

Artigo original

O ESPÍRITO E O LUGAR: SOBRE O SIGNIFICADO DA "NOSSA REVOLUÇÃO" EM RAÍZES DO BRASIL (1936)

 André Jobim Martins¹

¹Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
E-mail: andrejmartins@gmail.com

DOI: 10.1590/3710807/2022

Resumo: Este texto investiga a intenção política do capítulo final da primeira edição de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936). Nesse intuito, examinando algumas referências explícita ou implicitamente ali presentes e seu contexto na argumentação do livro, fizemos uma reconstituição aproximativa do que constituiriam a especificidade local (brasileira ou "americana", isto é, continental) e o conteúdo do conceito de revolução mobilizado no texto. Procuramos contribuir, assim, para uma melhor compreensão da posição de Sérgio Buarque de Holanda diante do pensamento autoritário dos anos 1930, bem como da inserção de *Raízes do Brasil* no debate modernista sobre a cultura brasileira.

Palavras-chave: Raízes do Brasil, Pensamento Social Brasileiro, Pensamento político brasileiro, Sérgio Buarque de Holanda

THE SPIRIT AND THE PLACE: ON THE MEANING OF "OUR REVOLUTION" IN RAÍZES DO BRASIL (1936)

Abstract: This article investigates the political intention of the final chapter of the first edition of Sérgio Buarque de Holanda's *Roots of Brazil* (1936). To that end, by examining some explicit and implicit references of Holanda's essay and their context within the book's arguments, we approximately reconstructed and exposed the local specificity (Brazilian or "American", that is, continental) and the content of the concept of revolution present in the text. We therefore seek to contribute to a better understanding of Sérgio Buarque de Holanda's stance *vis-à-vis* Brazilian authoritarian political thought of the 1930s, as well as of *Roots of Brazil's* inscription in Brazilian *Modernismo's* debate on the country's culture.

Palavras-chave: Roots of Brazil, Brazilian Social Thought, Brazilian Political Thought, Sérgio Buarque de Holanda

Artigo recebido em: 30/01/2021 | Aprovado em: 30/07/2021



Este é um artigo publicado em acesso aberto (*Open Access*) sob a licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Introdução

Desde o resgate da primeira edição de *Raízes do Brasil* (1936) por uma série de estudos (destaque-se Carvalho, 1997; Rocha, 2008; e, em especial, Eugênio, 2011), a fortuna crítica do livro de estreia de Sérgio Buarque de Holanda tem sido atravessada por uma revisão do ponto de vista tradicional, inaugurado por Antonio Candido em seu importante prefácio de 1967 a *Raízes* (Candido, 2016), de que a argumentação do livro seria simpática à democracia. Trabalhos mais recentes (em especial Waizbord, 2011; Feldman, 2016; Mata, 2016; Schlegel, 2017) mostraram, destacando passagens do texto relativamente pouco conhecido da edição *princeps*, o quanto o autor se aproximava, na versão de 1936, de pontos de vista autoritários. O antiliberalismo do livro teria seu fundamento teórico na matriz predominantemente organicista - e não weberiana, como se defendeu durante muito tempo - da argumentação do livro e se filiaria a um estilo de pensamento influenciado por um conservadorismo antidemocrático de extração alemã (Waizbord, 2011; Mata, 2016) especialmente pronunciado nas reflexões políticas do capítulo final do livro, intitulado "Nossa Revolução" - reflexões expurgadas, atenuadas ou reelaboradas a partir da edição de 1948, que corrige a posição política livro decididamente em favor da democracia, largamente rejeitada na primeira versão.

Este texto quer contribuir para esse debate, não invalidando os achados desse importante conjunto de trabalhos mais recentes, pondo o antiliberalismo da primeira edição de *Raízes* numa perspectiva informada pela especificidade da argumentação de Sérgio Buarque em "Nossa Revolução". A tese principal é que, recusando-se a inscrever seu argumento em qualquer corrente bem definida de pensamento político, o autor procurou se colocar num ponto de vista pretensamente removido da discussão na qual pretendia intervir, como que acima de todos os partidos nela envolvidos, o que explica, em boa medida, as dificuldades impostas à análise da dimensão propositiva do ensaio.

O que se pretende, neste artigo, é propor que a proposta política de *Raízes* era, sobretudo, uma tentativa de conjurar forças políticas que o autor acreditava existirem e que, ao fim e ao cabo, não se apresentaram. Para falar com mais clareza: em "Nossa Revolução", Sérgio Buarque esperava pela criação de um mundo que *não estava lá*, ou para o qual se fecharam as portas, muito rápido, com o Estado Novo. Sérgio entrara num debate político acreditando saber o que dizia, e que as ideias que lançava tinham um destino dado - mas, a julgar pela história subsequente do pensamento de Sérgio Buarque e das edições posteriores de *Raízes do Brasil*, o autor não estava preparado para como e por quem seu livro seria lido e apropriado. Dois casos especialmente eloquentes de pensadores autoritários que dialogaram com a primeira edição de *Raízes do Brasil* - Almir de Andrade e Nestor Duarte - foram iluminados, respectivamente, por Luiz Feldman (2016, p. 197-254) e Rogerio Schlegel (2017). Acreditamos, porém, que essas apropriações são menos reveladoras de uma vocação autoritária da primeira edição de *Raízes* do que da estratégia retórica esquiva do autor, que se compraz com a sugestão em lugar da explicação clara do pensamento e, por isso, dá ampla margem a mal-entendidos. Como veremos, isso tem a ver com a maneira como o próprio Sérgio Buarque compreendia a proposta e seu texto, informada por sua trajetória de crítico literário que acompanhara as vanguardas artísticas dos anos 1920. Esse é o outro lado de nosso argumento: defendemos que a "política" é compreendida no livro como uma faceta importante, mas não necessariamente a principal ou determinante, de um complexo de expressões da cultura (de "formas", conforme os termos do livro) que compõem um quadro mais abrangente.

Tendo em vista essa série de asserções que, a nosso ver, contrariam comentários anteriores ou excedem seu escopo, começemos dando conta da forma como o autor mobiliza algumas referências importantes para seu argumento.

A revolução dos outros e a nossa

"Um povo perece, quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral" (Holanda, 1936, p. 133)¹ é a frase que lemos, em alemão, antes de começar o capítulo final de *Raízes do Brasil*, "Nossa Revolução"². A articulação entre o título e a epígrafe, extraída do *Anticristo*, e que só consta da primeira edição, fica mais compreensível quando examinamos, ainda que de forma sumária, a constelação de ideias encerrada na frase. A seção 11 do livro de Nietzsche, que contém a frase transcrita por Sérgio Buarque, insere-se na discussão dos influxos dessa "moral de escravos" implementada pelos sacerdotes ao longo da evolução histórica do mundo hebraico e cristão, culminando na cultura pretensamente secular da modernidade. É do "moralismo" do filósofo de Königsberg que ela se ocupa:

Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima [...]. O que não é condição de nossa vida a *prejudica*: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de "virtude", como queria Kant, é prejudicial. [...] As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente *sua* virtude, *seu* imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde *seu* dever com o conceito de dever em geral. [...] Kant não viu na Revolução Francesa a passagem da forma inorgânica de Estado para a *orgânica*? Não se perguntou se existe um evento que não pode ser explicado senão por uma disposição moral da humanidade, de modo que com ele estaria *provada*, de uma vez por todas, a "tendência da humanidade para o bem"? Resposta de Kant: "é a Revolução". (Nietzsche, 2016, p. 16-7, grifos no original)

Há um vínculo profundo entre a ênfase de Nietzsche num imperativo categórico particular a cada povo e as considerações políticas com que Sérgio Buarque conclui *Raízes do Brasil* – note-se a ênfase reiterada que Nietzsche dá à palavra "nossa" na segunda frase do trecho transcrito. *Nossa* revolução, e não a *deles* – isto é, a Revolução liberal –, parece querer enfatizar, também, Sérgio Buarque. Um dos motivos da polêmica de Nietzsche contra Kant é o fato de este ter visto na Revolução, isto é, a Francesa, uma *prova* da "tendência da humanidade para o bem". É após a menção da conclusão de Kant sobre a significação filosófica de 1789 que Nietzsche vaticina que Kant é o filósofo do "*espírito equivocado em tudo e por tudo*", da "*antinateza como instinto*" e da "*décadence alemã como filosofia*" (Nietzsche, 2016, p. 17). É todo o edifício kantiano que ele ataca, mas a passagem onde Nietzsche vai fundamentar sua invectiva contra o juízo de Kant sobre a Revolução está na segunda parte de *O Conflito das faculdades* (O conflito da faculdade filosófica com a faculdade jurídica). Ali, Kant vê no fato de a "*revolução de um povo espiritual*" (o francês) suscitar "*nos ânimos de todos os espectadores*", a despeito de toda contingência e de todos os percalços, uma "*participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo*", uma "*disposição moral do gênero humano*" (Kant, 1993, p. 102).

O filósofo não depreende a tendência da humanidade ao progresso moral dos acontecimentos da própria Revolução, mas da simpatia *dos observadores*. Alemão, Kant vê na reação dos que "*não se encontram enredados*" na Revolução (como ele próprio) uma *prova* dessa tendência moral – essa reação "*não pode ter nenhuma outra causa*" (Kant, 1993, p. 102). É isso o que escandaliza Nietzsche: para ele, é como se Kant procurasse suprimir as infinitas possibilidades de interpretações para a história por meio de uma chicana teológica, impondo o sentido único do progresso.

É a percepção de algo análogo a isso que parece alimentar o desprezo zombeteiro de Sérgio Buarque pelos liberais, pelos "*crédulos predicadores do progresso*" (RB, p. 129): a convicção liberal, que replica a posição kantiana de julgar a história a partir de uma posição de espectador, de que o país, incapaz de desenvolver-se por forças próprias, há

¹ Para facilitar o andamento da exposição, as referências a *Raízes do Brasil* (Holanda, 1936) a partir desta nota referirão somente o número da página, acompanhado da chamada RB.

² Nesta seção, voltamos a percorrer parte do caminho trilhado por Waizbort (2011), a quem devemos explicitação da decisiva influência de Nietzsche em *Raízes do Brasil*, bem como de suas consequências antiliberais. Adiante, na terceira seção, chegaremos a conclusões diferentes, que entretanto dependem da presente exposição.

de “*formar-se de fora para dentro*”, aplicando na política e na economia um receituário de ideias importadas com o objetivo de “*merecer a aprovação dos outros*” (RB, p. 131). O autor quer propor uma alternativa a esse tipo de (falta de) pensamento.

No começo do capítulo, parece que a expressão “*nossa Revolução*” trataria pura e simplesmente de uma reorganização das relações entre Estado e sociedade na transição do “*passado agrário*” para os “*novos tempos*”. Essa é, *grosso modo*, a problemática do texto. Mas a argumentação ali presente necessita de contextualização e incide também sobre uma discussão mais abrangente sobre a cultura.

É importante, diante da tendência recente a se identificar em *Raízes do Brasil* um elogio do arcaísmo rural ou, pelo menos, de seu legado (Schlegel, 2017; Feldman, 2016), afirmar que o horizonte propositivo do texto está voltado para algo realmente difícil de imaginar depois do Estado Novo e da II Guerra Mundial. Igualmente importante é ressaltar que a crença de Sérgio Buarque no poder criador de forças profundas inerentes à alma brasileira, daquilo referido no parágrafo final do livro como um “*mundo de essências mais íntimas*” (RB, p. 161), desprovida, salvo engano, de qualquer preocupação com forças realmente atuantes no cenário político, só podia resultar de uma compreensão idealista da vida pública, e de uma visão de mundo estetizada, porventura incitada pela efervescência cultural e política do entreguerras, um mundo de dilemas políticos e intelectuais que só podemos reconstituir, hoje, por pálidas aproximações.

A “*Revolução*”, tal como compreendida em *Raízes*, naturalmente seria atravessada por uma dimensão política, mas é preciso ter em mente que, segundo o autor, as “*formas exteriores*” de uma sociedade, como as instituições políticas, são apenas florações de elementos mais profundos (RB, p. 161). Toda uma nova cultura estaria implicada na “*revolução*” que cabia ao Brasil efetuar.

