e a África, nas observações de Freyre, não excluiu nem a atração sexual entre as duas raças, muito menos o intercuro entre as duas culturas. Tudo isto faz com que o autor encontre um especial caráter da colonização brasileira que participou da formação sui generis da sociedade mais ampla.

Ainda sobre as características culturais do português, Freyre menciona a aptidão para imitar e uma imaginação que o leva a exagerar até na mentira, e se este não for um exagero de Freyre, curiosamente nos faz lembrar que a imaginação e o exagero que chega se transformar em cultura tem relação com características dos vários tipos que saíram do imaginário social na contemporaneidade, como é o caso de Zé Carioca e João Grilo personagem de Ariano Suassuna em “O auto da compadecida”.

Mas, de toda maneira, Holanda afirma que o que é próprio dos portugueses, é uma característica que não é tão visível em outros povos europeus - o culto à personalidade – sendo este o principal traço da cultura ibérica. Tal conduta traduz-se em uma extrema

valorização da autonomia individual e na repulsa a qualquer forma de dependência. Neste sentido, a “cultura da personalidade”, para retomar uma expressão de Sérgio Buarque de Holanda, está relacionada à importância particular atribuída ao valor da pessoa, ou seja, existe uma valorização à autonomia de cada um dos homens em relação aos seus semelhantes.

Para Holanda, os espanhóis e portugueses encontram o valor de um homem na sua capacidade de autonomia em relação ao outro, sendo importante que o indivíduo não necessite de ninguém, que se baste. Para esta mentalidade isto é algo tão imperativo, que tal característica chega a marcar o porte pessoal e a fisionomia desses povos, sendo algo tão enraizado na cultura, que a postura, além de ser admitida, também, admirada por todos, e também, sancionada pelos governos e até elogiada pelos poetas. Ele explica que tal concepção embasa-se na palavra hispânica – “sobranceria” que indica a idéia de superação.

Deste modo, os sentimentos constituem, para os povos ibéricos, apelos à associação muito mais fortes do que interesses racionais.

O que deve ser levado em conta, para Sérgio Buarque de Holanda é o predomínio da exaltação do prestígio pessoal como regra de relacionamento social e de poder.

Efetivamente, as teorias negadoras do livre-arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses. Nunca eles se sentiram muito à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento. Foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característica de povos protestantes, e, sobretudo de calvinistas. (HOLANDA, 1995:37).

Sobre isto, Raymundo Faoro (1987) salienta que havia uma hierarquia sem rigidez entre os membros da administração pública colonial. Isto significa dizer que generais, governadores, capitães-mores das capitanias, a corte, vereadores e juízes, todos se dirigiam ao rei e ao seu círculo de dependentes, atropelando os graus intermediários de comando. Deste modo, o quadro geral da colônia era permeado pelo arbítrio, desobediência, rebeldia das autoridades coloniais, ao lado da violência.

A justiça também era lenta naquele período e Faoro escreve que “ai de quem caísse nas mãos dessa justiça tarda, incompetente, cruel, amparada nas duras leis do tempo” (FAORO, 1987:187). Cria-se, assim um governo “sem lei e sem obediência, a margem do controle, inculcando ao setor público a discricção, a violência, o desrespeito ao direito” (FAORO, 1987:182). Com isto, “privatismo e arbítrio se confundem numa conduta de burla

a autoridade, perdida na ineficiência” (Ibidem, 1987:182). Faoro também argumenta sobre a existência de funcionários que se dirigiam diretamente ao conselho ultramarino, com proteções poderosas de pessoas da corte, encostadas no setor ministerial do governo.

Contudo, a integração do colono à ordem metropolitana fez-se por meio da ordem militar; a patente das milícias correspondia a um título de nobreza, que irradiava poder e prestígio. Faoro acrescenta que no império a “patente embranquece e nobilita, ela está no lugar da carta de bacharel” (FAORO, 1987:192); neste caso, é possível perceber que na colônia o próprio bacharel, em Coimbra, só se elevava com o título militar.

A repulsa a toda moral fundada no culto ao trabalho se ajusta bem a esta reduzida capacidade de organização e racionalização da vida social. Sendo assim, esta ênfase no pessoalismo atrelada ao rígido paternalismo, é tudo quanto se poderia esperar de oposto aos princípios que guiaram a América do Norte, por exemplo, na fundação e constituição de sua república. Nas nações ibéricas, sempre houve esta falta de racionalização da vida, como aquela vivenciada pelos países protestantes. Com isto, o que marca a sociedade brasileira e vida pública é o predomínio de preferências fundadas em laços afetivos e a pouca valorização do trabalho manual em detrimento da ênfase nas honrarias e títulos que possam representar poder.

Sérgio Buarque de Holanda entende que a ausência dessa moral do trabalho ajustou-se a uma reduzida capacidade de organização social. “Efetivamente o esforço humilde, anônimo e desinteressado é agente poderoso da solidariedade dos interesses e, como tal, estimula a organização racional dos homens e sustenta a coesão entre eles” (HOLANDA, 1995:39).

Ao contrário disto, Sérgio Buarque de Holanda acentua que para a Península Ibérica, o trabalho manual é pouco dignificante e a moral do trabalho é uma coisa exótica. A busca é pela maior riqueza possível com menor trabalho possível. Neste caso, a solidariedade entre os homens existe a partir dos padrões estabelecidos pelos vínculos sentimentais e isto se dá, geralmente na família ou entre amigos. Esta é, portanto, a ética de fidalgos, universo em que existe uma repulsa a toda moral fundada no culto ao trabalho, uma verdadeira negação da atividade utilitária, e isto significa dizer que nesta ética é o ócio e não o trabalho que enobrece os indivíduos. Desta maneira, na ética de fidalgos o que predomina são círculos restritos e particularistas.

Freyre faz vários comentários que podem ilustrar esta observação de Holanda. Um deles é sobre os senhores de engenho que eram carregados nas redes o dia inteiro pelos negros; “uns viajando de um engenho a outro; outros passeando pelas ruas das cidades, onde

ao se avistarem dois conhecidos, cada um na sua rede, era costume pararem para conversar, mas sempre deitados ou sentados nas almofadas pegando fogo” (FREYRE, 2005:504). O “pegando fogo” que Freyre se refere diz respeito ao calor intenso que era incompatível com os tecidos pesados que eles usavam para imitar a fidalguia européia.

Freyre ainda relata que até mesmo dentro de casa, os senhores de engenho ficavam sempre sentados, ou então deitados nas redes e almofadas; “as mulheres de tanto viverem sentadas, diz um cronista holandês do século XVII, que cambaleavam quando se punham de pé” (FREYRE, 2005:504); ele ainda observa que algumas mulheres até nas igrejas entravam de rede.

Até mesmo a fala, em algumas áreas, houve uma acentuação de voz especial, quase sempre morosa, fanhosa ou arrastada, e Freyre acrescenta, que era um “modo de falar enfasiado e dando sono”, assim, ele cita um caso de uma certa “Dona Mariquinhas” que era “menina bonita, vestindo-se bem, dançando suas quadrilhas, tocando piano, cantando”, mas, “quando falava era só *pru mode, cadê, oreia, veiaca, cuié, muié, oxente*” (FREYRE, 1961:78).

Também chegou a causar perplexidade nos viajantes, situações opostas a esta, como a dos engenhos patriarcais com moleques, meninos de coro, bandas de música, pianos de cauda e orquestras tocando ópera. De acordo com Freyre, no século XIX, um missionário norte-americano que viajou pelo Brasil ficou espantado com a música que ouviu em uma casa-grande em Minas Gerais. Para o espanto do norte-americano, quando o dono da casa disse que iria mandar tocar uma musiquinha, ele vê uma grande orquestra se afinando, com instrumentos como: violino, flauta, trombone, e “[...] a orquestra toda de negros; um sentado ao órgão; e um coro de mulecotes, os papéis de solfa alvejando nas suas mãos pretas”, (FREYRE, 1961:45), e assim “executaram o primeiro número: *ouverture* de uma ópera”, depois, um outro: “uma missa que os negrinhos cantaram em latim. *Stabat Mater*. A marcha de La Fayette” (Ibidem, 1961:46).

Todavia, essas casas-grandes elegantes e com demonstrações de um suposto gosto apurado, recebendo os visitantes, com negros tocando ópera e cantando em latim, não foram típicas. Freyre faz algumas observações, sobre a disparidade dos trajes utilizados, fora e dentro de casa, porque fora de casa era necessário passar um ar de fidalguia, mostrar que é importante, então se usava roupas impróprias para o clima, “veludo, seda, damasco” e muitos dos senhores de engenho só saindo em “palanquins também de seda, de veludo ou de damasco por dentro” (FREYRE, 2005:503), sendo um verdadeiro forno ambulante.

Dentro de casa, nas horas de descontração, é que homens, mulheres e meninos desprendiam-se dos trajes europeus, Freyre destaca que neste caso, os meninos andavam nus ou de “sunga-nenê”, os adultos de chinelos sem meia ou de pés descalços e as mulheres, que o autor chama de “mulheres relassas”, que surpreenderam muito viajante, ficavam com os seios a mostra, dando ordens estridentes aos escravos ou, como é caso de muita baronesa ou viscondessa analfabeta do Império, ficavam “fumando como umas caiporas; cuspiendo no chão; e ainda outras mandando arrancar dentes de escravas por qualquer desconfiança (...) do marido (...)” (FREYRE, 2005:428). Tudo isto causava perplexidade nos viajantes, pois em alguma festa ou cerimônia religiosa na noite anterior estas mesmas senhoras estavam sempre com excessos de jóias e tecidos caros, ficando irreconhecíveis no dia seguinte, dentro de casa.

Segundo as observações de Freyre a mulher patriarcal no Brasil, principalmente a do sobrado, embora andasse dentro de casa em um traje que Freyre chama de “cabeção” e chinelo sem meia, extrapolava nos vestidos que usava nas festas, além dos excessos nos enfeites, babados, rendas, plumas, fitas, jóias, ouros, anéis. Aponta-se para existência de uma disparidade entre os trajes usados dentro e fora de casa.

Muita jóia, ostentação, segundo Freyre era algo assim: “saia de chita, camisa de flores bordadas, corpete de veludo, faixa” e “por cima [...], muito ouro, muitos colares, braceletes, pentes” (FREYRE, 2005:428).

Contudo, é importante destacar um outro elemento presente na motivação desta ostentação, pois tais exageros também tinham como intuito à distinção entre a mulher de mucambo ou casa térrea e mulher de sobrado ou casa-grande.

A diferenciação social, também foi estabelecida através das plantas e animais. Por exemplo, eram as rosas do Japão, as camélias, magnólias, jasmims e tulipas em oposição as desprezíveis arruda e manjerição que eram consideradas plantas de “gente baixa, de negro, planta de macumba ou plantas de mucambo” (FREYRE, 1961:138).

Segundo Freyre no Diário de Pernambuco em 1839, apareciam anúncios deixando claro, esta predileção por plantas européias: “[...] andromedas, arabas, e roseiras de mais de 200 variedades, cebolas e flores como jacinthos, tulipas, junquinhos, narcisos, lírios, amarílis, dalias[...]”(FREYRE, 1961:138), e também árvores como: “[...] pereiras, macieiras, ameixeiras, pessegueiros, damasqueiros, cerejeiras, amendoeiras, grosmeiras, ribes-preto, avelãzeiras, nogueiras, castanheiros [...]”(Ibidem, 1961:138), acrescentando o anúncio que todas elas provém das melhores espécies da França.

Já no animal a diferenciação se dava entre a vaca de leite e a cabra ou o cavalo em contraste com a mula, mas era muito importante a presença do cão de raça, grande e feroz, com nomes fortes como: “Rompe-Ferro, Rompe-Nuvem, Nero. E Gavião, Trovão, Furacão, Sultão, Dragão, Zangão, Papão, Grandão, Negrão, Barão, Tição [...]” (FREYRE, 1961:227).

Feras que eram acalmadas quando tiravam, às vezes, “[...] um pedaço da calça de estopa ou mesmo um fiapo de carne do muleque de rua que viesse roubar algum manguito atraente maduro em mangueira do sítio” (Ibidem, 1961:227-228). Todavia, a vida do senhor de engenhos era ociosa e alargada de preocupações sexuais, mas, sempre uma vida de rede: “rede parada, com o senhor descansando, dormindo, cochilando; rede andando com o senhor em viagem ou a passeio...; rede rangendo com o senhor copulando dentro dela...” (FREYRE, 2005:518).

Freyre destaca que a vida era tão lânguida e morosa, que de rede viajavam quase todos, sem ânimo para montar a cavalo, “deixando-se tirar de dentro de casa como geléia por uma colher”, depois do almoço ou jantar era na rede que ficavam fazendo o quilo - “palitando os dentes, fumando charuto, cuspidando no chão, arrotando alto”, ou então, “deixando-se abanar, agradecer e catar piolhos pelas molequinhas, coçando os pés ou a genitália; uns coçando por vícios, outros por doença venérea ou de pele” (FREYRE, 2005:518). Em suma, os dias eram sempre iguais, “a mesma vida de rede, banzeira, sensual” (FREYRE, 2005:519).

Contudo, a família colonial, que representava o setor onde o princípio de autoridade era disputado, fornecia a idéia de poder, respeitabilidade, obediência e de coesão entre os homens. A obediência aparece, então, como o outro lado desse “culto à personalidade” e impõe-se como a fonte mais viável de disciplina e ordenação. Sérgio Buarque de Holanda destaca que nesta ética o único princípio político, verdadeiramente forte, se manifesta através de uma forte obediência e, ao mesmo tempo, uma forte vontade de mandar, ou seja, predisposição para mandar e disposição para cumprir ordens. O autor relaciona a esta circunstância certos traços que, segundo ele, são constantes na vida social: as qualidades de “imaginação” e “inteligência” em prejuízo das manifestações do espírito prático ou positivo.

Além disso, o “talento” é uma das virtudes valorizadas nesta ética, sobretudo, onde a lavoura colonial e escravocrata deixou raízes mais fortes, como é o caso do nordeste no Brasil.

Todavia, neste caso, em que é privilegiado o “talento” em detrimento de trabalhos que exijam esforço físico, não significa que haja uma valorização ao pensamento especulativo, pois de um modo geral há uma pequena dedicação às especulações intelectuais. Neste caso, o

que é valorizado é a “frase sonora” e a expressão rara, o verbo espontâneo e abundante e a erudição ostentosa. Em outras palavras, o que existe são idéias, antes ancoradas na forma e na aparência do que no conteúdo: uma verdadeira valorização da aparência.

Freyre observa que o português “é um povo que vive a fazer de conta que é poderoso e importante”, ou em relação ao espanhol, ele afirma que, “a gente miúda gosta que lhe dêem o tratamento de senhor...” (FREYRE, 2005:268). Com a valorização em relação a certas virtudes senhoriais, as qualidades do espírito substituem os títulos honoríficos e alguns de seus distintivos materiais, como o anel de grau e a carta de bacharel, que acabam por equivaler a brasões de nobreza.

Contudo, em relação à colonização, Sérgio Buarque de Holanda destaca que ela foi levada a diante pelo tipo “aventureiro”, que se caracteriza pela audácia e pela busca de ganho imediato, ao contrário do tipo “trabalhador”, que valoriza o trabalho metódico e criterioso em vista de uma compensação final. Busca pelo ganho fácil foi a marca do processo de colonização; a escolha do modelo de produção –na forma de latifúndios monocultores, com emprego de trabalho escravo e com a utilização de técnicas rudimentares e predatórias – foram manifestações desse traço.

Conclui-se, com base no pensamento de Sérgio Buarque de Holanda (1995) e Gilberto Freyre (2005) que o tipo de colonização empreendido no Brasil foi feito de uma forma que transparece um certo desleixo, aliado a uma ausência de planejamento, e que tudo isto foi marcado pelo “gosto da aventura”. O desleixo transparece na agricultura destruidora da natureza mencionada por Freyre, em que, era comum no Brasil patriarcal, a idéia de “nada de adubo, nem gasto ou cuidado com a terra...” (FREYRE, 1961:20), pois cedo ou tarde, ela poderia ser abandonada sem saudade.

Para explicar melhor todas essas questões, Holanda argumenta sobre uma qualidade fundamental do colonizador que é a plasticidade, que se manifesta na mobilidade social. Qualidade esta que recebe dura crítica de Sérgio Buarque de Holanda desembocando, ao seu modo de ver, em questões como as citadas acima. No pensamento do autor há uma idéia muito forte de que a política é algo a se construir, pressupondo a negação da família e da ordem privada, com a qual é incompatível, já que existe algo de coercitivo na civilidade que se opõe diretamente às paixões do homem cordial que surge em meio a esta plasticidade advinda da herança ibérica.

Sobre a plasticidade do português, Freyre acrescenta que “prolongou-se no brasileiro a tendência colonial do português de derramar-se em vez de condensar-se” (FREYRE,

2005:88), e ele ainda enfatiza que a plasticidade social foi maior no português que em qualquer outro colonizador europeu.

Neste caso, é importante ressaltar, que o domínio português não tinha uma preocupação em plantar alicerces, pois a preocupação era voltada para a obtenção de uma riqueza fácil, e isto, na visão de Holanda, é expresso na primazia da vida rural em detrimento do desenvolvimento da vida urbana.

E também na forma de cultivo da terra “ateando primeiramente fogo aos matos” (HOLANDA, 1995:47).

E essa ânsia de prosperidade sem custo, de títulos honoríficos, de posições e riquezas fáceis, tão notoriamente característica da gente de nossa terra, não é bem uma das manifestações mais cruas do espírito de aventura? Ainda hoje convivemos diariamente com a prole numerosa daquele militar do tempo de Eschwege, que não se envergonhava de solicitar colocação na música do palácio, do amanuense que não receava pedir um cargo de governador, do simples aplicador de ventosas que aspirava às funções de cirurgião-mor do reino. (Ibidem, 1995:46).

Mas a discussão sobre a cultura ibérica e o tipo de colonização e dominação estabelecido no Brasil pelos portugueses, só se completa quando Holanda trata de um aspecto central em toda sua análise: a estrutura social brasileira, resultante do processo de colonização.

Esta estrutura social se caracteriza pelo traço marcadamente rural e patriarcal, tendo como características, a base da riqueza ser o emprego do braço escravo e a exploração extensiva de terras de lavoura e as classes sociais: por muito tempo, senhores e escravos, havendo uma certa “infixidez” das classes sociais.

Sérgio Buarque de Holanda chama a atenção para as relações entre ordem privada e pública.

O quadro familiar torna-se, assim, tão poderoso e exigente, que sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública. A nostalgia dessa organização compacta, única e intransferível, onde prevalecem necessariamente as preferências fundadas em laços afetivos, não podia deixar de marcar nossa sociedade, nossa vida pública, todas as nossas atividades (Ibidem, 1995:82).

Ele enfatiza que pelo fato da família colonial ser o centro de toda a organização, ela fornecia a idéia geral de poder e o resultado era “predominarem, em toda a vida social,

sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família” (Ibidem, 1995:82). “Um dos efeitos da improvisação quase forçada de uma espécie de burguesia urbana no Brasil, está em que certas atitudes peculiares, até então, ao patriciado rural, logo se tornaram comuns a todas as classes como norma ideal de conduta” (HOLANDA, 1995:87)

Na visão de Freyre, de um modo generalizado, todo mundo tinha uma mania de fidalguia, constituindo-se em uma “república de opereta onde todos os homens fossem doutores e se tratassem por vossa excelência” (FREYRE, 2005:268). A mentalidade da casa-grande invade as cidades e conquista todos os segmentos: na ausência de uma burguesia urbana independente, uma burguesia urbana é “improvisada”, com elementos saídos da massa dos senhores rurais. Isto significa, que a mentalidade da casa grande estereotipada por longos anos de vida rural, invadiu as cidades e conquistou todos os segmentos sem exclusão.

