

Robert Wegner

Pesquisador visitante (recém-doutor) da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz.
Pesquisador associado ao Pronex do Departamento de História da PUC-Rio.

Religião, Cordialidade e Promessa

O catolicismo em *Raízes do Brasil* e
Monções, de Sérgio Buarque de Holanda

Ao menos desde “O significado de *Raízes do Brasil*” – apresentação escrita por Antônio Cândido que, a partir da quinta edição, de 1967, acompanha a obra de Sérgio Buarque – se tem chamado a atenção para a importância da obra de Weber na construção de *Raízes do Brasil*. Vinte anos mais tarde, George Avelino Filho concluía seu texto “As raízes de *Raízes do Brasil*” lançando, em forma de perguntas, diversas tarefas para a interpretação do livro, dentre elas a de analisar a influência de Weber além da construção de tipos ideais. Recentemente, essa tarefa foi levada a cabo por Pedro Meira Monteiro em sua dissertação de mestrado, defendida em 1996, que deu origem ao livro *A queda do aventureiro*.



Esse mesmo autor faz referência a um texto escrito por Brasil Pinheiro Machado em homenagem aos quarenta anos de *Raízes do Brasil*, no qual o historiador paranaense teceu, em 1976, uma instigante interpretação da primeira edição do livro de Sérgio Buarque, realizando em boa medida a tarefa de demonstrar a importância de Weber na construção do argumento de *Raízes do Brasil*.¹

Pinheiro Machado sugere a leitura de *Raízes do Brasil* como um reexame da “história da sociedade brasileira à luz da problemática e da metodologia weberiana”. Nesse exame, Sérgio Buarque lançaria mão da obra de Weber “sem o seu ‘diálogo com Marx’ e sem as

reelaborações que os pensadores não alemães lhe deram”, o que neste caso quer dizer que o ensaísta não incorpora, dentre outras, as análises de Tawney, elaboradas em *Religion and the rise of capitalism*,² de 1926; e, naquele caso da ausência de diálogo com Marx, significa que em *Raízes* o capitalismo é interpretado não como um sistema, mas fundamentalmente como uma racionalidade específica. Podemos dizer nessa linha que, para Pinheiro Machado, Sérgio Buarque elaborou uma interpretação do Brasil espelhada nas teses de Weber sobre o surgimento do espírito da racionalidade capitalista burguesa, ou, na boa expressão de Pedro Monteiro, que “o ‘espírito do capitalismo’ é, pois, segundo esta interessante interpretação, o ponto de fuga de toda a composição do autor”.³

Sabe-se o papel estratégico que a religião possui no trabalho de Weber para a compreensão da racionalidade que deu origem ao capitalismo. Assim, se o protestantismo, e mais especialmente o calvinismo, desempenha um papel chave no argumento weberiano, na linha de interpretação de *Raízes do Brasil* sugerida por Pinheiro Machado, o catolicismo possui grande peso nesse livro de Sérgio Buarque.

O objetivo do presente artigo é justamente abordar a religião em *Raízes do Brasil* (1936) e, percebendo de que modo ela se entrelaça com a ‘cordialidade’ – conceito central do livro –, tentar vislumbrar as possibilidades de o catolicismo no Bra-

sil vir a ser um elemento de constituição do *self* e de coesão social. Em seguida, acrescentando o livro seguinte de Sérgio Buarque, *Monções*, que foi publicado em 1945, procura-se estender a mesma discussão sobre religião no Brasil, ressaltando-se que, nessa obra, é possível entrever uma religiosidade não menos presa ao sensível mas que, contudo, como uma espécie de filtro das paixões que transbordam diretamente do coração, parece operar de forma mais adequada uma intermediação entre interioridade e exterioridade.

CATOLICISMO NO BRASIL

Em seu texto “Raízes do Brasil: uma re-leitura”, Brasil Pinheiro Machado recorda, antes de tudo, que com as guerras religiosas o mundo católico europeu ficara reduzido e que, então, a contra-reforma empreende, como uma espécie de compensação, a conquista espiritual da América, do Extremo Oriente e da África. Com isso, o Brasil torna-se um cenário privilegiado dessa conquista, a qual, pode-se dizer, consiste quase que em um experimento de materialização do clima da contra-reforma no Novo Mundo, da mesma maneira que se diz que a colonização da Nova Inglaterra o é das crenças puritanas.⁴ Nesse sentido, seguindo sua leitura de *Raízes do Brasil* como um espelho das categorias weberianas, Pinheiro Machado elege uma rápida passagem do primeiro capítulo, em que Sérgio Buarque se refere à Companhia de Jesus – “que impôs seu

espírito ao mundo católico, desde o Concílio de Trento⁵ –, como chave explicativa dessa cultura ibérica transportada. Segundo as palavras do comentador, “nessa rápida alusão ao Concílio de Trento está um dos pontos chave para o desenvolvimento da problemática de *Raízes do Brasil*, pois que é aí que seu autor identifica uma ética religiosa diretamente oposta à ‘ética protestante’”.⁶

Seguindo a mesma linha de interpretação, torna-se importante dizer que Sérgio Buarque faz referência ao Concílio de Trento quando comenta o reaparecimento da querela do pelagianismo, na qual a Companhia de Jesus teria tido um papel fundamental *contra os princípios predestinacionistas*, reação que, para Sérgio, é uma espécie de prolongamento, na teologia, da *cultura da personalidade* que predomina entre os povos ibéricos e que gera uma desconfiança em relação às teorias negadoras do livre arbítrio e do mérito pessoal.⁷