Para traçar, ainda que vagamente, os contornos dessa nova cultura, começemos pelo diagnóstico da situação política do Brasil no pós-Abolição por Sérgio Buarque. Uma das teses centrais de *Raízes* é que uma das causas do impasse político brasileiro é a insuficiência das soluções que se apresentaram desde o dismantelamento da “*sociedade patriarcal*”. Lê-se, logo na abertura do capítulo VII, que “*o quadro político instituído no ano seguinte [1889] quer responder à conveniência de uma forma adequada para a nova composição nacional*”. O “*quadro político*” quer responder a uma “*composição nacional*” – presume-se, uma composição de forças que se articulam nesse “*quadro*” para dar à sociedade a parte política de sua “*forma exterior*”. Esse “*querer*” participa da caracterização que o autor faz da “*nossa revolução*”: haveria um “*elo secreto*” entre a Abolição, a Proclamação da República e “*numerosos outros*” acontecimentos, estabelecendo “*uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda a nossa vida nacional*” – revolução que se dá “*sem o grande alarde de algumas convulsões de superfície*” (RB, p. 135). A “*grande revolução brasileira*” não é a Abolição nem a República – esses são os seus “*pontos culminantes*” – mas “*antes um processo demorado e que durou pelo menos três quartos de século*”. Os acontecimentos notáveis “*associam-se como os acidentes diversos de um mesmo sistema orográfico*”. Seguindo a sugestão da imagem, os “*acidentes*” podem estar “*associados*”, mas as suas *causas* não podem ser facilmente apreendidas da observação da superfície da história – são mais profundas, suas manifestações demoram a aparecer, como na erosão ou, em situações excepcionais, em movimentos tectônicos. Parece ser esse o caso da revolução brasileira – uma marcha inevitável rumo a uma nova conformação orográfica. O que se vê é somente resultado, nunca a causa do mundo em que se vive. Assim,

Se [...] 1888 [foi] o momento talvez mais decisivo de todo o nosso desenvolvimento nacional, é que a partir dessa data tinham cessado de funcionar os freios tradicionais contra o advento de um novo estado de coisas, que só então se fez inevitável.

E efetivamente, daí por diante estava preparado o terreno para um novo sistema, com sua sede não já nos domínios rurais, mas nos centros urbanos. [...] Ainda testemunhamos presentemente [...] as ressonâncias

últimas do lento cataclisma, cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura para a inauguração de um estilo novo, que crismamos talvez ilusoriamente de americano, porque os seus traços se acentuam com maior rapidez em nosso hemisfério. [...] No dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder à invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou também a decair para um e outro, todo o ciclo das influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses. (RB, p. 136-7)

Quase insensivelmente, chegamos a uma problemática muito mais ampla do que a simples reordenação das instituições políticas brasileiras: com o "cataclisma" revolucionário, desaparecem os obstáculos ao "*aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura*" e surge, no horizonte, um "*estilo novo*". Sérgio Buarque tem em mente nada menos do que uma mutação civilizacional em território americano. Na abertura do livro, lemos a afirmação de que "*antes de investigar até que ponto poderemos alimentar no nosso ambiente um tipo próprio de cultura, cumpriria averiguar até onde representamos nele as formas de vida, as instituições e a visão do mundo de que somos herdeiros e de que nos orgulhamos.*" (RB, p. 3)

Muito bem, parece dizer, em "Nossa Revolução", o autor: essas formas de vida, instituições e visão do mundo estão fadadas ao aniquilamento. Chegou a hora de termos um "tipo próprio de cultura", o nosso "estilo novo". Mas as coisas não são simples assim. As formas ibéricas continuam a existir inercialmente, pela incapacidade criadora de uma cultura que será adiante caracterizada como pouco especulativa (RB, p. 151), viciada na cópia de ideias estrangeiras, que *vive nos outros* (RB, p. 103), como se lê no capítulo sobre o "homem cordial". O estilo novo ainda não existe, ainda não tomou *forma*:

Se a forma de nossa cultura ainda permanece nitidamente ibérica e lusitana, deve-se atribuir tal fato [...] às insuficiências do "americanismo" que se resume até agora [...] numa sorte de exacerbamento de manifestações estranhas, de decisões impostas de fora, exteriores à terra. O americano ainda é interiormente inexistente. "Na atividade americana o sangue é quimicamente reduzido pelos nervos", disse um dos poetas mais singulares e mais lúcidos de nosso tempo. (RB, p. 137)

Ainda que a Revolução condene o "tipo" ibérico de cultura ao desaparecimento, essa sentença ainda não se consumou. E não por mérito da forma esgotada, mas em virtude das "insuficiências" do "novo" que teima em não tomar forma, que apenas se insinua em "manifestações" ainda estranhas ao meio. O americano – isto é, também o brasileiro – é *ainda* interiormente inexistente. Somos lembrados aqui do "pavor" de "viver consigo mesmo" (RB, p. 102) e da ausência de uma vida psicológica "coesa" e "disciplinada" o suficiente para constituir uma verdadeira "personalidade" de que falava Sérgio Buarque, numa reflexão de forte acento weberiano, no capítulo sobre o homem cordial (RB, p. 110). Mas, em "Nossa Revolução", a afirmação da inexistência de uma "interioridade" americana aparece ligada a outra referência, os *Studies in Classic American Literature*, de D. H. Lawrence. A avaliação de "inexistência" interior pode ser, quando muito, uma paráfrase de uma das ideias contidas nesse livro e não chega a ser claramente respaldada pelo hermético trecho realmente citado – onde lemos que o sangue americano "é quimicamente reduzido pelos nervos" na "atividade americana". Para chegar à interpretação que este artigo propõe do argumento de "Nossa Revolução", será preciso fazer um excuro relativamente longo sobre esse livro, que desempenha uma importância muito maior na montagem do argumento de *Raízes* do que faz parecer essa enigmática menção pontual.

O sangue e os nervos da América

"Americano" quer dizer, no ensaio de D. H. Lawrence, estadunidense – embora o livro chegue a mencionar os hispano-americanos, não é o que ocorre no contexto da frase transcrita, que está num ensaio sobre *A Letra escarlate* de Nathaniel Hawthorne (Lawrence, 2014, p. 81-95), onde o escritor e seus personagens são analisados como expressões da alma dos Estados Unidos. Isso, certamente, não terá escapado a Sérgio Buarque – ao vincular uma frase desse estudo a uma reflexão sobre o destino cultural e político do Brasil, ele

parece dar voz ao que ainda restava de seu projeto original de uma “teoria da América”. Curiosamente, é de um texto de crítica literária que essa afirmação generalista é colhida – crítica de estilo modernista e muito particular. Os estudos de Lawrence encerram, eles próprios, uma teoria da América que deve ter parecido extremamente sugestiva para o autor. Vejamos por quê.

Em seu ensaio sobre *A Letra escarlata*, Lawrence expõe pontos de vista que fazem coro a aspectos importantes da argumentação de *Raízes do Brasil*, ainda que de forma dissonante. Uma das teses do ensaio é que, por trás da aparência exterior de um povo industrioso, vivendo em liberdade em terras de abundância, e da ideia de um paraíso *construído* após a queda, há uma corrente subterrânea, um *interior* que existe, mas nunca ousa se expressar diretamente, o que torna os americanos um povo dúplice, de um cinismo mais grave do que a desilusão europeia, por ser *inocentemente cínico*. O que interessa a Lawrence n’*A Letra escarlata* é seu “tom de sugestão diabólico” (Lawrence, 2014, p.82)³. “*Sempre a mesma coisa*”, escreve Lawrence, “[a] *consciência deliberada dos americanos é tão cândida, de fala tão suave, e a subconsciência, tão diabólica*. Destruir! destruir! destruir! *sussurra a subconsciência*. Amar e produzir! Amar e produzir! *cacareja a consciência superior*” (p. 81). “*O americano tem de destruir*”, continua o autor, usando com deliberada ambivalência a palavra “branca”: “é seu destino destruir todo o edifício da psique branca, da consciência branca. E ele tem de fazê-lo secretamente.” (p. 81). No primeiro capítulo do mesmo livro, há outras indicações bastante sugestivas da sua recepção em *Raízes*. Lawrence escreve: “*O velho discurso artístico americano contém uma qualidade estrangeira, que pertence ao continente americano e a nenhum outro lugar. Mas, é claro, enquanto insistirmos em ler os livros como histórias infantis, não vamos captar nada disso*” (p. 13).

O olho europeu se engana quando vê a América: “*tudo que há de visível ao olho europeu nu, na América, é uma espécie de europeu recriado*”, com um aspecto infantil, mas é preciso notar que “*os americanos recusam tudo que é explícito e sempre acrescentam uma espécie de duplo sentido*” (Lawrence, 2014, p. 13). Seria preciso, então, investigar os tons subterrâneos demoníacos e aprender a língua nova, o novo mundo de significados em gestação nos Estados Unidos. Tarefa árdua, pois “[é] *difícil ouvir uma voz nova, assim como é difícil ouvir uma língua desconhecida. Simplesmente não ouvimos. Existe uma nova voz nos velhos clássicos americanos. O mundo se recusou a ouvi-la, e balbuciou sobre histórias infantis*” (p. 13). O motivo, segundo Lawrence, seria o medo, pois “*o mundo teme uma nova experiência mais do que ele teme qualquer coisa. Porque uma nova experiência desloca tantas velhas experiências[...] O mundo não teme uma nova ideia. Ele pode rotular qualquer ideia. Mas ele não pode rotular uma nova experiência. Ele pode apenas se esquivar*” (p. 13). O mundo sempre se esquivava, mas os americanos superaram o mundo nisso, porque, segundo Lawrence, “*eles se esquivam exatamente de si mesmos*” (p. 13).

Uma das teses centrais de *Raízes do Brasil* é a incapacidade formativa da cultura brasileira devido a uma *resistência à expressão da própria essência*, noção próxima do “esquivar-se de si mesmo” descrito por Lawrence. Definindo a América como uma terra de fugitivos, Lawrence chega a afirmar que o que os espanhóis procuravam na América era fugir do Renascimento – justamente a época que, segundo o ponto de vista então corrente, teria encarecido a autonomia individual na Europa (Burckhardt, 2004). “*Os espanhóis*”, diz Lawrence, talvez se referindo também aos portugueses, “*recusaram a liberdade pós-renascentista da Europa*”, assim como os *yankees*. Lawrence afirma que ambos, espanhóis e *yankees* “*odiavam, antes de mais nada, os senhores*”, mas,

num plano mais subterrâneo, eles odiavam o novo desanuviar de ânimos que invadia a Europa. No fundo da alma americana sempre esteve um obscuro suspense, e o mesmo no fundo da alma hispano-americana. E esse obscuro suspense odiava e odeia a velha espontaneidade europeia, ele a vê desmoronar com satisfação. (Lawrence, 2014, p. 17)

³ Tradução nossa.

Também o “homem cordial” odeia senhores que tentam dominá-lo, e ama a liberdade, mas não é exatamente a liberdade da democracia liberal europeia a que é realmente *sua*; a democracia é uma acomodação a disposições que com ela se afinam, mas que não a *compreendem*: um “*lamentável mal-entendido*” (RB, p. 122) – voltaremos ao problema adiante.

Para Lawrence, os americanos vieram para a América fugindo da dominação na Europa. “*Daqui para a frente, nenhum senhor*” (Lawrence, 2014 p. 15) é a sua divisa. Não falta, aliás, no *crescendo* retórico do texto, uma mobilização do motivo shakespeariano da *Tempestade*: “*Ca Ca Caliban, get a new master, be a new man*” (p. 16). Há uma aporia nesse desejo de se livrar dos mestres, pois, segundo Lawrence, enquanto “*domínio, reino, paternidade tiveram seu poder destruído na época do Renascimento*” (p. 15), começava a grande emigração para a América – e, como sugere a apropriação do motivo calibanesco, o êxodo não se dera tanto em busca de liberdade, mas de um “novo mestre”. A liberdade “é certamente muito boa, mas os homens não podem viver sem senhores”, “*sempre há um senhor*”. O senhor sobrevive como uma cicatriz no *coração*: “*Em algum lugar profundo de todo coração americano está uma rebelião contra a velha paternidade da Europa. Mas nenhum americano sente que escapou completamente a esse domínio*” (p. 16).

A liberdade americana não é a mesma do europeu – liberdade inocente, que se *afirma* contra algum tipo injusto de domínio, um desejo pelo bom governo. Objeções a essa “*perigosa meia-verdade*” teriam motivado a partida daqueles que fugiram para a América. Só na aparência a liberdade americana é como essa, mas, na verdade, ela é uma rebelião contra a ideia mesma de domínio: “*A verdadeira liberdade só começará quando os americanos A descobrirem, e prosseguirem para possivelmente realizá-la. Sendo ELA o mais profundo Eu todo do homem, o Eu em sua inteireza, e não pela metade* (Lawrence, 2014, p. 18).

