

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ
CURSO DE DIREITO

PAULO HENRIQUE JALFIM MARQUES

**A UNIVERSALIDADE DA MORAL KANTIANA E O SEU DESCOMPASSO COM A
CULTURA DO HOMEM CORDIAL**

Recife
2017

PAULO HENRIQUE JALFIM MARQUES

**A UNIVERSALIDADE DA MORAL KANTIANA E O SEU DESCOMPASSO COM A
CULTURA DO HOMEM CORDIAL**

Projeto de Monografia apresentada à Faculdade Damas da Instrução Cristã, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito.

Área de Concentração: Filosofia do Direito.

Orientadora: Prof^ª. Dra^ª.: Graziela Bacchi
Hora.

Recife
2017

Ficha catalográfica

Elaborada pela biblioteca da Faculdade Damas da Instrução Cristã

Marques, Paulo Henrique Jalfim.

M357u A universalidade da moral kantiana e o seu descompasso com a cultura do homem cordial / Paulo Henrique Jalfim Marques. - Recife, 2017.

53 f.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Graziela Bacchi Hora.

Trabalho de conclusão de curso (Monografia - Direito) – Faculdade Damas da Instrução Cristã, 2017.

Inclui bibliografia

1. Direito. 2. Moral. 3. Cordial. 4. Universais. I. Hora, Graziela Bacchi. II. Faculdade Damas da Instrução Cristã. III. Título

CDU 340

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ

CURSO DE DIREITO

PAULO HENRIQUE JALFIM MARQUES

**A MORAL KANTIANA E SEU DESCOMPASSO COM A CULTURA DO HOMEM
CORDIAL**

Defesa Pública em Recife, _____ de junho de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente:

1º Examinador:

2º Examinador:

RESUMO

Pelo presente trabalho objetivou-se conhecer a essência da cultura moral do brasileiro e a sua real dimensão, de modo a descortinar suas características natas, e possibilitar, nessa esteira, a análise do seu possível descompasso com o padrão moral universalista de Immanuel Kant, o qual representaria um conceito embasado em valores com perfeita adequação com os ditames gerais do Direito. Tal estudo subsidiou-se em informações e dados coletados em outras obras de importantes sociólogos, filósofos, psicólogos e juristas; através dos quais, reuniram-se os conceitos de sobremaneira importância, para a compreensão e valoração dos fatores históricos, sociais e jurídicos, de sorte que, aplicando-se o método hipotético dedutivo – de natureza essencialmente lógica – tornou-se possível confirmar a hipótese prevista inicialmente no trabalho, encontrando-se a relação de interação entre os fatos históricos brasileiros de natureza sócio-política, que seriam causais do estado atual das coisas no mesmo campo – social e político. Nesse diapasão, verificou-se que a essência da moral do brasileiro residiria no seu atributo de “cordialidade”, conforme conceituação de Sérgio Buarque de Holanda, no livro *Raízes do Brasil*, pelo qual se referia ao homem brasileiro como o “homem cordial”, sendo este a representação brasileira do homem dotado de todas as suas peculiaridades, e que teriam essência puramente particularista e pessoal; não mostrando-se apto para a contribuição no estabelecimento de uma sociedade ou ordem social pautada em valores fraternos e universais

Palavras-chave: Moral, cordial, universais.

ABSTRACT

The present work aimed to know the essence of the Brazilian moral culture in order to give it the real dimension and to discover its nature's characteristics; Thus enabling the analysis of its possible mismatch with the Kantian moral standard, which would represent a concept based on universal values, and which would find perfect conformity with the general dictates of Law. This study was subsidized in information and data collected in other works of important sociologists, philosophers, psychologists and jurists; Through which it was possible to glimpse historical, social and legal factors, so that by applying the hypothetical deductive method - of an essentially logical nature - it became possible to confirm the hypothesis initially envisaged in the study, finding the interaction relation between The historical facts of socio-political nature, which would be causal of the current state of things in the same field - social and political. From the observations of the data, it was verified that the essence of Brazilian morality would reside in his "cordiality" - hence his characterization in the same book of the Brazilian man as the "cordial man." This would represent the figure of the man of the Brazilian endowed with all his peculiarities, of particularist order, and obstructing, however, the establishment of a society or social order based on fraternal and universal values

Keywords: Moral, Friendly, Universal values

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1. A MORAL E SUA DIFÍCIL CONCEITUAÇÃO	8
1.2 – A moral Kantiana	10
1.2.1– A afinidade entre a moral kantiana e a moral Cristã	12
2. AS RAÍZES DA CULTURA MORAL BRASILEIRA	15
2.1 – A estrutura patriarcal como base sócio-política do período colonial	19
2.2 – O Patrimonialismo como legado da cultura patriarcal no Brasil império	26
2.2.1 – Coronelismo: o patrimonialismo militarizado	33
2.3 – O Bacharelismo	36
2.4 – A construção do “Homem Cordial”	39
3. A MORAL KANTIANA X A MORAL DO HOMEM CORDIAL	43
3.1 - O Direito como subterfúgio da Carência Moral	45
3.1.1 – A lei e sua instrumentalidade para a desconstrução das culturas particularistas e no desenvolvimento da fraternidade e cidadania.	46
CONCLUSÃO	50
REFERÊNCIA	53

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como problema-chave a construção da cultural moral no Brasil. Quais, de fato, seriam as bases e os valores que alicerçam tal instituto no padrão comportamental do cidadão brasileiro. Seria possível deduzir-se que no Brasil há uma tentativa de compensar-se a carência moral dos indivíduos, com o gigantesco aparato jurídico e demais instrumentos de controle social heterônomos?