Como a doutrina da predestinação é justamente a base do calvinismo e, na argumentação weberiana, do surgimento do espírito do capitalismo, a reação contra os princípios predestinacionistas orquestrada pela Companhia de Jesus, uma “instigação nitidamente ibérica”, é significativa para levarmos adiante a forma de leitura sugerida por Pinheiro Machado. Sem a doutrina da predestinação – ou mesmo alguma concepção equivalente –, o trabalho não chega a ganhar a conotação religiosa do termo alemão *beruf* e do in-

glês *calling* e, dessa maneira, o labor nunca se tornou uma atividade que pudesse, por seus frutos, vir a indicar a eleição do indivíduo por Deus, ficando ausente do rol das virtudes cultivadas pela ética católica. Nesse contexto, conforme palavras de Sérgio Buarque,

no trabalho não buscamos senão a própria satisfação, ele tem o seu fim em nós mesmos e não na obra, um *finis operantis* e não um *finis operis*. As atividades profissionais são, aqui, meros acidentes na vida dos indivíduos, ao oposto do que sucede entre outros povos, onde as próprias palavras que designam semelhantes atividades adquirem um acento quase religioso.⁸

Prolongando o argumento de Pinheiro Machado, é útil nos estender sobre o tema da religião no Brasil, lembrando, para tanto, que, na descrição de Sérgio Buarque, não é exatamente um catolicismo dos mais canônicos que ganhará força no país, pois

o nosso culto (era) sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, ‘democrático’, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso.⁹

Ilustrando suas observações com relatos de viajantes, como os de Saint-Hilaire, para quem, no Brasil, “ninguém se compenetra do espírito das solenidades”, Sér-

gio Buarque considera que essa religiosidade de superfície – “menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior; quase carnal em seu apego ao concreto” – só poderia ser transigente e pronta a acordos, à qual “ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa”.¹⁰

A partir da segunda edição de *Raízes do Brasil*, publicada em 1948, Sérgio Buarque passa a lembrar que isso não sig-

nificava propriamente uma contradição com a Igreja Católica, de modo que se pudesse falar em uma religiosidade popular que destoasse muito da doutrina oficial. Na verdade, o catolicismo tridentino, no seu esforço de reconquista espiritual e de propaganda da fé perante a ofensiva da Reforma, fez a exaltação dos “valores cordiais e das formas concretas e sensíveis da religião”,¹¹ encontrando um terreno fértil em nosso comportamento social – o que só vem corroborar o argu-



Messe dans l'église de N. S. de Candelária a Pernambuco.
Johan Moritz Rugendas, *Voyage pittoresque dans le Brésil*, Paris, Engelmann et Cie., 1835.

mento de Pinheiro Machado sobre a centralidade da religião da contra-reforma na construção de *Raízes do Brasil*.

Assim, na esteira do Concílio de Trento, o catolicismo no Brasil terá um caráter adaptável às circunstâncias sociais de modo a não ter um princípio transcendental a ordenar a vida do crente em torno de um centro definido, apelando sempre “para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade”.¹² Ou, para usar os termos de Oswald Spengler referidos por Sérgio Buarque ao comparar a religiosidade no Brasil e na Rússia, falta ao catolicismo no Brasil qualquer tendência para a “verticalidade”. Está-se mais próximo de um *ethos* de amor fraternal, e não paternal, no qual o próprio Cristo é sentido mais como um irmão – aqui vale lembrar o caso relatado por Sérgio Buarque das festas do Senhor do Bom Jesus da Pirapora, em São Paulo, e sua história do Cristo que desce do altar para sambar com o povo. Nesse contexto, citando a passagem de Spengler sobre os russos, a tendência fáustica, inteiramente vertical, visando ao aperfeiçoamento pessoal é vã e ininteligível.¹³

Nesse ponto, podemos moderar em certo grau o argumento de Pinheiro Machado e dizer que, do catolicismo presente no livro de Sérgio Buarque, chega a ser difícil extrair uma racionalidade específica que seja equiparável à ética protestante, na medida em que se trata de uma religiosidade que não define uma vertebração

nem um princípio que minimamente organize o *self*, posto que apenas “se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem”.¹⁴ Mas é precisamente esse ponto que caracteriza a ‘cordialidade’ exposta no capítulo 5 de *Raízes do Brasil* e, portanto, para uma melhor avaliação desse tipo de religiosidade, vale a pena um exame mais detido sobre o tema, ao lado do da ‘civildade’.

CORDIALIDADE, CIVILIDADE E O ANIMAL CAPAZ DE FAZER PROMESSAS

Podemos começar argumentando que *Raízes do Brasil* apresenta um verdadeiro dilema, uma vez que é temerário afirmar que Sérgio Buarque realiza uma opção entre a cordialidade e a civilidade. Na realidade, o autor procura vê-las de diferentes ângulos, como demonstra George Avelino Filho, em texto de 1990, ao apontar para “duas maneiras” por meio das quais a noção de civilidade aparece em *Raízes do Brasil*.

Conforme o comentador, a primeira maneira é quando Sérgio Buarque entende a civilidade “nos moldes weberianos, como o processo de racionalização e impessoalização das relações humanas, e onde a civilidade seria a representação da própria ‘jaula de ferro’”. Por esse ângulo, a cordialidade emerge como um elemento contraposto à civilidade, isto é, aparece como sendo constituída por relações humanas mais afetivas e “sem máscaras”. Nesse sentido, diz Avelino, “seguindo a

vertente modernista que desenvolveu uma crítica à civilização moderna”, o fundo emotivo transbordante envolvido na cordialidade parece ser exatamente uma vantagem diante do processo clássico da racionalização e impessoalização sofrido pelas culturas européias.¹⁵

A segunda maneira encara a civilidade e a cordialidade dentro das “exigências imperativas das novas condições de vida – um processo pelo qual a ‘lei geral suplanta a lei particular’ –, que se manifestam na urbanização e na industrialização”. Dessa perspectiva, a “civilidade, apesar de ainda ser vista como máscara, é o instrumento que permite a individuação das pessoas e sua integração de forma autônoma em um todo mais amplo: o ‘mundo’ ou a *society*”.¹⁶ Do lado da cordialidade aparece sua ineficácia e a extrema dificuldade de o ser humano, nessa ambiência, vir a perceber e se submeter a regras que tenham validade para todos, dificuldade que, se não superada de alguma maneira, mina pela base a possibilidade de uma sociedade democratizada.