A democracia não passaria de um compromisso provisório, resultante da existência puramente negativa dessa liberdade ainda não realizada: “*a liberdade dos americanos é uma coisa de pura vontade, pura tensão: uma liberdade de NÃO FARÁS. E assim tem sido desde o começo. [...] Apenas o primeiro mandamento é: NÃO PRESUMIRÁS SER UM SENHOR. Daí a democracia*” (Lawrence, 2014, p. 17)⁴. Lawrence não tem muita fé na durabilidade da democracia americana; enquanto ela existir, tal como é, a América não estará realizada:

O verdadeiro dia americano ainda não começou. [...] Por enquanto tem sido uma falsa aurora. Isto é, na consciência americana progressiva tem existido somente um desejo dominante, o de se livrar da coisa velha. Livrar-se dos senhores, exaltar a vontade do povo. Sendo a vontade do povo nada mais do que uma ficção, o exaltar não conta muito. Então, em nome da vontade do povo, lá se vão os senhores. Quando você tiver se livrado dos senhores, o que lhe resta é essa mera expressão, a vontade do povo. (Lawrence, 2014, p. 18-9)

Note-se a forte consonância entre essas passagens e justamente aquela, em *Raízes*, onde aparece a referência ao ensaio sobre *A Letra escarlata*. Lá, líamos que ainda não eram perfeitamente discerníveis os traços do “novo estilo”; pouco antes, Sérgio Buarque afirmava que era talvez ilusório chamar “americanismo” a essa nova forma⁵. É bom lembrar, ainda, qual é o pano de fundo da entrada em cena do “novo estilo”: a eliminação do elemento-chave do legado ibérico que era a tutela do sistema político pelo Imperador (uma forma de mandar embora o “senhor”, diria Lawrence). Com a partida dos Bragança, o

⁴ Sérgio Buarque localiza nesse mesmo raciocínio a origem da aparente compatibilidade do Brasil com a democracia (ver abaixo nota 12).

⁵ Sobre o “americanismo” em *Raízes*, há o estudo genealógico de Monteiro (2015, p. 117-140) sobre a origem do “homem cordial”. O autor se concentra, contudo, na influência da linhagem de pensamento “arielista” e anti-yankee de ensaístas hispano-americanos (sobre o antiamericanismo do jovem Holanda, ver Eugênio, 2008). Em sua análise de *Raízes*, Wegner (2000, p. 27-51) trata o “americanismo” do livro como uma compreensão tocquevilliana das singularidades da sociedade estadunidense – isto é, como modo de organização tendente à democracia e ao desenvolvimento de uma economia capitalista. Salvo engano, o presente texto é a primeira exploração detalhada da importância de Lawrence no ensaio, que matiza o elemento “arielista” igualmente presente no texto – aqui temos um caso especialmente interessante do gosto de Holanda pela incorporação de referências mutuamente contraditórias.

Estado brasileiro teria perdido sua principal figura de legitimação, a política se reduzindo, conseqüentemente, ao palavrório inócuo das pretensas encarnações da “vontade do povo”.⁶

Mais do que apenas ter presidido parte das reflexões sobre o “americanismo” a “teoria da América” de Lawrence parece realmente influenciar toda a argumentação de *Raízes do Brasil* em torno do problema das culturas, seus “estilos” e, mais especificamente, da transição de um povo “desterrado” para uma *nova* fase. Sérgio Buarque espera para o Brasil o nascimento de algo – um estilo, uma forma de política, mas também de vida e pensamento – não apenas inaudito, mas para cuja compreensão ainda não existiriam ferramentas. É preciso lembrar que essa criação passa, necessariamente, pela *superação* da cordialidade e de todos os arcaísmos, porque esses traços não são capazes de produzir estímulos positivos, uma estrutura espiritual normativa, apenas conseguindo parasitar sistemas alheios. Assim como os Estados Unidos de Lawrence, o Brasil de *Raízes* é um país que já contém os germes de um estilo novo, mas ainda não possui uma voz própria bem articulada. Conquistar essa voz envolveria, necessariamente, descartar elementos inautênticos, como a democracia, ao menos tal como vinha sendo concebida – essa realização dependeria de uma *nova experiência*, menos do que de ideias.

No último ensaio de *Studies in Classic American Literature*, Lawrence identifica em Walt Whitman o arauto da *verdadeira* democracia. A torção semântica que Lawrence aplica ao termo é também de grande interesse para a leitura de *Raízes do Brasil*. Whitman se destacaria por ser um poeta da “compaixão”, ideia que, para Lawrence, significaria a superação do individualismo e o ponto de maturação da cultura americana. O sentido mais profundo da poesia de Whitman, assim como da democracia americana, estaria em ultrapassar a compreensão “mental” da vida e consumir a libertação da “alma” naquilo que ele chamará de “*estrada aberta*” (Lawrence, 2014, p. 161). A “mente” para Lawrence, operaria como aparato repressor da livre expansão das ideias da “alma” – o raciocínio é remanescente da teoria de Ludwig Klages sobre o antagonismo entre “alma” e “espírito” (Klages, 2013, p. 91-3),⁸ ainda que, no vocabulário de Lawrence, a palavra “espírito” tenha outro valor. Lawrence trata, em seu primeiro capítulo, de um “espírito de lugar” (Lawrence, 2014, p. 13-19), noção que, depois, adquirirá uma acepção aparentada à de “demônio”

⁶ No último parágrafo antes de “Nossa Revolução”, lemos que “o princípio do Poder Moderador [tal como proposto por Benjamin Constant como *pouvoir neutre*] corrompeu-se bem cedo, graças à inexperiência do povo, servindo de base para nossa monarquia tutelar [isto é, o exercício efetivo do poder pelo monarca, e não pelo parlamento]. A divisão política [...] em dois partidos menos representativos de ideologias do que de personalidades e famílias, satisfazia nossa necessidade fundamental de solidariedade e de luta”. O verdadeiro papel do parlamento era o de dar “uma imagem visível dessa solidariedade e dessa luta” (RB, p. 131).

⁷ No original, “sympathy”. Não parece haver controvérsia na tradução escolhida, pois, atento à pouca transparência etimológica do termo em inglês, ele o esclarece uma vez complementando-o com “feeling with” (Lawrence, 2014, p. 157), e outra com “compassion” (p. 159). Vale lembrar, nesse contexto, os repetidos e fervorosos ataques de Nietzsche à compaixão cristã (Mitleiden) na fase final de sua obra.

⁸ Eugênio (2011) subordina as ocorrências do vocabulário em torno das ideias de “espírito” e “forma” ao que denomina “organicismo”, tradição de pensamento que remonta à Grécia Antiga, e que teria sido apropriada por Sérgio Buarque através da influência decisiva de Ludwig Klages. Embora plausível e abundantemente demonstrada, essa interpretação parece ignorar a possibilidade de várias outras influências não necessariamente “organicistas”. Nossa posição está mais próxima daquela de Mata (2016), para quem a grande referência vitalista de *Raízes do Brasil* é a *Decadência do Ocidente* de Oswald Spengler – o que é natural, pois Spengler enuncia ostensivamente uma teoria da História centrada na noção de cultura como forma. Quanto às referências ao “espírito”, nossa convicção é a de que, pelo menos em parte, elas remetem a Hegel. Além da apropriação do símile de Antígona e Creonte para enunciar uma teoria do Direito, há a própria noção de “cordialidade” como forma mental – lembre-se da “Lei do Coração” como compreensão pervertida do mundo ético na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2014, p. 258-9). Acreditamos, ainda, num eco hegeliano na maneira como Sérgio Buarque fala da “forma” – noção que aparece pela primeira vez na *Fenomenologia* como condicionada pelo trabalho: “o trabalho forma” (p. 150). Como lembrarão os leitores de *Raízes do Brasil*, o livro denuncia tanto as insuficiências da “forma” brasileira, chegando a falar da vida intelectual no país como um “mundo sem forma” (RB, p. 108), bem como a carência de uma “moral do trabalho” entre os povos ibéricos, que redundava na debilidade das formações institucionais e dos vínculos de solidariedade social (RB, p. 12-14). É na ausência do trabalho (inclusive intelectual) que está a origem da incapacidade de expressão da essência nacional em formas. Aqui, como em outros momentos, podemos verificar o desconcertante ecletismo teórico de *Raízes do Brasil*. Candido (2016, p. 359-60) e Waizbort (2011, p. 54) constatam a influência hegeliana, ou, pelo menos, sua plausibilidade; Monteiro (2015, p. 45-53) foi quem mais a fundo explorou o veio hegeliano de *Raízes do Brasil* até o momento, sem, contudo, a nosso ver, esgotar o problema.

ou *daimon*⁹. Por outro lado, assim como o filósofo vitalista alemão, Lawrence identifica na alma impulsos que uma "mente", ou o "eu" (*self*) repreende. É a sedimentação histórica de ideias feitas sobre a moral que constitui o *self*, numa linha de crítica da cultura de possível inspiração nietzschiana - também é o caso de Klages. Para Lawrence, o mérito de Whitman está em ter sido um moralista "subterrâneo", ou melhor, sanguíneo. Compreende-se melhor agora a frase citada por Sérgio Buarque em apoio à tese da "inexistência" interior do americano: em *A Letra escarlate*, Hawthorne *ainda* não teria chegado ao nível inframental da libertação do "sangue", mantendo-o, em seu texto, "quimicamente reduzido pelos nervos", isto é, pela mente. Em Whitman isso já está em vias de superação. Para Lawrence, Whitman teria sido um "grande moralista", e nisso teria desempenhado "a função essencial da arte", revelando, por meio de sua poesia, "uma moral implícita, das paixões, não didática. Uma moral que muda o sangue, antes do que a mente". Ele fora, segundo o crítico, um "grande transformador do sangue nas veias dos homens" (p. 155). Lawrence sugere, aqui, que Whitman trabalha justamente para libertar essa interioridade "sanguínea" da opressão dos nervos, estimulando a transformação subterrânea que liberará as "almas" americanas do "eu" para uma conformação anímica "compassiva", que acolhe sem medo as manifestações passionais menos pacíficas, elevando-se ao patamar existencial que o crítico chama de "estrada aberta":

Não sou eu quem guia minha alma para o Céu. Sou eu quem é conduzido por minha própria alma na estrada aberta, por onde andam todos os homens. Portanto, eu devo aceitar as suas profundas emoções de amor, ou ódio, ou compaixão, ou desgosto, ou indiferença. E eu devo ir aonde ela me leva. Pois meus pés e meus lábios e meu corpo são minha alma. Sou eu quem deve se submeter a ela.

Esta é a mensagem de Whitman de democracia americana.

A verdadeira democracia, onde alma encontra alma, na estrada aberta. Democracia. Democracia americana onde todos viajam pela estrada aberta. E onde uma alma é conhecida de uma vez só em seu curso. Não por suas roupas ou aparência. Whitman acabou com isso. (Lawrence, 2014, p. 161)

Note-se como, aqui, a noção de um "tipo próprio" de cultura se entrelaça com uma mutação das formas políticas, em confluência não apenas com *Raízes do Brasil*, mas também com a filosofia da história morfológica de Oswald Spengler (Mata, 2016).

É preciso enfatizar que a adoção da exótica teoria da "alma" e do sangue encerrada nos estudos críticos de Lawrence e de alguns elementos importantes da morfologia histórica spengleriana, bem como o organicismo mais amplo do qual ambas participam - e que, desde o trabalho seminal de João Kennedy Eugênio (2011), vem sendo apontado como matriz teórica de *Raízes* - não esgotam o essencial do argumento de *Raízes*, pois sua ênfase na inevitabilidade da modernização e racionalização da vida, junto do impedimento à expressão da forma, dão ao livro um acento trágico, ou, pelo menos, extremamente problemático. Pois há um descompasso básico entre a formação pensada inicialmente como processo orgânico, e as forças que a arrastam para o mundo moderno. Nesse sentido, é preciso reconhecer a importância decisiva que a leitura de Max Weber desempenha na montagem desse símile trágico, que pode ser resumido, muito sucintamente, como uma ausência de mecanismos de superação conciliada do arcaísmo rural, identificado por Sérgio Buarque como uma "alma" autêntica, e a fatalidade do moderno. Por um lado, a modernização torna a cultura em formação anônima, sem caráter próprio, vedando-lhe sua realização como destino histórico, e, por outro, os arcaísmos recalcitrantes impõem uma modernização que não deixa de avançar, mas o faz sempre pelos meios mais precários e problemáticos, ou melhor, para usar uma expressão bem brasileira, aos trancos e barrancos.

⁹ Os colonos euro-americanos estariam imunes ao "daimon" da América até a consumação do genocídio dos povos indígenas ("While the Red Indian existed in fairly large numbers the new colonials were in a great measure immune from the daimon, or demon of America. The moment the last nuclei of Red life break up in America, then the white men will have to reckon with the full force of the demon of the continent.", Lawrence, 2014, p. 42-3). Ao contrário do que se dá em Klages, o espírito se refere em Lawrence ao elemento reprimido ou ocultado, e não ao agente da repressão.

O povo e a virtude

Bem indicativo dessa problemática de uma transição na qual o velho morre sem que algo venha a nascer em seu lugar é o tom empregado em “Nossa Revolução”, entre o melancólico, na descrição do desaparecimento dos “*velhos hábitos patriarcais, mantidos até aqui pela força da inércia e que o ambiente não só já deixou de estimular, como começa a condenar irremediavelmente*” (RB, p. 140), e o áspero, como quando se lê que é “*deliberadamente que se frisa aqui o declínio dos centros de produção agrária como um fator decisivo da hipertrofia urbana*”. Não admira que a linguagem adquira uma rispidez que beira o desagradável – afinal, o quadro emergente é o exato oposto, do ponto de vista formal, daquele apresentado nos dois capítulos que formam a parte mais substancial da descrição das “raízes” nacionais, isto é, os que tratam do “passado agrário” (p. 41-89). A “nossa revolução” é, numa perspectiva de maior duração, uma intensificação de tendências já anunciadas desde o princípio da história brasileira.