E sobre isto, Holanda nos conta um certo caso, bem típico na época, do oficial de carpintaria “que se vestia a maneira de um fidalgo, com tricórnio e sapatos de fivela, e se recusava a usar das próprias mãos para carregar as ferramentas de seu ofício, preferindo entregá-las a um preto” (HOLANDA, 1995:87). Para Freyre este comportamento era comum no português e esta mania de fidalguia acontecia com “grandes comezainas por ocasião das festas, mas nos dias comuns, alimentação deficiente, muito lorde falso passando fome” (FREYRE, 2005:529).

Freyre argumenta que esta era a situação de grande parte da aristocracia e acabou se prolongando pelo Império e República, sempre simulando grandeza no vestuário e em outras exterioridades, com sacrifício do conforto doméstico e da alimentação diária. Freyre até menciona o caso de fidalgos que revezavam ao uso de um só traje de seda, assim, enquanto um fidalgo ostentava a seda nas ruas, dois permaneciam em casa em trajes menores. Ou então, o caso dos estudantes das escolas superiores onde “alguns passando fome do dia 15 até o fim do mês”, mas nas ruas, “uns príncipes, de fraque e cartola, fumando charutos, ostentando amantes caras...” (FREYRE, 2005:530).

Holanda argumenta, que toda a ordem administrativa do país, durante o império e mesmo depois, já no regime republicano, possui elementos estreitamente vinculados ao velho sistema senhorial, ou seja, a mentalidade estruturada sobre o patriarcalismo continuava a ser dominante. Ele afirma que a nobreza lusitana nunca chegou a ser rigorosa e impermeável, não havia, deste modo, uma nítida separação das classes sociais, como prevalecia em outros países, residindo aí esta forma não fixa nas classes sociais.

No Brasil a nobreza jamais almejou ser uma aristocracia fechada, e Holanda exemplifica esta questão ressaltando sobre como, por exemplo, os nobres davam filhos aos camponeses para serem educados, e neste caso, os camponeses desfrutavam de alguns privilégios e isenções.

Conseqüentemente, em meio a este quadro de práticas comportamentais, que tem como pano de fundo uma relação embasada em privilégios, a burguesia mercantil não precisou adotar um modo de agir e pensar absolutamente novo, nem mesmo, precisou instituir uma nova escala de valores, sobre as quais firmasse permanentemente seu predomínio. Ela procurou, em primeiro lugar, associar-se a antiga classe dirigente, depois procurou assimilar muitos de seus princípios, guiando-se mais pela tradição do que pela racionalidade. Neste caso, é claro que não só a burguesia urbana, mas os outros segmentos eram contagiados pelos títulos e honrarias. “[...] A própria ânsia exibicionista dos brasões, a profusão de nobiliários e livros de linhagem, constituem, em verdade, uma das faces da incoercível tendência para o nivelamento das classes, que ainda tomam por medida certos padrões de prestígio social longamente estabelecidos e estereotipados” (HOLANDA, 1995:37).

Contudo, o familismo no Brasil, segundo Freyre (2005 e 1961) tem sido uma grande força permanente, fazendo com que em torno da família patriarcal ou tutelar girasse os principais acontecimentos durante quatro séculos e não em torno dos reis ou dos bispos ou chefes de Estado ou da Igreja. “Tudo indica que a família entre nós não deixará de ser a influência se não criadora, conservadora e disseminadora de valores, que foi na sua fase patriarcal” (FREYRE, 1961: LXX).

Ele acentua que os engenhos, lugares santos em que ninguém se aproximava a não ser nas pontas dos pés e para pedir alguma coisa - “pedir asilo, pedir voto, pedir moça em casamento, pedir esmola para festa de igreja, pedir comida, pedir côco de água para beber” - passa em um dado momento a ser invadido por agentes de cobranças representantes dos bancos. Neste caso, mesmo com a desintegração do poder do *pater familias* rural dando lugar aos novos elementos (os bacharéis e médicos) encontrava-se amparo no filho e no genro ou em algum deputado, ministro ou funcionário público.

Desta maneira, enquanto o despotismo do *pater familias* foi se dissolvendo com o prestígio de figuras como o médico, o presidente de província e o juiz, na mesma proporção às senzalas diminuía de tamanho, mas engrossavam as aldeias de mucambos e de palhoças perto dos sobrados e das chácaras. O sobrado conservou o quanto pode, nas cidades, a função

da casa-grande do interior, de guardar mulheres e valores. “Daí os cacos de garrafa espetados nos muros: não só contra ladrões, mas contra os *donjuans*” (FREYRE, 1961:154).

Contudo, o patriarcalismo vindo dos engenhos para os sobrados não se entregou logo à rua. Freyre afirma que durante muito tempo o sobrado e a rua foram inimigos.

Neste caso, havia um quê de aventura sair pelas ruas nas cidades brasileiras do século XIX, “tudo escuro; becos estreitos, poças de lama [...] tigres estourados no meio da rua [...] bicho morto” (FREYRE, 1961:40).

No caso dos “tigres” estourados no meio das ruas, isto também acontecia nas praias que eram lugares onde não se podia passear, muito menos tomar banho de mar, eram lugares onde se faziam despejos, onde se descarregavam os tigres cheios de excrementos, o lixo das casas e das ruas, onde atiravam os animais e os negros mortos.

Ao escravo negro, estava reservado o trabalho mais sórdido na higiene doméstica, daquele período, um deles, era o de carregar à cabeça, das casas para as praias, os barris de excremento conhecidos por tigres, “barris que nas casas-grandes das cidades ficavam longos dias dentro de casa, debaixo de escada ou em outro recanto, acumulando matéria” (FREYRE, 2005:550). Assim, quando o negro os levava é que já não comportavam mais nada; chegavam a estourar de tão cheios, e às vezes “largavam o fundo, emporcalhando-se então o carregador da cabeça aos pés” (Ibidem, 2005:550).

É importante esclarecer que Freyre fala sobre uma distinção entre a escravatura que fazia um trabalho grosso e a escravatura que fazia um trabalho doméstico.

Em outras palavras, havia uma hierarquia na escravatura, da qual a parte aristocrática era composta pelos escravos de serviço doméstico e mesmo entre estes, havia, porém, distinções marcadas por status.

Dentro da típica casa-grande brasileira, de engenho ou de fazenda e sobrado, havia uma variedade de tipos de escravos com funções pré-estabelecidas:

Desde as mucamas arrumadeiras, mulatas bonitas e dengosas, que levavam aos quartos as grandes bacias de cobre e os largos jarros de água quente e fria para as abluções da manhã, até os copeiros que serviam a mesa e os molequinhos cuja missão era conservar brasas acesas para os cigarros e charutos. (FREYRE, 2005:567).

Freyre argumenta que a quantidade de escravos era tanta, que não era só nas casas-grandes de fazenda que os negros, os moleques e as crias se acotovelavam dentro de casa. Curiosamente, a cozinha do sobrado ficava no sexto andar e a senzala no térreo, fazendo com

que os escravos tivessem que subir vários lances de escada. Na cozinha, por exemplo, onde Freyre afirma ser enorme a movimentação, cada mulher tinha a sua função bem clara, algumas preparavam doces finos, havia uma outra que se dedicava apenas ao preparo do arroz e assim por diante.

É importante também, não esquecer das mucamas escolhidas para damas de companhia das sinhás e sinhás-moças, da mãe-preta, das pajens, cujas funções eram ainda mais importantes e que eram tratadas quase como pessoas da família.

Portanto, “na hierarquia da escravatura brasileira das grandes fazendas ou engenhos, o status do escravo ia desde o de quase pessoa da família ao quase animal ou quase bicho” (FREYRE, 2005:568). Freyre menciona que os próprios jornais da época preocupavam-se em distinguir em anúncios a cabra-escrava da cabra-animal.

Havia também, a prostituição das negras, negras e mulatas exploradas pelos brancos; situação em que as senhoras participavam ativamente e “enfeitavam as moças de correntes de ouro, pulseiras, anéis e rendas finas, participando depois dos proventos do dia” (FREYRE, 2005:537). Os negros chamados “negros de ganho” serviram para tudo: “vender azeite-de-carrapato, bolo, cuscut, manga, banana, carregar fardos, transportar água do chafariz às casas dos pobres - trazendo de tarde os proventos para o senhor...” (FREYRE, 2005:537).

O escravo de casa e o escravo da rua ocupavam posições diferentes: o de casa ficava em contato com os brancos dos sobrados, em alguns momentos, como se fosse pessoa da família, enquanto que o escravo da rua era tratado com distância, longe de ser pessoa da casa, pois eram indivíduos “expostos aos contatos degradantes da rua” (FREYRE, 1961:48). Os anúncios da época indicavam a profunda diferenciação que se estabelecia entre estas duas categorias de escravos. Um exemplo é este do Diário do Rio de Janeiro de 28 de janeiro de 1821, citado por Freyre: “Vende-se huma preta de bons costumes, muito ágil para todo o serviço de huma casa, tem 16 annos de idade e sempre tem sido criada sem sahir a rua” (FREYRE, 1961:47).

Desta maneira, até na segunda metade do século XIX, em que já havia as ruas de luxo e das modas francesas, a casa não deixava de ser casa e a rua não deixava de ser rua: dois inimigos.

Assim, os sobrados davam de frente para as ruas sujas, ladeiras imundas, por onde só passavam a pé “negros de ganhos”, moleques empinando seus papagaios, prostitutas, e com isto, “menino de sobrado que brincasse na rua corria o risco de degradar-se em moleque” (FREYRE, 1961:152).

Na frente das procissões tinha a presença do papa-angu, que era alguém que Freyre descreve utilizando uma espécie de saco por cima do corpo, dois buracos à altura dos olhos e chicote na mão, e para completar a cena, Freyre ainda afirma que os moleques ficavam atirando pitombas (fruto arredondado e pequeno, característico em Pernambuco, Paraíba e Recife) nesta figura tão hedionda.

Em meio a tudo isto, às vezes ainda havia, negro navalhado e “muleque com os intestinos de fora, que uma rede branca vinha buscar...” (FREYRE, 1961:43); as redes vermelhas eram para os feridos e as brancas para os mortos.

As procissões com banda de música eram um ponto de encontro dos capoeiras, que era um negro ou mulato típico de cidade que correspondia ao capanga de engenho. O forte do capoeira era a navalha ou faca de ponta e também “sua gabolice, a do pixaim penteado em trunfa, a da sandália na ponta do pé quase de dançarino e a do modo desengonçado de andar” (FREYRE, 1961:44). E, além disso, a capoeiragem incluía uma série de passos difíceis e de agilidades extraordinárias do corpo, nas quais “o malandro de rua se iniciava como que maçonicamente” (Ibidem, 1961:44).

II. 3 Gilberto Freyre na visão de Benzaquen

Como é sabido, a idéia (questionável) de que no Brasil existe uma democracia racial foi elaborada no século XIX e certamente, tal idéia contou com a colaboração de sociólogos como Gilberto Freyre. Contudo, é importante entender como se deu a questão do problema racial no momento em que Freyre escreveu *Casa-grande e Senzala*. De acordo com Benzaquen, na década de trinta, momento em que Freyre escreve *Casa-grande e Senzala*, essa questão estava sob o predomínio de duas posições:

Uma delas era aquela que incorporava argumentos sobre o Brasil levantados por Agassiz e Gobineau, viajantes que vieram ao Brasil no século XIX. Estes autores acreditavam que a miscigenação, ao propiciar o cruzamento entre raças diferentes, levava à esterilidade biológica e cultural, ou seja, há uma idéia de degeneração. A segunda posição, também parte da miscigenação, mas acreditando no branqueamento enquanto solução. Como se vê, as duas posições apresentam idéias negativas em relação à miscigenação. No caso da segunda posição, ela só é um pouco mais branda porque não concebe a miscigenação como algo que pode derrocar o Brasil, como é o caso da primeira posição.

O autor acrescenta que “Isso tudo só se torna possível porque a mestiçagem passa a ser considerada como envolvida em um processo de branqueamento, processo que [...] dá a impressão de entender quase como uma solução tipicamente brasileira para o problema da miscigenação, pelo qual se poderia assegurar um gradual predomínio dos caracteres brancos sobre os negros no interior do corpo e do espírito de cada mulato” (BENZAQUEN, 1994:27).

As duas versões sobre a noção de raça possuem como argumento central a superioridade da raça branca. Em outras palavras, não havia uma diferença significativa entre uma posição e outra.

Benzaquen aponta para um trecho de *Casa-grande e Senzala*, que expõe claramente a posição racista de Freyre.

Vi uma vez, depois de quase três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou de Minas pela neve mole do Brooklin. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um viajante inglês ou americano que acabara de ler sobre o Brasil: ‘the fearfully mongrel aspect of the population’. A miscigenação resultava naquilo (FREYRE, 2001: XII).

A postura de Freyre está mais próxima daquela primeira posição mais conservadora e radical, que tinha como princípio desqualificar a mestiçagem, como ficou claro quando Freyre se referiu aos marinheiros enquanto caricaturas de homens, além disso, a própria lembrança da frase “the fearfully mongrel aspect of the population” do viajante (inglês ou americano), já diz algo, sobre qual era a postura de Freyre em relação a este aspecto. Benzaquen constata que Freyre não fazia parte nem daquela segunda versão, que embora tremendamente racista, pelo menos valorizava a mestiçagem, desde que ela redundasse no branqueamento do país. Assim, a postura de Freyre após esta admissão de racismo está mais próxima da primeira versão, aquela que via a miscigenação enquanto uma degeneração.

Benzaquen salienta que ao reconhecer o valor da extensão da influência dos negros e dos índios, a reflexão desenvolvida por Freyre acaba difundindo a idéia de uma identidade coletiva. Contudo essa reflexão aparentemente também continha um segundo significado responsável direto pela mais dura e freqüente crítica que a obra de Gilberto Freyre e *Casa-Grande e Senzala* em especial, costumam receber. Ela se refere ao fato de que, no mesmo movimento em que se afasta do racismo e admite a relevância de outras culturas, Freyre teria criado uma imagem quase idílica da nossa sociedade colonial, “ocultando a exploração, os

conflitos e a discriminação que a escravidão necessariamente implica atrás de uma fantasiosa ‘democracia racial’, na qual senhores e escravos se confraternizariam embalados por um clima de extrema intimidade e mútua cooperação” (BENZAQUEN, 1994:29).

Benzaquen aponta para uma outra crítica, que sustenta que Freyre abandonou a utilização da idéia de raça e não separou o seu emprego da de cultura. Aspecto apontado no estudo de Benzaquen refere-se à seguinte questão: em que medida o poder de adaptação da identidade mista lusitana se confundiria com a freqüente afirmação da existência de um suposto “paraíso tropical” freyriano? Ao destrinchar a expressão “luxo de antagonismos”, mencionando diversas passagens de extrema violência no universo da casa-grande, ele confirma a viabilidade de um ambiente que envolveria heterogeneidade, proximidade, despotismo e confraternização.

A possibilidade de convivência de situações tão desiguais está presente na constante utilização de Freyre da idéia de excesso, que Benzaquen demonstra por meio da noção grega de *hybris*. Sua fonte inicial, a natureza tropical, com seus vermes e sua carência alimentar, associada à antiga miscibilidade portuguesa e à escassez de mulheres brancas, engendrando um paradoxal ambiente de “intoxicação sexual” no interior da casa-grande. O conceito de *hybris* reforça a dimensão cultural, por meio dos efeitos perversos da sifilização na poligâmica sociedade patriarcal, sem deixar de enfatizar um quadro de proximidade e intimidade.

Conclui-se que o “mito freyriano da democracia racial” não elimina as desigualdades e a violência existentes no universo da casa-grande e senzala. No entanto, este ambiente não impede um intenso convívio étnico.

Benzaquen sugere em seu trabalho a idealização de um quadro com muitas facetas e vários aspectos presentes no universo da casa-grande e senzala é um elogio à diversidade étnica que não se mistura sem a chancela da hierarquização. Isso não significa, como o próprio autor faz ver de modo recorrente, apagar uma das principais marcas de Freyre: a ambigüidade. Talvez seja esta ambigüidade que faça com que a sociedade brasileira acredite na existência de uma democracia racial como utopia recheada por algumas evidências cotidianas e, ao mesmo tempo, reconheça a realidade das práticas racistas.

Uma outra observação de Benzaquen em relação a Freyre diz respeito à utilização em *Casa-Grande e Senzala* de um vocabulário carregado pela consagração a biologia, compatível com o determinismo racial do século XIX, ambíguo em relação à consagração da diversidade cultural que ele enfatizou.

As observações sobre Freyre delinear em Casa-Grande e Senzala, por meio do elogio a miscigenação, um universo suave, adocicado e, por conseguinte mistificador de nosso passado colonial é verdadeiramente bastante comum. Benzaquen enfrenta esta discussão concentrando-se nos “antecedentes e predisposições” do colonizador português, destacados por Freyre. Para Benzaquen, este caminho permite um entendimento mais complexo e nuancado da noção de mestiçagem empregada por Freyre. Contudo, ele explica que essa noção não é aqui aplicada somente ao fruto de intercâmbio entre as diversas raças que povoaram o Brasil, como nos habituamos a imaginar. Ao contrário, “em um deslocamento quase surpreendente, ela é destinada, sobretudo ao próprio português, que perde a sua identidade de branco ‘puro’, passando então a ser encarado como um ‘personagem híbrido’, resultado de um amálgama iniciado antes, muito antes do seu desembarque no continente americano” (BENZAQUEN, 1994:40).

Isto se dá antes de qualquer coisa, pela mera localização geográfica de Portugal, situado em uma das fronteiras da Europa, rota de passagem para África e, portanto cenário natural de um enorme número de intercâmbios culturais que iriam caracterizar os seus habitantes. Neste sentido, Freyre oferece uma descrição dos movimentos dos mais diversos povos, desde a pré-histórica até a ocupação moura, que converteram a Península Ibérica, e em especial sua face lusitana em um local de intensos encontros, capazes de produzir mútuas e duradouras influências. Essa concepção envolve uma compreensão da mestiçagem como um processo no qual as propriedades singulares de cada um desses povos não se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio, síntese das diversas características que teriam se fundido na sua composição.

Desta maneira, ao contrário do que sucederia em uma percepção essencialmente cromática da miscigenação na qual, por exemplo, a mistura do azul com o amarelo sempre resulta no verde, temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda a indelével lembrança das diferenças presentes na sua gestação (BENZAQUEN, 1994:41).

Freyre define o português - e mais adiante o brasileiro – em função de um “luxo de antagonismos” que, embora equilibrados, recusam-se a se desfazer e a se reunir em entidade separada, original e indivisível. Esta recusa vai garantir o privilégio de uma imagem da sociedade extremamente híbrida, sincrética e quase polifônica, uma sociedade indefinida entre a Europa e a África.

Diferença, hibridismo, ambigüidade e indefinição: parecem ser estas as principais conseqüências da idéia de miscigenação utilizada em *Casa-Grande e Senzala* e destacadas por Benzaquen:

[...] essas características não importam de maneira nenhuma em qualquer diminuição ou perda para Portugal. Muito pelo contrário, é exatamente aí, nessa índole flexível e até ‘vulcânica’, inteiramente despida de compromissos com a coerência e a rigidez, que Freyre vai localizar a maior virtude do português, responsável inclusive pelo sucesso do processo de colonização desencadeado por ele no início dos tempos modernos (BENZAQUEN, 1994:43).

Para Freyre, Portugal só teve condições de empreender uma expansão ultramarina na escala e na dimensão que conhecemos graças à ilimitada mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade dos seus habitantes.

Deslocando-se com rapidez, deitando-se com qualquer raça e aceitando todos os climas, o português realiza a proeza de não só se multiplicar e assegurar a sua presença nas mais longínquas regiões do planeta, mas também a de fazê-lo através de um tipo singular de colonização, baseada em um íntimo contato com as terras e os povos por eles conquistados [...] (Ibidem 1994:43).