É bem sabido que a história de um povo traz os marcos e influências que podem sobremaneira ajudar na compreensão do seu *status quo*. Nesse sentido, não se pode olvidar ou desprezar cada etapa por que passou o país, desde a sua Colonização. Assim, pela análise dos fatos sociais - que são externos - é possível identificar padrões de condutas, que, por sua vez, podem dar uma direção para a compreensão dos alicerces de ordem interna de um povo – a sua moral.

Nessa esteira, com vistas a dar a real dimensão do conceito de Moral, no primeiro capítulo deste trabalho, apresentar-se-á a sua conceituação, discorrendo-se sobre as distinções que existem entre os institutos da Moral e da Ética, uma vez não ser unânimes os modos como são conceituados por boa parte da literatura. Longe, porém, de se tentar definir a verdade de suas conceituações, buscar-se-á diferenciar alguns dos modos como são definidos. Encerrando o capítulo inicial, será apresentada a moral universalista, e mundialmente conhecida, de Immanuel Kant, Filósofo alemão do Séc. XVIII; desde seu método de investigação, até a conceituação dos institutos embaixadores de seus pensamentos no campo moral, bem como a intrínseca afinidade de seu conceito de moral formalista e universal, com a conhecida “regra de ouro” do cristianismo.

Utilizando-se do método hipotético-dedutivo, escolhido para todo trabalho, desenvolver-se-á, no capítulo segundo, a questão fatídica da história do Brasil, por sua ótica social, e que operaram conseqüências nas demais áreas interligadas, descortinando as heranças sociais deixadas durante os diversos períodos abarcados desde a colonização até a república.

Nessa esteira, analisar-se-á a origem da cultura patriarcal e patrimonial, bem como o coronelismo, e o movimento conhecido por bacharelismo, de modo a verificar os possíveis traços presentes mesmo nos dias de hoje. Finalizando o capítulo, será apresentado o conceito do “Homem Cordial”, denominação presente no livro “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, que, supostamente, representaria o indivíduo com a reunião das diversas características sócio-culturais herdadas ao longo da história, e que seriam típicas do brasileiro, de modo a distingui-lo dos demais povos.

Por derradeiro, no capítulo terceiro, confrontando-se o que foi desenvolvido nos capítulos anteriores, serão examinados os pontos que convergem e que divergem entre o padrão moral universalista de Kant e o padrão moral do brasileiro, de modo a se analisar as particularidades de cada e sua afinidade ou descompasso.

Findando o trabalho, apresentar-se-á a relação entre a possível carência de senso moral no Brasil e sua conseqüente compensação no agente heterônomo, a lei, de sorte que, muitas delas surgiriam como meras reproduções morais, cujo caráter coercitivo não se mostraria necessário diante de uma sociedade inclinada à prática da cidadania e da fraternidade. Nesse sentido, o enorme aparato jurídico atuaria supostamente de modo a dar a falsa idéia de ser o Brasil um país civilizado.

Desta sorte, buscar-se-á trazer a fundamentação do possível descompasso entre a Moral Kantiana e o modelo de moral, intrínseco na cultura brasileira do homem cordial. O que, na prática, dará subsídios para uma melhor reflexão da grande parte dos problemas de ordem social e jurídica que se descortinam a cada dia, a despeito de todo o aparato de leis e medidas de controle social praticadas pelo Estado.

1. A MORAL E SUA DIFÍCIL CONCEITUAÇÃO

A idéia de moral surge quando o homem se observa como o protagonista de suas escolhas e do *modos operandi* de sua política. Conceituada por muitos como uma internalização individual e auto-arbitrária de se dispor de determinada maneira com fins de fazer o “certo”, conforme seu juízo do que venha a ser o “bom”.

Alguns relacionam a moral com o costume de uma sociedade ou grupo, neste último caso, relacionando-se também à idéia de ética. Assim, poderíamos dizer que houve uma moral Judaica, uma moral Romana, uma moral Nazista, uma moral Indiana; todas relacionadas com os valores que tal agrupamento concebia como o “certo”, o “bom” e seus opostos.

O impasse nasce com o antagonismo presente na base moral de alguns desses grupos ou sociedades. Como costume a moral é fruto da história cultural de um povo.

A despeito da concepção particularista da moral, relacionada ao costume; ao longo da história da humanidade, houve pensadores que a tentaram conceber de um modo universalista, ou pelo menos, compreender universalmente o seu modo de construção em cada indivíduo, como sendo algo intrínseco à natureza humana, e de possível concretização pela ótica da razão ou da experiência.