Vale lembrar que, muitas vezes, civilidade e cordialidade podem confundir-se na aparência “e isso explica-se pelo fato da atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no ‘homem cordial’: é a forma natural e viva, que se converteu em fórmula”.¹⁷ De todo modo, deve ser sublinhado que a cordialidade diz respeito à espontaneidade, ao passo que a civilidade está relacionada à

fórmula. A primeira possuiria, então, vínculo direto, sem intermediação, com o “coração” e, por isso mesmo, como esclarece Sérgio Buarque a Cassiano Ricardo na segunda edição de seu livro, cordialidade não se refere somente a sentimentos positivos de amizade e concórdia. Em nota de pé-de-página, o autor procura enfatizar sua diferença em relação ao poeta – o qual sugeria substituir o termo cordialidade por bondade –, declarando que não se trata de afirmar o brasileiro como bondoso em oposição a mal-doso, mas de percebê-lo impulsionado pelos sentimentos, bons ou maus, nascidos diretamente do coração,¹⁸ e não pelos sentimentos que participam da razão. É justamente essa oposição que caracteriza o par cordialidade/civilidade, como fica claro no início do capítulo “O homem cordial”, quando o autor afirma que o Estado não é uma continuidade do círculo familiar mas, ao contrário, nasce em oposição à família. “A ordem familiar em sua forma pura é abolida por uma transcendência”¹⁹ e o elemento racional supera o emotivo.²⁰

É importante enfatizar que, seja em prol da amizade, seja da inimizade, a cordialidade tende a se manifestar em *atitudes imprevisíveis*. Já a civilidade significa que existe uma intermediação entre o coração e suas manifestações exteriores, consistindo exatamente numa padronização das atitudes, que “não precisam ser legítimas para se manifestarem”.²¹ Nesse caso, pode-se dizer que a civilidade diz respeito ao *previsível*. De fato, sob certo

ponto de vista, é possível afirmar que é pela falta de previsibilidade característica do contexto das relações cordiais que a instauração da separação entre o mundo do privado e do público torna-se difícil, posto que na esfera pública são necessárias normas abstratas que tenham validade universal e que sejam seguidas em praticamente qualquer circunstância, deixando-se de lado os impulsos do coração – ou melhor, guardando-os na intimidade.

Prosseguindo na senda da participação modernista de Sérgio Buarque explorada por George Avelino,²² parece extremamente instigante uma remissão a Friedrich Nietzsche, cuja influência no modernismo brasileiro, embora ainda pouco estudada, parece ter sido relevante. Evidentemente, é forçoso reconhecer que, sem uma pesquisa acurada, seria precipitado enveredar por afirmações muito audaciosas.²³ Contudo, creio que seja interessante ariscar que Nietzsche tenha sido importante para os modernistas, ao menos no que diz respeito à formulação da já mencionada crítica à rotinização do mundo moderno. De qualquer modo, também acredito válido estabelecer um diálogo entre a elaboração que Sérgio Buarque faz do par cordialidade/civilidade e os argumentos do filósofo alemão acerca da constituição do *self*.

Talvez, numa primeira aproximação, e se for correta a afirmação de que a obra de Nietzsche foi importante para a crítica

modernista à civilização moderna, sejamos tentados a enxergar em certas características da cordialidade elementos relacionados à “afirmação da vida” e antagonísticos ao excesso de razão e de vontade de verdade, parecendo então o homem cordial uma virtualidade de nova humanidade. Assim, nesse caso, a cordialidade apontaria para o futuro do Brasil, como também ofereceria uma alternativa para a cultura européia, e aí ganharia sentido pleno a afirmação de Ribeiro Couto resgatada por Sérgio Buarque de que “a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade”.²⁴ Em suma, nessa linha, se a cordialidade tem algo de negativo é apenas em virtude de sua inadequação ao mundo racionalizado e regido por regras impessoais. É certo que, nesse raciocínio, a crítica a esse mundo significaria, ao mesmo tempo, uma exaltação da cordialidade.

Contudo, outra consideração de *Raízes do Brasil* pode logo afastar a tentação de uma aproximação direta que conduza a esse tipo de ilação. Quando faz sua exposição do que entende por homem cordial, opondo-o ao polido, Sérgio Buarque recorre ao filósofo alemão para dizer que “foi um pouco a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche, quando disse: ‘Vosso mau amor de vós mesmos fez de vosso isolamento um cativoiro’”.²⁵ Nesse sentido, um olhar mais cuidadoso pode começar a perceber mais distâncias que aproximações. No caso, voltando ao raciocínio que vínhamos desenvolvendo em torno da *falta de previsibilidade* relaciona-

da à cordialidade, antes de ver nela o exercício da livre vontade, podemos perceber, por exemplo, a impossibilidade de *fazer promessas*, capacidade considerada por Nietzsche, em *Genealogia da moral*, como a tarefa paradoxal que a natureza impôs ao homem.²⁶

Nesse sentido mesmo é que o homem cordial se aproximaria de um *self* natural, na medida em que suas ações e palavras são puro transbordamento dos sentimentos vindos diretamente do coração, sem qualquer intermediação de regras ou de um princípio interiorizado. O homem cordial não é capaz de fazer promessas: o que ele promete hoje, esquece amanhã se o impulso do seu coração mudar. De certo modo, o homem cordial poderia ser mais próximo da criança descrita por Nietzsche, em “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”, “que não tem qualquer passado a recusar e que brinca, na sua feliz cegueira, entre as barreiras do passado e do futuro”.²⁷ Assim, é certo, o homem cordial teria a força do esquecimento sem o qual, para Nietzsche, “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*”.²⁸ E nessa leitura já começaria a aparecer uma ponta daquele elogio à cordialidade presumido há pouco.