Benzaquen explica que é por esta razão que a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatabilidade, depois de sintetizadas por Freyre na idéia de plasticidade, transformaram-se em categorias centrais de sua análise em *Casa-Grande e Senzala*. Benzaquen inicia uma outra discussão importante, que é questão do despotismo e da dimensão opressiva da escravidão portuguesa, presentes na sociedade patriarcal, observando que da mesma maneira que encontramos em *Casa-Grande e Senzala* um vigoroso elogio de confraternização entre negros e brancos, também é perfeitamente possível descobrirmos lá numerosas passagens que tornam explícito o gigantesco grau de violência inerente ao sistema escravocrata, violência que chega a alcançar os parentes do senhor, mas que é majoritária e regularmente endereçada aos escravos.

Ele faz uma observação sobre o prefácio de *Casa-Grande e Senzala* em que há uma passagem que Freyre cita a morte de escravas grávidas queimadas vivas, para ilustrar o grau de violência presente naquele ambiente, nos lembrando que em *Casa-Grande e Senzala* apesar da mestiçagem, da tolerância e da flexibilidade, “o inferno parecia conviver muito bem com o paraíso [...]” (Ibidem 1994:46).

Para entender melhor o modo pelo qual “a intimidade e distância”, o “céu e o inferno” (Ibidem 1994:46), conseguem se relacionar em *Casa-Grande e Senzala*, o autor faz uma referência à tradição grega que influenciou a reflexão ocidental sobre a questão da escravidão no que diz respeito às idéias de violência. Na análise do modelo clássico, representado, nota-se que a noção de violência se confunde com a de despotismo.

“Cria-se, desta forma, uma atmosfera de verdadeiro e generalizado terror, ancorado, sobretudo, na própria orientação despótica do sistema escravocrata em vigor” (Ibidem 1994:50).

Contudo, Benzaquen esclarece que *Casa-grande e Senzala* dá impressão de ter sido escrito para “acentuar a extrema heterogeneidade que caracterizaria a colonização portuguesa, ressaltando basicamente a ativa contribuição de diversos e antagônicos grupos sociais na montagem da sociedade brasileira” (Ibidem 1994:51).

Neste caso, Benzaquen reconhece que existem divergências em relação ao modelo grego, uma delas é o fato de que os escravos acabavam sendo incorporados ao lar, sem que isto envolvesse obrigatoriamente algum abrandamento da opressão que estavam submetidos.

E isto se dá até mesmo porque havia os filhos bastardos do senhor de engenho, que em alguns momentos, surgia o sentimento cristão de “amor aos bastardos”, que terminavam inclusive sendo contemplados em testamento. Neste caso, Benzaquen chama a atenção para uma das categorias que recebem destaque em *Casa-Grande e Senzala*, a do patriarcalismo.

“Esta categoria nos remete ao ideal de uma família extensa, híbrida e – um pouco como no velho testamento - poligâmica, na qual senhoras e escravas, herdeiros legítimos e ilegítimos convivem sob a luz ambígua da intimidade, da violência, da disponibilidade e da confraternização” (Ibidem 1994:51).

Ao pensar o escravo a partir da sua incorporação ao lar senhorial ou à casa-grande, ele chama a atenção para a presença do modelo cristão que se manifesta na confraternização em Casa-grande e Senzala.

Benzaquen explica que enquanto a tradição cristã tentava assegurar pela proximidade o controle espiritual, a conversão do escravo, Freyre tratou essa questão de maneira distinta.

Para ele, o que importa é o estabelecimento de uma ampla troca de experiência, na qual, aliás, a participação da senzala é tão ou mais ativa quanto à da casa-grande, não só espalhando-se pela comida, pela língua, pelo folclore, pela higiene, pelo sexo e por inúmeras outras práticas e instituições, como também dando origem a uma experiência social marcadamente aberta, capaz de aproximar

antagônicas influências culturais, sem, contudo, procurar fundi-las em uma síntese mais totalizante (Ibidem 1994:53).

Ele explica que foi possível observar no texto de Freyre a existência de uma concepção de despotismo que, no sentido rigoroso do termo, pode até ser comparada com aquela que predominava na antiguidade clássica. Esta revelação, entretanto, não reúne condições de resolver totalmente o problema, visto que, paralelamente, pode-se discernir também uma intimidade e uma inclusão do escravo na casa-grande que parece absolutamente estranha aos hábitos gregos, e bem mais próxima dos costumes cristãos. Benzaquen explica que estamos diante de uma reflexão que combina fragmentos das duas tradições de maior relevo na condução do tema da escravidão com argumentos próprios, dando origem a uma peculiar imagem da sociedade, ou melhor, a uma visão do relacionamento entre grupos sociais opostos tão híbrida e plástica, quanto aquele que norteava a discussão sobre miscigenação. Este hibridismo deve ser compreendido no sentido específico que Freyre utiliza quando define Portugal.

Para Benzaquen, o argumento de Freyre, fundado em um relativo louvor da ambigüidade, da particularidade, é mais do que uma característica isolada em seu raciocínio, sendo um ponto central, decisivo de sua reflexão.

Esta interpretação de Freyre, que realça a heterogeneidade constitutiva da casa-grande, fornece muitas explicações sobre os motivos que permitem a manutenção, apesar dessa heterogeneidade, daquela proximidade e confraternização. É importante destacar que esta proximidade não pode ser debitada à ausência de despotismo.

A questão é explicar o por que os antagonismos em equilíbrio não chegam a se romper. Benzaquen responde a esta pergunta, dirigindo o olhar para a idéia de trópico, ressaltado por Freyre em *Casa-grande e Senzala*, chamando a atenção para a noção de clima irregular, com seus rios de difícil navegação, pelo desequilíbrio, e, sobretudo, por uma idéia de excesso. Deste modo, o trópico envolve excesso. “[...] trópico implica excesso [...] transformando de certa forma condições físicas e geográficas em culturais [...]” (Ibidem 1994:56).

Benzaquen ressalta que uma das modalidades da *hybris* é o excesso de natureza sexual, que pode ser apontado como o maior responsável por aquela atmosfera de intimidade e calor que, entrelaçado ao despotismo, que caracterizava as relações entre senhores e escravos em *Casa-Grande e Senzala*. Um outro aspecto diz respeito ao fato de ao invés da caridade, do rigor e da serenidade que orientavam o modelo cristão, existe o predomínio da

irracionalidade e do furor típicos da paixão, convertendo a casa-grande e sua patriarcal família em um cenário de rivalidades e desejos.

Para ele, *Casa-grande e Senzala* “pretende reunir elementos antagônicos sem se preocupar com sua síntese ou seguir com o estabelecimento de alguma mediação entre eles” (Ibidem 1994:58).

Ele chama atenção para o fato de que a vantagem da miscigenação apontada por Freyre também inclui sua desvantagem, que foi a sífilização, doença apontada por Freyre como exclusiva da relação entre a casa-grande e a senzala, cuja introdução no país foi de única e exclusiva responsabilidade dos europeus, ponto ressaltado por Freyre.

Um outro aspecto importante destacado por Benzaquen diz respeito a uma contradição existente na questão da religião em Casa-grande e Senzala.

Este contra-senso apontado por Benzaquen está no fato de em *Casa-grande e Senzala* existir uma ênfase a um comportamento muito distante dos valores consagrados no dogma cristão, algo mais próximo de um catolicismo que promove um culto a um Cristo peculiar, “um Cristo mais ou menos dionisíaco” (Ibidem 1994:78).

“Basta lembrar, por exemplo, o papel crucial desempenhado por alguns dos assim chamados ‘pecados capitais’, como a luxúria, a gula e mesmo a preguiça na definição do estilo espiritual da casa-grande” (Ibidem 1994:71).

Para Benzaquen a explicação Weberiana sobre o caráter mais tolerante do catolicismo – quando comparado com o puritanismo - em relação ao pecado, posto que ele dispõe de instrumentos, como a confissão e a penitência, capazes de redimi-lo, é insuficiente para abarcar esta questão. O que Benzaquen percebe é que na forma pela qual Freyre enfrenta o tema da religião existe um esforço em incluir o pecado como parte integrante da experiência cristã, como algo fundamental.

Ele sugere que alguns pecados, sobretudo a luxúria, parecem se revestir em casa-grande de um significado eminentemente positivo, convertendo-se praticamente em uma virtude e tornando-se, então, parcela constitutiva e rigorosamente legítima do credo católico da casa-grande.

Ele explica a existência desse catolicismo pouco ortodoxo, inclinado à festa e ao sexo por meio da análise da relação de Freyre com os franciscanos. Neste caso, esta predileção de Freyre pelos franciscanos em detrimento dos jesuítas leva a uma vocação antiascética, animada pela mestiçagem e pela *hybris* em seu raciocínio.

[...] Como os frades preferidos do nosso autor estão longe de renegar o dogma do pecado original, transformando o sexo em uma fonte de genuína intimidade cristã, esta recordação acaba por revelar incapaz de dar conta inteiramente daquele singular e semi-herética versão do catolicismo que, ao meu juízo, habitava a casa-grande (BENZAQUEN, 1994:75).

Uma outra explicação dada por Benzaquen a esta questão diz respeito, às múltiplas influências sofridas pelo cristianismo português. Influências provenientes dos vários povos que participaram do processo de miscigenação. Benzaquen salienta que tanto o aspecto que envolve as influências dos franciscanos com as paixões da alma quanto o das muçulmanas paixões da carne, embora diferentes e submetidos a ênfases bastante dessemelhantes em *Casa-grande e Senzala* vão desaguar em uma única concepção religiosa. Uma concepção impregnada pela “*vitalidade* e pelo sexo, pela inclinação bélica, festiva e quase orgiástica [...]” (BENZAQUEN, 1994:78).

Benzaquen questiona sobre o tipo de clero que apóia e veicula uma concepção como esta. A explicação dada por Freyre em relação a esta questão esta no fato dos padres estarem sob a tutela, física e moral dos senhores de engenho, ou seja, plenamente dominados, portanto, por aquele “excessivo ethos senhorial [...]” (BENZAQUEN, 1994:78).

Segundo Benzaquen, isto se deu pelo próprio peso que a miscigenação adquiriu no país, e por esta razão a Igreja foi forçada a aceitar a convivência com uma série de crenças e práticas oriundas das populações nativas, sobretudo, dos muitos povos de origem africana que para cá foram transportados produzindo um sincretismo religioso.

Ele também argumenta que essa prática religiosa parece ser algo ativo, pois ela não tem como escapar de um íntimo envolvimento com as numerosas tensões provocadas pelos antagonismos que povoam a casa-grande. Esses conflitos se manifestavam primordialmente entre senhores e escravos, ou melhor, dizendo, era dirigido do senhor para o escravo, mas alcançavam também outras relações, por exemplo, entre pais e filhos, e entre sinhá e mucamas.

Contudo, o que importa ressaltar aqui é que Benzaquen reconhece que é inevitável que a casa-grande siga por um caminho inverso àquele seguido por uma sociedade como a norte-americana:

[...] se o pacto constitucional produzia *cidadãos*, a ausência dele irá estimular o aparecimento de um mundo de senhores de engenho, claro-composto apenas de soberanos, soberanos que desconheciam qualquer regra e qualquer autoridade superior à sua, sentindo-se

desmedidamente livres tanto para impor despoticamente a sua vontade quanto para aceitar até as mais incompatíveis influências, de acordo com as suas conveniências (Ibidem 1994: 98, 99).

Neste sentido, é perfeitamente compreensível que a excessiva conveniência senhorial, ao contrário da severa e autocontrolada obsessão puritana com o predomínio de uma norma ética, consiga apenas equilibrar e aproximar, mas nunca mediar ou dissolver os muitos antagonismos que atravessam *Casa-grande e Senzala*.

Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre faz uma análise da decadência do patriarcalismo, ou seja, decadência do sistema escravocrata e do predomínio agrário. Contudo, é importante esclarecer que não estamos falando que com esta decadência houve uma mudança de mentalidade. Benzaquen chama atenção para um aspecto importante em Freyre que é o fato da passagem do tempo começar a aparecer em *Sobrados e Mucambos* por meio das modificações sofridas pela arquitetura e pelas formas de sociabilidade doméstica da cultura brasileira.

Com a transferência da família real para o Brasil, a invasão holandesa, a descoberta do ouro e das pedras preciosas em Minas Gerais, tudo isso, acaba produzindo uma certa urbanização, gerando negociantes. Freyre ressalta que no início da colonização agrária do Brasil havia uma certa negligência por parte dos senhores de engenho em relação ao pagamento de financiamentos de suas lavouras com a Coroa. Com a vinda de Dom João ao Brasil, houve uma diminuição dessas facilidades e uma conseqüente implantação de instrumentos de crédito regulares e pessoais, como é o caso do Banco do Brasil.

Foi o fim “daquelas ternuras d’el Rei com os devedores sempre em atraso” (FREYRE, 1961:38).

Todavia, Benzaquen percebe que “é preciso uma certa dose de cautela diante dessa pilha de evidências do declínio senhorial [...]” (BENZAQUEN, 1994:111).

Para Benzaquen isto não significa dizer que devemos desconfiar da extensão e da profundidade dessas transformações; o problema é que aos poucos Freyre vai chamando a atenção para a resistência de alguns componentes da tradição colonial que acabam tornando relativas àquelas alterações. Neste ponto parece que Benzaquen não compreende que a intenção de Freyre era a de chamar a atenção para o *ethos*, a mentalidade. Mas ele percebe que dentre esses componentes apontados por Freyre nesta resistência em manter padrões patriarcais, um deles é a conservação do elemento decorativo de nobreza, ou seja, a mania de fidalguia, que acaba sendo transferida para o desejo do mercador ou do que Benzaquen

chamou de “pequena burguesia” bem sucedida nos negócios, que acabava querendo imitar o modo de vida da nobreza.

Um outro ponto ressaltado por Benzaquen que diz respeito às diferenças entre *Casa-grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos* em relação ao tema da sexualidade. Ele explica que a falta de referências ao sexo e, sobretudo ao seu excesso no interior dos sobrados em *Sobrados e Mucambos* não significa necessariamente, que o “processo civilizador que vimos resenhando tivesse imposto um severo voto de castidade aos herdeiros daqueles ‘intoxicados’ portugueses focalizados em CGS” (BENZAQUEN, 1994:115).

Segundo ele, o que ocorreu neste caso que, com a constante liberação dos escravos, foi diminuindo aquela coisificação do escravo por parte do senhor, no sentido usa-los enquanto objetos sexuais. Deste modo, esse processo foi acompanhado por um certo abrandamento e, com a urbanização, a solução encontrada para a queda das “orgias patriarcais” (BENZAQUEN, 1994:115) foi a sua transferência para áreas de prostituição, tema ao qual Freyre se dedica analisando a zona de meretrício inaugurada em Recife, pelos holandeses.

“[...] a prostituição complementa e comprova a tese que sustenta que o sexo nos sobrados havia se transformado em uma experiência bem mais tranqüila e temperada que nas casas-grandes” (BENZAQUEN, 1994:116).

Como se vê houve um afastamento tanto da escravidão, quanto do campo e até das relações poligâmicas, mas não houve um afastamento do que Benzaquen chama de *hybris*.

Contudo, a versão urbana do patriarcalismo ainda carrega uma carga de despotismo e também carrega uma certa mentalidade da versão anterior, é certo que com algumas modificações. Tais modificações são apontadas por Benzaquen no velho antagonismo apontado por Freyre entre pais e filhos que se dá em “[...] uma situação de *ruptura*, na qual os filhos acalentam projetos – intelectuais, urbanos e cosmopolitas – absolutamente opostos aos dos pais” (BENZAQUEN, 1994:121).

Ele explica que o total abandono daquele “dionisíaco ambiente” (BENZAQUEN, 1994:121), que caracterizava o patriarcalismo colonial, tem seu ápice com o aparecimento do bacharel, os “antigos alunos dos jesuítas” (Ibidem, 1994:121). Nesta perspectiva, ocorre uma troca de idéias, troca-se o ideal do patriarcalismo colonial pelo “ideal de comedimento, de cultivo espiritual e de vida de gabinete” (Ibidem, 1994:121). Tudo isso, na opinião de Benzaquen, acaba se convertendo em um “[...] novo golpe na autoridade patriarcal, diminuída

e desafiada então a partir do seu próprio interior, com a adoção, justamente por aqueles que seriam os seus herdeiros, de uma visão de mundo que repudia a sua [...]” (Ibidem, 1994:122).

Esse novo formato nas relações domésticas de poder afiança ao bacharel primordial acesso aos cargos políticos, confirmando uma mudança que Freyre, segundo Benzaquen, mal explica em *Sobrados e Mucambos*, mas que, mesmo assim, meio oculta na obra de Freyre, parece desempenhar um importante papel em sua reflexão, pois diz respeito ao surgimento de uma nova aristocracia de sobrado, um pouco diferente da comercial, uma ascensão dos filhos doutores.

Na síntese feita por Benzaquen desse processo destaca-se que a partir de modificações na economia engendrada pelo crescimento do comércio e a urbanização, paralelamente a queda da escravatura, ainda existe um avanço de um processo civilizador.

Um outro aspecto importante destacado por Freyre em *Sobrados e Mucambos* e analisado por Benzaquen, diz respeito a este declínio e sua relação com a distancia social no universo dos sobrados, pois, na medida em que a queda vai acontecendo, também vão se acentuando as distâncias entre brancos e negros, entre sobrados e mucambos. Para Benzaquen, estas distâncias sociais começam a se acentuar na medida em que a casa-grande em contato com a rua vai ficando menor, reivindicando menos espaço físico, só que aí também os antagonismos entre ricos e pobres vão aumentando na mesma proporção.

[...] Distâncias que são ressaltadas de tal forma que acabam por dividir aquela híbrida, sincrética sociedade analisada em CGS em duas ‘metades antagônicas’ [...]. Confirma-se desse modo, aquela sugestão que indicava que os sobrados, quanto menos patriarcais, mais *excludentes* iriam se tornar, conformando isto um tipo bem mais convencional de dominação aristocrática, fundada na diferença, mas também, e, sobretudo, no afastamento (Ibidem, 1994:130).

Benzaquen vê nessa abertura de relacionamento entre sobrado e rua uma forte característica do momento analisado em *Sobrados e Mucambos*, que é a aglomeração de residências da classe dominante próximas umas das outras, e ao mesmo tempo, todas elas próximas das igrejas e dos teatros, criando um “conjunto aristocrático altamente defendido e coeso, enquanto os mocambos, gradualmente expulsos para zonas cada vez mais longínquas e insalubres, dão também a impressão de constituir-se – no limite- uma cultura inteiramente separada [...]” (Ibidem, 1994:130). Essa metade dominante passa por uma reeuropeização substituindo aquela paisagem social, observada por Freyre em *Casa-Grande e Senzala*, apresentando fortes tendências orientais (asiático, africano, indígena) por uma roupagem

européia. A presença oriental se manifestava no excesso de cor (nas casas, roupas) e foi substituída pelo preto e cinza. Freyre critica a postura da aristocracia dos sobrados em incorporar a reeuropeização enquanto um modelo e não somente enquanto uma contribuição entre outras. Tal crítica é dirigida à “[...] tendência à estetização da existência [...]” (Ibidem, 1994:130). Benzaquen explica que a prática dessa estetização é analisada em *Sobrados e Mucambos* sob um duplo aspecto:

O primeiro aspecto está na ênfase da obsessão com as aparências e, é claro que tal ênfase é acentuada no comportamento da aristocracia. Esta obsessão transforma a sociedade em um “verdadeiro teatro, onde cada ator é também espectador, e todos se esforçam por demonstrar sua perfeita adequação àqueles modelos importados” (Ibidem, 1994:134). Já o segundo aspecto está relacionado à importância do que o outro vai pensar, exprimindo-se em um processo de reocidentalização com o predomínio de um modo de vida pautado no “viver nos olhos dos outros”, explica Benzaquen citando Freyre (Ibidem, 1994:134).