Muitos dos pensadores defendem a tese de que a moral seria a base de uma sociedade, sendo o direito uma mera reprodução de seus mandamentos. Nesse sentido, bem preconizou o filósofo alemão Jellinek (1900) que o estado deveria possuir um mínimo de mandamentos éticos, para assegurar o bom convívio social em sua obra “Teoria Geral do Estado”.

Alguns autores criticam tal teoria afirmando que nem todas as normas de um ordenamento têm caráter moral, como seria o caso de uma norma que arbitra o valor de uma multa de trânsito, ou mesmo aquela que disciplina prazos processuais.

Argumenta-se, porém, que mesmo estas normas de conteúdo prático trazem intrinsecamente os valores morais de uma sociedade, pois o próprio legislador fez a devida valoração da medida “certa” no momento de sua edição.

A Moral, juntamente com o Direito, a Religião e as Regras de trato social são os instrumentos de controle social presentes numa sociedade.

O direito ganha importância no controle social, devido ao seu caráter de imperatividade e coerção, dos quais careceriam a Moral: não se pode exigir que alguém aja moralmente. Fato é que, em regra, quanto mais selvagem for o grau moral de um povo, maiores serão as reproduções legais coercitivas.

A Religião, por sua vez, também possui contribuição moral, uma vez que reproduz mandamentos dessa natureza, todavia, não possuindo coercibilidade, quanto as suas preconizações.

Por derradeiro, as regras de trato social seriam aquelas que existiriam com vistas à boa convivência entre as pessoas, como a cordialidade dos cumprimentos, a urbanidade das vestimentas, entre outros, não possuindo também a coerção.

Fica saliente a importância do Direito como garantidor dos mandamentos morais, reproduzindo um conjunto de normas coercitivas que garantam esse “mínimo ético”, conforme bem lecionou o retro-mencionado jurista alemão, Shelinek. Nessa toada, evidencia-se, a priori, a relação inversamente proporcional entre a evolução moral de uma sociedade e a positivação de suas leis.

Immanuel Kant faz importante observação na sua obra “TEORIA DO DIREITO”, quando afirma que o objetivo do Direito é a defesa da liberdade, este que seria o direito mais importante, do qual todos decorreriam. O estado atuaria de modo a garantir as liberdades individuais, atuando sempre que um ato de “não liberdade” (exorbitação da liberdade individual), fosse praticado, em prejuízo das demais liberdades. As pessoas, portanto deveriam atrelar a sua liberdade a uma idéia de conjugação com a liberdade alheia, de modo a alcançar uma perfeita ordem social, com base numa consciência moral coletiva.

Importante registrar que em muitas das civilizações da antigüidade, não havia separação entre Direito, Religião e moral, como nas civilizações Babilônica, Egípcia, Chinesa e Grega. O direito trazia, não só mandamentos jurídicos, mas religiosos e morais. O cumprimento às normas estava atrelado a coerções de ordem religiosa ou costumeira, reproduzidas em seus códigos.

Em Roma, influenciados, porém, por toda grandeza da filosofia grega, o Direito encontra autonomia, já como uma consequência do pensamento racional trazido por Sócrates, e desvencilhada, entretanto das mitologias daquele povo.

Considerado como "a arte do bom e do justo" pelo jurisconsulto romano, Celso, O Direito, em Roma, passou por grandes transformações, a ponto de ser a base, hoje, dos diversos ordenamentos jurídicos nacionais. O Jurisconsulto Paulo, em edificante formulação

reflexiva, preconizou a frase "*non omne quod licet honestum est*". (Nem tudo que é lícito é honesto, ou nem tudo que é legal é moral). Em outras palavras, nem tudo o que é permitido pelo direito está de acordo com a moral. Tal síntese faz evidente a natureza prévia da moral ante o direito.

A ciência, por seu turno, acredita que a Moral não estaria relacionada a uma questão cultural ou mesmo religiosa, mas à Biologia. A capacidade de conduta política e o altruísmo, características verificadas no homem, seriam constatados em qualquer outro primata.

A Moral, assim como a capacidade de empatia, a reciprocidade e o senso de justiça seriam institutos presentes em qualquer primata.

Desta feita, a conceituação da Moral é tarefa sobremaneira complexa, tendo em vista os diversos ângulos por que pode ser observada. Fato é que, numa análise essencial do instituto, pode-se concluir ser um arbítrio de ordem interna, valorado conforme os juízos sensíveis ou racionais do indivíduo, não se podendo, portanto defini-la de modo estrito, o que limitaria sua abrangência conceitual.

1.2 A MORAL KANTIANA

Inserido no cenário das idéias iluministas, que nortearam o início da Idade Moderna, sintetizada na busca pela emancipação do homem em sentido pleno, não mais legitimando os dogmas religiosos e políticos como fiéis reprodutores da verdade ou do conhecimento, Immanuel Kant formulou teorias que tanto questionavam os métodos já existentes do conhecimento, como criou o seu método próprio, pelo qual chegou a novas concepções sobre diversos institutos, como a moral e o direito.

O iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma tutela que estes mesmos se impuseram a si. Tutelados são aqueles que se encontram incapazes de fazer uso da própria razão independentemente da direção de outrem. É-se culpado da própria tutela, não quando esta resulta não de uma deficiência do entendimento, mas da falta de resolução e coragem para se fazer uso do entendimento independentemente da direção de outrem. (KANT, 1998, p.134).

Kant argumentava que o método racionalista defendido por René Descartes, e seguido por outros filósofos, com David Hume; segundo o qual, a única maneira de se conhecer algo, seria pelo instituto da razão, ou seja, pelos mecanismos de estruturação

lógica intrínsecos na mente humana, independentemente de qualquer experiência; não poderia ser utilizado de forma isolado, sem uma confluência com o método empirista.

Havia no Séc.XVIII, uma relativa "polarização" entre os dois métodos, de modo que os filósofos não os concebiam em conjunto, mas de forma excludente.

O pensamento de Immanuel Kant a esse respeito foi que a coisa pra ser conhecida, até o limite de nossas faculdades, precisaria passar necessariamente pelos dois métodos. Seria preciso observá-la, inicialmente, pelos sentidos, quando teríamos aquilo que ele denominou de Juízo Analítico. Porém, seria demasiadamente simplista inferir que o processo do conhecimento findar-se-ia pela simples pela observação isolada de um sentido. O pensador preconizava que, após a experiência sensível, a mente, utilizando de sua estruturação interna e dos conceitos nela contidos, a priori, como os "institutos balizadores" de espaço e tempo, organizaria as informações colhidas no processo empírico, de modo lógico, permitindo, agora o seu conhecimento em nível pleno, nos limites da capacidade do conhecer humano. Logo, o filósofo alemão descortinou o novo método de conhecimento, pela síntese do processo empírico com o racionalista.

Importante, pois, trazer, ainda que de modo simplório, uma idéia do método utilizado por Kant para se chegar às suas contributivas conceituações.

Partindo do exposto, Kant inclinou-se a trazer a sua conceituação do que viria a ser a Moral. Não há dúvidas de que essa busca se coadunava com os ideais da "Era das Luzes".

Segundo Kant (1783), um ato seria moral quando fosse idealizado numa máxima, segundo a qual, pudesse ele ser universalizado. Essa idéia representava o que o autor reproduzia no seu instituto do "Imperativo Categórico".

Interessante relação possui o seu conceito de moral com o instituto da liberdade, que para o qual, era o mais importante direito do homem, e a própria razão de ser do Direito.

Kant defendia que a conduta moral deveria nascer da razão, atributo comum a todos os homens. A razão seria sua própria lei, sua legisladora. Assim, diante de uma situação eventual, a melhor atitude a ser praticada seria aquela, segundo a qual, a razão lhe mostrasse como a mais cabível para seguir a máxima de uma lei universal.

Pela liberdade do pensar, nasceria o dever de agir moral. Em Kant, a moral era tida como um dever. Para ele, se o homem tivesse nascido apenas para seguir desejos, o instinto lhe bastaria, não lhe sendo concebida a razão. Nessa esteira, o filósofo diz que não é possível atingir a virtude e a felicidade ao mesmo tempo em vida, pois a segunda diria respeito à satisfação de anseios de ordem interna, e a primeira, ao atendimento de preceitos de ordem

transcendental aos nossos sentidos. Dessa constatação, Immanuel Kant passa a conceber a idéia de imortalidade da alma e da existência de um "Bom Supremo", onde seria possível alinhar-se virtude e felicidade.

Essencialmente, com as mesmas raízes da estruturação de sua moral, Kant vem defender que o Direito existiria para garantir o gozo do direito de liberdade, que seria o mais importante de todos os direitos, do qual os demais direitos nasceriam. A liberdade do homem deveria ser vista como a faculdade de agir conforme seu arbítrio, racionalmente balizado na máxima de busca de uma ordem social perfeita, onde as liberdades se conjugassem.

O estado atuaria de modo a garantir essa conjugação, reprimindo sempre um ato de "não liberdade", que seria aquele que desalinharía essa harmonia, invadindo a liberdade de outrem.

1.2.1 A AFINIDADE ENTRE A MORAL KANTIANA E A MORAL CRISTÃ

A universalidade e a transcendência constantes na conceituação da moral, realizada por Immanuel Kant fizeram perceber a sua profunda identidade com o conceito da Moral Cristã. Este último conceito é fruto das reproduções e registros que se têm da vida de Jesus Cristo, registrados no livro do novo testamento da Bíblia Sagrada.

Interessante sinalizar que o cristianismo, inicialmente, seria institucionalizado, como apenas mais uma das vertentes do judaísmo, como assim queria a Igreja de Jerusalém – corpo de apóstolos de Cristo (sobretudo judeus da Galiléia, com exceção de Judas, que era da Judéia, e que havia morrido)-. Coube ao apóstolo Paulo de Tarso, após se converter ao cristianismo, e, contrariando os demais membros da Igreja, disseminar a mensagem crística aos demais povoados, onde instituiu diversas igrejas e deu, em essência a idéia que temos hoje de Cristianismo. Paulo acreditava que a mensagem de Jesus não era uma mera questão judaica, mas sim uma filosofia universalista, como se podia depreender dos atos de Jesus ainda em vida.