Em verdade podemos considerar dois movimentos simultâneos e convergentes através de toda a nossa evolução histórica: um tendente a dilatar a ação das comunidades urbanas e outro que restringe a influência dos centros rurais, transformados, ao cabo, em simples fontes abastecedoras, em colônias das cidades. (RB, p. 138)

Os processos não deslancham quando há um forte estímulo positivo, mas quando deixam de existir os impedimentos que obstavam tendências já há muito represadas – um contraexemplo está na narração, no capítulo III, da prematura injeção de capitais na economia em meados do século XIX (RB, p. 45-6), malfadada sobretudo porque os “*traços de civilização material*” que se pretendiam introduzir não encontravam correspondência na “*estrutura moral*” das classes dirigentes (p. 45). No contexto mais próximo a 1936, porém, já não eram tanto as ideias, mas as próprias coisas que estavam fora do lugar: a nova configuração econômica, num movimento inverso, arrasta toda uma nova reorganização que não é devidamente correspondida, dessa vez, no plano moral. O descompasso continua, com os termos invertidos. Exemplar disso é o que se lê sobre as transformações implicadas pela difusão da cultura do café, a “*planta democrática*”, cultivada em lotes menores e que tornava obsoleto, no caso de São Paulo, o latifúndio escravagista, eliminando assim os últimos “*obstáculos à especialização*” e à consequente monetarização da economia – a cidade se tornava, finalmente, o centro articulador da produção (p. 138-9).

Interessado na psicologia dos dirigentes dessa sociedade em transformação, Sérgio Buarque não deixará de notar como a nova realidade social, gestada num contexto vertiginoso de transformação e esgotamento de paradigmas, não conseguirá preservar as velhas formas políticas, e nem criar uma nova estabilidade. Seu juízo, nostálgico da monarquia e da “*casta de homens que no Império dirigia e animava as instituições, assegurando ao conjunto nacional uma certa solidez orgânica*”, mas ciente da irreversibilidade de seu fim, é bem negativo:

A República, que não criou nenhum patriciado, mas apenas uma plutocracia, ignorou-os por completo. [...] A urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social de que as instituições republicanas deviam representar a forma exterior complementar, destruiu esse poderoso esteio rural, que fazia a força do regime decaído, sem lograr substituí-lo por nada de novo. (RB, p. 141)

“*Trágico*” é o adjetivo empregado para qualificar a constatação de que “*o quadro formado pela monarquia ainda guarda seu prestígio, tendo perdido sua razão de ser, e trata de manter-se como pode*” (RB, p. 141). Um dos grandes problemas da modernização brasileira, para o autor, é a dimensão psicológica do Estado. A propriedade rural tinha o caráter de uma unidade política autárquica, dentro da qual reinava a autoridade irrestrita do senhor. Era uma identificação com essa figura, prefigurada na “cultura da personalidade ibérica”, que produzia uma concepção puramente negativa do político. Implícita nela estava uma espécie de pequena “teologia política” em que todos os corpos se submetiam à personalidade demiúrgica do latifundiário – não se trata de verdadeiro individualismo, mas da reminiscência dos traços exteriores da “personalidade” absorvente que se projeta

sobre tudo, consumada no “homem cordial”. Isso equivale não propriamente a uma política, mas a uma visão quase naturalista do mundo social, em que o modo de vida senhorial, confrontado com o espaço “virgem” e vasto do Novo Mundo, pode passar por uma existência puramente estética.¹⁰

Na mesma linha do brasileiro “cordial” vai o Thomas Mann das *Considerações de um apolítico*, quando afirma ser a política, que ele contrapõe ao esteticismo, “a esfera do indivíduo (democrata), não da personalidade (aristocrata)” (Mann, 2002, p. 219)¹¹. Na urgência da modernização, o liberalismo democrático ocidental se apresentava como solução para a superação do arcaísmo, mas, na ausência da cultura associativa que Weber (2004) vinculou ao calvinismo, seu efeito sobre a sociedade poderia significar a eliminação dos obstáculos à total anarquia. Porque o “mal-entendido” da democracia, muito mais do que à confusão entre público e privado, se refere à negação de toda e qualquer autoridade que possa organizar a vida coletiva – mais abaixo, veremos que, ao listar elementos que poderiam compatibilizar o caráter brasileiro com a democracia, o autor irá apresentar a hostilidade dos habitantes do país a todo tipo de hierarquia, o que explicaria o aparente paradoxo de ela supostamente ter sido implantada por “uma aristocracia rural e semifeuda” (RB, p. 122)¹². Sérgio Buarque também não é – não parece acreditar ser – um entusiasta dos regimes de força. Conviria, então, imprimir às instituições políticas uma certa “respeitabilidade” que pudesse ajustar as novas forças sociais às disposições psicológicas produzidas no “passado agrário”. Eis a síntese do problema:

o Estado, entre nós, de fato, não precisa e não pode ser despótico – o despotismo condiz mal com a doçura de nosso gênio – mas necessita de pujança e de compostura, de grandeza e de solicitude, ao mesmo tempo, se quiser adquirir alguma força e também essa respeitabilidade que os nossos pais ibéricos nos ensinaram a considerar como a virtude suprema entre todas. Ele pode conquistar por esse meio, e só por ele, uma força verdadeiramente assombrosa em todos os departamentos da vida nacional. Mas é indispensável que as peças de seu mecanismo funcionem com certa harmonia e garbo. (RB, p. 142)

De par com a cultura da personalidade que desconhece a igualdade teórica entre os indivíduos, com o “viver nos outros” do homem cordial, Sérgio Buarque identifica na imagem do país no exterior o polo preferencial de atração das energias cívicas da população, que forma do país a imagem de um “gigante” que olha para as nações “com bonomia superior” (RB, p. 143). É desse traço psicológico que o autor depreende o grau de desmoralização e o declínio do sentimento cívico que sobrevieram à perda, com o fim do Império, das aparências de dignidade na política. Um Estado altivo envolto em alguma mística personalista – que teve por veículo durante algum tempo a figura do Imperador – mas não autoritário, é o que Sérgio acredita desejar o povo brasileiro:

Não ambicionamos o prestígio de país conquistador e detestamos notoriamente as soluções violentas. Desejamos ser o povo mais brando e o mais comportado do mundo. Pugnamos constantemente pelos princípios tidos universalmente como os mais moderados e os mais racionais. [...] Tudo isso são feições bem características do nosso aparelhamento político, que se empenha em desarmar todas as expressões genuínas e menos harmônicas de nossa sociedade, em negar toda espontaneidade nacional. (RB, p. 143-4)

Mais uma vez, *Raízes* faz eco às *Considerações de um apolítico* de Thomas Mann. Referindo-se, em 1918, aos alemães, Mann afirma que

¹⁰A isso se relaciona a penetração do romantismo (e, em consequência, do bovarismo) na conformação espiritual do intelectual brasileiro, tal como descrito em *Raízes*. Leitores do *Romantismo político* de Carl Schmitt (1986) logo reconhecerão nesse livro a provável procedência desse raciocínio.

¹¹Tradução nossa a partir da edição francesa em cotejo com o original, onde se lê: “Das Politische ist die Sphäre des (demokratischen) Individuums, nicht der (aristokratischen) Persönlichkeit.” (Mann, 1920, p. 240). A ascendência desse livro sobre a argumentação de *Raízes do Brasil* foi demonstrada por Sérgio da Mata (2016).

¹²A passagem mais eloquente em apoio a esse ponto de vista está na frase que antecede aquela onde a democracia aparece como “lamentável mal-entendido”: “Só assimilamos efetivamente esses princípios [os da democracia liberal], até onde eles coincidiram com a negação pura e simples de uma autoridade incômoda, confirmando o nosso instintivo horror às hierarquias e permitindo tratarmos com familiaridade os governantes” (RB, p. 122). O problema principal da democracia, no âmbito propriamente político da discussão, não está, para Sérgio Buarque, na corrupção, mas na falta de uma autoridade legítima.

[n]ossa bonomia humana e apolítica [gemütig unpolitische Menschlichkeit] nos levou a imaginar sempre que a compreensão, a paz, a amizade, a boa vontade eram possíveis, e não suspeitávamos, nem mesmo em nossos sonhos que só por meio da guerra aprenderíamos [...] até que ponto eles nos odiavam. (Mann, 2002, p. 39; Mann, 1920, p. xxxix)

Assim como fizera Mann no capítulo intitulado “Política”, o mais longo do ensaio (v. esp. Mann, 2002, p. 211-21), tendo diante de si a necessidade de que o Estado seja capaz de preservar a soberania do povo e conduzi-lo à realização de disposições transcendentais, Sérgio Buarque afirma a necessidade de certa correspondência espiritual entre aquele e a nação, ou o “povo”.

Ao “democratismo liberal” faltaria o sentimento da necessidade de fazer do direito a expressão dos valores de um povo dotado de tradição própria; daí a sua inadequação como veículo para a modernização brasileira. Essa afinidade de Sérgio Buarque com o pensamento conservador alemão pode ter sua origem no fato de essa corrente intelectual se posicionar insistentemente como uma espécie de “outro” da teoria política liberal e iluminista. Em linha semelhante vai o pensamento de Alberto Torres, cujo livro *O problema nacional brasileiro* ganha longa citação na sequência do trecho sobre a idealização do Brasil no imaginário popular. Contra “*todos os elementos*” que “*se propunham a impulsionar e fomentar um surto social robusto e progressivo*”, nossa classe política se organizou como uma “*verdadeira superfetação*”, “*de alto a baixo, um mecanismo alheio à sociedade, perturbador de sua ordem, contrário a seu progresso*” (apud RB, p. 144). O próprio Torres não teria escapado, na opinião de Sérgio Buarque, à atitude livresca dos estadistas do século XIX, pois acreditou “*que a letra morta pode influir de modo enérgico sobre os destinos de um povo*” (p. 145). Sua condenação da resposta de Alberto Torres ao descompasso entre política e sociedade, isto é, a proposta de uma reforma constitucional, é marcadamente organicista.

Escapa-nos a verdade de que não são as leis escritas e fabricadas pelos juristas, ou o cumprimento fiel dessas leis, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de estabilidade para as nações. Costumamos julgar, ao contrário, que os bons regulamentos e a obediência aos seus preceitos constituem a floração ideal de uma apurada educação política, da alfabetização, da aquisição de hábitos civilizados e de outras condições igualmente excelentes [...].

O grande pecado do século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das formas vivas do mundo das fórmulas e dos conceitos. Nesse pecado é que se apoiam todas as revoluções modernas, quando pretendem fundar os seus motivos em concepções abstratas como os famosos Direitos do Homem. (RB, p. 146)

Nota-se como o problema, para Sérgio Buarque, não está tanto nesta ou naquela visão de como as coisas devem se organizar, mas na maneira de se compreender a inscrição das ideias na vida. É contra *toda* a tradição de pensamento político no Brasil que ele se insurge. Não falta, aliás, a menção a “*tempos mais ditosos do que o nosso*”, onde a “*obediência*” a “*certos preceitos obrigatórios e sanções eficazes*” não se faziam sentir como forças opressoras. O autor não parece se referir ao período colonial, mas a algo muito mais longínquo, pois, em seguida, lembra que no mundo do “*homem a que chamamos primitivo, a própria segurança cósmica parece depender da regularidade dos acontecimentos*”, aí incluída a observância às normas sociais. A civilização teria surgido, continua ele, por meio do incremento das capacidades de abstração, necessárias ao nivelamento das situações concretas e à codificação das leis. Nada haveria de errado nisso, mas, em algum momento, perto da Revolução Francesa, o racionalismo “*excedeu seus limites*”, ao pretender “*erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados*”, apartando-os da “*vida*”, montando, com esses mesmos conceitos “*um sistema lógico, homogêneo, aistórico*” (RB, p.147). Nesse idealismo entraria uma recusa do mundo real, e seus sintomas viriam desde a atração dos movimentos independentistas pelos “*princípios da Revolução Francesa*” até a mais recente adesão aos “*ideais apregoados pela Terceira Internacional*”. Não ocorre ao autor se perguntar pelo mérito próprio desses ideais, apenas condená-los como sintoma da incapacidade de formação espontânea, em solo americano, de ideias próprias, e do fetichismo pelas ideias estrangeiras, que se

impõem "com um prestígio verdadeiramente mágico e por um processo semelhante ao que transforma em tirânicas exigências certos princípios originados por necessidades concretas precisas". Perverte-se assim o verdadeiro sentido dessas ideias em seu contexto de criação, de modo que, por exemplo, a "palavra 'liberdade', que inicialmente deveria ter um sentido restrito, delimitando as aspirações de emancipação política, valeria, ao cabo, em toda a extensão de seu significado", isto é, valeria em casos nos quais não deveria valer, transposta do âmbito dos meios para aquele dos fins (p. 148).