Uma outra dimensão dessa reeuropeização está na formalização e artificialismo que se manifestam na busca por uma ruptura com as irregularidades na composição de jardins nos sobrados, adotando canteiros geométricos, demonstrando a presença de um domínio do artificialismo na vida privada. Além disso, existe o predomínio da retórica ajudando a formar um quadro em que “boa parte das atividades públicas se subordinava também ao império da estilização” (Ibidem, 1994:137). Deste modo, política, justiça, imprensa e universo literário possuindo, naquele período, uma inclinação para a oratória. A difusão dessa predileção pela retórica se deu por meio do ensino religioso. Neste caso, o que acaba acontecendo é que “por intermédio da oratória, particularmente da dos bacharéis, a *hybris* termina por assegurar uma certa presença nesse moderno, cosmopolita e civilizado Brasil imperial, inclusive depois do término do patriarcalismo e da ocupação dos sobrados por uma nova aristocracia [...]” (Ibidem, 1994:137). Trata-se então, de uma erudição oca, desprovida de conteúdo e entrelaçada pela “retórica, mas mesmo assim indispensável, ao menos como marca de prestígio e distinção [...]” (Ibidem, 1994:140), e nesta perspectiva a “[...] educação superior, o grau e anel de doutor, notadamente quando obtidos na Europa, começam finalmente a superar tanto a velha quanto à nova riqueza, a fundiária e a mercantil, como símbolo de instrumento de poder” (Ibidem, 1994:141). Contudo, esse processo todo, que tem como pano de fundo a reeuropeização, não foi o bastante para permitir que as carreiras, sobretudo, a carreira política, fossem completamente abertas ao talento, ou seja, neutras. Em outras palavras, “ainda era imprescindível a sua união quer com o *nome* quer com a *riqueza*, em uma aliança que

obviamente limita e qualifica o processo civilizador [...]” (Ibidem, 1994:142). Apesar da ascensão pelo nome ou pela riqueza, o quadro é “extremamente intolerante e excludente” (Ibidem, 1994:142), e segundo Benzaquen, provoca reações nos mulatos. Ele argumenta que Freyre distinguiu dois tipos de reações:

Uma primeira que era o “[...] estímulo à *cordialidade* como instrumento de integração social” (Ibidem, 1994:143) e a segunda que Freyre denominou como uma revolta social. Em relação à cordialidade, Benzaquen esclarece que “essa ‘simpatia à brasileira’ a brasileira se concretiza tanto no riso abundante, fácil, um riso já não servil como o do preto, mas quando muito, obsequioso e, sobretudo criador de intimidade [...], quanto no uso do “[...] diminutivo, outro criador de intimidade[...]” (Ibidem, 1994:143). Ainda embasando-se em Freyre, Benzaquen argumenta que essa forma de encarar os preconceitos, utilizando docilidade e reivindicando os vínculos criados pela intimidade, complementa, nos modos de vida, o esforço de integração amparado pela retórica por meio da utilização de termos difíceis, solenes.

Ele chama atenção para o tema do ressentimento em Freyre para evidenciar que a alternativa da revolta, assim como, a da cordialidade dá a impressão de estar igualmente marcada por uma adesão, ainda que mais ambígua, aos valores ocidentais que dominavam o país naquele momento, mesmo que tal domínio tivesse um forte caráter preconceituoso e excludente.

Para finalizar, Benzaquen alerta para um último tipo de mulato destacado por Freyre, que contraria tais valores. Estes eram os mulatos saídos dos cortiços e mucambos

Benzaquen afirma que Freyre transmite a sensação de que a própria vocação europeizante e excludente dos sobrados, afastando os mucambos para a periferia, teve um lado positivo, permitindo uma resistência em relação a desafricanização. Porém, para ele, não há somente uma resistência nesse aspecto, existindo, também um contra-ataque. Benzaquen vê neste isolamento dos mucambos uma base para que os mulatos pobres protagonizassem um outro tipo de ascensão social em reação ao caráter fechado e estetizante dos sobrados. Contudo, o que é importante ressaltar nessa reação é que ela é “nada ressentida, ela importava, isto sim, em uma afirmação dos valores negros postos em segundo plano durante o século XIX” (Ibidem, 1994:146).

Benzaquen faz uma crítica a Freyre, argumentando que no final de *Sobrados e Mucambos*, existe um clima de confraternização entre negros e brancos, parecendo encaminhar tudo para “um bem-vindo final feliz” (Ibidem, 1994:147).

O problema para Benzaquen está no fato de que mesmo, os mocambos terem sido mencionados por Freyre algumas vezes, não se encontra nenhuma referência à sua sociabilidade.

De fato, Gilberto não fornece nenhuma informação acerca da maneira pela qual essas tradições africanas, no que diz respeito a comida, ao uso das cores e ao culto de orixás, por exemplo, foram concretamente preservadas, nem muito menos sobre como foi possível que elas, *de repente*, ultrapassassem aquela barreira de civilidade e preconceito e se mostrassem ativas e influentes dentro dos sobrados (Ibidem, 1994:147).

CAPÍTULO III

Três filmes e algumas inquietações

O cinema pode ser uma importante ferramenta para averiguarmos elementos que podem compor o imaginário social em algumas situações específicas, e por isto é relevante dirigirmos o olhar para a reflexão sociológica e antropológica que algumas produções sugerem. Este trabalho tem como proposta buscar em três produções cinematográficas contemporâneas, produzidas no Brasil a partir dos anos 2000, formas de manifestações de questões abordadas nos capítulos anteriores.

Busca-se pensar e dialogar com os elementos sociológicos sugeridos pelos filmes, apreendendo seus eixos temáticos e conceituais enquanto objeto de reflexão crítica sobre a sociedade por parte dos diretores ou roteiristas dos filmes.

O primeiro filme analisado é o *Saneamento Básico* (2007), cujo diretor e roteirista é Jorge Furtado, que aborda a questão do chamado jeitinho brasileiro. O objetivo aqui é observar como essa forma de conduta se manifesta, e mostrar a plasticidade e flexibilidade no cotidiano.

O filme conta a história de um povoado de uma pequena cidade do interior do Rio Grande do Sul, em que um grupo de moradores percebe a necessidade de se fazer uma obra de saneamento básico, para livrar-se do mau cheiro de um arroio que incomoda seus habitantes. Formada uma comissão para levar a reivindicação da construção de uma fossa às autoridades, descobre-se que não há mais dinheiro disponível para saneamento básico no orçamento da prefeitura. Porém, há uma verba de dez mil reais, já liberada, para a produção de um filme. O interessante aqui é que se tal verba não for utilizada, será devolvida para Brasília, que é o fator de indignação dos personagens em alguns trechos do filme.

Então surge a idéia de usar a quantia para realizar a obra e fazer um filme, inicialmente sobre a própria obra. Porém a retirada da quantia está condicionada a apresentação de um roteiro e de um projeto do filme, além de haver a exigência que ele seja de ficção. Os moradores então se reúnem para elaborar um filme barato. Após alguns episódios, chega-se a conclusão que o filme contará a história de um monstro que vive nas obras de construção de uma fossa. É o jeitinho brasileiro sendo utilizado, nesse caso, em seu lado positivo, que é a criatividade.

Há também uma funcionária da prefeitura que diz, mais de uma vez, que “pecado é devolver dinheiro para Brasília” ou a fala de Marina (Fernanda Torres), ao saber das condições da verba, que “devolver dinheiro é chato...” e mais uma vez a funcionária da subprefeitura: “você já imaginou devolver dez mil reais para Brasília, isto não existe...”. Para entender melhor estas passagens, penso ser importante inicialmente fazer uma descrição sobre quais as formas em que se pode conceber a conduta do jeitinho brasileiro, sabendo que no filme *Saneamento Básico*, estamos, primordialmente, tratando de uma flexibilidade e plasticidade que se relaciona com a criatividade, embora o filme seja nuançado por outras questões sociais não tão positivas.

O jeitinho também pode estar relacionado a uma solução criativa em alguma emergência, que se manifesta ao burlar as regras e, em alguns momentos, pode se manifestar sob a forma de aliança (em sua forma cordial) ou astúcia (buscando a malandragem). Em suma, jeitinho é algo relacionado ao imprevisto, às contingências da vida e, por isto, busca-se no jeito uma solução rápida para tratar o problema. Nem sempre a solução encontrada é uma solução legal, embora não seja este o foco filme, que encontra uma solução legal para o problema dos protagonistas. Contudo, é importante salientar aqui que o elo que temos com a lei universal no Brasil está fundamentado em uma forma em que a lei existe, mas, ao mesmo tempo, não existe. Isto significa dizer que a lei pode existir no papel, mas a prática social em alguns momentos pode ser outra, diferente do que reza a lei no papel. Roberto Da Matta argumenta que há um conflito entre leis (que valem para todos) e relações que funciona para quem as tem, e conseqüentemente, existe uma divisão entre indivíduo que é o sujeito das leis universais e a pessoa que é o sujeito das relações sociais. Para Da Matta, os crimes no Brasil, por exemplo, admitem graus de execução, estando de acordo, com o princípio hierárquico que governa a sociedade, e será essa possibilidade de gradação que permitirá a interferência das relações pessoais. Em cada caso, existe uma espécie de curvatura que impede a aplicabilidade da lei universal. Do ponto de vista prático constata-se que os indivíduos têm direitos, mas não há garantia de usufruí-los, como é o caso do saneamento reivindicado pelos protagonistas do filme. Em outras situações, os indivíduos não têm o direito, mas existe a certeza de que irão usufruí-los, como é o caso do lado negativo do jeitinho, que se manifesta em sua forma de favoritismo ao estar ligado a alguém acima na hierarquia. O duplo sentido nesta questão reside em reconhecer o direito na forma para negá-lo no fato, e fazê-la valer na forma patriarcal, forma em que a lei é o exercício pessoal do poder. Da Matta (1991), afirma que dar um jeito é uma saída para situações que, em geral, não se quer ou não se pode enfrentar; é

livrar-se de uma situação; é também, fechar os olhos para as situações que podem prejudicar o indivíduo. Podemos perceber no filme também que ele nos faz pensar nas dificuldades do país em sanar necessidades básicas de sobrevivência da população, como é o caso do saneamento.

O elenco que compõe o filme conta com a participação dos atores Fernanda Torres, Wagner Moura, Camila Pitanga, Bruno Garcia, Lázaro Ramos, Paulo José, Janaina Kremer e Tunico Pereira.

Antes de iniciar o filme há uma narração em *off* de Fernanda Torres (Marina) que deixa claro a posição ativa de sua personagem na narrativa: ela convida todos a se sentarem, acomodarem-se e depois pergunta se compensa esperar alguém que esteja atrasado ou se já se pode dar início à sessão: “Pode sentar, tem cadeira ali sobrando, vai sentando gente...” ou “chega mais perto, por favor...”. A personagem Marina é quem participa ativamente de toda a organização do evento, desde a primeira cena do filme ou até mesmo antes da primeira cena do filme, já que o diretor utiliza uma técnica de colocar a personagem falando em *off* antes de iniciar o filme, que faz o espectador ter a sensação de que se está falando com ele próprio e não só com os outros personagens.

A primeira cena do filme, que é a reunião da comissão para elaborar e enviar o pedido da obra para a subprefeitura tem início com a leitura do texto que será enviado: “Disse o poeta que a natureza é grande nas coisas grandes, e enorme, nas coisas pequenas, mas sabemos Sr. Prefeito, que um pequeno arroio que corta uma pequena comunidade do município é apenas um pequeno arroio, mas para nós moradores da comunidade da linha Cristal, da antiga linha Margueira, o arroio Cristal é único”.

Após essa leitura temos a organização da comissão eleita para representar os moradores: “A comissão eleita para representar os moradores será composta pelo Sr. Joaquim Figueiredo, pela senhora Marina Margueira Figueiredo, ficando o Sr. Otaviano Margueira de suplente”, diz Marina na ânsia de querer ver tudo organizado para a realização do evento.

“Eu acho que eu não vou poder ir”. “Eu já fui lá dez vezes e aquela cambada não quer saber de nada, só de cafezinho e auxílio-paletó...”, diz Otaviano, recusando-se a acompanhar a comissão a subprefeitura. A fala de Otaviano invoca um discurso que permeia o imaginário social sobre as relações que se tem, enquanto cidadão, com os órgãos públicos no Brasil, transmitindo o desencanto com o funcionamento desses órgãos, dando a impressão de que tudo será demorado, de que não será atendido, de que o próprio funcionário público não levará a frente seu pedido, sendo um pouco daquilo que Da Matta (1991) chama atenção,

sobre o fato de vivermos em uma sociedade em que “a lei sempre significa não pode” (DA MATTA, 1991:99).

Na relação entre leis e práticas sociais estudadas por Da Matta constata-se que casa e rua, na visão do autor, não são apenas espaços antagônicos, mas, antes de tudo, esferas de ação social específica.

Quando digo que ‘casa’ e ‘rua’ são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas mensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados [...] (DA MATTA, 1991:17).

Neste sentido, o universo da rua é o mundo exterior transpassado pela dura realidade da vida, um mundo que é concebido como um mundo de luta, competição, individualidade, simbolizando, também, o sombrio mundo onde ninguém se conhece, em outras palavras, a rua é o verdadeiro lócus do anonimato, e neste caso é importante lembrar que o anonimato é o horror do homem cordial.

Diferente do universo da rua, o da casa está ligado ao universo compartilhado com os amigos, as pessoas que possuem as mesmas substâncias e tendências, e é também um lugar onde se pode projetar a identidade social, sendo ainda, um espaço moral que se exprime em uma rede de símbolos, “onde as pessoas são todas nossa gente” (DA MATTA, 1991:24).

Da Matta argumenta que universos da casa e da rua formam os espaços básicos por onde circula nossa sociabilidade. A rua simboliza a impessoalidade, o universo frio das leis, a crueza do anonimato, que é o oposto do que almeja o homem cordial, que reivindica a intimidade nas relações, intimidade que Sérgio Buarque de Holanda disse ser um traço específico do espírito brasileiro, manifestando-se em uma dedicação aos valores da personalidade representada pelo lugar doméstico, ou seja, a casa. Assim, o homem cordial personifica, a invasão do público pelo privado. Mas no que diz respeito ao filme *Saneamento Básico*, a personagem Marina demonstra o lado positivo que pode se manifestar em meio a essas práticas sociais que parecem fugir um pouco da impessoalidade das leis, pois a personagem busca o tempo todo obter seu objetivo, que é o saneamento para sua cidade enfrentando todos os meios legais e burocráticos. Por fim, após a reunião, acontece a visita à subprefeitura. A protagonista Marina argumenta sobre as vantagens e necessidades em relação à execução da obra:

“No verão fica um cheiro insuportável, as crianças ficam brincando naquela água podre, depois ficam pegando doença, muita conjuntivite na cidade, muita gente aparecendo com micose... (sugerindo um problema de traição do marido), e as moscas ficam posando naquele esgoto e depois elas entram e pousam na comida da gente...”. Discurso em vão, pois o que se ouve do funcionário da subprefeitura é uma recusa, alegando não possuir verba para tal obra:

“Não tem dinheiro para obras este ano, daqui a pouco vem a copa do mundo, depois tem eleições, depois tem o natal e pronto, acabou-se o ano”. Esta fala de Marcela, a funcionária pública, nos remete a idéia de que no Brasil tudo funciona um pouco mais lentamente em torno de alguns acontecimentos como é o caso da copa do mundo, eleições e natal. “Acabou o ano em junho”, diz Joaquim (Wagner Moura), já indignado e de certa forma, invocando toda uma indignação do brasileiro ao perceber que o país funciona em marcha lenta em época de certos acontecimentos.

O carnaval e a copa do mundo são ocasiões especiais na vida social. No que diz respeito ao carnaval, uma das ocasiões especiais analisadas por Da Matta (1983), este pode ser um “momento onde as regras, rotinas e procedimentos [...] são modificados [...]” (DA MATTA, 1983:121). E isto ocorre, também, em sociedades diferenciadas como é o caso da sociedade norte americana e brasileira, já que Da Matta contrasta o carnaval de Nova Orleans com o carnaval do Rio de Janeiro, colocando o foco nos elementos que estas sociedades buscam para criar uma situação carnavalesca. Nova Orleans é uma cidade fronteira nos Estados Unidos, situada na fronteira com o sul do país, o “sul aristocrata que faz questão de preservar os valores da hierarquização e da nobreza de sangue” (DA MATTA, 1983:122), além de preservar e realçar o preconceito racial, tudo isto localizado no interior de uma sociedade onde supostamente predomina a idéia de um credo geral igualitário herdado de uma ideologia calvinista. Da Matta (1983) chama a atenção para o carnaval de Nova Orleans que realiza o oposto do carnaval carioca, buscando uma aristocratização, transparecida na prática dos *Krewes* (grupos que comandam o carnaval da cidade) fantasiados desfilando em “[...] carros alegóricos bem acima do *profanum vulgus*, desdenhosa e caprichosamente distribuindo seus centavos armazenados como uma resposta aos gritos de ‘jogue-me algo, Senhor’, vindos das crianças e adultos das ruas abaixo deles” (Ibidem, 1983:125). Já o carnaval carioca está voltado para o “vale tudo” (Ibidem, 1983:122), consistindo em momentos em que “[...] tudo pode ocorrer; ou seja, sociologicamente, um período onde o mundo social fica pleno de potencialidade e deixa de ser focalizado através de seus

mediadores sociais ordinários (como profissão, bairro, riqueza, poder, etc.)” (Ibidem, 1983:125).

Em *Saneamento Básico*, com ou sem a urgência para driblar o atraso causado pelas festividades, como o natal, carnaval ou copa do mundo, eis a solução dada pela funcionária ao dilema da comissão:

“Tem uma verba para a produção de um vídeo, um filme. É um concurso federal, um prêmio para a produção de um filme em cidades de até vinte mil habitantes. O filho do governador (neste momento a funcionária quase sussurra, ao falar do filho do governador) fez um projeto e foi aprovado, mas aí, ele desistiu. A verba já foi alocada, é do governo federal, se eu não gastar, vou ter que devolver...”. No mesmo momento em que a funcionária explica sobre a existência da verba para o filme, Joaquim prende sua atenção na camisa que a funcionária está utilizando, lembrando Marina, recordando que ele já teve uma camisa igual aquela, só mudando a cor.

O que é interessante e destacado por Da Matta, é que o jeitinho pode se manifestar, quando ambos (o funcionário e a pessoa, o cidadão) descobrem um elo comum, sendo que “tal elo pode ser banal (torcer pelo mesmo time) ou especial (um amigo em comum, ou uma instituição pela qual ambos passaram ou, ainda, o fato de se ter nascido na mesma cidade...)” (DA MATTA, 1991:100). Para Da Matta, essa é uma forma típica do jeitinho, que neste caso, se manifesta na existência de uma camisa em comum entre a funcionária e Joaquim. Mas o que é importante aqui é que com elos ou não em comum entre as pessoas envolvidas na trama do saneamento, foi elaborado um jeito, um estilo de navegação social que, segundo Da Matta, passa nas entrelinhas do “não pode” da legislação brasileira, sociedade em que “a lei sempre significa não pode”, por conseguinte, “entre o “pode” e o “não pode”, há uma escolha que é a “junção do pode com o não pode” (DA MATTA, 1991:99). Ele argumenta que nesta junção se produz todos os tipos de jeitinhos. Assim, o jeitinho é um modo cordial de relacionar o impessoal com o pessoal, e neste ponto, ele nos diz que o jeitinho provoca uma junção casuística da lei com a pessoa que a está utilizando.