Com o passar dos tempos, após as muitas mudanças por que passou o Cristianismo primitivo, sobretudo em seu aspecto formal e ritualista, é saliente que o seu maior alicerce é o ensinamento moral do Cristo.

Ainda que seus milagres possuam grande conotação simbólica de poder para os seguidores, nada detém maior força e contribuição para a humanidade, em seu aspecto

social, do que o que ele ensinou sobre a moral. Isso é tão verdade que, dezoito séculos após sua partida, um filósofo alemão – Immanuel Kant, em meio às idéias iluministas de emancipação social, e por meio de uma metodologia científica, em que sintetizava o método cartesiano com o empírico, preconizou uma moral essencialmente igual a do Cristo. E mais, não só os conceitos se afinizavam, mas a proposta: ambos empenhavam-se em emancipar o homem perante si mesmo e a sociedade, de modo a possibilitar a convivência pacífica dos indivíduos, sob o pilar da fraternidade.

Não obstante a essencial moral que permeava todos os atos do Cristo, para a maioria dos historiadores e filósofos, a passagem registrada de sua vida que mais elucidação moral trouxe à humanidade foi o conhecido "Sermão da Montanha".

O Sermão foi um discurso em que Jesus abordou diversos assuntos de cunho moral e social de interesse dos Judeus. E onde se evidenciou a diferença metódica que havia entre Jesus e o patriarca Moisés. Nesta passagem, por exemplo, Jesus diz que não veio destruir a lei, mas lhe dar cumprimento. É interessante notar que o caminho adotado por Jesus, para que os judeus cumprissem as leis, ou melhor, afinizassem-se com as suas finalidades, era desenvolvendo o campo moral. Conhecendo-se este valor, que seria universal, as leis assumiriam papel secundário.

Dessa forma, Jesus revisitou algumas leis mosaicas, dando-lhe nova interpretação, e substituindo alguns conceitos, de sorte a despertar neles a essência das leis, não mais se apegando ao critério puramente formal ou ritualístico, mais apoiado nos valores universalizáveis.

Nessa toada, dentre algumas passagens do sermão, que exemplificam o caráter essencial do Cristo, temos:

"...Deus não vê como o homem vê, o homem vê a aparência, mas Deus sonda o coração"
(SAMUEL, 16.7)..

Jesus insistia na reforma interior de seus seguidores:

"Não sejam iguais a eles", disse Jesus (MATEUS, 6.8)

O ponto máximo do Sermão da Montanha foi quando Cristo resumiu suas leis em apenas duas:

"Portanto, tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei-lho também vós, porque esta é a lei e os profetas" (MATEUS, 7.12)

"Amarás O Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o entendimento". (MATEUS, 22.37).

Desta feita, não obstante a direção religiosa e institucional, com todo aparato ritualístico, que foi dado ao "fenômeno Jesus Cristo", restou evidenciado o valor imperecível de seu ensinamento moral, resumido na sua conhecida "lei da reciprocidade", mandamento que se coadunou, em essência, com o imperativo categórico de Kant, que era um iluminista do século XVIII, que, como os outros, não reconhecia como verdades, aquelas de ordem meramente metafísicas ou que não se pudessem comprovar por métodos científicos.

2. AS RAÍZES DA CULTURA MORAL BRASILEIRA

Para uma compreensão ampla e menos errante da formação moral no Brasil, faz-se mister uma investigação de sua história, com vistas a compreender-se a origem de padrões de comportamento existentes hoje, os quais, pode-se dizer, que, em quase sua totalidade, sofrem a influência, ainda que arquetípica, das heranças culturais históricas.

Desta feita, é imperioso trazer à elucidação alguns fatos relacionados ao “Descobridor do Brasil”, haja vista ter sido a sua cultura a que maior contribuição trouxe para a formação da cultura ética no Brasil.

Inicialmente, faz-se necessário, ainda que em síntese, descortinar-se o cenário político em Portugal à época do “descobrimento” do Brasil.

Entre os anos de 1383 e 1385, com a morte de Dom Fernando, o reino português passara por uma crise de sucessão ao trono, uma vez não que havia herdeiro legítimo, já que Dom Fernando não havia deixado filho homem.

Após disputas entre pretensos sucessores, Dom João I, que era meio irmão de Dom Fernando e filho bastardo de Dom Pedro I, com o apoio da burguesia em ascensão e da baixa nobreza, assume o trono.

Este movimento de ascensão do novo rei, com a guarida da burguesia e da baixa nobreza ficou conhecido como Revolução de *Avis*. O objetivo dessa nova frente de poder era colocar Dom João I no reinado, para promover a centralização e a soberania de Portugal, face às constantes batalhas entre os diferentes centros de poder que ainda existiam em Portugal, como resquícios do sistema feudal; e a interferência Espanhola.