Mais grave do que isso é, para o autor, a corrosão do caráter nacional, pois, assim, "os povos de nossa América" teriam sido levados, por incompreensão, a "enaltecer um sistema de ideias que contrastava em absoluto com o que há de mais positivo em seu temperamento e que, bem compreendido, levaria à total despersonalização" (RB, p. 149) – lembre-se aqui a discussão acima sobre o livro de D. H. Lawrence, especialmente no que diz respeito à sua tese da democracia como paliativo inautêntico às aspirações espirituais do "americano" à eliminação dos "senhores".

Desenha-se, na sequência de *Raízes*, um raciocínio um tanto obscuro. Sérgio Buarque cria uma espécie de antítese hegeliana, na tentativa de compreender as oscilações históricas entre "personalismo" ou "caudilhismo", de um lado, e "liberalismo", de outro, os quais formariam um complexo histórico que cumpriria "superar". Nesse último extremo, encontraríamos o Uruguai batllista, um regime em que os governos pouco podiam de fato influir na conduta do Estado. Já no outro, o caudilhismo, o autor encontra o "mesmo círculo de ideias a que pertencem os princípios do liberalismo". Assim, a América seria o cenário das mesmas tendências políticas da Europa (liberalismo e ditadura), mas em versões extremadas. Sérgio não manifesta simpatia por nenhum dos dois polos, limitando-se a comentar que tudo isso é "compreensível se lembrarmos que a História jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germens de sua negação – negação que se faz, necessariamente, dentro do mesmo âmbito". Sua conclusão é que "uma superação da doutrina democrática só será possível" quando a antítese tiver sido "vencida" (RB, p. 149-50) – registre-se, novamente, o pesado sotaque hegeliano desse passo da argumentação. Devem ser superados não apenas o caudilhismo e o liberalismo, mas, como se pode verificar numa etapa intermediária do raciocínio, toda a tradição de pensamento político moderno, pois "Rousseau, o pai do contrato social, pertence à família de Maquiavel, o pioneiro da doutrina do poder; um e outro vieram da mesma ninhada". Na mesma ninhada está, até mesmo, o fascismo, "que nada mais é do que uma crítica do liberalismo na sua forma parlamentarista, erigida em sistema político positivo" (p. 149).

Nessa recusa de todo o pensamento político moderno, somos lembrados da ideia nietzschiana da perversão da filosofia pela teologia, que redundava na transformação do destino coletivo dos povos àquilo que, na seção 11 do *Anticristo*, da qual Sérgio Buarque extrai a epígrafe de "Nossa Revolução", Nietzsche denomina "o Moloch da abstração". Ou, como se lê na seção 9, "se acontece de os teólogos, através da 'consciência' dos príncipes (ou dos povos -), estenderem a mão para o poder, não duvidemos do que sempre se dá: a vontade de fim, a vontade niilista quer alcançar o poder..." (Nietzsche, 2016, p. 15). Compreende-se melhor, assim, a longa "Nota E" sobre o *Maquiavel no Brasil* de Otávio de Faria – na verdade, uma resenha já publicada, que o autor transcreve integralmente. No segundo parágrafo da nota, lê-se que a defesa que Otávio de Faria faz do realismo político, pretensamente baseada em valores morais, redundava na desmaquiavelização de Maquiavel. A refutação da doutrina de Otávio de Faria parece seguir fielmente um raciocínio desenvolvido a certa altura d' *O Conceito do político*, onde Carl Schmitt afirma que "Maquiavel[...] se tivesse sido um maquiavélico, antes teria escrito um livro edificante do que o seu amaldiçoado *Príncipe*" (Schmitt, 2007, p. 66).¹³

¹³Tradução nossa.

Ora, Maquiavel, justamente o filósofo político que *não* sacrificara nada ao “Moloch” das abstrações teológicas, é transformado por Otávio de Faria no áulico edificante imaginado por Schmitt. Pior, o fascista brasileiro, diante da constatação de que o homem “*não presta*”, arquiteta uma teoria do Estado autoritário justificada por algo que “*o transcenda*”, isto é, as “*personalidades superiores*” dos líderes fascistas. Aventando, sarcasticamente, haver por trás da “*atitude desconcertante*” do autor alguma “*grande ideia religiosa ou metafísica*”, Sérgio Buarque o inclui no mesmo balaio dos liberais, que subordinam a vida prática ao mundo dos ideais abstratos (RB, p. 173-6). Sua doutrina estaria, assim como todas as outras efetivamente existentes consideradas pelo autor, do lado oposto da “vida” e do “natural” do povo brasileiro.¹⁴

Já o “espírito legístico” de Alberto Torres ignoraria a necessidade de que “existam pessoas de carne e osso” para fazer funcionar os sistemas políticos existentes na teoria – nesse erro também teria incorrido Otávio de Faria, pois, pretendendo tornar o Estado menos “abstrato e impessoal” por meio da personalidade de um grande líder, não fornece os critérios para encontrá-lo. Somos, então, devolvidos ao problema “cordial” do “amor” e dos afetos que determinam as ações dos brasileiros, mas que são naturalmente restritos a círculos demasiado pequenos para que uma teoria universal e positiva possa dar conta da política institucional, pois “*a verdadeira solidariedade só se pode sustentar realmente nos círculos restritos e a nossa predileção, confessada ou não, pelas pessoas e interesses concretos não encontra alimento muito substancial nos ideais teóricos em que se há de apoiar um grande partido.*” (RB, p. 150-1)

Tanto o liberalismo como o fascismo podem estar na mira dessa crítica. O autor não vê nessa inconsistência ideológica um problema, mas antes um sintoma de “*nossa inadaptação a um regime legitimamente democrático*”. Ou melhor, o problema existe, mas sua raiz é muito mais profunda: não uma incapacidade para a política, mas sim para o pensamento autônomo. Voltamos ao problema da resistência à expressão da essência e da articulação entre pensamento e ação: “*a verdade é que, como nossa adesão a todos os formalismos denuncia apenas uma ausência de forma espontânea, assim também a nossa confiança na excelência das fórmulas teóricas mostra simplesmente que somos um povo pouco especulativo.*” (RB, p. 151)

O que, então, se haveria de pôr no lugar das doutrinas dos demagogos, liberais ou não? Sérgio Buarque aponta para o personalismo, “*talvez a única*” noção “*verdadeiramente positiva que conhecemos*”. Nesse ponto, ele mostra como o personalismo conforma a recepção latino-americana do liberalismo, tendo conseguido “*abolir as resistências da demagogia liberal, acordando os instintos e os sentimentos mais vivos do povo*” (RB, p. 152). Não é que o personalismo tenha superado a democracia no plano teórico, mas sim que

¹⁴Sérgio da Mata vê no Sérgio Buarque de 1936 um entusiasta das ideias de Otávio de Faria, “afinado” com a visão de que “o homem não presta” (Mata, 2016, p. 77). Como procuramos demonstrar, na verdade, o autor parece especialmente escandalizado com a pretensão de Faria de superar a doutrina democrática com um lance retórico pouco destoante da tradição brasileira de pensamento político: criar um mundo ideal oposto à realidade e a ele subordiná-la, com o agravante de não dar qualquer conteúdo discernível à sua proposta. O ponto de vista de da Mata a respeito das supostas simpatias fascistas de Sérgio Buarque de Holanda é também desmentido por mais de uma reação de época a *Raízes do Brasil*. Uma demonstração exaustiva escaparia ao escopo do presente estudo, mas lembremos, além da resenha de Múcio Leão (1936) – cujo trecho citado adiante (nota 24) aponta a oposição entre a argumentação de *Raízes* e a do *Maquiavel no Brasil* –, a resenha do integralista Alberto Cotrim Neto sobre *Raízes do Brasil*, publicada no órgão de propaganda *A Ofensiva*. Ela é de especial interesse, pois dá margem à hipótese de que a expressão “estado totalitário”, citada por Sérgio Buarque em sua referência a Carl Schmitt, tenha sido mobilizada com o intuito deliberado de irritar os integralistas, mais do que de endossar a teoria schmittiana do Estado – ainda que, como queremos demonstrar, ele partilhe com o jurista alemão muito de sua crítica ao Estado liberal. Reivindicando para o integralismo uma singularidade que o separaria do fascismo, lembrando a descentralização administrativa da doutrina enunciada pelo “Chefe Nacional” (Plínio Salgado), Cotrim identifica no movimento de extrema-direita brasileiro o adversário oculto da citação ao Conceito do político em “*Nossa Revolução*”: “*não podemos permitir que o sr. Holanda se manifeste impunemente contra [...] a doutrina do Estado Totalitário (na qual ele intenta envolver o Integralismo) ao proclamar o professor Carl Schmitt, da Universidade de Berlim, seu teorizador.*” (Cotrim Neto, 1937)

ele conseguiu realizar uma acomodação com as formas institucionais liberal-democráticas (pervertendo-as). Pois é exatamente dessa acomodação que trata a passagem que retoma o “mal-entendido da democracia” e explica as circunstâncias que o proporcionaram, isto é, as “zonas de confluência e simpatia entre as ideias que ele apregoa e certos fenômenos decorrentes das condições peculiares de nossa formação nacional” (RB, p. 153). Sérgio expõe as duas forças, uma interna e outra externa, que explicitam outra vez a problemática da “revolução”, isto é, a inexistência de um mecanismo que solucione as contradições entre a forma enraizada (e destinada a desaparecer, pelo menos na ausência de um tal mecanismo) e a inevitabilidade da modernização:

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

2. a impossibilidade de uma resistência eficaz contra certas influências novas (por exemplo, do primado da vida urbana, do cosmopolitismo), que em toda parte, nos tempos modernos, foram aliadas das ideias democrático-liberais. (RB, p. 154)

Nos dois casos, a correspondência é puramente negativa, de modo que tudo que o “democratismo liberal” oferece é uma falsa solução, que corrói a autenticidade nacional ao mesmo tempo em que, por não estar ajustada aos quadros de vida locais, não oferece qualquer fundamento à autoridade, mostrando-se, assim, um mecanismo inadequado para a necessária modernização nacional. Mais à frente, Sérgio Buarque sublinha o problema da impossibilidade prática de se eleger o “amor” como fundamento de toda a coletividade política – o resultado é tornar a política partidária o veículo das paixões do povo, que opõem personalismos, e não princípios.

Todo o pensamento liberal-democrático pode resumir-se na frase célebre de Bentham: “A maior felicidade para o maior número.” Não é difícil perceber-se que essa ideia está em contraste direto com qualquer forma de convívio humano de base emocional. Todo afeto entre os homens funda-se forçosamente em preferências. Amar alguém é amá-lo mais do que aos outros. Há nisso uma parcialidade que está em oposição com o ponto de vista jurídico e neutro em que se baseia o liberalismo. A “bienveillance” democrática é comparável à polidez [...]. O ideal humanitário, que na melhor das hipóteses ela predica, é paradoxalmente impessoal; sustenta-se na ideia absurda de que o maior grau de amor está por força no maior número de homens e, por isso mesmo, insiste na excelência, na infalibilidade, na intangibilidade do voto da maioria (“o povo não erra”, pretendem os declamadores liberais), subordinando assim, subrepticamente, os ideais qualitativos à quantidade. (RB, p. 156)

Novamente, o autor transpõe para o Brasil argumentos antiliberais de procedência alemã. Em seu ataque contra os “artistas da civilização”¹⁵, Thomas Mann se pergunta, nas *Considerações de um apolítico*, pretendendo demonstrar uma desonestidade fundamental no humanitarismo liberal: “será verdade que o amor ao objetivo distante, o amor universal, só prospera às custas de amar num círculo restrito, portanto, naquele único lugar onde o amor tem uma verdadeira realidade?” (Mann, 2002, p. 168). Mais à frente, no capítulo intitulado “Política”, encontra-se a passagem que provavelmente terá inspirado a inclusão da “célebre frase de Bentham”,

a política, a saber, as Luzes, o contrato social, a república, o progresso, atinentes à “maior felicidade possível para o maior número possível” não são meios de estabelecer a paz na vida em sociedade; [...] essa conciliação só se pode resolver na esfera da personalidade, nunca naquela do indivíduo, e portanto, por meios psíquicos, nunca políticos [...]. (Mann, 2002, p. 220)

Já a referência ao pressuposto dos “declamadores liberais” de que “o povo não erra” terá sido sugerida, muito provavelmente, pela citação que Schmitt faz, na *Teologia política*, do abade Emmanuel Sieyès, autor do famoso manifesto revolucionário *Que é o Terceiro Estado?* Segundo Schmitt, é Rousseau quem primeiro perverte o conceito de soberania, fundamentalmente qualitativo na formulação hobbesiana, para torná-lo idêntico à “vontade

¹⁵ Mann mobiliza em seus ataques ao que ele chama de o “Ocidente” a oposição entre os conceitos de “civilização” e “cultura”, analisada em famoso estudo por Elias (1994).

geral”, fazendo preceder-lhe uma “*determinação quantitativa*”. Nenhuma contestação da quantidade é admissível, pois, diz Sieyès, já no momento em que a perversão rousseauísta chega às suas últimas consequências, “*o povo é sempre virtuoso*” (Schmitt, 2005, p. 48).