Na fala da funcionária da subprefeitura do filme temos duas categorias. A primeira é o filho do governador fazer um projeto e ser aprovado, a segunda é a reprovação total em devolver uma verba para Brasília, já que se espera utilizá-la de um modo ou de outro, consistindo um verdadeiro pecado não utilizar uma verba do governo federal. Em relação à primeira categoria, não é difícil lembrar imediatamente sobre o que José de Souza Martins argumenta a respeito da existência de uma manipulação de verbas dos orçamentos locais,

estaduais e federais, ressaltando que “a destinação das verbas atende, quase sempre, as conveniências do próprio político, de sua família ou de membros de seu clã político” (Ibidem, 1999: 43).

É importante acentuar que a noção histórica de poder local no Brasil está vinculada ao coronelismo, patrimonialismo e personalismo no exercício do poder político. Porém em um regime democrático, mesmo recente, como é o caso do Brasil, o poder local poderia ser visto sob um outro ângulo, a partir das noções de descentralização e participação da cidadania, isto é da sociedade civil, no poder político. O exercício da função pública, e a administração do dinheiro público têm suscitado amplas discussões, tendo em vista o divórcio entre as necessidades dos cidadãos e o conteúdo das decisões sobre o desenvolvimento econômico e social. Muitos são os investimentos em projetos que necessitam de grande dispêndio público, mas que não representam os interesses da sociedade. Do mesmo modo, muitas são as obras inacabadas ou superfaturadas, que prejudicam a sociedade como um todo, fazendo com que o contribuinte sofra as conseqüências da ingerência e má aplicação dos recursos públicos.

Da Matta (1987) chama a atenção para o uso patriarcal de um órgão federal, sendo que este é um modo de observamos os hábitos patriarcais na contemporaneidade e não está muito distante do caso analisado no filme, em que o filho do governador faz um projeto e é escolhido como o vencedor no concurso e depois simplesmente desiste. O aspecto principal nesta questão diz respeito ao favoritismo em relação ao filho do governador que obtém tal verba em detrimento de outras pessoas que não possuem uma relação direta com pessoas na hierarquia de poder e que talvez fossem realmente fazer o filme, sem desistir depois de conseguir a verba.

A este respeito, Da Matta cita um caso que, segundo ele, se tivesse sido mencionado por Gilberto Freyre, chegaria a causar um escândalo ou até mesmo uma certa descrença sociológica. Trata-se de um momento na Nova República em que houve uma certa visibilidade na ocupação de cargos por amigos, parentes e afilhados no governo do presidente José Sarney, momento em que até o próprio presidente da república defende o nepotismo em seus pronunciamentos. A fala do Presidente destacada por Da Matta, em um de seus principais pronunciamentos é a seguinte: “Em primeiro lugar, eu acho que se a pessoa tem qualificação, tem valor, tem condição de exercer o cargo, ela deve ser aproveitada. Pelo fato de ser parente, não pode ser penalizada nem condenada a não trabalhar” (DA MATTA, 1987:120).

Da Matta, chama a atenção para o tom exagerado deste discurso, tom que é usado sempre quando uma instituição supostamente considerada como sagrada e indiscutível é questionada, como é o caso da família ou da polícia, como veremos mais adiante neste capítulo. Ele afirma que neste caso, o problema não está na nomeação em si, mas no modo em que esta nomeação foi realizada. Ele argumenta que uma pessoa comum, que não tem relações com o presidente ou qualquer outra pessoa dos mais altos escalões do governo, tem que se submeter a um concurso público e normas burocráticas, neste caso ficam na condição de apenas indivíduos, porque são obrigados a seguir a lei, além disso, não possuem relação com pessoas que mandam no sistema.

Neste ponto, existe o hábito de se recorrer aos amigos quando se está diante das leis com sua impessoalidade e universalidade, ou seja, que se apóiam no modo relacional. O resultado, segundo Da Matta, é uma circularidade entre a vida burocrática (ou constitucional) do país e as relações de amizade e compadrio. Conseqüentemente, as leis são concebidas como instrumentos de correção. Nesta perspectiva a lei é o ideal, ao passo que as regras da lealdade aos amigos e as pessoas da casa, fazem parte da realidade.

Contudo, voltando ao filme, os protagonistas vão a luta em busca da realização do filme, liderado por Marina, mas com a colaboração de todos os outros personagens. Marina conta com a ajuda do marido (Wagner Moura) e da irmã (Camila Pitanga) e com o namorado da irmã (Bruno Garcia). O problema é que nenhum deles tem a menor noção de como fazer um filme e um dos obstáculos, logo no ponto de partida é descobrir o que exatamente seria uma obra de ficção, exigida pelo regulamento do concurso que disponibilizará a verba. Joaquim (Wagner Moura) vai até Marcela (Janaina Kremer), a funcionária da subprefeitura e acaba se deparando com tais obstáculos.

“Deixando claro que a minha opinião é sigilosa e o meu nome não pode ser citado, eu apoio fortemente a realização do vídeo e a utilização da verba... No entanto, para a verba a comunidade precisa apresentar um roteiro, um projeto. No projeto posso ajudar, mas o roteiro vocês vão ter que inventar... Ah e tem uma outra coisa, a verba é necessariamente para obras de ficção”, diz Marcela.

Joaquim sai se perguntando sobre tudo isso, roteiro, ficção, se é ficção é científica? Ao falar com Marina, ela pergunta a ele:

“Se ficou na dúvida sobre o que é ficção, porque não perguntou?”. (Marina)

“Mas eu não tenho vergonha de perguntar...” (Joaquim).

Este diálogo nos remete a uma pergunta: Por que perguntar é tão difícil?

Roberto Da Matta, em *Carnavais, malandros e heróis* analisa a questão da dificuldade que os brasileiros sentem ao perguntar alguma coisa, pois no Brasil não é bem visto quem fica perguntando; isto não é uma solução cordial, remete ao universo de inquérito, de delegacia, de indivíduo. Ao mesmo tempo, existe o aspecto da aparência que deve ser mantido, sendo algo vergonhoso admitir que não se sabe algo. A própria Marina que repreende o marido porque não ter perguntado um pouco mais sobre sua dúvida sobre o que é ficção, incorpora este medo, no momento em que resolve falar sobre essa questão com o pai. “Pai, o que é um filme de ficção? Um filme de ficção, o que é?”.

Ela obtém a seguinte resposta: “um filme de monstros, futuro, coisas que não existem” (Otaviano, interpretado pelo ator Paulo José). De volta ao diálogo com o marido, Marina conta ao marido a definição do pai para “ficção” e ele pergunta: um filme de monstro ou filme de futuro? Marina, já confusa com todas as dúvidas em relação ao o que é ficção, responde: “é um filme de monstro ou um filme que passa no futuro, é ficção, não sei. É uma coisa que não existe”. O marido segue questionando Marina: “é um filme de monstro ou é um filme de futuro, porque pode ser um filme de monstro no passado, um filme de lobisomem, dinossauro. Dinossauro é passado ou futuro? Pode ser um filme de capacete, daquelas pessoas de roupas de plásticos, de nave, foguete. Quer dizer... ficção é o que?” Marina insiste, com mais dúvidas ainda que inicialmente: “você devia ter perguntado para aquela mulher”. Por fim, vencendo um pouco do medo de perguntar e também por não haver outra solução, já que ficção suscita muitas coisas, os dois voltam até a funcionária da subprefeitura. Após uma consulta ao dicionário Marcela define ficção como “substantivo feminino, ato ou efeito de fingir; construção voluntária ou involuntária da imaginação, criação imaginária, fantasiosa, fantástica, quimera [...]”. Para quimera o dicionário fornece a seguinte definição: “monstro mitológico que se dizia possuir cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de serpente e lança fogo pelas narinas”.

Contudo, o que importa para estas pessoas é fazer o filme para obter a verba para a realização da obra sanitária. A qualidade ou o tipo do filme não importa muito e sim o dinheiro. Somente após o envolvimento com o processo de criação do filme é que esse sentido passa a se modificar. A funcionária da subprefeitura diz a Marina: “vocês podem fazer um filme de ficção, uma história que se passa no riacho [...]” e Marina responde: “Mas como eu vou fazer um filme de ficção que se passa no riacho [...]?”, ela responde: “Ah! Não sei, faz qualquer coisa, o que não pode é devolver dinheiro para Brasília, isto não existe”.

O filme aponta também para uma preocupação ecológica em detrimento de uma busca mais voltada para resultados utilitaristas, como fica claro em uma cena em que Fabrício e Silene estão sentados à beira do riacho, portando latas de cervejas. Fabrício joga uma lata no riacho e Silene diz: “hei você é idiota” e ele pergunta: por que? Ela responde: “jogar a lata no rio...”, e ele: “que é que tem?”. “O que é que tem? Imagine você um dono de pousada, depois reclama que aqui não tem turismo...”, diz Silene. “Turismo, quem vai querer fazer turismo nesta cachoeira, Silene? Ela argumenta: “cheia de latas de cerveja, ninguém!”. Ele responde: “você queria que eu jogasse a lata onde?” Ela aponta em direção às árvores e diz: “ali no mato, parece idiota!”. O filme mostra, assim, que a ignorância não se resume à dúvida sobre o que vem a ser ficção.

Uma vez sanada a esta dúvida geral saem em busca da realização do filme, pedindo a câmera emprestada, providenciando o figurino, arrumando figurante, escolhendo a protagonista, Silene (interpretada por Camila Pitanga), que inicialmente será a vítima que irá se deparar com o monstro.

Silene, ao saber que será a protagonista, imediatamente se preocupa em como irá se lançar como atriz e esta preocupação se reflete na busca por um nome ideal: “Silene Santos, Silene Souza, Silene Sandrelli” e Marina pergunta: “por que não Silene Margueiro?” Silene após experimentar alguns nomes, resolve: Marina Margueiro combina. “Marina Margueiro é meu nome [...] você enlouqueceu, você está querendo pegar o nome da própria irmã?”, diz Marina. “Estou só experimentando! Estou só experimentando!”, responde Silene.

A ênfase nas aparências ressaltada por Freyre e por Sérgio Buarque de Holanda transparece na busca de Silene por um nome ideal que ela possa utilizar como atriz do filme, um nome que possua visibilidade, mesmo que este nome seja emprestado, mesmo que seja o nome da irmã. Da mesma forma em que na família patriarcal se substituíam o nome tido como obscuro, ou seja, um nome não importante, não ilustre, pelo nome que tinha alguma importância social, também é mencionado por Freyre, havia momentos em que se utilizava outro nome somente por ele ser sonoro, por combinar, por ser bonito ou estrangeiro, diferente, incomum, famoso. A busca primordial era por uma proteção em relação às contingências, já que um nome de prestígio protege melhor o indivíduo através de alguns privilégios.

Contudo há aquilo que Freyre chama de “elemento de decoração social” que se relaciona mais com a forma do que o conteúdo. No filme, busca-se um nome que tenha visibilidade e sonoridade, que combine melhor e pareça mais bonito, que chame mais a

atenção. No fim resolve-se que será usado o nome “Silene Seagal”. O sobrenome fora retirado do lutador de karatê, Steven Seagal.

Após uma discussão entre Antônio (Tônico Pereira) e Marcela, a funcionária (Janaina Kremer), sobre a quantidade de cimento que será utilizada para executar a obra que causa uma alteração no orçamento, a funcionária argumenta que Antônio precisa dar a sua contribuição na realização da obra e ele responde que já dá a contribuição pagando o seu imposto: “[...] imposto que já paga o salário de muita gente”. Ela responde: “sou funcionária de carreira, concursada”, e ele argumenta: “efetivada em concurso interno”. Neste ponto, temos um primeiro elemento presente neste filme que remete a importância do funcionário público, sendo ele um agente que desfruta de vantagens indiretas, como é caso de uma efetivação em um concurso interno e também diz respeito ao status de portador da autoridade atribuído ao funcionário público, uma espécie de nobreza administrativa, lembrando neste caso, que Raymundo Faoro (1987), argumenta que o cargo público foi a via que atraiu as classes sociais, mergulhando-as no estamento.

O diálogo continua e a funcionária se defende alegando que passou em primeiro lugar no concurso que a efetivou. “Mas estava concorrendo sozinha”, argumenta Antônio. “Não, não o João Carlos, seu primo era um dos candidatos”, defende-se Marcela. “Mas, ele não estudou”, diz Antônio, “ele não estudou porque ele bebe”, diz Marcela. “Quem disse que ele bebe?”, pergunta Antônio, “eu fui vizinha do João Carlos por muitos anos e ele faz horrores com a mulher”, alega Marcela. “O que ele faz?”, pergunta Antônio.

“Ele bate na mulher”, diz ela. “Ah! Mas ela gosta, é uma tradição de família”, diz Antônio.

Temos aí um outro elemento importante, que é o aspecto da opressão masculina em relação a mulher. Questão que parece ser uma das preocupações de Gilberto Freyre em *Sobrados e Mucambos*, já que ele apresenta diversas passagens em que a mulher, mesmo sendo idealizada enquanto sexo fraco, nobre e belo, ainda assim, o autor faz referência a dominação da mulher pelo homem, dominação despótica, que atende exclusivamente os interesses masculinos. Isto diz respeito ao chamado duplo padrão moral adotado pela família patriarcal, que era monogâmica e católica. Por outro lado, podemos dizer que na obra de Freyre é possível observar o caráter poligâmico do homem, ou seja, a expectativa de que o macho branco tivesse todas as relações sexuais possíveis, com tudo que lhe passasse pela frente, das frutas, as árvores, os animais, os moleques, as escravas a esposa. Todavia, a dupla moral no casamento não é especificamente brasileira, ao contrário, é um fenômeno

generalizado e corresponde à opressão da mulher, mas resta saber qual o modo específico que se manifesta em alguns momentos. Neste caso, August Bebel (1989), embasando-se em Engels argumenta que se pode observar o índice geral de emancipação de uma sociedade ao observar o índice de emancipação da mulher nesta mesma sociedade, ou seja, sem uma emancipação feminina não há como haver uma emancipação da sociedade mais ampla.

Essa opressão se prolonga e pode se manifestar em alguns momentos na contemporaneidade, como é o caso da mulher em *Saneamento Básico* que apanha por ser uma tradição de família e da personagem seu Antônio que quase justifica o fato do marido bater na mulher, pela suposição dela gostar, expressando assim um dos grandes “chavões” do machismo.

Ainda na preparação do filme, o grupo se reúne para decidir o nome a nacionalidade do cientista que irá revelar a existência do monstro da fossa. A sugestão é que o cientista seja alemão e Fabrício diz: “um cientista alemão, morando aqui? Aqui só tem caipira”, Joaquim responde: “a começar por você”, “eu tenho curso superior, *high School*”. Aqui temos mais vez a valorização da forma em detrimento do conteúdo, pois o simples fato de ser portador de um diploma de curso superior faz com que a personagem se sinta diferenciada dos demais, deixando de ser um “caipira”, valorizando mais a forma do que o conteúdo, porque, *high School* para a cultura norte-americana equivale a um diploma ou certificado de segundo grau, diferente do College que equivale a um diploma universitário. Sérgio Buarque de Holanda argumenta que em alguns casos, busca-se o “talento” em detrimento da racionalidade ou do esforço que exige um pensamento especulativo, não havendo um predomínio de uma dedicação às especulações intelectuais, e neste caso, o que é valorizado é a frase que tenha uma boa sonoridade, que chame a atenção, demonstrando uma certa erudição. Com isto, existe uma adesão aos valores e idéias senhoriais, como é o caso da posse de títulos ou o anel de grau e a carta de bacharel, que acabam por equivaler, em alguns momentos, a brasões de nobreza. Em outras palavras, possuir um título, como é o caso do anel de doutor e a educação superior, equivale a um símbolo e é instrumento de poder que aumenta ainda mais a distância que separa os grupos sociais.

Todavia, a realização do projeto de se fazer o filme continua sendo posto em prática e o prefeito da cidade resolve fazer uma visita ao local da obra e pergunta a Antônio em meio a jornalistas que cobrem tal visita: “o que o senhor está achando da obra?”, e Antônio responde: “eu estou achando que aqui deveria erguer uma pinguela, porque as crianças estão tendo que atravessar o riacho por cima das pedras, que estão cheias de limo, e, isto que Deus o

livre, pode acabar em pescoço quebrado”. O prefeito responde que “Toda obra certamente causa alguns desconfortos, mas é importante, o senhor não acha?” Já imbuído por um discurso pronto, e continua: “ é uma reivindicação antiga, muitas vezes solicitada pela comunidade e finalmente atendida pela prefeitura. Se eu fosse me pautar pela imprensa e pela oposição, eu nunca investiria recursos públicos em obras de saneamento básico. E isto é administrar recursos públicos com inteligência. É preparar o município para crescer, para o futuro”.

Neste ponto existe o vazio do discurso pronto do prefeito que se aproveita da ocasião para fazer a sua própria propaganda eleitoral, atribuindo a sua gestão os méritos de tal realização. A cena termina com uma foto de todos, o prefeito e os representantes da comunidade diante da placa da obra em meio a aplausos para o discurso do prefeito. Enfim, a concretização do filme, que conta com a colaboração de Fabrício interpretado por Bruno Garcia, ao emprestar a câmera, mas as idéias são concretizadas com a presença de Zico (Lázaro Ramos), que é a personagem que mais entende de cinema. Conhecendo audiovisual mais que os outros membros do grupo, ele é quase um cineasta amador da região e utiliza seu conhecimento ao perceber a utilidade de algo na fita levada pelos outros até ele. A fita continha cenas de nudez de Silene feitas informalmente e de modo não intencional por Fabrício, e utilizadas por Zico na montagem final do filme com uma música de Billie Holiday ao fundo, compondo uma cena em que existe “[...] uma metáfora de amor à natureza [...], como se expressa Marina. Furtado recorre a técnica do filme dentro outro filme, terminando com a frase: “Salve a natureza. A natureza é bela”, complementada pela frase de Fiódor Dostoiévsky: “ a beleza salvará o mundo”, do livro *O Idiota*, publicado em 1868.

A utilização da frase de Dostoiévsky sugere que as pessoas podem estabelecer relações criativas com a arte, a natureza e o outro. Ao estabelecer relações criativas escapa-se da mediocridade alcançando uma realização por meio de experiências significativas com a arte, que nesse caso, é o fio condutor de todo esse processo estético-existencial. O filme agrada a todos, desde a Igreja até o representante do Conselho Nacional de Educação e por meio dessa cena final, todos os membros do grupo ficam famosos e a realização da obra de saneamento básico acaba tendo um papel coadjuvante, pois não foi concluída.

Contudo, todos se beneficiaram com o projeto, o prefeito, por exemplo, continuou com seu discurso: “se eu fosse me pautar pela imprensa e pela oposição, eu nunca investiria recursos públicos da prefeitura em projetos culturais”. Marina diz: “eu lamento que a obra não tenha sido concluída, mas o importante é que a verba foi aplicada a região, gerou emprego e renda e só este ano, por exemplo, o número de turistas cresceu”. Silene se beneficia com a

fama, Fabrício com o aumento da quantidade de turistas na região, Marina, o marido e o pai passam a vender mais móveis na fábrica de beliches e camas, além de produzirem fotos e brindes com o cenário do filme. Antonio tenta se beneficiar com a sugestão da realização de uma ponte, tendo em vista o crescimento de turistas. Em suma, a sociedade civil se mobiliza em busca de saneamento, e acaba por se resignar com a não realização de seu objetivo e de certo modo esquecendo-se dele.