Com o sucesso do movimento, e a entrega da coroa a Dom João I, rompeu-se a sucessão por dinastias, e o antigo estado absolutista Português passa a ser governado pelo primeiro rei escolhido em assembléia constituída, ainda que sua constituição tenha se dado após uma revolução.

Dentro do novo quadro político, com Portugal centrado em Lisboa, são descortinados novos ideais de expansionismo. O reino objetivava aumentar sua riqueza, e essa era uma exigência da nova nobreza, que queria novos senhorios, terras e rendas.

Portugal, assim, estabelece rotas de navegação, a fim de encontrar novas terras com potencial de exploração, sendo financiado, sobretudo, pela burguesia.

Nesse contexto, os lusitanos, em 22 de abril de 1500, descobrem o Brasil, numa perspectiva “eurocêntrica”- já que no Brasil havia habitantes, quando da chegada dos

portugueses; e, ainda que não existisse, temerário seria dizer que aquele território jamais havia sido habitado; todavia, o uso de tal expressão coadunava-se perfeitamente com os limites presentes no conhecimento científico à época.

Notório é que, o objetivo de Portugal, a priori, era o de encontrar terras cujo extrativismo servisse à corte, e lhe aumentasse a riqueza. Não havia a intenção de se construir, com bons ideais, uma nova civilização, ou um novo povo, como bem sinalizou o historiador Caio Prado:

Podemos concluir relativamente ao conteúdo da política lusitana, em particular, no que diz respeito ao Brasil, que ela é antes de tudo um “negócio” do rei, e todos os assuntos que se referem à administração pública são vistos deste ângulo particular. (PRADO, 1989, P. 362).

Proposta diferente, por exemplo, viu-se na América do Norte, cujo descobrimento tinha a finalidade de formação de uma nova comunidade, onde a liberdade fosse o direito de maior valor, a contrario senso do que vinha ocorrendo àquela época na Europa, pois a igreja Católica - religião dominante naquele continente, estava a perseguir aqueles que não se declarassem católicos ou tivessem condutas heréticas - aquelas que não se alinhavam com a doutrina imposta pela igreja, processo conhecido como o da “Santa Inquisição”.

Portugal, todavia, como país reconhecidamente católico, e cuja fé de quase totalidade de seu povo era proferida naqueles moldes, não teve grandes problemas, com a inquisição.

Faz-se conveniente pontuar as diversas fases de governo português no Brasil, dentro das quais se praticou diferentes modos de organização sócio-política, que, por sua vez, tiveram o condão de “plantar” a semente da cultura moral portuguesa na terra de santa cruz.

Importante registrar que a emancipação brasileira não ocorreu, de fato, com a declaração de independência por Dom Pedro I em sete de setembro de 1822. Por trás daquele evento, era o próprio governo português, na figura de seu imperador, o executante. Não houve uma ruptura com o *status quo antes*, aos moldes, da independência americana. Tanto é que o pacto colonial e, por consequência, a política extrativista mantiveram-se, demonstrando, de modo latente, a relação de submissão do Brasil ante Portugal. As relações de comércio externo do Brasil, conforme previa o citado pacto eram praticadas exclusivamente com Portugal, que era quem estabelecia as

regras dessa relação. A conotação, pois, da “independência do Brasil”, ocorrida em 1822, era muito mais jurídica do que fatídica.

É importante perceber que a declaração de independência proclamada por um português denota a carência que tinha o Brasil de uma cultura nacional própria, com agentes brasileiros, ou que assim se intitulassem, e que propusessem reformas de modo a emancipar e desenvolver o país efetivamente, livrando-lhe da política meramente extrativista.

Essa carência de identidade própria parece ter sido um fator extremamente favorável para a fácil penetração da cultura moral portuguesa na formação do padrão de comportamento social do brasileiro.

Até 1532, a maior parte dos colonizadores era composta de degredados, desertores e náufragos, que haviam se estabelecido em definitivo no Brasil, vivendo e se miscigenando com as tribos indígenas.

Todavia, a tradicional retórica de que o Brasil recebeu apenas a escória portuguesa não merece total crédito, haja vista que, por ocasião da decisão definitiva de se colonizar o Brasil, foram enviados de Portugal camponeses pobres sob o comando de um nobre que vinha estabelecer engenhos e plantações de cana de açúcar.

Apenas uma parcela pequena era formada pelos ditos “criminosos”, que, em geral, eram pessoas que fugiam da Santa Inquisição ou, ainda, praticantes de pequenos delitos. Judeus, cristãos-novos, bígamos, sodomitas, padres sedutores, feiticeiras, visionários, blasfemadores, impostores de todas as espécies, incluíam-se nestes grupos; mas, frise-se, não eram eles a maior parte dos imigrantes portugueses.

O Brasil apresentava-se de modo heterogêneo quanto a sua feição social: somados aos portugueses imigrantes, inseriam-se no contexto social os indígenas – que eram nativos do Brasil, quando da chegada dos portugueses-, e os negros, que, a partir de 1550, eram trazidos da África, sobretudo de Angola, para obrar como escravos na exploração de cana de açúcar; esta que passou a ser o principal produto de exploração no período colonial.