Sérgio Buarque movimenta-se nesse mesmo terreno argumentativo quando afirma que a democracia subordina, “*sub-repticiamente, os ideais qualitativos à quantidade*”, pois insiste na “*excelência*” e na “*infallibilidade*” do voto majoritário como determinante das ações do Estado – sendo para ele o “bom” governo, no caso, a “qualidade”. Lembremos que a essência do político, para Schmitt (2007), é a preservação da forma de vida de uma coletividade (de “amigos”) contra ameaças externas (“inimigos”). O entendimento de Sérgio da “qualidade” do Estado parece estar próximo da noção schmittiana de soberania (podemos identificar na citação de *Raízes* acima também os ecos da crítica de Lawrence à vacuidade da retórica democrática em torno da “vontade do povo”). A vontade do “povo” idealizado pelas Luzes e pela Revolução não pode ser a portadora das aspirações brasileiras à modernidade, pois “*um amor humano que se asfixia e morre fora de seu círculo restrito, não pode servir de cimento a nenhuma organização humana concebida em escala mais ampla*”. Na sequência, ele emenda: “*com a cordialidade, a bondade, não se criam os bons princípios*”. A solução estaria num “*elemento normativo, sólido, inato na alma do povo, ou implantado pela tirania para que possa haver cristalização social*”. A tirania, nesse caso, não está descartada¹⁶: “*a tese de que os expedientes tirânicos nada realizam de duradouro é apenas uma das muitas invenções fraudulentas da mitologia liberal, que a história está longe de confirmar*” (RB, p. 156-7).

As páginas finais do livro vão tomando um tom crescentemente nietzschiano de denúncia da infiltração da política pela moral, a moral compassiva, “de escravos”, do cristianismo, construída a partir de expectativas escatológicas. O autor faz o elogio dos homens que, na Revolução Pernambucana de 1817, “*não desejavam em nada modificar a situação dos negros escravos*”, por sua “*sinceridade*”, que “*nunca mais se repetiu no decurso da nossa vida de nação*”. Todos os seus sucessores, mesmo “*os mais sábios e os mais prudentes*” preferiram simplesmente “*esquecer a realidade, feia e desconcertante*” pois nunca duvidaram de “*que a sã política é filha da moral e da razão*” (RB, p. 157). Nesse ponto, o autor dá a impressão de apenas aludir à sua crítica anterior à mentalidade livresca dos bacharéis, descrita no capítulo “Novos tempos”, mas a última observação traz à memória uma referência que ali não aparecera, isto é, o elogio nietzschiano da *virtù* maquiaveliana – a “virtude no estilo da Renascença” contra a “virtude” no sentido corrente da cultura cristã moderna¹⁷. Desse defeito padeceriam até mesmo os “realistas” da política brasileira, que sempre pretenderam “*agir, ao mesmo tempo, segundo os critérios morais*”, em “*atitude não muito diversa da que [...] adotaram os ‘caudilhos esclarecidos’ da Europa moderna*” (RB, p. 157-8).

É então que Sérgio Buarque apresenta sua estranhíssima crítica ao fascismo. Estranha, sobretudo, porque desconectada de qualquer preocupação com as consequências práticas da ideologia fascista. Para ele, o problema principal do fascismo é o fato de ele

¹⁶Se lembrarmos a passagem anteriormente citada, onde se lê que o Estado, no Brasil, “*não precisa e não pode ser despótico*” (RB, p. 142), devemos concluir que Sérgio Buarque de Holanda acreditava existir, de algum modo, uma espécie de tirania não-despótica. Ou, talvez, ele tivesse em mente uma situação futura, na qual a mudança dos quadros de inteligibilidade do mundo social seria tal que a ela se aplicaria um relativismo ao estilo da primeira Filosofia da História de Herder: “*concebeu-se um despotismo oriental a partir das manifestações mais exageradas e mais violentas de impérios, quase sempre em decadência, que só no derradeiro pavor perante a aniquilação iminente dele se socorreram [...]. Ora, como, segundo os nossos conceitos [...] europeus, não se pode falar em coisa mais horrenda do que despotismo, consolamo-nos com este gesto de o afastar de nós e de o situar em circunstâncias em que certamente não era a coisa horrível que, com base em nosso atual estado, nele imaginamos*” (Herder, 1994, p. 12).

¹⁷Na seção 2 do Prólogo do *Anticristo* (Nietzsche, 2016, p. 10-11), lê-se: “*O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada. Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra, não a virtude, mas a capacidade*”.

não “superar” o liberalismo, ainda obedecendo à mesma articulação entre teoria política e necessidades materiais:

Hoje os partidários do fascismo já descobrem o seu grande mérito em ter tornado possível a instauração de uma reforma espiritual abrangendo uma verdadeira tábua de valores morais. [...] O sistema que instituiu para sustentar a estrutura imposta com violência pretende compor-se dos elementos vitais das doutrinas que repele em muitos dos seus aspectos; nisso está um dos títulos de orgulho prediletos dos criadores do regime. [...] Quem não sente, porém, que sua reforma é, em essência, apenas uma sutil contrarreforma? Quem duvida que entre os seus motivos diretos subsiste o intuito [...] de dar um sentido e um fundamento às reivindicações materiais que, em verdade, lhe servem de base? (RB, p.158-9)

Sérgio parece especialmente interessado em refutar a doutrina supostamente transcendente do fascismo. Para ele, o fascismo criara uma engenhoca político-teológica para justificar sua doutrina do Estado totalitário, mas não passaria de uma reformulação mistificada da racionalidade liberal. Outro problema, de ordem um pouco mais prática, estaria na escassa vocação dos fascistas brasileiros para a violência – traço que prejudicaria também os comunistas. Isso transforma ambos em mais uma iteração da mentalidade bovarista dos intelectuais brasileiros descrita em “Novos Tempos”:

Desde já podemos sentir que não existe quase mais nada de agressivo no incipiente mussolinismo indígena. Na doutrinação dos nossos “integralistas”, com pouca corrupção a mesma que aparece nos manuais italianos, faz falta aquela truculência desabrida e exasperada, quase apocalíptica, que tanto colorido emprestou aos seus modelos da Itália e da Alemanha. A energia sobranceira destes, transformouse, aqui, em pobres lamentações de intelectuais neurastênicos. Deu-se com eles coisa parecida com o que resultou do comunismo, que atrai entre nós precisamente aqueles que parecem menos aptos a realizar os princípios da Terceira Internacional. (RB, p. 159)

No caso dos comunistas, há em comum com o positivismo a ideia de uma “*tensão incoercível para um futuro ideal e necessário*”, combinada com um elemento especialmente afinado com o romantismo brasileiro: “*a rebelião contra a moral burguesa, a exploração capitalista e o imperialismo*” (RB, p. 159). Nenhuma dessas novidades políticas importadas romperia realmente com a lógica mais profunda dos “mal-entendidos” que presidiram a vida política brasileira desde o princípio do século XIX, que só se superariam no longo prazo, quando – ou melhor, se – os brasileiros aprendessem a pensar autonomamente e compreender o modo com que o pensamento especulativo, sistemático e ordenador se inscreve na vida – pois Sérgio Buarque não rejeita o pensamento *tout court*, apenas espera que, para ser pertinente, ele seja endereçado ao contexto efetivo de sua formulação. Isso requer um exame de consciência profundo – é esse o “programa” de *Raízes* – que dê um fim às falsas consciências moralizantes do pensamento político, que infectam igualmente liberalismo, fascismo e comunismo. A conclusão que se lê, tendo isso em mente, no parágrafo final, não é, por certo, das mais reconfortantes.

O essencial de todas as manifestações, das criações originais como das cousas fabricadas, é a *forma*. A realização completa de uma sociedade também depende de sua forma. Se no terreno político e social o liberalismo revelou-se entre nós antes um destruidor de formas preexistentes do que um criador de novas; se foi sobretudo uma inútil e onerosa superfetação, não será pela experiência de outras elaborações engenhosas que nos encontraremos um dia com a nossa realidade. 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, irreduzível, 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 transcende. Mas também é verdade que essa oposição deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo mesmo. 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 de escolhas caprichosas. Há, porém, um demônio pérfido e pretensioso, que se ocupa em obscurecer a nossos olhos essas verdades singelas. Inspirados por ele, os homens se veem diversos do que são e criam novas preferências e repugnâncias. É raro que sejam das boas. (RB, p. 160-1)

As “elaborações engenhosas” que Sérgio Buarque insere na mesma frase que a “inútil e onerosa superfetação” do liberalismo são essas resenhadas ao final de “Nossa Revolução”, e o “demônio pérfido e pretensioso” parece representar a incorporação afetada dos “preconceitos morais”, para usar mesma a linguagem nietzschiana do final do ensaio, da

modernidade europeia - lembremos, de passagem, a ideia de Lawrence (2014, p. 42-3; ver nota 9 acima) de que a América teria um “espírito” ou “demônio” próprio. Em Lawrence, porém, o “demônio” seria justamente o elemento reprimido da psique americana; aqui, Sérgio Buarque parece trabalhar com a noção contrária, de que o demônio seria o elemento repressor, que trabalharia no sentido de conservar uma mentalidade europeia. Não podemos deixar de notar, porém, que o livro de Lawrence pode ser lido em seu conjunto como uma consideração da literatura “clássica” americana (de Benjamin Franklin a Walt Whitman) enquanto um complexo textual no qual a psique americana procura se exprimir a contrapelo de uma falsa consciência europeia. Como é difícil articular essa “verdadeira voz”, esse esforço se mostra altamente propenso a mal-entendidos.

A ironia contida na expressão “esquemas sábios e de virtude provada”, referente às ideias políticas importadas, deixa-se melhor compreender à luz das invectivas de Thomas Mann e Carl Schmitt contra a ideia revolucionária de que o povo é, por definição, virtuoso - Mann fala mesmo da “*república virtuosa e jacobina*” [*Tugend- und Jakobiner-Republik*] (Mann, 2002, p. 239; Mann, 1920, p. 267). Subjacentes aqui estão também, naturalmente, a crítica de Nietzsche à concepção moralizante da virtude e sua exaltação da *virtù* “no estilo da renascença”, livre de “moralina” (Nietzsche, 2016, p. 11). Para chegar à “realização completa” da sociedade brasileira, seria preciso responder ao “mundo de essências mais íntimas” descrito na análise do “homem cordial” com um “contraponto”, isto é, uma solução conciliatória capaz de “organizar a nossa desordem”. Lê-se que “o espírito não é uma força normativa” a não ser quando possa “servir” e corresponder à “vida social” - o “espírito”, no caso, do Estado e das Leis, é uma dimensão necessária desse processo; apenas as ideologias políticas em circulação no Brasil não permitem que ele possa consumir sua vocação normativa. O sentido da observação é a recusa de toda e qualquer solução política europeia para a modernização - fascismo, liberalismo, comunismo e variantes nacionais, como o integralismo, já que a “nossa revolução”, aonde quer que leve o seu desenlace, tem por horizonte fazer florescer o “*tipo próprio de cultura*” pelo qual se perguntava a abertura do livro (RB, p. 3). A solução para o dilema brasileiro fica, então, delegada a alguma força política nunca nomeada, ou então para o longo prazo. Cumpriria, por ora, acelerá-la por meios fundamentalmente pedagógicos antes que políticos - por uma investigação aplicada sincera dos mecanismos mentais brasileiros e de suas eventuais compatibilidades com a vida moderna, investigação essa que não poderia partir de régua valorativas estrangeiras, ousando aprender a ouvir, para usar a expressão de Lawrence, a própria voz. Como *Raízes do Brasil* é o livro de um crítico literário¹⁸ que se vale amplamente de fontes literárias na demonstração de seus argumentos, podemos imaginar que uma tal investigação privilegiaria, como no caso de Lawrence, as expressões incipientes da forma brasileira na literatura.

Para fechar a exposição deste artigo, tendo em vista nossa tese da centralidade da literatura e do estudo paciente das expressões da cultura como centrais às pretensões de Sérgio Buarque como intelectual público num debate que era, naturalmente, também político, lembremos um ensaio crítico, dez anos anterior a *Raízes* (e dois anos posterior à edição de Lawrence citada). No texto de 1926, “O lado oposto e outros lados” (Holanda, 1996), Sérgio atacou duramente os intelectuais modernistas que acreditavam na “*panaceia abominável da construção*” (cujo líder seria Tristão de Athayde) com palavras que antecipam espantosamente o temário e a argumentação de *Raízes do Brasil* em geral, e de “Nossa Revolução”:

¹⁸Vale lembrar, além da produção crítica anterior de Sérgio Buarque, que o seu primeiro emprego de professor foi como assistente de Henri Tronchon, na cátedra de Literatura Comparada na Universidade do Distrito Federal. A nomeação se deu em maio de 1936 e a impressão de *Raízes do Brasil*, em outubro (Furtado, 2018, p. 89).