Outro filme analisado aqui é *Ó Pai, ó* (2007) que tem como diretora e roteirista Monique Gardenberg. O filme tem como foco o cotidiano de um cortiço que se localiza no centro histórico do Pelourinho em Salvador, cidade que logo no início do filme é definida por meio do uso da voz de um locutor de rádio, como aquela em que predomina o sol, o calor e o carnaval. Os membros desse cortiço compartilham entre si o fascínio pelo carnaval e o enfrentamento do despotismo exercido por Joana (Luciana Souza), a proprietária do cortiço, que resolve punir a farra dos moradores no último dia de carnaval, cortando o fornecimento de água. Há, ao mesmo tempo, o confronto e a relação de alteridade entre todos os personagens que compõem a trama.

Existem as crianças, dois meninos: Cosme (Vinícius Nascimento) e Damião (Felipe Fernandes) que andam com bíblias nas mãos, por ordem da mãe Joana, vendendo doces e frutas que obtiveram por meio de brincadeiras e travessuras, dizendo para as pessoas nas ruas e faróis com os carros parados, que a mãe está doente e necessita daquelas compras, e também posando para fotos para os turistas, por dez reais.

O corte no fornecimento de água, provocado pela dona do cortiço faz com que Roque (Lázaro Ramos); o motorista de táxi Reginaldo (Érico Brás) e sua esposa Maria (Valdinéia Soriano); o travesti Yolanda (Lyu Arisson), amante de Reginaldo; a jogadora de búzios Raimunda (Cássia Vale); Carmen (Auristela Sá), que realiza abortos clandestinos e ao mesmo tempo cria crianças órfãs em seu apartamento, se confrontem e ao mesmo tempo se unam. Entre outros significados que o filme pode apontar um deles é a tentativa de uma remodelação urbana no Pelourinho que acaba sendo excludente, violenta e opressiva, reivindicando um modelo cultural que tende a uma transformação dos espaços públicos. A busca por este modelo é um pouco parecida com o período da reeuropeização, descrito por Gilberto Freyre (1961) e analisado por Angela Mendes de Almeida (1987 e 2006) e Ricardo Benzaquen de Araújo (1994). Período em que houve uma tentativa de resgatar os padrões europeus,

deixando de lado a influência africana e indígena. Isto se transparece no diálogo entre Carmen (Auristela Sá) e Baiana (Rejane Maia):

“A sua irmã vai estranhar isso tudo aqui. Está tudo muito mudado, porque antigamente a negrada vinha e fazia a sua festa, não é não? Hoje em dia não, depois dessa brancada [...] agora que o pelourinho é festa soçaito... eu digo isso porque você sabe que este lugar era um dos últimos que servia de quilombo para esta negrada. Pelourinho agora é ACM – Ação, Competência e Moralidade e está tudo empestiado de Barbie e tudo cor-de-rosa, não é lindo Baiana?”, diz a moça que trabalha no Pelourinho para Baiana e Carmen que tem uma irmã que chega de uma temporada no exterior.

O filme também aponta para o machismo que está presente na personagem de Reginaldo (interpretado por Érico Brás), o taxista casado com Maria (Valdinéia Soriano) que tem casos amorosos com o travesti Yolanda (Lyu Arisson) e Psilene (Dira Paes), a irmã de Carmen que chega do exterior. Yolanda e Maria encarnam o papel da mulher ressentida com a opressão masculina. Quando Maria diz a Reginaldo que Yolanda a procurou para falar de sua relação com ela, Reginaldo sai de modo agressivo para bater no travesti, dizendo para Maria: “você é minha esposa, você é a mãe do meu filho, você é minha federal”, denotando claramente a postura despótica do homem em relação à mulher e em relação ao travesti. Ele, o homem, é valorizado se tiver todas as relações com tudo que lhe passe pela frente, como no caso do senhor de engenho nas descrições de Gilberto Freyre em *Casa-Grande e Senzala*, tendo a esposa como a mulher principal, sua “federal” dentro de casa, ele pode até se apaixonar pelo travesti, entretanto ele é o macho prepotente deixando a homossexualidade ou bissexualidade apenas para o travesti. A violência também se manifesta na questão de gênero tendo como herança os valores patriarcais – o machismo do homem brasileiro, lembrando que patriarcado, como o próprio nome indica, é o “regime da dominação-exploração das mulheres pelos homens” (SAFFIOTI, 2004:44).

Reginaldo, em um outro diálogo com a esposa, remete a uma outra discussão que diz respeito à corrupção e ao uso do “presentinho” que pode se revelar em algumas situações, como é o caso da situação vivida pelo personagem que para ter um carro novo diz a esposa que o conseguiu com um amigo. “Minha Nossa Senhora, Reginaldo, está envolvido com *gângster*...”, diz Maria. “Que *gângster*, o cara é da polícia”, argumenta Reginaldo, explicando que para rodar definitivamente com o carro teve que dar algum dinheiro para o policial. Na verdade Reginaldo não teve que corromper a polícia, pois o amigo que ele se refere é Boca, o traficante. Contudo, este elemento presente no imaginário e na realidade social, que é o

corromper até mesmo a polícia, que chega a ser uma razoável desculpa para a esposa para disfarçar suas relações com o traficante, remete à relação entre a ação da polícia e o crime organizado, que envolve a prática de violência e arbítrio, potencializados durante o regime militar que continua manifestando em muitos momentos até hoje. O filme mostra outros significados que podem ser atribuídos a esta discussão, outras nuances e um olhar para outras situações que podem, também envolver a prática da violência despótica. Enquanto o carnaval acontece nas ruas de Salvador, Joana reclama aos gritos, da fumaça de incenso que queima na janela da vizinha do andar de baixo, ironizando a diferença religiosa, que no final do filme se manifesta em sincretismo religioso: “feiticeira que fumaceira é essa aí, mas você está fumando maconha é? [...] quando a polícia chegar aí dando tiro [...]”. Por que em uma democracia a polícia pode chegar dando tiro? Em quem e em quais lugares a polícia chega dando tiro? A frase é de uma moradora de cortiço. Podemos relacionar violência com exclusão social como fez Sidney Chalhoub (1996) ao chamar a atenção para a falha existente na distinção entre “classes perigosas” e “classes pobres”. Ele analisa a noção de que os pobres são por definição, perigosos, ressaltando que desde o início, os negros tornaram-se suspeitos preferenciais no interior desta abstração estabelecida pelas autoridades, desembocando na “teoria” da suspeição generalizada, isto é, a premissa de que todo cidadão é suspeito de algo. Chalhoub enfatiza que a destruição do cortiço carioca “Cabeça de Porco”, que foi invadido pelas autoridades em 26 de janeiro de 1893, impressiona com sua contemporaneidade, pois, “intervensões violentas das autoridades constituídas no cotidiano dos habitantes da cidade, sob todas as alegações possíveis e imagináveis, são hoje um lugar-comum nos centros urbanos brasileiros” (CHALHOUB, 1996:19). É claro que existe a dimensão analisada por Mauro Wolf (2003), em que ele chama a atenção para a questão dos efeitos dos meios de comunicação e a forma como eles constroem a imagem da realidade social, demonstrando que as notícias são, entre outras coisas, o exercício do poder sobre a interpretação da realidade. Contudo, podemos dirigir o olhar para esses rumores que apontam para a existência de justiceiros, encapuzados agindo violentamente em meio às periferias. Segundo Barry Glassner (2003) existe uma ampla variedade de grupos, incluindo empresas, seitas religiosas e partidos políticos que acabam promovendo e lucrando com a disseminação do pânico. Mas em sua análise da cultura do medo, o foco principal é a observação da ação da imprensa, enquanto criadora e mantenedora do pânico, pois para ele uma análise da cultura do medo que ignora a ação da imprensa é incompleta, uma vez que a imprensa ocupa um dos primeiros lugares dentre as diversas instituições em relação à disseminação do pânico.

Contudo no que diz respeito aos ataques entre polícia e crime organizado em São Paulo a imprensa atuou disseminando o medo mais no sentido de novos ataques do PCC em relação à queima de ônibus e bombas explosivas pela cidade do que na ação de grupos de extermínio (que não se sabe quem são os componentes, se estão ligados a alguma instituição ou não, se são somente membros da sociedade civil, atuando violentamente por aí) que atuavam na periferia paulista. De acordo com os jornais da época havia um grupo encapuzado, cujos indivíduos possuíam várias tatuagens pelo corpo, movidos por uma ideologia neonazista, muito parecidos com os famosos *Skinheads*. “A nova onda de ataques do PCC (Primeiro Comando da Capital), iniciada na noite de terça-feira (11), continuou com força total na madrugada desta quinta-feira. Já passa de 100 o número de ataques contra forças de segurança em mais de 15 cidades do Estado de São Paulo [...] no total, 107 suspeitos foram mortos [...], em diferentes pontos do Estado. Na tarde desta quinta, 75 corpos permaneciam nas unidades do IML em Pinheiros e na Vila Leopoldina, na cidade de São Paulo” (Folha Online).

O filme analisado aponta ainda para um outro tipo de violência, a violência contra criança pobre. Seu Jerônimo, um comerciante do Pelourinho é procurado por um policial que diz: “sabe Seu Jerônimo eu vim aqui falar com o senhor daquele dinheiro que eu estou lhe devendo, porque eu queria ver o que o senhor consegue fazer por mim, que estou com aluguel de casa atrasado esse mês, tenho cinco filhos para criar, o senhor sabe...” e Jerônimo responde: “a gente sabe que vocês são fudidos mesmo, ganham mal não é mesmo?” E ainda “vocês são que nem papel higiênico, quando não estão enrolados estão na merda. Deixa pra lá, eu quero que você me pague com outras obrigações. Aqueles moleques que ficam fazendo bagunça aí na frente da loja...” . “Sei...”, responde o policial e Jerônimo complementa: “quero que dê um susto neles”. “O senhor pode ficar tranquilo [...] que no que depender de mim seu comercio estará protegido”. Assim, com essas palavras do policial é feito o acordo tácito. “Faça isso! Faça isso!”, diz Jerônimo que sai falando e inglês com os turistas dos navios que atracam no porto, alguns deles, turistas portugueses “voltando para a bela terra que eles descobriram [...] e quem não voltaria?”, como diz o guia aos turistas.

Existe um primeiro aspecto nesses elementos apontados pelo filme, que diz respeito ao ideário que vê o policial como mal remunerado, categoria profissional que expõe a própria vida e permeia o imaginário social como algo à margem, em virtude da má remuneração. Não muito diferente disso é a visão em relação ao professor, como denota a cena em que a professora aparece no bar de Neuzão (Tânia Tôko), com um abaixo assinado para a escola e ouve de um dos personagens presentes no local: “[...] eu não vou assinar porra nenhuma,

porque vocês professores ficam o ano inteiro fazendo greve, meus filhos vão para a escola é pra estudar, eu não tenho culpa que a senhora ganha pouco. O governo paga a senhora é para dar aula”. Educação e segurança, professor e policial, duas categorias de profissionais que ganham mal, negligenciados quanto à importância de seus papéis sociais.

O segundo aspecto diz respeito ao final do filme em que a personagem Baiana (Rejane Maia) aparece em várias cenas chamando a atenção dos outros personagens para as mortes de crianças, já que ela se relaciona com todos os outros, seus fregueses em quitutes. “Carnaval é assim, tudo de ruim acontece...”, diz Joana, a mãe de Cosme e Damião e Baiana apontando para o jornal diz: “... e por falar nisso, olhe três presuntos, não parece os filhos de Faustino?”. “Eu lá quero saber de filho de Faustino, é cada qual que de seu cada qual, quem pariu para Deus que balance, eu quero é falar dos meus que eu levo ali na rédea curta, linha dura [...]”, evidenciando o seu lado individualista, no sentido de quem diz que a violência pode chegar nos outros, nunca nos meus, de minha mesma substância, como aponta Roberto Da Matta (1987). Nas cenas finais do filme aparecem crianças correndo pelas ruas do Pelourinho, o carnaval acontecendo ao fundo e, o policial reclama: “não adianta falar não, será que não se pode contar com segurança pública?” E assim, inicia-se o seguinte diálogo: “Seu Jerônimo, outro dia mesmo eu falei com o senhor, no dia que o senhor quiser é só o senhor me dizer, que eu largo a farda e venho aqui e faço segurança particular de sua loja...”; Jerônimo retruca: “se os comerciantes fazem isso, é problema deles, eu pago imposto para ter direito à segurança pública”. “Mas, seu Jerônimo, eu não posso ficar aqui o dia inteiro fazendo ponto não”, responde o policial. “Você não me prometeu que iria dar um jeito hoje cedo? Faça isso!” manda Jerônimo. O jeito dado aparece no final do filme, na cena em que o policial aparece correndo atrás de várias crianças e o carnaval acontecendo ao fundo da cena, Baiana do desfile vê a situação e lamenta secretamente o que ela alertou a todos os personagens durante todo o filme. Joana abandona o que disse no início em relação à vizinha, no momento em que a chamou de feiticeira e pede a ela lhe jogue os búzios. Jerônimo percebe que Cosme e Damião, filhos de Joana estavam entre as vítimas e diz ao policial: “ que foi que a gente combinou, que foi que eu te disse, que os daqui não, os da área a gente dá um jeito, a gente fala com a mãe, com o tio. Dá um jeito [...]”. Novamente temos a questão da proximidade, da intimidade, dos daqui não, mas os outros, os de lá, estes sim podem até morrer. “Seu Jerônimo, eu faço esse serviço há mais de dez anos e meu negócio é bem feito! Bem feito! Desse jeito!”. Jerônimo vai até a casa de Joana e chega no momento em que a vizinha acaba de jogar os búzios, ela pede a ele que leia a previsão sobre estão seus filhos e ele lê: “ dez

negrinhos numa cela ... Fugiram de manhã cedo, mas eram nove. Nove negrinhos fugiram, um deles o mais afoito, lascou-se...”

Yolanda entra e dá a notícia e assim todos vêem os corpos de Cosme e Damião estirados no chão. Neste ponto temos aqui o que Giorgio Agamben (2002) conceituou como vida nua, referindo-se à vida matável e sacrificável do *homo sacer*. O autor dirige o olhar para uma lógica na qual a vida humana é incluída na forma de exclusão, ou melhor, dizendo, numa forma de sua matabilidade, como é o caso contemporâneo de Guantánamo, em que a *vida nua* atinge sua máxima indeterminação, mas também se aplica em relação aos mortos nas periferias das cidades. Agamben (2004) nos fala sobre a relação de proximidade entre democracia e totalitarismo, ressaltando que a forma desta relação não acontece de uma hora para outra, como uma reviravolta repentina, mas tudo isso ocorre de um modo contínuo. Ele afirma que é como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais e que simultaneamente preparam uma silenciosa, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim, uma nova e mais receosa instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se. Agamben ainda nos lembra que Foucault escreveu sobre o “direito à vida” para explicar a importância assumida pelo sexo enquanto tema de debate político, ou seja, o direito à satisfação das necessidades (saúde, felicidade, etc.), o direito de resgatar aquilo que se é e o que se pode ser, sendo esse direito, a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder. Ele ressalta que o primeiro registro da *vida nua* enquanto sujeito político, está implícito no documento de hábeas corpus de 1679, documento este que é considerado a base da democracia moderna. Neste caso, a fórmula que se encontra na base da democracia moderna não é o homem livre, com suas prerrogativas e seus estatutos, mas sim, “corpus” (um ser bifronte portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais).

Este é segundo Agamben, o novo sujeito da política, sendo que a democracia moderna nasce enquanto reivindicação e exposição deste corpo. Agamben, também argumenta a respeito do conceito político no qual está em questão a metamorfose da vida matável do *homo sacer*, sobre a qual baseia-se o poder soberano. Este conceito é denominado por ele de “vida indigna de ser vivida”. Neste caso, ele explica que a “vida indigna de ser vivida” não é um conceito ético que concerne às expectativas e desejos dos indivíduos, na eutanásia, por exemplo, um homem encontra-se na posição de dever separar em um outro homem a “zoé” da “bíos” e de isolar nele uma *vida nua*, matável. É enfatizado por ele, que na perspectiva da

biopolítica moderna, ela se coloca, sobretudo entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, assinalando o tempo em que a biopolítica converte-se em tanatopolítica. Agamben argumenta que “a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas a vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão” (AGAMBEN, 2002:16). Com isto, “o que a ‘arca’ do poder contém em seu centro é o estado de exceção - mas este é essencialmente um espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida” (AGAMBEN, 2004:131). Ele sustenta que a *vida nua* é o início em que o direito transforma-se em fato e o fato em direito, momento em que os dois planos tornam-se indiscerníveis. Nesta perspectiva, uma mesma reivindicação da *vida nua* conduz, nas democracias burguesas a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e tornam-se, ao contrário, nos estados totalitários, o critério político decisivo e o lócus das decisões soberanas. Deste modo, a vida biológica com suas necessidades torna-se o fato politicamente decisivo, e assim, Agamben nos proporciona a possibilidade de entender como no século XX as democracias converteram-se em totalitarismo e vice-versa. Segundo ele, em ambos os casos estas mudanças ocorreram em um contexto em que a política já havia sido transformada em biopolítica, sendo somente preciso, determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para garantir o controle da *vida nua*. Conseqüentemente, as distinções políticas (direita-esquerda, liberalismo-totalitarismo, privado-público) perdem seu sentido, entrando em uma zona de indeterminação no mesmo momento em que seu referencial fundamental tornou-se a *vida nua*. Nesta perspectiva, o totalitarismo moderno pode ser definido como a instauração, por meio do estado de exceção de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só de adversários políticos, mas também de cidadãos, que por qualquer razão pareçam não integráveis ao sistema político.

Com isto, o autor defende a tese de que o estado de exceção possui uma tendência cada vez maior de se apresentar como paradigma de governo dominante na política atual, pois o deslocamento de uma medida provisória para uma técnica de governo ameaça transformar a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. No que diz respeito à violência, a morte dos 111 presos do Carandiru, o massacre da Candelária, o massacre de moradores de rua em São Paulo; os adolescentes que atearam fogo em um índio em Brasília; nestas manifestações é possível observar a exclusão social. Essas e outras são manifestações de uma vida matável, sacrificável, ou seja, um “homo sacer” como é definido por Giorgio Agamben (2002). O filme *Ó pai, ó* termina com um homem pegando latinhas de

cervejas pelo chão, demonstrando a sujeição das pessoas para sobreviver, pois as latas não são apanhadas somente para serem recicladas e preservar o meio ambiente e sim para serem vendidas custeando a sobrevivência do indivíduo.

Sujeição é o tema principal do último filme analisado, *O cheiro do ralo* (2006) dirigido por Heitor Dhalia. Lourenço, que é interpretado pelo ator Selton Mello, é o proprietário de uma loja que compra todo tipo de objeto usado. Neste personagem existe a dimensão do despotismo, assim como a frieza ao negociar e o prazer em explorar e humilhar os clientes que o procuram em função de dificuldades financeiras. Lourenço vê as pessoas de um modo geral como se estivessem à venda, como uma mercadoria. Existe uma coisificação por parte dele em relação ao outro. Todos os personagens se sujeitam ao despotismo de Lourenço. A noiva se sujeita só para ter um relacionamento e os outros personagens se sujeitam para sobreviverem. O sadismo do personagem se manifesta também ao longo do filme quando ele pronuncia a quase todo momento, a seguinte frase: “a vida é dura”, ou, “*la vida es dura*”. Numa das cenas Lourenço, ao chegar em sua loja, vê um mendigo sentado na frente. Ele olha fixamente para o mendigo, entra e chama seu segurança (interpretado por Lourenço Mutarelli) diz ainda: “você sabe que Deus criou o mundo, mas foi o homem que tornou o mundo confortável”, e o segurança em um tom de resignação e concordância responde: “ta na bíblia”. Lourenço continua: “o homem é o Deus do conforto”, e o segurança responde: “faz sentido...”. Lourenço continua expondo sua filosofia de vida: “o único animal que poderia fazer isso é o homem. Você acha que o cachorro faria isso? A girafa faria isso? Pescoçuda do caralho. A baleia faria isso?”. “Não, iria deixar tudo molhado”, responde o segurança. “Só o homem era capaz de fazer uma coisa assim... confortável como uma poltrona. Sente ela”, diz Lourenço apontando para a poltrona e os dois se recostam. “Um casacão desse assim...” mostrando seu próprio casaco, “Mas o homem encheu o mundo de coisa ruim também”, continua Lourenço. “Tipo o que? Lixo?”, pergunta o segurança. “Não, eu discordo. O lixo é bom. O lixo é o troco”, responde Lourenço. “Troco?”, indaga o segurança. Lourenço responde: “o homem criou o lixo para ocupar os desocupados”. “Peguei”, responde o segurança. “Pegou? – tem muito vagabundo por aí...”, diz Lourenço. “Pilantra, os nêgo não toma banho”, diz o segurança. “Banho passa longe, são diferentes da gente. Não querem saber de conforto. O homem criou o lixo pra distrair essa gente toda”, argumenta Lourenço. “Peguei”, responde o segurança. “Esse mendigo que fica aí, cê...”, diz Lourenço. “Quer que eu...”, responde o segurança, já entendendo o que Lourenço quer que ele

faça. “Ah! Eu queria”, diz Lourenço. “Ta feito”, responde o segurança. “Certo? Pegou, né?”, confirma Lourenço. “Peguei”, responde o segurança. “Pegou, né?”, mais uma vez, confirma Lourenço.