Entretanto, longe de fazer a simples apologia do homem que é puro esquecimento, tanto em “Da utilidade e dos inconvenientes” (1874) como em *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche argumenta pela necessidade de superar a natureza, sain-

do do estado de tudo esquecer, e implantar uma memória em si mesmo, sem a qual não há possibilidade de se criar algo duradouro e forte. Nessa direção, é preciso tanto o sentido histórico quanto o esquecimento e talvez seja até possível dizer que enquanto a hipertrofia do primeiro era personificada pelos alemães contemporâneos de Nietzsche, a ausência de sentido histórico estaria mais bem representada, podemos sugerir, pelo brasileiro caracterizado por Sérgio Buarque. Por esse caminho, se o filósofo alemão criticava seus contemporâneos, provavelmente criticaria o homem cordial do mesmo modo, pois tanto a um quanto a outro faltaria o “instinto vigoroso” que advertisse quando é necessário ver as coisas historicamente e quando não.²⁹

Se a hipertrofia do sentido histórico pode conduzir a cultura à decadência, só com o esquecimento, seria possível dizer – talvez um pouco no mesmo sentido daquela afirmação de Sérgio Buarque de que “com a simples cordialidade não se criam os bons princípios (; é) necessário algum elemento normativo sólido (...) para que possa haver cristalização social”³⁰ –, não se constrói uma nação. De seu lado, o homem polido pode adequar-se a princípios que lhe permitam tornar-se integrante de uma civilização. Se este, de certo ponto de vista, é criticado pelo ensaísta brasileiro, a solução não seria a simples reafirmação da cordialidade. Ao mesmo tempo, poder-se-ia considerar que, ao realizar sua crí-

tica da civilização européia, Nietzsche não está a fazer uma defesa do retorno ao homem que tudo esquece. Do mesmo modo que isso já aparece em sua obra de 1874, em *Genealogia da moral* o filósofo alemão reforça a idéia da tarefa de se tornar capaz de prometer, argumentando que

O homem 'livre', o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem* prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo 'contra o destino'.³¹

E é exatamente em *Genealogia da moral* que transparece nitidamente a enorme dificuldade, de um caráter até violento, do longo processo de implantação de uma memória no ser humano que lhe permita prometer. Nesse ponto, abrindo um parêntese, é importante lembrar algumas aproximações realizadas entre a obra de Sérgio Buarque e outros autores que tematizam a construção da esfera pública, diálogos que parecem trazer à tona um mesmo ponto fundamental para a discussão.

As observações de Luís Costa Lima, em *Sociedade e discurso ficcional*, e de George Avelino, iluminando a noção de civilidade em Sérgio Buarque tomando por base obras de autores como Richard Sennett, Norbert Elias e Reinhardt Koselleck, chamam a atenção para a importância desse elemento na constituição de um espaço público.³² Desde os trabalhos de Elias, é possível dizer que a polidez, a regulação da conduta e o autocontrole relacionados ao mundo moderno burguês envolveram um longo e até árduo "processo civilizador" que já vinha se desenvolvendo desde a sociedade de corte, que no caso francês – ao contrário do que ocorreu na Alemanha – não foi avessa à participação de círculos burgueses emergentes. Desse modo, com a burguesia e a classe média afeitas aos modos cortesões da aristocracia, já no século XVIII não havia mais nenhuma grande diferença de costumes entre os principais grupos burgueses e a corte e, posteriormente, com a instauração da sociedade burguesa, antes da ruptura com esses costumes, houve tentativas de melhorá-los e adaptá-los.³³ Já Sennett, conforme expõe Avelino, detecta uma deterioração do mundo público na cidade do século XIX, vinculada à substituição da noção de indivíduo que exalta a 'singularidade' no lugar daquela que envolve 'reserva'. Lembrando de Simmel em seu texto "Da psicologia da moda",³⁴ pode-se dizer que essa substituição apontada por Sennett envolve a desconfiança em relação à *máscara*, que, de uma ferramenta para a ma-

nutenção da singularidade, passa a ser vista como massificadora e vinculada à falsidade. Assim, a procura dos interesses comuns e o cultivo de uma arena pública são substituídos pela busca da identidade.

Tanto em Elias, com a construção da civilidade na corte, como em Sennett, que aponta para a sua deterioração, importa ressaltar, conforme a consideração de Avelino, que ambos

(...) colocam como condição principal para o surgimento da civilidade a quebra do localismo e da intimidade. A contenção dos impulsos pessoais leva à criação de formas artificiais de sociabilidade, reconhecidas por todos, e à capacitação do indivíduo em lidar com seu exterior de forma mais neutra do ponto de vista afetivo. Assim, forja-se

o indivíduo civilizado, capaz de determinar de forma independente seus interesses e constituidor de um espaço público.³⁵

Não deixa de ser interessante a referência às discussões sugeridas por Costa Lima e Avelino para, por um lado, reforçar que Elias demonstra a grande lentidão e dificuldade envolvidas no processo civilizador e, por outro lado, lembrar que Sennett alerta que a vida na cidade não é suficiente para garantir essa civilidade que permite a manutenção do espaço público. Isso não deixa de guardar uma certa coincidência com o raciocínio desenvolvido por Sérgio Buarque segundo o qual a “nossa revolução”, caracterizada pelo fortalecimento das cidades, desagregava o ruralismo e a mentalidade cordial que lhe correspondia, sem, contudo,



Sérgio Buarque de Holanda. 21 de outubro de 1967. Arquivo Nacional.

substituí-la pela civilidade.