O que idealizam, em suma, é a criação de uma elite [...] sem grande contato com a terra e com o povo [...], gente bem-intencionada e que esteja de qualquer modo à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem, uma experiência que estrangulem de vez esse nosso maldito estouvamento de povo moço e sem juízo. [P]ara eles, por enquanto, nós nos agitamos no caos e nos comprazemos na desordem. Desordem de quê? É indispensável essa pergunta, porquanto a ordem perturbada entre nós não é decerto, não pode ser a nossa ordem; há de ser uma coisa fictícia e estranha a nós, uma lei morta, que importamos, senão do outro mundo, do Velho mundo. [...] O erro deles está nisso de quererem escamotear a nossa liberdade que é, por enquanto, pelo menos, o que temos de mais considerável, em proveito de uma detestável abstração inteiramente inoportuna e vazia de sentido. (Holanda, 1996, p. 226)

Não queremos propor que o fecho de *Raízes do Brasil* tenha simplesmente reiterado o espírito de "O lado oposto e outros lados" – à diferença do texto de 1926, há no de 1936 um significativo encarecimento da noção de "ordem". Mas não deixa de impressionar a medida em que verificamos quase um *pendant* do parágrafo final de *Raízes* e uma síntese da problemática de "Nossa Revolução" – a insensibilidade dos criadores de projetos à "realidade" nacional, a vacuidade da "lei morta" e das "abstrações" diante dessa mesma realidade, a desconfiança das infiltrações teológicas no discurso da "ordem" (que tem de ser trazida do Velho mundo, ou então, de "outro" mundo...). É verdade que o tema, aqui, é a possibilidade de uma "arte de expressão nacional" (Holanda, 1996, p. 224), mas será que *Raízes* pode realmente ser lido sem uma consideração dessa problemática? Registremos, finalmente, que este Sérgio Buarque de Holanda de 1926, tão afinado com o de 1936, lera Nietzsche e, talvez, o Mann das *Considerações*, mas dificilmente poderia ser filiado à "revolução conservadora" que ultimamente se tem procurado associar ao autor após sua estada berlinense de 1929-31 – há nesse texto, por sinal, uma denúncia da infiltração das ideias da *Action Française* em círculos modernistas (Holanda, 1996, p. 227)¹⁹. Não haveria, por trás dessa ênfase numa "liberdade" que seria aquilo que a arte brasileira conquistara, até então, "de mais considerável", e que alguns confundiam com "desordem", algo do encontro das almas nuas na "estrada aberta" do retrato que Lawrence traça de Walt Whitman?

Outro texto dos anos 1920 em que vemos diversos momentos antecipatórios de *Raízes* é uma resenha de 1928 de um volume de *Estudos* de Tristão de Athayde (Holanda, 1989). Nela encontramos elementos que sugerem uma leitura das *Considerações* de Mann anterior à estada berlinense do autor. Sérgio Buarque nota como o pensamento de Tristão de Athayde pende "com insistência" para o "ponto de vista do catolicismo", pois "nenhuma outra doutrina conviria tão plenamente a um homem que aspira a organizar a sua desordem nesse mundo sem recusar subvenções do outro mundo" (p. 113) – note-se mais um antecedente, este mais preciso ainda, da imagem da "organização da desordem" presente no parágrafo final de *Raízes*. Pretendendo substituir o "elementarismo" ou "niilismo" da época por "princípios de construção" necessariamente ligados a "valores tradicionais" que, segundo o autor, "nossa época já não digere", o tradicionalismo de Tristão, pior do que inconsistente, seria um "tradicionalismo que intimamente descrê das tradições", pois, pelo menos intimamente, ele estaria ciente de que já então não se poderia, "como no tempo de Santo Agostinho, ser ao mesmo tempo um cidadão do céu e da terra" (p. 114) – o leitor de *Raízes* recordará aqui os termos da discussão do primeiro capítulo sobre a recuperação da Idade Média por pensadores políticos brasileiros (*RB*, p. 6-9). O pensamento, para ter atualidade, continua Sérgio, tem de "se afirmar sem nenhum receio pelos seus reflexos sociais, por mais detestáveis que esses pareçam", devendo ser, portanto, um pensamento "apolítico" [ênfase no original] (Holanda, 1989, p. 114). Daí resultaria que a posição teórica de Tristão, pretendendo transpor do "céu" para a "terra" uma ordem divina, incorreria em uma "política" excessivamente intervencionista e incompatível com os quadros da vida moderna, desconhecendo a própria "cesura

¹⁹Monteiro (2015, p. 105-8) já notou as mútuas ressonâncias entre "O lado oposto e outros lados" e *Raízes do Brasil*.

[...] *entre o Espírito e a Terra*" pressuposta na própria doutrina, que resultaria, portanto, "insustentável e antinatural" (p. 115)²⁰. A possível leitura do livro de Mann, aqui, não está exclusivamente dirigida contra a democracia, mas parece sobretudo aproximar Sérgio Buarque do esteticismo filoaristocrático do escritor alemão.

Sem pretender descartar a hipótese do autoritarismo da primeira edição de *Raízes*, acrescentamos à discussão este dado: muito do que há de essencial na construção do problema e do encaminhamento argumentativo de "Nossa Revolução" já aparece em configuração razoavelmente desenvolvida no pensamento crítico de Sérgio Buarque na segunda metade dos anos 1920. Nele, como em *Raízes*, um estilo de pensamento organicista se combina com uma preocupação extremada com a *liberdade* - tônica também do ensaio de Lawrence sobre Walt Whitman (que consta de um livro citado por Sérgio numa edição de 1924).

Conclusão

Apesar de "Nossa Revolução" se caracterizar por um estilo de argumentação críptico, frequentemente mais alusivo do que explicativo, talvez propositalmente esquivo a tentativas de identificação de um programa político, o fato é que o fim do livro responde, quase ponto por ponto, às indagações da sua abertura. Na página inicial de *Raízes do Brasil*, diferentemente do que se dá nas peripécias críticas do capítulo final, há um programa de análise muito mais bem definido, endereçado à problemática da *"transplantação da cultura europeia para uma zona de clima tropical e subtropical"*, cultura essa corporificada em *"formas de vida"*, *"instituições"* e *"visão do mundo"*, num *"estilo"*, num *"sistema de evoluções"* que seriam, todos, *"naturais a outro clima e a outra paisagem"* (RB, p. 3) - Sérgio Buarque está claramente tratando da cultura ibérica²¹. O segundo parágrafo, já citado, anuncia a dimensão dinâmica e problemática do ensaio: *"assim, antes de investigar até que ponto poderemos alimentar no nosso ambiente um tipo próprio de cultura, cumpriria averiguar até onde representamos nele as formas de vida, as instituições e a visão de mundo de que somos herdeiros e de que nos orgulhamos"* (p. 3).

Enquanto os quatro capítulos iniciais tratam da conformação original da "cultura ibérica" e da fase inicial de "transplantação", no continente americano, "Nossa Revolução" compõe, com os dois capítulos precedentes, "O Homem Cordial" e "Novos Tempos", a parte do livro que trata da *transformação* dessa cultura no ambiente para onde foi transplantado - o grau e os conteúdos dessa transformação são, de certo modo, a questão central da narrativa. Em "Nossa Revolução", Sérgio Buarque anuncia o potencial para o surgimento de um "tipo próprio" - não exclusivamente no Brasil, mas em todo o continente, como se

²⁰No capítulo intitulado "Contra o direito e a verdade" das *Considerações de um apolítico*, Thomas Mann se revolta contra qualquer sugestão de que Nietzsche fosse um pensador político, invocando um estudo de Emil Hammacher onde se lê que o maior mérito de Nietzsche estaria na dissociação entre metafísica e vida social (Mann, 2002, p. 181), o que o tornaria um pensador essencialmente apolítico. Na sequência, Mann caracteriza a *Action Française* - cujos pensadores teriam inspirado ao menos em parte o escolasticismo de Tristão de Athayde - como culpada de uma "politização" fraudulenta do nietzschianismo, típica da "incapacidade latina de dissociar a filosofia da política" sacrificando a "verdade" à "vida" ao insistir contra todas as evidências de inocência de Alfred Dreyfus na sua condenação, em nome do suposto interesse do Estado (aqui identificado por Mann com a "vida") (Mann, 2002, p. 182).

²¹Aqui acompanhamos a maioria dos comentadores e rejeitamos a interpretação desse trecho por Feldman (2016, p. 110-20), que quer que os "países distantes" sejam Inglaterra e França, berço das ideologias políticas modernas, e que as "instituições", "visão de mundo" e "formas de vida" mencionadas correspondam às diversas doutrinas ali nascidas. Para mencionar apenas uma das diversas dificuldades que essa leitura do texto impõe, lembremos, tendo em mente a noção de "forma" (no caso, de "vida"), as duas frases finais do primeiro capítulo de *Raízes do Brasil* - que Feldman cita, estranhamente, em apoio a sua hipótese (p. 114): "[...] ainda nos associa [...] a Portugal uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma" (RB, p. 15).

pode depreender das considerações sobre países hispano-americanos e da mobilização aparentemente marginal, mas, na verdade, crucial, da curiosa “teoria da América” de D. H. Lawrence. Nesse contexto, o aparecimento do novo é condicionado pelas alternativas políticas discutidas no capítulo, mas sua preocupação fundamental é com o conceito muito mais abrangente de “forma”. Aqui, as instituições (não apenas as políticas) são importantes, sobretudo na medida em que favorecem ou obstaculizam o surgimento da forma, que precisa de certa autonomia para se desenvolver – daí a importância dada em *Raízes do Brasil* ao debate sobre a educação (RB, p. 96-7; 127-8), que pode, à primeira vista, parecer deslocado da argumentação principal.

Nosso entendimento da especificidade do argumento político de *Raízes* passa pelo mapeamento das referências discutidas no curso da argumentação deste artigo. Se não compreendermos seu encadeamento na arquitetura do livro, podemos ter a impressão de que o autor oferece ao leitor um argumento filiado a variantes *consolidadas* de pensamento autoritário. Sérgio da Mata (2016) vê em Sérgio Buarque alguém que partilha de pelo menos algumas ideias de intelectuais fascistas; já Waizbort (2011) privilegia Nietzsche como veículo de aproximação a um estilo de pensamento conservador – mesmo que o livro procurasse apresentar uma proposta original, representando uma atualização dentro dessas tradições, como propõem Schlegel (2017) e Feldman (2016). Tais interpretações, sem as quais não teria sido possível chegar às conclusões do presente artigo, verificam corretamente linhagens teóricas importantes das quais o argumento de *Raízes do Brasil* realmente se vale, mas se empenham unilateralmente em filiar o livro a alguma matriz de pensamento político preexistente²². Central aqui não é negar a hipótese do autoritarismo do livro, mas realçar como a proposta política do livro, cuja obscuridade parece estar fora de questão, pauta-se por uma denúncia de *todas* as vertentes com as quais seria possível estabelecer algum diálogo.

Quisemos dar relevo à radicalidade da crítica de Sérgio Buarque à tradição de pensamento brasileira *assim como* à europeia, e às pretensões de originalidade do livro (pretensões um pouco extravagantes, para dizer o mínimo). O caminho para a compreensão desse veio argumentativo passa, parece-nos, por uma exploração da “teoria da América” encerrada nos ensaios críticos de Lawrence, que *Raízes* articula com pensadores mais ostensivamente políticos e de tendência conservadora num argumento bastante elaborado, ainda que ineficaz em sua *performance* como “lance” no debate público²³: Nietzsche prepara o terreno para a crítica ao universalismo humanitário e liberal (cuja “revolução” não é, para *Raízes*, suficientemente “nossa”) e às suas propensões teológicas (essas, como vimos, infestariam não somente o liberalismo, mas também o fascismo), enquanto Schmitt e Mann, cujas apropriações por Sérgio Buarque dão a impressão de que ele endossa alguma forma de autocracia, fundamentam a crítica mais específica aos procedimentos de formação de governo e legitimação da autoridade estatal nas democracias. Como disso não resulta nenhuma teoria política positiva, é compreensível que, na recepção inicial do

²²Waizbort (2011), que parece ter aberto o caminho para os demais, pode ser considerado exceção, por ficar num plano um mais genérico: constata o conservadorismo e o vitalismo que fundamentam a argumentação de *Raízes do Brasil* por meio de uma persuasiva demonstração, sem se propor depreender dessas apropriações uma doutrina do Estado.