Temos aqui, mais uma vez o *homo sacer* na figura do mendigo, que será exterminado pelo segurança de Lourenço, sendo esta uma vida matável, sacrificável, que ninguém ira reivindicar. O mendigo está fora da sociedade de consumo, e neste caso ele é, na visão despótica de Lourenço, a “sujeira” da pureza pós-moderna. O critério de pureza é a aptidão de participar do jogo consumista. Na visão de Zygmunt Bauman (1998) a busca da pureza moderna expressou-se diariamente com a ação punitiva contra as chamadas classes perigosas, e também se expressa cotidianamente com a ação punitiva contra os moradores de rua das áreas urbanas proibidas, os vagabundos e indolentes. Conclui-se também que a esmagadora maioria dos reclusos no corredor da morte provém da chamada classe baixa, “esse imenso e crescente depósito onde se armazenam os fracassados e rejeitados da sociedade consumidora” (BAUMAN, 1998:59). Ser pobre é considerado um crime em um universo em que a coação atua através da abundância e não da escassez.

Bauman adverte que durante os últimos anos a população de encarcerados e de todos que obtém a sua subsistência da indústria carcerária — a polícia, os advogados, os fornecedores de equipamento carcerário — tem crescido constantemente. O mesmo ocorreu com a população de ociosos: exonerados, abandonados, excluídos da vida econômica e social.

O jornal Folha de S. Paulo publicou em 25 de maio de 2005 uma reportagem sobre um caso de exclusão social em São Paulo que não está muito distante do que Bauman chama a atenção. Há 20 anos um homem de 68 anos transitava pelas ruas do bairro Vila Nova Conceição. Ele ocupava uma área equivalente à de um quadrado de 1,5 metro de lado na Praça Pereira Coutinho, em frente a edifícios luxuosos. Ele ficava entre um poste e duas caçambas de reciclagem de lixo. Tal praça onde vivia o mendigo, possui edifícios que homenageiam duas famosas vinícolas francesas: o edifício *Château Margaux*, ao lado do *Château Lafite*, ambos com apartamentos avaliados em até 15 milhões. O local considerado invadido por ele, está a três quarteirões do parque Ibirapuera. Houve toda uma mobilização para retirar o morador de rua do local, mobilização que contou com a colaboração de muitos que circulavam cotidianamente pelo local, além de assistentes sociais e técnicos da secretaria. Até o jornaleiro da praça recebeu a incumbência: “tão logo visse o sem-teto voltar ao local, deveria telefonar para o celular da assistente social [...]” (Folha de S.Paulo, 25 de maio de 2005). O morador de rua foi rendido e levado para Hospital Psiquiátrico Pinel sem previsão

alguma de alta. “Já não era tempo. Tinham de tirar logo o homem daqui. Ele era uma ameaça à saúde das crianças. A imundície, o mau cheiro, podiam contaminar as crianças que brincam no playground da praça” (Folha de S.Paulo, 25 de maio de 2005), disse o proprietário de um estabelecimento comercial da praça. Um cliente do estabelecimento comercial complementa: “era assustador. Envolto em plásticos, o mendigo exalava um cheiro concentrado de urina. Alguma coisa tinha de ser feita”.

Neste caso, é possível lembrar da perspectiva aberta por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém* que se encontrou com a questão que deu origem ao ensaio de Christophe Dejours, *A banalização da injustiça social* que aborda por um lado, a indiferença e a tolerância crescente na sociedade neoliberal, e a adversidade e o sofrimento de uma parcela da população, por outro. Um outro aspecto apontado por Dejours diz respeito à noção de zelo, que neste caso se aplica às pessoas que foram zelosas colaboradoras do isolamento do morador de rua, agindo como meras engrenagens de uma organização que os transcende. Neste caso do mendigo, a eficácia do ostracismo repousou sobre a colaboração maciça da grande maioria dos “executores”. O zelo demonstrado por todos esses atores é fundamental, se não decisivo para a eficiência do sistema. Entende-se por banalização do mal não somente a atenuação da indignação contra a injustiça e o mal, mas, além disso, o processo que, por um lado, suaviza o mal e por outro, mobiliza um número crescente de pessoas a serviço da execução do mal, fazendo delas “colaboradores”.

O elemento essencial apontado por Dejours, na formação de uma vontade de agir contra a injustiça e o sofrimento, é o despertar da compaixão. Um aspecto levantado por Bauman que também diz respeito a este assunto está na relação entre “pureza” e “sujeira”, entendendo a “sujeira” como os “agendes poluidores”, “coisas fora do lugar”. Essas coisas “fora do lugar” são “coisas móveis” que não se cravaram no lugar que lhes foi destinado, são coisas que trocam de lugar por livre vontade, como é o caso do morador de rua que fugiu várias vezes antes de ser definitivamente retirado do local. Como o morador de rua não tinha parentes localizados, seu final trágico foi o hospital para doentes mentais sem ao menos saber o porque estava sendo internado e nem por quanto tempo e muito menos qual será o tratamento utilizado para a cura de sua suposta doença mental. Neste caso, ele vai para uma espécie de prisão perpétua decidida por médicos.

É uma nova roupagem do higienismo do século XIX que transparece na fala das pessoas do bairro ao invocarem a higiene ou sua ausência em sua argumentação em defesa da internação ou retirada do morador de rua. Trata-se de uma atualização da noção higienista que

esteve na base da criação dos primeiros hospitais psiquiátricos, demonstrando como o discurso da profilaxia do meio urbano pode ser atual. Até que ponto as pessoas podem ser diminuídas em seu direito de ir e vir? A rua é um lugar público para todos. Neste caso, temos aí uma das formas de manifestações do que Giorgio Agamben denominou de estado de exceção, pois, há uma suspensão da constituição entrando em cena atos que não têm valor de lei, mas adquirindo força de lei. Isto significa dizer que a norma pode estar em vigor, isto é, o morador de rua não pode ser isolado sem o seu consentimento em hospital psiquiátrico, mas a norma não se aplica, não tem força enquanto norma e atos que não têm valor de lei adquirem sua força. Desta maneira, o estado de exceção é “um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei” (AGAMBEN, 2004: 61). O estado de exceção não se define segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, mas sim como um vazio e uma interrupção do direito. Portanto, “o *estado de exceção* não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana), mas um espaço de vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas - e, antes de tudo, a própria distinção entre público e privado – estão desativadas” (AGAMBEN, 2004:78).

Portanto, decide-se qual vida pode ser morta sem que se cometa homicídio. No tempo da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida deixa de ser politicamente relevante. Quando a vida torna-se o valor político supremo coloca-se ao seu lado o problema de seu desvalor. Com isso, na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor e o desvalor da vida em si. Os moradores de rua, idosos e crianças (muitas nascidas nas ruas) são privados de quase todos os direitos humanos e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles situam-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, na qual não são mais que vida nua. Deste modo, eles são inconscientemente assemelhados a “*homines sacri*”, isto é, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio, como fez Lourenço, o personagem do filme *O Cheiro do Ralo* ao mandar seu segurança matar o morador de rua. No espaço biopolítico da modernidade, o médico e o cientista movem-se na terra de ninguém onde antes somente o soberano se movia.

Nota-se que o médico exerceu um papel de juiz ao isolar o morador de rua no hospital psiquiátrico do caso citado pelo Jornal Folha de S.Paulo. Deste modo, quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram tais atrocidades, a ponto de seres humanos serem privados integralmente de seus direitos? Agamben argumenta que a *vida nua* é o início em que o direito se transforma em fato e o fato em direito, onde os dois planos tornam-se

indiscerníveis. Esta análise também se aplica a postura despótica de Lourenço e seu colaborador, o segurança de seu estabelecimento. Hannah Arendt entendia por “banalidade do mal” a suspensão ou a supressão da faculdade de pensar que podem acompanhar os atos de barbárie ou o exercício do mal. Este aparece não como uma maquinação que implica a mobilização de uma inteligência fora do comum; ele pode ser produzido, simplesmente sem esforço, como é o caso do segurança de Lourenço que não questiona o raciocínio e a visão de mundo de Lourenço ao sugerir a morte do morador de rua.

O segurança de Lourenço passa a ser um típico representante da banalidade do mal e, também, representante de uma certa estupidez, sendo ele uma inteligência inteiramente a serviço da eficácia de uma atividade exercida sem o emprego da faculdade de pensar, e também desprovido da capacidade de criticar o sentido da ação. As pessoas entram na loja de Lourenço para se desfazer de seus objetos por uma extrema necessidade de dinheiro. Por isso, Lourenço aprende a explorá-las ao máximo e diz: “o poder é afrodisíaco”.

Com o tempo, acha que pode comprar tudo, até a garçonete do bar da qual ele cobiça as nádegas na hora do almoço, sem ao menos poder reconhecer seu rosto no momento de sua ausência: “eu prefiro pagar para ver, eu não quero casar com essa bunda. Eu prefiro comprar ela para mim”, reflete Lourenço. No caso de Lourenço, homens e coisas têm mais ou menos o mesmo status. Neste caso, apenas prevalece à racionalidade instrumental, não existindo nenhuma capacidade de identificação com o outro, existindo apenas uma indiferença afetiva, um completo desinteresse, gostando apenas das nádegas da garçonete do bar, que também é coisificada.

Paradoxalmente, essas cenas de avareza total são contrapostas a episódios em que ele esbanja dinheiro com artefatos aparentemente inúteis e sem valor que, no entanto, lhe servem para preencher o vazio criado pelas distâncias e pelos constrangimentos infligidos ao outro, como é o caso do olho de vidro que causa fascínio. Lourenço exerce seu despotismo em relação a todos os outros personagens, um pouco como fazia o senhor de engenho em relação a todos que o cercavam, sempre atendendo exclusivamente seus interesses pessoais, mesmo os subjetivos, como um simples ir ou não com a cara da pessoa. O homem que quer vender uma caneta (Wolney de Assis) entra e sua sala e diz: “é de ouro”, Lourenço responde: “vinte no máximo”. “Mas é de ouro”, argumenta o homem, “não me interessa”, responde friamente Lourenço. “Por quê?”, pergunta o homem. “Porque eu não gostei da tua cara”, responde Lourenço. “Meu senhor me desculpe a minha cara... mas não é ela que estou oferecendo, é a caneta”, tenta argumentar o homem já se submetendo inteiramente a Lourenço e ele responde

“não quero!”. “Tô precisando muito desse dinheiro”, já quase implorando, diz o homem.

“Faria qualquer coisa pra conseguir esse dinheiro?”, pergunta Lourenço sabendo que o homem já estava inteiramente sob seu domínio. “Eu sou um homem de princípios”, responde o homem. “Até onde vão os seus princípios?”, pergunta Lourenço. “O que o senhor quer que eu faça?”, pergunta o homem. “Nada, pode ir embora, não vou te ajudar”, responde Lourenço.

Em uma outra cena, Lourenço chega em sua loja de bom humor e diz a todos presentes: “quem quer dinheiro? E pensa: “Todo mundo me abraça. Todo mundo gosta do meu dinheiro”. Neste ponto, vemos um pouco do que enfatiza José de Souza Martins (1999), sobre o Programa Silvio Santos, em que são distribuídos prêmios como se fossem doações oriundas de uma generosidade, reforçando a imagem de pai protetor que em muitos momentos do programa distribui dinheiro para seu auditório, atirando em sua direção. “[...] essa é uma prática que associa patrimônio e poder [...]” (MARTINS, 1999:38).

O bom humor de Lourenço também é vinculado às relações de poder, mas desta vez associado ao patrimonialismo. Martins ressalta que no caso do Programa Silvio Santos há uma identificação com partidos políticos claramente oligárquicos. A ação do grupo Silvio Santos se dá por meio da captação de recursos com a venda de carnês para a população (em sua maior parte, uma população de baixa renda). Tal carnê dá direito ao comprador a concorrer a grandes e pequenos prêmios (desde casas e carros até a um liquidificador). Neste caso quem não é premiado retira o valor pago corrigido em mercadorias nas lojas do “Baú da Felicidade, fazendo com que aparentemente o comprador não perca nada. “De fato, porém ele adiantou dinheiro ao grupo aludido, que negocia com ele como capital de terceiros, sem o pagamento de juros e sem distribuir aos compradores os lucros extraordinários que podem decorrer da especulação com os preços dos produtos finalmente distribuídos” (MARTINS, 1999:38). O apresentador de TV usa o dinheiro do povo e ao mesmo tempo aparece como provedor, “exatamente como ocorria com os políticos sertanejos, ele enfia a mão no bolso e vai tirando o dinheiro e distribuindo ao público” (MARTINS, 1999:38).

Silvio Santos aparece majoritariamente como um protetor de famílias pobres, tendo o papel de facilitador de sonhos impossíveis. Lourenço expressa seu bom humor ao saber que irá captar recursos de pessoas que não possuem uma outra forma de conseguir dinheiro a não ser se sujeitando a ele, sujeição em relação ao seu despótico poder que negocia como e com quem quer, distribuindo dinheiro ou distribuindo violência no mais alto estilo de senhor de engenho que reivindica todas as pessoas absolutamente disponíveis aos seus interesses, aliado

ao inseparável privatismo, sentimento de posse e de propriedade privada de pessoas e de objetos.

Considerações finais

A relação entre a família patriarcal no Brasil e as condutas do apadrinhamento, pessoalismo e o chamado “jeitinho brasileiro”, presentes em alguns momentos específicos na contemporaneidade foi o que se propôs analisar neste trabalho. A idéia foi a de dirigir o olhar para algo do passado colonial, uma herança, que se manifesta em situações específicas. Ao recuperar tais características da família patriarcal por meio da aproximação entre a história, antropologia e cinema, foi possível observar que esta foi uma oportunidade para o cientista social de realizar uma investigação dos elementos sociais ao mesmo tempo motivadores e constitutivos do enredo ficcional. Neste caso, outros elementos além destes citados acima vieram à tona, como é o caso da banalização da violência que aparece nos três filmes analisados.

Este trabalho percebe a importância dos estudos sobre os fenômenos culturais e, entende a necessidade de se analisar não somente o imaginário, que aparece nessas manifestações, mas também o modo, os processos em que tudo isso acontece. Neste sentido, mais uma vez a perspectiva pluridisciplinar adotada na pesquisa foi fundamental.

Para nos debruçarmos neste intrincado assunto é necessário esclarecermos alguns pontos:

Inicialmente é importante elucidar que o conceito de família patriarcal foi descrito por Gilberto Freyre em *Casa-Grande e Senzala* e, posteriormente em *Sobrados e Mucambos* ao delinear as relações familiares no Brasil do período colonial ao século XIX. Segundo essa definição a família patriarcal é numerosa, sendo composta não só pelo núcleo conjugal e filhos, como é o caso da família nuclear burguesa surgida em um período posterior a esse. A família patriarcal é concebida como extensa, pois inclui escravos, parentes e agregados, todos subordinados à dominação despótica do patriarca.

Esse conceito de família patriarcal tem sofrido diversas críticas embasadas em argumentos que enfatizam que no período estudado coexistiam outras formas de organizações familiares, além de acentuar também que o conceito exalta em demasia a submissão feminina. O retrato da família patriarcal destacado por Freyre é questionado por autoras como Mariza Corrêa (1984), Eni de Mesquita Samara (1987) e Maria Odila Leite da Silva Dias (1995). Essas autoras defendem que a família patriarcal tal como definida por Freyre impõe uma concepção única e genérica da família brasileira fazendo com que uma situação

localizada no tempo e no espaço converte-se em única matriz social da sociedade colonial. Neste caso defende-se a existência de elementos “não patriarcais” mais próximos da atual família conjugal, e uma variedade de modelos familiares que diferem do que foi descrito por Freyre. Maria Odila Leite da Silva Dias (1995), aponta para a presença de mulheres fortes, com papéis sociais decisivos para a sobrevivência dos grupos familiares. Ela ressalta as peculiaridades deste universo feminino e sua atuação cotidiana marcada pelo imprevisto.

No processo de colonização, mulheres brancas tiveram um papel sui generis de liderança social: eram fundadoras de capelas, curadoras, mulheres de negócios, administradoras de fazendas e líderes políticas sociais. Como chefes de família, viam-se na liderança dos clãs e das alianças do mandonismo local (DIAS, 1995:104).

Para estas autoras, a história das mulheres não foi totalmente marcada pelo isolamento e obediência. Tanto Maria Odila Leite da Silva Dias, quanto, Eni de Mesquita Samara argumentam que em São Paulo, no final do período colonial, existiam figuras femininas que se desviavam dos parâmetros convencionais.

Esta é uma das críticas dirigidas ao uso do conceito de família patriarcal, acentuar que o conceito exacerba em demasia a submissão feminina. Contudo, até mesmo Gilberto Freyre que é sobre quem são dirigidas estas críticas, percebeu esse fato. Em *Sobrados e Mucambos*, por exemplo, ele menciona a presença de mulheres fortes, em posição de mando.

Por isso, é necessário ressaltar que o conceito de família patriarcal em Gilberto Freyre não está necessariamente ligado a uma família extensa, mas a um tipo de poder exercido, uma rede de poder e dependência ligados ao escravismo e ao despotismo senhorial. Ele descreve uma ordem social da qual o poder patriarcal e a família são os elementos nucleares.

Freyre também apresenta uma preocupação com a mulher, que transparece em sua obra ao descrever primordialmente em *Casa-Grande e Senzala*, mas também em *Sobrados e Mucambos*, a questão do despotismo do homem em relação à mulher, sendo uma marca no trabalho de Freyre.

Um outro ponto a esclarecer é que o patriarcalismo inclui uma forma hierárquica de relacionamento social entre os grupos sociais, etnias e os gêneros, complementada em alguns momentos pelo que Freyre chamou de doçura nas relações que são as relações paternalistas. Manuel Castells (2000) define o patriarcalismo como uma das estruturas sobre as quais se assentam todas as sociedades contemporâneas, tendo como característica a dominação do homem sobre a mulher e os filhos. O autor acentua que para que esse domínio do patriarca

possa ser exercido é “necessário que o patriarcalismo permeie toda a organização da sociedade, da produção e do consumo à política, à legislação e à cultura” (CASTELLS, 2000:169). Isto significa dizer que a dominação inicialmente exercida pelo patriarca na família se irradia para o restante da sociedade, atingindo outros aspectos da vida social.

Por isso, alguns autores, como Angela Mendes de Almeida (1987), Roberto Da Matta (1983, 1985, 1987, 1991) e Gilberto Velho (1987), defendem que o modelo patriarcal acaba se constituindo em núcleo de valores e de visão de mundo que pode orientar condutas em algumas situações sociais específicas.