Retomando mais diretamente as aproximações com Nietzsche, podemos sublinhar que nesses diálogos em torno da construção da esfera pública também aparece um longo e árduo processo de constituição do *self*, ausente de um ambiente no qual vigora a cordialidade. Procurando adotar um ponto de vista nietzscheano, essa ausência parece remeter não à afirmação da vontade, mas sim a seu enfraquecimento, pois, como escreveu o filósofo em fragmento publicado postumamente e citado por Scarlett Marton em sua tese sobre o autor,

A multiplicidade e desagregação dos impulsos, a falta de sistema que os reúne resulta em 'vontade fraca'; sua ordenação sob o predomínio de um único resulta em 'vontade forte' – no primeiro caso, há oscilação e falta de centro de gravidade; no último, precisão e clareza de direção.³⁶

É esse centro de gravidade que parece faltar ao homem cordial, que paradoxalmente, ao seguir seus impulsos mais imediatos e pessoais, não afirma sua individualidade como, eventualmente, poderia se esperar. Ou ao menos, caso perceba-se como indivíduo, é com horror a si mesmo – para recorrer novamente à passagem em que Sérgio Buarque se refere ao pensamento de Nietzsche –, horror este que o leva a procurar com muita frequência a vida social. Tudo isso parece se manifestar na “religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo da ceri-

mônia do que ao colorido e à pompa exterior”, em cultos em que, notou um viajante, os devotos – ao chegarem ao santuário – procuram com a vista as pessoas de suas relações, sorrindo a uns, saudando a outros.³⁷

O DILEMA BRASILEIRO NA MODERNIDADE

Para um bom entendimento do dilema presente em *Raízes do Brasil*, quer seja analisado desde o ponto de vista da cordialidade e da necessidade de civilidade no mundo moderno, quer ressalte-se a fragilidade da vontade do homem cordial, é preciso focalizar a percepção de Sérgio Buarque acerca da condição da modernidade no século XX. Numa passagem da primeira edição de *Raízes do Brasil*, que é suprimida da edição seguinte, o ensaísta considera que o século XIX caracterizou-se por um grande engano que “foi justamente o de ter feito preceder o mundo das formas vivas do mundo das fórmulas e dos conceitos”. Enquanto durava, podemos dizer que esse engano, ao possibilitar crenças compartilhadas, foi criador de modelos de organizações sociais e do *self*. Sérgio Buarque lembra, por exemplo, que “nesse pecado é que se apóiam todas as revoluções modernas, quando pretendem fundar os seus motivos em concepções abstratas como os famosos ‘Direitos do homem’; e completa dizendo: “Sobreestimaram-se as idéias, que usurparam decididamente um lugar excessivo na existência humana. Julgou-se que

um formalismo rígido e compreensivo de todas as ações individuais é o máximo de perfeição e de apuro a que pode aspirar uma sociedade".³⁸

Ressalte-se que, independentemente da valoração que lhe atribui, no momento em que escreve, no desenrolar da década de 1930, Sérgio Buarque via esse engano sendo lentamente dissipado.³⁹ Sendo assim, parece possível detectar na sua argumentação um *diagnóstico sobre a condição moderna*, no qual está presente a percepção de que – para recorrer a um autor contemporâneo – “a modernidade não é mais tomada como um estágio necessário no progresso do pensamento (ou, como Hegel a tivera, na *Entwicklung* do Espírito), mas sim como um constructo histórico e contingente, em relação a nós mesmos, que somos igualmente contingentes”.⁴⁰ Com essa percepção, bem modernista aliás, configura-se a situação de se ter como horizonte o moderno e a modernidade sem, contudo, a justificação transcendental associada ao pensamento iluminista e que ganha corpo de forma mais forte com a Revolução Francesa.

As críticas formuladas por Sérgio Buarque, no capítulo 6 de seu livro, ao positivismo e ao liberalismo democrático vão justamente na mesma direção.⁴¹ Da mesma forma, assim que retorna da Alemanha, no início de 1931, precisamente da viagem em que foi gestado *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque revela ao amigo Manuel Bandeira que “quando saí daqui eu tinha uma tendência para o comunis-

mo. Hoje estou achando nele o mesmo excesso racionalista do catolicismo. Comunismo e catolicismo são soluções extremamente racionalistas”.⁴²

A crítica ao racionalismo exacerbado, que caminhava ao lado de princípios de organização que transcendem a existência social contingente, tinha no entanto seu preço. Se, de um lado, Sérgio Buarque detectava no tipo do homem cordial a ausência de centro de gravidade, de outro, na sua interpretação da modernidade, via fechada a possibilidade de nela encontrar um princípio que preenchesse aquela ausência e desencadeasse assim um ordenamento do *self* numa configuração ética mais vertebrada. É como se o Brasil estivesse chegando às portas da civilização tarde demais.

É justamente nessa situação que Sérgio Buarque mapeia o dilema brasileiro e encerra seu livro com o parágrafo que clama pela necessidade de artifício aliado à autenticidade:

Poderemos ensaiar a organização de nossa desordem segundo esquemas sábios e de virtude provada, mas há de restar um mundo de essências mais íntimas que, esse, permanecerá sempre intacto, irredutível e desdenhoso das invenções humanas. Querer ignorar esse mundo será renunciar ao nosso próprio ritmo espontâneo, à lei do fluxo e do refluxo, por um compasso mecânico e uma harmonia falsa. Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural e a transcen-

de. Mas também é verdade que essa oposição deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo. (...) O espírito não é uma força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas.⁴³

Ao mesmo tempo que esse dilema se constitui numa dificuldade, demonstra a necessidade de não se romper com a tradição e cria um desafio e um incentivo para a busca de um caminho particular para o mundo moderno. Esse caminho não está traçado e, na verdade, não aparecem indicativos claros quanto a ele em *Raízes do Brasil*. Vale sublinhar que, ali, a religiosidade não parece dar muita esperança para isso, uma vez que ela é, por assim dizer, uma presa de sua ambiência cordial.