Após a descoberta da grande adequação do solo brasileiro à plantação e cultivo de cana de açúcar, e, influenciados pelas constantes ameaças de invasão, sobretudo pela França, o rei português, com vistas a povoar o Brasil e deixá-lo menos vulnerável, procedeu à sua divisão nas chamadas capitânicas hereditárias; as quais foram entregues aos nobres portugueses, os donatários, para que as administrassem e prestassem contas à metrópole.

O sistema de capitâneas hereditárias, que era um modelo de mercantilismo europeu, havia sido utilizado por Portugal em suas colônias dos Açores e da ilha da madeira, nos quais tinha alcançado um bom resultado.

Os colonos que, de início, utilizavam mão de obra indígena para a exploração do pau Brasil, no sistema de escambo; viram-se compelidos a abandonar tal utilização de mão de obra, frente à difícil direção dos trabalhos indígenas e suas constantes revoltas. O índio, que era acostumado a viver em meio a uma vida livre, não suportava as condições que lhes eram impostas, chegando muitos a cometer suicídio.

A chegada lusitana no Brasil foi bastante problemática para os indígenas: tirou-lhes a terra; apresentou-lhes as doenças do “homem europeu”, e negou-lhes o reconhecimento. Os que sobreviviam, ou eram escravizados, ou aculturados, misturando-se aos portugueses, e formando uma população híbrida, mestiça, de mamelucos.

O resultado prático da não adequação da mão de obra indígena foi a não prosperidade das capitâneas, com exceção da de Pernambuco e São Vicente; o que levou Portugal a criar um governo geral, com poder central; e as câmaras municipais, como órgão da administração das cidades e vilas, onde o poder era exercido pelos vereadores, que, por sua vez eram delegados pelos senhores de engenho, para defesas de seus interesses.

A fim de suprir a força de trabalho na exploração da cana de açúcar, os portugueses passaram a se utilizar de mão de obra escrava, que era “importada” da África. Saliente-se que o governo português, mesmo com a forte tendência abolicionista na Europa, em contemporaneidade com a revolução industrial, que ocorria na Inglaterra àquele tempo, preferiu apostar no meio de exploração artesanal escravocrata a desenvolver o método industrial.

A colonização, assim, utilizando o modo de organização sócio-política no sistema de capitâneas hereditárias, com vistas ao desenvolvimento da exploração da cana de açúcar, fez surgir o cenário de onde é possível vislumbrar-se os padrões sociais de comportamento que, em sua essência, possuem legado nos dias de hoje, seja por transmissão de costumes, ou mesmo por arquétipos incutidos que se incutiram no inconsciente coletivo dos brasileiros, conforme conceito definido pelo suíço Carl Gustav Jung:

O inconsciente coletivo é constituído, numa proporção mínima, por conteúdos formados de maneira pessoal; não são aquisições individuais, são essencialmente os mesmos em

qualquer lugar e não variam de homem para homem. Este inconsciente é como o ar, que é o mesmo em todo lugar, é respirado por todo o mundo e não pertence a ninguém. Seus conteúdos (chamados arquétipos) são condições ou modelos prévios da formação psíquica em geral. (JUNG, 1973, p.408)

Desta feita, é útil analisar-se o modo como se organizava a sociedade colonial, desde seu menor núcleo de interação política - os engenhos -, até as relações entre os “agentes de poder” nas câmaras municipais.

2.1 A ESTRUTURA PATRIARCA COMO BASE SÓCIO-POLÍTICA DO PERÍODO COLONIAL.

O engenho de cana de açúcar possuía uma estrutura que remontava a uma pequena cidade. Nele havia o canavial, que eram grandes extensões de terra onde era cultivada a cana; a moenda, a casa das caldeiras e a casa das fornalhas, onde a cana passava pelas etapas de processamento, para posterior refinamento do açúcar, na casa de purgar, que representava o fim do processo. Ainda havia o curral, onde se guardavam os animais utilizados na produção; a casa dos trabalhadores livres, em que outros trabalhadores não-escravos, sobretudo fazendeiros sem recurso viviam; as plantações, destinadas a prover a alimentação da população, com verduras e frutas e legumes; a capela, em que se praticavam os rituais católicos, religião oficial de Portugal e a primeira a ser praticada no Brasil. O escravo, muitas vezes, era obrigado a participar das celebrações. A religião era também um meio de controle e intimidação exercido pelo senhor ante os trabalhadores.

O local onde os escravos eram abrigados chamava-se senzala. O chão de terra era batido, onde podiam dormir; porém, à noite, eram acorrentados para que não fugissem. Os escravos representavam, em média, 80% da mão de obra, e não eram remunerados; sendo os 20% restantes realizados por feitores, capatazes, ferreiros, carpinteiros, mestre do açúcar e lavradores da terra, que, porém, recebiam salário.

Não se limitavam os africanos ao serviço latifundiário. Também podiam prestar serviço, sempre sem salário, nas casas senhorias, fazendo o trabalho de cozinheiras, faxineiras, amas de leite, etc.