É necessário levar em conta as implicações do conceito de família patriarcal para Freyre, que inclui, em alguns momentos, a ampliação do despotismo do senhor de engenho para a vida social e política, concebendo as relações familiares estabelecidas no núcleo patriarcal como base de uma cultura política de cunho familista. Além disso, também deve se levar em conta que as relações despóticas se irradiam para as relações sociais e políticas, como demonstram os elementos significativos que refletem as situações sociais apontadas pelos filmes analisados, como é o caso da exclusão social e da banalização da violência que aparecem na questão dos moradores de rua em *Ô paí ó* e em *O cheiro do ralo*.

Portanto, qual a semelhança entre os senhores de engenho descritos por Freyre em *Casa-Grande e Senzala* que queimavam escravas grávidas e crianças vivas e os jovens que atearam fogo em índio que morava nas ruas de uma grande cidade?

Segundo Roberto Da Matta (1987), a família patriarcal deixou de existir apenas como um grupo visível, mas seu modelo, no que diz respeito às idéias, ainda se manifesta em situações específicas e essa pode ser uma delas. Embora tenha havido uma pluralidade de modelos familiares no período colonial, como assinalaram Mariza Corrêa (1984) e Eni de Mesquita Samara (1987), também existe o poder dos modelos dominantes fornecendo paradigmas sociais, como argumentam Roberto Da Matta (1983) e Angela Mendes de Almeida (1987). Nesta perspectiva, a família enquanto idéia é algo que deve ser levado em consideração.

É importante lembrar aqui a questão levantada por Peter Burke (1997) sobre o paralelo entre a chamada “Nova História”, surgida na França na década de 1960, e as observações de Freyre, a partir da década de 1930 no Brasil. O autor ressalta que Gilberto Freyre, ao realizar um percurso memorial pela família patriarcal brasileira, fornece apontamentos significativos em relação à alimentação, vestimenta, habitação, vida íntima e história da infância, proporcionando-nos um maior entendimento sobre as mentalidades que permearam tal

universo. Todos esses aspectos contribuem para que possamos entender as diferentes culturas e suas significações simbólicas, expressões de valores por meio de formas no vestir, falar, alimentar-se, receber os visitantes, brincadeiras, brinquedos e formas de agir da criança, enfim, toda uma observação sobre o cotidiano social da família patriarcal, tanto da casa-grande quanto do sobrado.

De acordo com Peter Burke (1997), Freyre possuía um estilo interdisciplinar (dialogando com sociologia, antropologia e história social) adquirido na Universidade de Columbia, que o fez interessar-se pela cultura material e história da infância. Para Burke, há em Freyre um interesse pelas mentalidades, pois ele esteve interessado em *ethos* e valores.

Em *Sobrados e Mucambos*, por exemplo, Freyre discute os regimes alimentares do que ele denominou como “virgem pálida” e “esposa gorda e bonita”, do mesmo modo que é possível observar em sua obra que ele tinha algo a dizer sobre as crianças, descrevendo em *Casa-Grande e Senzala* o modo de vida da criança, (seus brinquedos, desde bonecas, pipas, piões, bolas) até o que ele denominou de sadismo patriarcal que inclui a disciplina rígida dos colégios jesuítas, além da postura despótica do senhor de engenho logo na infância.

Conforme Burke, “Freyre argumenta, como Philippe Ariès iria fazer no caso da Europa moderna nascente, que no Brasil colonial mesmos meninos com dez anos idade eram obrigados a se comportarem como gente grande” (BURKE, 1997:4). Além disso, em *Sobrados e Mucambos*, Freyre enfatiza as diferentes formas de se conceber os bebês, que eram vistos como anjos, o menino que em uma certa idade era concebido como diabo, e o jovem adolescente visto como um pequeno adulto. Por isto, autores como Peter Burke comparam o interesse de Freyre pela história do cotidiano social com a preocupação corrente com o cotidiano e seu interesse na história íntima com o que os historiadores franceses chamaram de *histoire de la vie privée*. Portanto, conclui-se que “este não é lugar para discutir se Freyre usou ou não fontes tais como relatos de viajantes ou jornalistas de modo suficientemente crítico, o que precisa ser aqui enfatizado é sua disposição de ir além do âmbito relativamente estreito de documentos usados pela maioria de seus predecessores” (BURKE, 1997:4).

A contribuição dada pelas observações de Ricardo Benzaquen de Araújo foi significativa para entendermos a interpretação de Freyre, que colore a heterogeneidade constitutiva da casa-grande, sugerindo em vários momentos a existência de uma proximidade e confraternização entre os grupos. Mas é importante destacar que esta proximidade não pode ser debitada à ausência de despotismo, um dos pontos centrais na obra de Freyre. A adoção da

família patriarcal como um ponto de partida para a análise dessas situações contemporâneas evidenciou a convivência entre o moderno e o arcaico em tais situações. Situações que se manifestam, por exemplo, no machismo do personagem Reginaldo do filme *Ô paí ó* que realiza seu domínio tendo várias relações ao mesmo tempo, no mais alto estilo de um senhor de engenho. Nas relações inclui-se a esposa, um caso com o travesti Yolanda e paralelo a isso um outro caso com a moça que chega de uma temporada no exterior. Todas essas relações ocorrem sob um prepotente despotismo do homem em relação à mulher.

O machismo também se manifesta na concordância sutil do personagem Antonio em *Saneamento Básico* ao saber que o primo bate em sua mulher e ao argumentar que esta é uma tradição de família e que a mulher gosta de apanhar.

Podemos relacionar a família patriarcal com a violência, o despotismo e a exclusão social, pois em várias passagens tanto em *Casa-Grande e Senzala* como em *Sobrados e Mucambos*, Freyre faz referência a uma diferenciação social que se manifestava desde as arquiteturas das casas, o estilo de plantas e jardins, os tipos de animais, além das roupas e jóias que eram usados até mesmo nos escravos para diferenciar o poder aquisitivo de seu proprietário. A noção de que os pobres são por definição, perigosos, aparece logo no período colonial.

Com isto, uma leitura de Gilberto Freyre que traduz o perfil da família patriarcal brasileira como uma construção de padrões de comportamentos, contribui para a análise da ética que envolve o conjunto das relações, possibilitando um maior entendimento sobre o predomínio do pessoalismo, mas também de outros elementos, como é o caso da violência.

Pode-se observar a formação de feudos políticos, que apresentam um comportamento inclinado às relações de favoritismo resultando, como demonstrou Da Matta, em uma circularidade entre a vida burocrática (ou constitucional) do país e as relações de amizade, compadrio e parentesco, mas também existe a figura do *homo sacer*, como conceituou Giorgio Agamben (2002).

Tal conceito desenvolvido pelo autor consegue sintetizar situações despóticas como aquelas apontadas pelos filmes *Ô Paí ó* e *O Cheiro do Ralo*. Portanto, a morte das crianças em *Ô Paí ó* e o extermínio do morador de rua em *O Cheiro do Ralo* implicam no que Agamben (2002), definiu como vida nua, uma vida matável que está em forma de exclusão, considerada indigna de ser vivida, pois está deslocada da sociedade de consumo, está fora do lugar.

A postura despótica de Lourenço em *O Cheiro do Ralo* e o arbítrio utilizado pelo comerciante em seu pacto com o policial em *Ô Paí ó* possuem sua relação com o que

Giorgio Agamben (2004) denominou de estado de exceção, pois há uma suspensão da constituição entrando em cena em atos que não têm valor de lei, mas adquirindo força de lei. Isto é o estado de exceção para Agamben, a existência de uma violência fora do direito em que há uma indistinção entre público e privado, pois o privado como é o caso de Lourenço e do comerciante, simplesmente não podem atuar usando a força para decidir quem vive ou quem morre. Tal definição estabelecida por Giorgio Agamben pode chegar a implicações muito mais complexas, contudo também se aplica a essas questões levantadas aqui.

Um outro aspecto que podemos concluir é que em alguns momentos pode existir uma circularidade entre a individualização (universo das leis) e o modo relacional de viver atrelado ao universo dos amigos, fazendo com que a vida social seja movida por duas éticas diferenciadas: por um lado, a ética que envolve o universo dos amigos e família e, por outro, a ética que envolve uma razão pública.

A apreensão teórica dos contornos desta mentalidade, (apontada por Sérgio Buarque de Holanda e, complementada pelas observações de Gilberto Freyre), ou desta matriz ética, torna-se indispensável para entender sob que forma deu-se a persistência das idéias que recebemos da família patriarcal, que aparecem em situações apreendidas nos nexos significativos da estrutura fílmica.

Sérgio Buarque de Holanda (1995), argumenta que uma dessas heranças reside no fato da entidade privada preceder a entidade pública e isto explica porque as relações que se criam na vida doméstica podem fornecer o modelo para outras composições sociais.

Há uma espécie de paradoxo em que a sociedade se inclina para a cordialidade e ao mesmo tempo busca o particular e hierarquizado, como demonstrou Da Matta (1983, 1985, 1987, 1991). O pessoalismo, o nepotismo, o favoritismo, as relações de apadrinhamento e o jeitinho são formas socialmente estabelecidas em uma estrutura social onde a hierarquia parece estar baseada na intimidade das relações pessoais.

Nesse sentido, as relações podem começar como marcadas pelo eixo econômico do trabalho, mas logo adquirem uma tonalidade pessoal, como demonstram Tânia Casado e Siegrid Guillaumon Dechandt (2005). Com isto, percebe-se que ao se fazer uma análise do sistema social brasileiro não é possível pensar somente na questão da diferenciação econômica. Deve-se sim, ir um pouco além, observando o que se passa no imaginário social e alguns de seus elementos continuam aparecendo.

Assim como demonstra Roberto Da Matta, existe entre nós um individualismo que é complementado por uma rede de relações que o sustenta de maneira integral, fazendo com que a experiência individualizante exista na medida em que o sujeito possui uma rede de relações para ampará-lo, prevalecendo a idéia de que “quanto mais aristocratismo e rede de pessoas me apóiam, mais individualista posso ser” (DA MATTA, 1987:135).

A ética que está por trás das relações descritas por Freyre e o conceito de “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda, assim como as observações feitas por Roberto Da Matta no que diz respeito ao conflito entre leis e práticas sociais e a circularidade entre os espaços da casa e rua, permitem que possamos perceber a importância de se analisar as persistências que existem na cultura e na estrutura social, manifestando-se no imaginário por meio de idéias, piadas, chistes, modos de vida, ações, palavras e sendo apresentadas em manifestações literárias ou cinematográficas.

O modo patriarcal presente nas idéias transparece nas relações contemporâneas por meio do jeitinho, do despotismo e da banalização da violência, possuindo uma matriz histórica, mas uma vigência contemporânea que se manifesta em certos momentos.

O efeito da estrutura social engendrada do processo de colonização revela o domínio de uma vida cultural pautada pelas relações pessoais, constituindo-se em um mecanismo de proteção e ascensão social, na mesma proporção que um instrumento para o jeitinho. Desta forma, estas relações se desenvolvem e se internalizam no imaginário. Conclui-se que somos herdeiros de uma tradição. A questão é entender o que permanece em nossa sociabilidade como impasses, enigmas; e isto está sendo pensado em formas de convívios, instituições, idéias e ações.

Contudo, este estudo não tem a pretensão de esgotar o assunto sobre este tema tão fascinante que é a existência desses elementos em nossa sociedade enquanto uma “herança” da família patriarcal, elementos que permeiam o meio social, assim como as estratégias de exercício e manutenção do poder, instituindo o ilegal – ao torná-lo legítimo - como forma de convívio social, como é o caso do jeitinho quando se manifesta desta maneira.

A pretensão de não esgotar o assunto se justifica pela própria incapacidade de se abarcar a totalidade do problema em questão. Como salientou Weber (1993), quanto mais “universal” for o problema em questão e quanto mais amplo for o seu significado cultural, menos será possível dar uma resposta extraída do material do conhecimento empírico. Em outras palavras, ao olharmos para o mundo ao nosso redor, verifica-se que ele se manifesta

dentro e fora de nós, “sob uma quase infinita diversidade de eventos que aparecem e desaparecem sucessiva e simultaneamente” (WEBER, 1993:124).

É demonstrado por Weber, que essa diversidade subsiste, mesmo quando voltamos a nossa atenção, isoladamente, a um único objeto, e com isto, todo o conhecimento da realidade infinita baseia-se na “premissa tácita de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica e de que só ele será essencial no sentido de digno de ser conhecido” (WEBER, 1993:124).

Deste modo, toda investigação científica deve ser continuada, não sendo possível avaliar a medida do significado cultural do pessoalismo, favoritismo, despotismo e da banalização da violência em relação a outros elementos componentes da cultura contemporânea sem tarefas subseqüentes.

Weber (1972) sustenta que a significação de que está revestido todo trabalho científico é a de que toda obra “acabada” não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas “indagações”. Deste modo, não é possível concluir um trabalho científico, sem esperar, ao mesmo tempo, que outros avancem ainda mais, e neste caso, ele esclarece que esse progresso poderá ser prolongado.

Este trabalho percebeu a importância dos estudos sobre os fenômenos culturais e, entende a necessidade de se analisar, não somente o imaginário, que aparece nessas manifestações, mas também, o modo e os processos em que tudo isso acontece. A perspectiva pluridisciplinar adotada na pesquisa foi fundamental.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____ *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALMEIDA, A. M. (org.). *Pensando a família no Brasil, da colônia à modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, UFRJ, 1987.
- _____ *Notas sobre a família no Brasil in Pensando a família no Brasil - da colônia a modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, Editora da UFRJ, 1987.
- _____ *Família e História – Questões metodológicas*. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.usp.br/nemge/textosseminariofamilia/famhistmetologicasalmeidapdf>>.
- ASSIS, M. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1977.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARIÉS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- BADINTER, E. *Uma amor conquistado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARBOSA, L. *O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____ *A Liberdade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.
- BEBEL, A. *La Mujer- En el pasado, en el presente, en el porvenir*. Barcelona: Fontamara, 1989.
- BENZAQUEN, Ricardo Araújo. *Guerra e Paz: Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Ed. 34, 1994.
- BURKE, Peter. *Gilberto Freyre e a nova história*. In: Revista Tempo Social. São Paulo: Outubro de 1997. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial2/pdf/vol09n2/nova%20historia.pdf>> acesso em 3/12/07.
- CADERNOS DE PESQUISAS: A FAMÍLIA EM DESTAQUE. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, Nº 1, jul. 1971.
- CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 3 ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

_____. *Dialética da malandragem (caracterização das memórias de um sargento de milícias)* In: Revista do instituto de estudos brasileiros, número 8, São Paulo, USP, 1970 pp-67-89.

_____. (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

CASADO, Tânia; DECHANDT, Siegrid Guillaumon. *Dimensões da cultura brasileira na visão dos expatriados* In: CLADEA Asamblea Anual –2005- Consejo Latinoamericano de Escuelas de Administración, 2005, Santiago. V.1.p.1-15.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril. Cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Ed. Companhia das letras, 1996.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CLASTRES, Pierre. *Liberdade, Mau Encontro, Inominável*. In: LA BOÉTIE, E. de. Discurso da servidão voluntária. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CORRÊA, Mariza. *Repensando a família patriarcal brasileira* in ARANTES, Antonio A. Colcha de retalhos – Estudos sobre a família no Brasil. 3 ed. Campinas: UNICAMP, 1984.

_____. *Morte em família - Representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. *A casa e Rua - Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *A Família como valor – Considerações não-familiares sobre a família à brasileira* in ALMEIDA, Angela M. Pensando a família no Brasil - da colônia a modernidade. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, Editora da UFRJ, 1987.

_____. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1991.

DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Dialogando com Sérgio Buarque de Holanda*. *Cienc. Cult.* [online]. Junho/Setembro 2002, vol. 54, nº 1 [acessado em 7/12/2007], p.68-69. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252002000100036&lng=en&nrm=iso. ISSN 0009-6725.

- ENRIQUEZ, Eugène. *Caminhos para o outro, caminhos para si*. In: Revista Sociedade e Estado, volume IX, n. ° 1-2, Jan/Dez, 1994.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. São Paulo: Editora Globo, 1987.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- FIGUEIRA, Sérvulo. *O “moderno” e o “arcaico” na nova família brasileira: notas sobre a dimensão invisível da mudança social* in FIGUEIRA, S. (org.). *Uma Nova Família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987a.
- _____. *O Papel da Psicanálise no entendimento da construção da subjetividade* in ALMEIDA, Angela M. *Pensando a Família no Brasil: da Colônia à Modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; Editora da UFRJ, 1987b.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 42 ed. 2001.
- _____. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 50 ed. São Paulo: Global, 2005.
- _____. *Sobrados e Mucambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 3 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1961.
- GLASSNER, Barry. *Cultura do Medo - porque tememos cada vez mais o que deveríamos temer cada vez menos*. São Paulo: Editores Ltda, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 26 ed. 1995.
- LIU, Yi. *Homem cordial da casa e homem mascarado da rua*. LLJournal, vol.1, número 2006. Disponível em: <http://ojs.gc.edu/index.php/lljournal/article/viewarticle/87/110> acessado em 5/12/2007.
- MARTINS, José de Souza. *A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção*. Revista Tempo social; USP. São Paulo: novembro de 1994.
- _____. *O Poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*. São Paulo: Hucitec, 2. Ed 1999.
- _____. *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.
- PIERSON, Donald. *Família e compadrio numa comunidade rural paulista*. In: Revista de Sociologia. São Paulo: Escola de Sociologia e Política, Nº 4, Vol. XIV, 1954.

- REVISTA DE SOCIOLOGIA. São Paulo: Escola de Sociologia e Política, Nº 4, Vol. XIV, 1954.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.
- SÂMARA, Eni de M. Tendências atuais da história da família no Brasil in ALMEIDA, Angela M. *Pensando a família no Brasil - da colônia a modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, Editora da UFRJ, 1987.
- SANTOS, R.E. *Zé Carioca e a cultura brasileira* IN: XXV Congresso Brasileiro de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2002, Salvador.
- SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. *Complexo de Zé Carioca*: Notas sobre uma identidade mestiça e malandra In Revista Brasileira de Ciências Sociais, número 29, ano 10; São Paulo: ANPOCS, Outubro 1995, pp 49-63.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Atualidade de Raymundo Faoro*. Dados - Revista de ciências sociais/ Rio de Janeiro/ vol. 24 / 2003.
- SCHWARZ, Roberto. “As idéias fora do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas*: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*: tensões sociais e criação cultural na primeira República. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- VELHO, Gilberto. Família e subjetividade. In ALMEIDA, Angela M. *Pensando a família no Brasil - Da colônia a modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, Editora UFRJ, 1987.
- WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*: Trad. de Leônidas Hegenberg, com Introdução de Manoel Tosta Berlinck. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1972.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. De Maria Irene de Q.F. Szmrecânyi. E Tamás J. M. K. Szmrecânyi. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.
- _____. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora e Editora da UNICAMP, 1993.
- WOLF, Mauro. *Teorias da Comunicação*. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

Vídeo e artigos de jornais

Ataques do PCC atrasam ônibus em São Paulo. Folha Online. 13 de julho de 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u123840.shtml>>

O morador de rua que irritou um bairro e acabou no Pinel. Folha de S. Paulo. Caderno Cotidiano, C10. Domingo, 22 de maio de 2005.

Filmes

O cheiro do ralo. Heitor Dhalia, Brasil: Sony Pictures, 2007. 112 min.

Saneamento básico. Jorge Furtado, Brasil: Globo Filmes, 2007.

Ó Pai, Ó. Monique Gardenberg. Brasil: Globo Filmes, Dueto Filmes, Dezenove Som e Imagens, Natasha Filmes, 2007. 96 min.