RELIGIOSIDADE E FORMAÇÃO

Creio que se lermos o livro *Monções* tendo em mente esse dilema apresentado em *Raízes do Brasil*, a obra que o precede, podemos encontrar indícios de buscas de respostas para o mesmo. Isso significa afirmar, antes de tudo, que há pontos de continuidade entre as duas obras, ou, dizendo de forma mais ousada, entre o ensaísta e o historiador. Sérgio Buarque parece

manter, em boa medida, as mesmas questões que o preocupavam no seu livro de estréia, enquanto simultaneamente tateava virtualidades da história nacional que ajudassem na busca daquele contraponto almejado no último parágrafo de *Raízes do Brasil*. Embora em *Monções* o autor não discuta longamente sobre religião, este é um dos temas em que é possível perceber essas suas preocupações e, por isso mesmo, pode valer a pena manter o foco que temos seguido neste artigo.

Antes de prosseguir, esclareça-se que *Monções*, publicado em 1945, é o primeiro livro de Sérgio Buarque sobre o tema das entradas para o oeste a partir do planalto paulista e foi escrito com a intenção de ser apresentado a um concurso nos Estados Unidos, no qual recebeu menção honrosa, mas não o prêmio principal. De qualquer forma, o texto é um marco em sua atividade, sendo considerado como a obra que, nove anos depois de *Raízes do Brasil*, inaugura sua carreira de historiador profissional.⁴⁴ Em *Monções* é apresentado o custoso processo de estabelecimento, no decorrer do século XVIII, de uma rota comercial por via fluvial entre o planalto paulista e as minas do Mato Grosso.

Sem entrar em detalhes sobre o tema central do livro – inclusive deixando de lado a diferença de *Monções* tratar de uma parte específica do Brasil, o planalto paulista e os atuais estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, enquanto *Raízes do Brasil* se propunha a ser um ensaio

sobre a nação –, em *Monções* é possível detectar uma religiosidade diferenciada da que aparece em *Raízes do Brasil*, o que não significa dizer que aqui ela se caracteriza por uma absoluta verticalidade entre o crente e a divindade. Na realidade, nem sequer podemos afirmar que a religião tenha perdido, entre os monçoeiros, aquele caráter de apego a formas concretas e sensíveis que aparecia no livro de estréia de Sérgio Buarque de Holanda, e os fiéis continuam tendo uma proximidade quase horizontal com personagens divinos. Ao mesmo tempo, a religiosidade passa a se revestir de um caráter de *humildade* sem precedentes, que se manifesta na face exterior do exercício da devoção e, simultaneamente, nos seus motivos, que passam a estar entrelaçados com os interesses e dificuldades relacionados aos aspectos materiais da sobrevivência no sertão.

De fato, uma vez que “as monções nunca chegaram a deixar nos hábitos e na vida social do paulista nenhuma dessas marcas de vivo colorido que nascem de uma intimidade grata e quase lírica entre o homem e sua ocupação mais constante”,⁴⁵ tudo aqui parece lembrar as lições literárias de Erich Auerbach que, ao falar do estilo baixo, diz que *humilde* está relacionado com *húmus*, com o solo, e literalmente significa baixo, aquilo que está perto do chão.⁴⁶

Assim, o caráter aventureiro e de busca de ganho fácil já presente em *Raízes do Brasil* reaparece em *Monções* despido

mais do que nunca de qualquer elemento sublime, uma vez que

O duro e tosco realismo que o comércio de Cuiabá refletia, em seus vários pormenores, e que se denuncia no próprio aspecto exterior das embarcações, não é senão o fruto de uma aplicação voluntária de todas as energias ao afã de enriquecimento, de domínio e de grandezas. Se requer audácia, pode-se quase dizer que é uma audácia contrafeita, incapaz, por isso mesmo, de se elevar sobre o plano da realidade mais rasteira e agreste.⁴⁷

O afã de enriquecimento e a audácia limitada ao plano mais rasteiro não eliminam, contudo, toda forma de religiosidade, “pois os santos das igrejas, as rezas, os bentinhos, as feitiçarias pertenceram sempre ao arsenal dos que se embrenhavam no sertão”. Esse arsenal, contudo, não chega a descolar os monçoeiros de seus interesses mais imediatos em direção a valores transcendentais, visto que “o céu é aqui simples dependência da terra, disposto sempre a amparar os homens na perseguição de seus apetites mais terrenos”.⁴⁸ Nesse sentido, quando se fala do caráter humilde da religiosidade, não se supõe que esta tenha algo de sublime a revelar, como se quisesse permitir que qualquer um pudesse, por esse caminho, elevar-se do mais simples ao divino.⁴⁹ Aqui,

o medo inspirado pelas cachoeiras, pelos índios bravios, pelo ‘minhocão’ – essa entidade monstruosa que parece

resumir em si todas as forças hostis da natureza – poderia ajudar a corrigir um pouco o pobre naturalismo daqueles aventureiros, se o recurso aos poderes sobrenaturais não fosse entendido, neste caso, menos como um meio de salvação das almas do que de conservação e sustento dos corpos.⁵⁰