²³Remetemos aqui ao modelo de interpretação histórica da linguagem política como performance proposto por Pocock (2013). Usando os termos da teoria performativa da linguagem de Austin (1962), da qual a reflexão de Pocock é devedora, podemos falar de “Nossa Revolução” como um caso de “infelicidade” performativa, a despeito de toda a fortuna posterior do texto. Não é de surpreender que o texto mais emblemático já escrito sobre *Raízes do Brasil*, o prefácio de Antonio Candido (2016), valorize o ensaio menos como panfleto político do que como marco de uma experiência geracional de formação. Nesse sentido, usando a mesma terminologia e tendo em vista nossa interpretação da mensagem de *Raízes*, que cremos ser, antes de mais nada, pedagógica, o livro não poderia ter sido mais “feliz”.

livro, resenhistas tenham sentido falta de um fecho programático e de indicações claras quanto à filiação política do autor.²⁴

Sem pretender aqui justificar apologeticamente essa ausência (mesmo porque, a nosso ver, o ensaio fica mesmo bastante prejudicado em sua pretensão de intervir no debate político pela reticência de seus argumentos finais), acreditamos que ela se explique por meio da noção de um "americanismo" ainda incipiente (existente como elemento anímico que ainda não tomou *forma*) presidida pela apropriação de Lawrence. Esse americanismo, se devidamente cultivado por meio de uma investigação sem preconceitos dos elementos de originalidade do pensamento nacional (como aquela que Lawrence pretende esboçar a partir da literatura estadunidense), poderia concretizar, no futuro, um "*tipo próprio de cultura*" (RB, p. 3) cujas "*formas exteriores*" (as instituições políticas) de fato correspondessem a um "*contorno congênito*" (p. 161) das disposições vitais mais íntimas do povo. Assim, descortina-se a possibilidade dos conteúdos que poderiam ganhar forma numa verdadeira mutação civilizacional, que suplantaria a democracia tal como se a conhecia - na construção desse novo mundo, a problemática da "liberdade" e da recusa à dominação assumem uma importância central, numa linha de raciocínio que pensadores como o Mann das *Considerações* e Schmitt dificilmente teriam acompanhado²⁵. Ocorre que Sérgio Buarque se satisfaz em anunciar essa possibilidade, sem se ocupar de compatibilizá-la com nenhuma vertente de pensamento político efetivamente à disposição, como se o desenvolvimento de novas formas fosse o destino natural de processos vitais incontroláveis²⁶. Essa consumação dependeria, porém, de um programa que é menos político do que uma empreitada de autoconhecimento - na esteira de Lawrence, Sérgio Buarque propõe um investimento na pesquisa das singularidades mentais dos brasileiros. Os resultados dessa investigação ainda não são, para o autor de *Raízes do Brasil*, conhecidos, pois uma tal pesquisa alteraria os quadros orientadores da vida mental - por isso nos parece, de certo modo, ocioso procurar pelo conteúdo das propostas políticas do livro²⁷.

²⁴ Considere-se este trecho da resenha de Múcio Leão, bem representativo da perplexidade que a parte política do livro causou: "não creio que seja necessário - e confesso que seria difícilimo - precisar a posição que, em política, assumirá o autor de *Raízes do Brasil*. Seu pensamento, em tal campo, parece cheio de contradições. Em uma das páginas do livro, faz ele observar que o brasileiro tem a tendência para aceitar as ideias mais díspares, associando em seu espírito, convicções e preceitos que, no espírito de qualquer outro povo, serão os inimigos mais ferrenhos. Parece-me que o senhor Sérgio Buarque de Holanda incorre um pouco em sua própria observação. Assim é que o vemos, num trabalho que aparece em apêndice no livro [a "Nota E"], combater vivamente o integralismo, a propósito do senhor Otávio de Faria. E entretanto, na página 156 do volume o vemos sustentar sem nenhum propósito possível de paradoxo, a vantagem das tiranias" (Leão, 1936).

²⁵ Nesse sentido, fica renovada a plausibilidade de hipóteses como a de Rodrigues (2007, p. 139), para quem a tônica de *Raízes* seria a "crítica radical à dominação". A nosso ver, a crítica não desempenha o papel de conclusão do livro, mas é uma etapa importante na identificação do problema da legitimidade da autoridade estatal no Brasil. Aqui, *Raízes do Brasil* se aproxima de *Casa-Grande & Senzala* como crítica da modernização que parte de estímulos artísticos vanguardistas (cf. Araújo, 1994). À diferença de Gilberto Freyre, porém, Sérgio Buarque não propõe (em nenhuma das edições de *Raízes do Brasil*) uma recuperação saudosista do período colonial (mais uma vez, divergimos da interpretação de Feldman, 2016). Acompanhamos Monteiro (2015, p. 53), quando afirma que *Raízes* descreve o patriarcalismo colonial como "um mundo em ruínas" que não pode servir de fundamento para "edificações brilhantes, compensatórias". A nosso ver, essa relutância em apresentar uma base para sua visão de futuro está na origem das insuficiências e mal-entendidos do livro.

²⁶ Aqui Sérgio Buarque parece traduzir na política expectativas anteriormente depositadas na arte. Em "O lado oposto e outros lados", ele declarou: "Penso naturalmente que poderemos ter em pouco tempo, que teremos com certeza, uma arte de expressão nacional. Ela não surgirá, é mais que evidente, de nossa vontade, nascerá muito mais provavelmente da nossa indiferença" (Holanda, 1996, p. 225-6).

²⁷ Nisso, Sérgio Buarque parece acompanhar Spengler, para quem as culturas produzem formas de vida e quadros de interpretação autossuficientes e não redutíveis uns aos outros. Do ponto de vista do presente de enunciação de *Raízes*, portanto, um "americanismo" plenamente realizado não seria sequer compreensível. O próprio Spengler, porém, não era da opinião de que haveria ou poderia haver "tipo próprio" de cultura no Brasil, que participaria do Ocidente (e de seu declínio): "[a]s 'raças' do Ocidente não são criadoras das grandes nações, mas suas consequências. Elas ainda não existiam na época carolíngia. Foi o ideal cavaleiresco que se reproduziu em diferentes lugares, e em grande medida estabeleceu aquilo que se sente e vive como 'raça' em diversas nações nos dias de hoje. [...] O fato de existir hoje um povo português, e, por isso, também um Estado português no Brasil, no meio da América Hispânica, é resultado do casamento do conde Henrique de Borgonha em 1095" (Spengler, 1972, p. 775, tradução nossa).

A *forma* é, segundo se lê na primeira edição de *Raízes do Brasil*, o essencial de todas as manifestações da alma humana. A solução para uma forma ainda não realizada se dá, antes de mais nada, por meio da *formação* – atualização reflexiva da forma, isto é, conforme a visão do projeto modernista proposta por Sérgio Buarque, pela investigação paciente da tradição cultural e do passado nacional do Brasil, sempre mal estudados ou estudados seletivamente pelas elites intelectuais. Somente assim, ousando saber a verdade sobre si mesmos, confrontando sem preconceitos a própria realidade, é que os homens letrados do Brasil poderiam dar corpo, por meio do trabalho moroso e fatigante que sempre evitaram, ao seu pensamento original. Isso poderia ser alcançado na pesquisa e na reflexão, e não, como fizeram pensadores políticos brasileiros de todas as tendências – de liberais e positivistas até comunistas e integralistas –, pela busca de soluções milagrosas, fossem elas importadas ou surgidas de alguma concepção fantasiosa da alma brasileira. Erraram todos, segundo Sérgio Buarque, porque não tiveram a coragem de escutar a própria voz, de dar sentido à sua experiência dissonante. Porque não se dispuseram a mergulhar fundo nas profundezas anímicas apenas esboçadas na análise do livro. Profundezas que cumpriria conhecer melhor para que se alcançasse uma compreensão satisfatória das “*necessidades específicas*” da sociedade.

Agradecimentos

Este artigo é uma versão adaptada e melhorada de parte do terceiro capítulo da tese de doutorado do autor, defendida em novembro de 2020 no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio. A pesquisa contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O autor agradece aos dois pareceristas anônimos e à equipe editorial da RBCS pelas críticas e sugestões que lhe possibilitaram tornar a exposição das ideias mais clara e incisiva. A responsabilidade pelo que se vai ler é exclusiva do autor.

Bibliografia

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. (1994), *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Ed. 34.
- AUSTIN, John Langshaw. (1962), *How to do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press.
- BURCKHARDT, Jacob. (2004), “The Development of the Individual”, in J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, tradução de S. G. C. Middlemore, 2ª edição, Londres, Penguin.
- CANDIDO, Antonio. (2016), “O significado de *Raízes do Brasil*”, in S. B. de Holanda, *Raízes do Brasil. Edição crítica*, São Paulo, Companhia das Letras.
- CARVALHO, Marcus Vinicius Correa. (1997), *Raízes do Brasil, 1936: tradição, cultura e vida*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/278618>, consultado em 21/12/2020.
- COTRIM NETO, Alberto. (1937), “*Raízes do Brasil*”. *A Ofensiva*, 7 fev.
- ELIAS, Norbert. (1994), “Sociogênese da diferença entre *Kulture* e *Zivilisation* no emprego alemão”, in *O processo civilizador, v 1. Uma história dos costumes*, tradução de Ruy Jungman, 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar.

- EUGÊNIO, João Kennedy. (2008), "Um horizonte de autenticidade", in P. M. Monteiro & J. K. Eugênio (orgs.), *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*, Campinas/Rio de Janeiro, Unicamp/ Eduerj.
- EUGÊNIO, João Kennedy. (2011), *Um ritmo espontâneo: organicismo em Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda*, Teresina, Ed. UFPI.
- FELDMAN, Luiz. (2016), *Clássico por amadurecimento. Três estudos sobre Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Topbooks.
- FURTADO, André Carlos. (2018), *Das fortunas críticas e apropriações ou Sérgio Buarque de Holanda, historiador desterrado*. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Niterói. Disponível em <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2032.pdf>. Acesso em 16/04/2020.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. (2014), *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Menezes, Petrópolis, Vozes.
- HERDER, Johann Gottfried. (1994), *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, tradução de José M. Justo, Lisboa, Antígona.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1936), *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1989), "Tristão de Athayde", in F. de A. Barbosa (org.), *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, Rio de Janeiro, Rocco.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1996). "O lado oposto e outros lados", in A. A. Prado, (org.), *O espírito e a letra. Estudos de crítica literária, v. 1 (1920-1947)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- KANT, Immanuel. (1993), *O conflito das faculdades*, tradução de Arthur Morão, Lisboa, Edições 70.
- KLAGES, Ludwig. (2013), *De l'Éros cosmogonique*, tradução de Ludwig Lehnen, Paris, L'Harmattan.
- LAWRENCE, D. H. (2014 [1924]), *Studies in Classic American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEÃO, Múcio. (1936), "Registro literário", *Jornal do Brasil*, 7 nov.
- MANN, Thomas. (1920 [1918]), *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlim, S. Fischer Verlag.
- MANN, Thomas. (2002 [1918]) *Considérations d'un apolitique*, tradução de Jeanne Naujac e Louise Servicen, 2ª edição, Paris, Grasset.
- MATA, Sérgio da. (2016), "Tentativas de desmitologia: A revolução conservadora em *Raízes do Brasil*". *Revista Brasileira de História*, 36, 73: 63-87. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472016v36n73-005>
- MONTEIRO, Pedro Meira. (2015), *Signo e desterro. Sérgio Buarque de Holanda e a imaginação do Brasil*, São Paulo, Hucitec.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2016), *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras.
- POCOCK, John Greville Agard. (2013), "O conceito de linguagem e o *métier d'historien*" in S. Miceli (org.) *Linguagens do ideário Político*, tradução de Fábio Fernandez, São Paulo, Edusp.
- ROCHA, João Cezar de Castro. (2008), "Bem-Sucedidos e desterrados: por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*" in P. M. Monteiro & J. K. Eugênio, *Sérgio Buarque de Holanda: Perspectivas*, Campinas; Rio de Janeiro, Unicamp; Uerj.
- RODRIGUES, Henrique Estrada. (2007). "A democracia em *Raízes do Brasil*". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 10, 1: 137-156. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/164037/157459>, consultado em 16/04/2021.

- SCHLEGEL, Rogerio. (2017), "*Raízes do Brasil, 1936: O estatismo orgânico como contribuição original*". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32, 93, e329307. DOI: <https://doi.org/10.17666/329307/2017>.
- SCHMITT, Carl. (1986), *Political Romanticism*, tradução de Guy Oakes, Cambridge, MA, The MIT Press.
- SCHMITT, Carl. (2005), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, tradução de George Schwab, Chicago, University of Chicago Press.
- SCHMITT, Carl. (2007), *The concept of the political*, tradução de George Schwab, 2ª edição, Chicago, University of Chicago Press.
- SPENGLER, Oswald. (1972). *Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde, Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- WAIZBORT, Leopoldo. (2011), "O mal-entendido da democracia: Sergio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil, 1936*". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 26, 76: 39-62. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092011000200003>.
- WEBER. Max. (2004), *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, tradução de José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo, Companhia das Letras.
- WEGNER, Robert. (2000) *A conquista do Oeste: A fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte, UFMG.