É possível considerar que no quadro de *Raízes do Brasil*, ainda mais se pensarmos no diálogo desenvolvido na segunda parte deste artigo, em que ressaltamos a ausência de um ‘centro de gravidade’ no homem brasileiro, não seria essa mudança tão pouco sensível que modificaria algo deste homem. Contudo, o que encontramos em *Monções* são seres que, devido à organicidade de sua religiosidade com a vida diária, lentamente se moldam, aprendem a agir de maneira concertada e a esperar para ter o fruto do seu trabalho, até porque “os elementos de que agora dispõe o sertanista para alcançar sua terra de promessa vão deixar menor margem ao capricho e à iniciativa individuais”. Nas monções, pode-se falar então num processo de disciplinamento da aventura, de modo que “se o quadro dessa gente aglomerada à popa de um barco tem, em sua aparência, qualquer coisa de desordenado, não será a desordem das paixões em alvoroço, mas antes a de ambições submissas e resignadas”.⁵¹

Na verdade,⁵² o tipo de formação que verificamos aqui se aproxima menos da idéia de ‘vocação’ que do ideal de *bildung* (formação), o qual, como nos ensina Harvey

Goldman, não implica um rompimento com o *self* natural. Com base em Kant, esse autor esclarece que a ‘vocação’ exige uma revolução do *self* natural para sua transformação em personalidade. Historicamente, essa via corresponde à da ética protestante que, segundo Weber, foi a única capaz de, ao mesmo tempo, criar a personalidade *par excellence* e propiciar um terreno fértil para o espírito do capitalismo, uma vez que exige um centro de gravidade claro e mantém vínculos com a precedência do “mundo das fórmulas e conceitos”, notada por Sérgio Buarque como uma ilusão do século XIX. O que temos visto sobre a religião em *Monções* indica a possibilidade de interpretá-la como um processo de formação por meio de reformas graduais do *self*, numa constante intercomunicação entre interioridade e exterioridade que resulta em uma mentalidade mais ordenada e submetida a princípios que, sem serem transcendentais, estão além dos impulsos mais imediatos – numa versão que se aproximaria mais do ideal de *bildung*.⁵³

Em *Monções*, as grandes caracterizações e o recurso a tipos ideais são evitados, mas, se para este texto retivermos os termos que aparecem em *Raízes do Brasil*, podemos dizer que, nele, *a cordialidade lentamente se disciplina e se civiliza, sem que haja, contudo, um rompimento radical com suas características iniciais*. É certo que ainda assim é difícil falar propriamente de um “centro de gravidade”, porém podemos vislumbrar um processo de formação do *self* e de organização so-

cial que não corresponda mais a um absoluto desordenado. É como se a luta diária pela vida, a defesa dos interesses mais prosaicos e uma religião mais próxima do *humus* que do céu fossem tecendo os fios que se tornarão delgadas vértebras da interioridade e da solidariedade social. Delgadas porque não se trata de uma civilidade como a que aparece em *Raízes do Brasil* e nem daquela inque-

brantável vontade, de que fala Nietzsche, cujo portador “promete como um soberano”. Mesmo assim, os homens que se formam nas monções, ainda que desprovidos de um princípio organizador claro, parecem poder guardar na intimidade suas paixões mais imediatas em prol da coletividade, seguir regras que transcendem o interesse individual e, talvez, até mesmo, realizar promessas.

N O T A S

1. Antônio Cândido, “O significado de *Raízes do Brasil*”, em Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 24^a ed., Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1992; George Avelino Filho, “As raízes de *Raízes do Brasil*”, em *Novos Estudos Cebrap*, nº 18, 1987, pp. 33-41; Pedro Meira Monteiro, *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp, 1999; Brasil Pinheiro Machado, “*Raízes do Brasil: uma re-leitura*”, em *Estudos Brasileiros*, nº 2, 1976, pp. 169-193.
2. É necessário observar que Tawney aparece somente a partir da 2^a edição de *Raízes do Brasil*. Citado desde então por três vezes no decorrer do livro, em uma delas surge significativamente na nota onde Sérgio Buarque se refere expressamente à tese de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, e, diferentemente da 1^a edição, acrescenta que “parecem procedentes (...) algumas das limitações que à tese central de M. Weber, no ensaio acima citado, opuseram historiadores como Brentano e Tawney” (Sérgio Buarque de Holanda, op. cit., (3^a ed.), 1956, p. 224, nota 167). O volume de *Religion and the rise of capitalism* pertencente a Sérgio Buarque é uma edição de 1936 – conforme pude verificar na Coleção Sérgio Buarque de Holanda da Biblioteca Central da Unicamp –, a mesma que aparece nas citações feitas pelo autor a partir da 2^a edição de *Raízes*.
3. Pedro Meira Monteiro, op. cit., p. 234.
4. Ver Alexis de Tocqueville, *A democracia na América*, tradução de Neil Ribeiro da Silva, 2^a ed., Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1977, pp. 32ss.
5. Sérgio Buarque de Holanda, op. cit., 1936, p. 11.
6. Brasil Pinheiro Machado, op. cit., p. 179.
7. Ver Sérgio Buarque de Holanda, op. cit., 1936, p. 11.
8. Idem, ibidem, p. 114, nota 35.
9. Idem, ibidem, pp. 107-108.
10. Idem, ibidem, p. 108.
11. Idem, ibidem, (3^a ed.), 1956, p. 219.
12. Idem, ibidem, 1936, p. 108.
13. Idem, ibidem, p. 106, nota 33.
14. Idem, ibidem, p. 108.
15. George Avelino Filho, “Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*”, em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 12, 1990, pp. 8 e 9.
16. Idem, ibidem, p. 9.

17. Sérgio Buarque de Holanda, op. cit., 1936, p. 102.
18. Idem, ibidem, 1956, p. 209, nota 157.
19. Idem, ibidem, 1936, p. 94.
20. Idem, ibidem, p. 150.
21. Idem, ibidem, p. 102.
22. Além de se referir à militância modernista de Sérgio Buarque em seu artigo de 1990, op. cit., George Avelino a analisa mais detidamente, procurando perceber seus vínculos com a elaboração de *Raízes do Brasil*, em artigo publicado em 1987.
23. Apesar do lugar extremamente polêmico que ocupou no movimento modernista, talvez uma entrada possível para o estudo da recepção de Nietzsche no movimento seja a análise da “estética da vida” de Graça Aranha, autor que à época – a despeito de ter sido chamado de “aranha sem graça” por Oswald de Andrade – chegou a exercer grande fascínio sobre os jovens modernistas, inclusive sobre Sérgio Buarque, o qual sucumbiu ao seu poder de sedução que, contava o historiador mais tarde, “parecia irresistível” (Sérgio Buarque de Holanda, “Apresentação”, em *Tentativas de mitologia*, São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 22). Ver também Graça Aranha, “Mocidade e estética”, em revista *Estética*, nº 1, 1924, pp. 3-11
24. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 1936, p. 101.
25. Idem, ibidem, p. 103.
26. Friedrich Nietzsche, “Culpa, má consciência e coisas afins”, em *Genealogia da moral: um escrito polêmico*, 2ª ed., tradução de Paulo César Sousa, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 57.
27. Friedrich Nietzsche, “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”, em *Considerações intempestivas*, Lisboa/São Paulo, Presença/Martins Fontes, 1976, p. 106.
28. Friedrich Nietzsche, “Culpa, má consciência e coisas afins”, op. cit., p. 58.
29. Friedrich Nietzsche, “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”, op. cit., p. 107.
30. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 1956, p. 274.
31. Friedrich Nietzsche, “Culpa, má consciência e coisas afins”, op. cit., pp. 60-61.
32. Ver Luís Costa Lima, *Sociedade e discurso ficcional*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1986; George Avelino Filho, “Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*”, op. cit.
33. Ver Norbert Elias, *O processo civilizador: uma história dos costumes*, tradução de Rui Jungmann, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, pp. 51-55.
34. Georg Simmel, “Da psicologia da moda: um estudo sociológico”, em Jessé Sousa e Berthold Ôelze (orgs.), *Simmel e a modernidade*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1998, pp. 161-170.
35. George Avelino Filho, “Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*”, op. cit., p. 10.
36. Apud Scarlett Marton, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990, pp. 34-35.
37. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 1936, pp. 108 e 110.
38. Idem, ibidem, p. 146.
39. Idem, ibidem, p. 146.
40. Wlad Godzich, “In-quest of modernity”, em M. Nerlich, *Ideology of adventure: studies in modern consciousness*, 1100-1750, vol. 1, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. IX.
41. Ver idem, ibidem, pp. 118-123.
42. Manuel Bandeira, “Introdução”, em Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, Rio de Janeiro, Rocco, p. 292. (Matéria originalmente publicada em *O Jornal*, Rio de Janeiro, na edição de 24 de janeiro de 1931). Para evitar confusão é necessário lembrar que o catolicismo em questão não é, por assim dizer, o mesmo daquele tratado na primeira parte do texto, uma vez que diz respeito ao movimento católico que se propagou a partir da década de 1920 e atingiu grande força na de 1930, tendo nos seus quadros, por exemplo, um intelectual como Alceu de Amoroso Lima, o Tristão de Ataíde. Esse era um movimento muito mais organizador que o catolicismo tridentino e popular discutido no corpo do texto.
43. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 1936, pp. 160-161.

44. Ver Maria Odila L. da Silva Dias, "Sérgio Buarque de Holanda, historiador", *Sérgio Buarque de Holanda*, São Paulo, Ática, 1985, p. 56.
45. Sérgio Buarque de Holanda, *Monções*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1945, p. 116.
46. Erich Auerbach, "Sermo Humilis", em *Literary language & its public in late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, p. 39. Sobre o tema da humildade em *Monções e Caminhos e fronteiras* ver Elisa Goldman, *O humilde e o sublime: a representação do bandeirante na historiografia paulista*, dissertação de mestrado, Departamento de História da PUC-Rio.
47. Sérgio Buarque de Holanda, *Monções*, op. cit., p. 120.
48. Idem, ibidem, p. 121.
49. Este tipo de relação entre o humilde e o sublime, em que verdades elevadas são reveladas pela linguagem baixa, diz respeito à leitura agostiniana das Sagradas Escrituras. Ver Erich Auerbach, *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo, Perspectiva, 1994, p. 135.
50. Sérgio Buarque de Holanda, *Monções*, op. cit., p. 121.
51. Erich Auerbach, *Mimesis*, op. cit., p. 122.
52. O argumento deste parágrafo foi mais amplamente desenvolvido em Robert Wegner, "Os Estados Unidos e a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda", em Jessé Sousa (org.), *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1999.
53. Ver Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann: calling and the shaping of the self*, Berkeley, University of California Press, 1988, cap. 3.

A B S T R A C T

This text focuses on the religion in the book of Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, published in 1936. The author of this article observing how the religiosity of the Brazilian people interlaces the principal concept of that work – the 'cordiality' – tries to understand the possibilities of the catholicism to become an element of social cohesion.

In Sérgio Buarque's following book, *Monções*, published in 1945, it is detected a religiosity different from that one that appears in *Raízes do Brasil*.

R É S U M É

Ce text objective relever le concept de religion dans l'oeuvre de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, publiée en 1936. L'auteur de cet article, en observant comme la religiosité du peuple brésilien entrelace le principal sujet de ce travail – la cordialité –, essaye comprendre les possibilités du catholicisme devenir un élément de cohésion social.

Dans l'oeuvre suivante de Sérgio Buarque, *Monções*, publiée en 1945, on détecte une religiosité différente de celle exposée en *Raízes do Brasil*.