A relação que existia entre “o senhor”, sua família e os escravos mostrava um padrão de relação patriarcal extenuante. Diferentemente da separação que os colonizadores da América do Norte se impunham na relação com seus escravos, dificilmente havendo qualquer

relação de caráter afetivo entre eles; no Brasil, ao tempo que eram explorados, também habitavam a sua casa. Não raro também eram os casos de adultério envolvendo os senhores com escravas, de que muitas vezes decorria o nascimento de filhos. Fato é que a estirpe africana teve grande contribuição na miscigenação atual do brasileiro, representando, nos dias de hoje, 53,6% da população brasileira, como pontualmente informou o IBGE (instituto de pesquisa, geografia e estatística em pesquisa) em 2015, após pesquisa referente ao ano de 2014.

Como exemplo diametralmente oposto, a colonização da América do Norte teve uma política diversa quanto à interação com os escravos africanos: não havia o aculturamento deles, muito menos ocorriam envolvimento afetivos entre eles e os colonos. Havia, pelo contrário, um rígido controle por parte dos ingleses para a não miscigenação de sua raça.

O resultado, hodiernamente, desta limitação de aculturamento entre os ingleses e africanos na América do Norte, reverberou na segregação existente hoje no território americano, onde se podem observar bairros, escolas e até serviços de uso exclusivo de afro-descendentes.

Longe de se tentar fazer qualquer juízo de valor a respeito, mas limitando-se a expor diferentes faces das políticas de colonização, que podem trazer elucidaciones para se compreender a dinâmica cultural existente nos dias atuais, é evidente a grande contribuição do negro na miscigenação do povo existente no Brasil, bem como em sua formação cultural, que mostra grandes traços de raízes africanas.

Outrossim, a penetração da cultura africana deveu-se em grande parte a própria estrutura patriarcal estabelecida nos engenhos de cana-de-açúcar. Os colonos portugueses traziam consigo traços da cultura escravocrata de que se utilizaram nas colônias da África, em que o contexto era o de pré revolução industrial; diferentemente dos demais colonos europeus ou anglo-saxões, cujos processos de colonização era realizado com fins a dar andamento ao processo industrial já iniciado, e não mais a produção manufatureira, em que a interação entre o colono e os obreiros era muito mais intensa.

O sociólogo Gilberto Freyre bem ilustrou o *modus operandi* escravocrata português em sua obra “Casa-grande e senzala”, em que sinalizou a sua afinidade com o método *maometano*¹:

¹ Referente ao povo mouro ou mulçumano habitante de parte do continente africano.

Em toda parte, fiquei impressionado pelo fato de que o parentesco sociológico entre os sistemas português e maometano de escravidão parece responsável por certas características do sistema brasileiro. Características que não se encontram em nenhuma região da América, onde existiu a escravidão. O fato de que a escravidão, no Brasil, foi evidentemente menos cruel do que na América inglesa... (FREYRE, 1969, p. 179)

Um dos traços da cultura escravocrata maometana, também chamada de moura era a poligamia, o que, para eles contribuía para o povoamento das terras. Dessa forma, era comum naquelas colonizações que os colonos se relacionassem com diversas de suas colonizadas, não existindo na sua cultura a necessidade de que o filho, para não ser tido como bastardo, nascesse de uma relação não adúltera.

Nesse sentido, o ilustre sociólogo, na mesma obra, faz novo e elucidador comentário a respeito do tema, argumentando que a prática poligâmica maometana, frente a imensidão do território brasileiro – muito maior que o de Portugal-, e face às ameaças de invasão estrangeira, era bastante plausível, de modo a se povoar o território e lhe dar maior segurança:

Daí a forma de escravidão que os portugueses adotaram no oriente e no Brasil ter se desenvolvido mais à maneira Árabe que à maneira européia; e haver incluído, a seu modo, a própria poligamia (grifo meu), a fim de aumentar-se, por esse meio maometano, a população...(FREYRE, 1969, p.180)

A estrutura patriarcal estabelecida nos engenhos, que era o centro de poder, onde tudo acontecia na era colonial, tinha como figura central, o colono português, ou senhor de engenho. Ao tempo em que cuidava dos assuntos correlatos à produção de cana de açúcar, e os limites da terra, dispunha da organização serviçal de sua residência, a Casa grande. Os escravos não só eram utilizados para trabalhos na lavoura, mas também serviam internamente na residência do senhor, de modo a assessorar os serviços domésticos e até a cuidar dos próprios filhos do senhor.

Nesse contexto, ao tempo em que tinham o poder de até mandar matar seus subordinados, que residiam na estrutura da casa grande e senzala, o senhor também os admitia para que trabalhassem na sua casa e até cuidassem de seus próprios filhos.

Poder ilimitado residia nas mãos do senhor de engenho. Não havia mandamentos legais que o obrigassem a nada. Sua única baliza era cumprir com os ajustes de produção e envio de cana de açúcar aos lusitanos. Estes não tinham interesse em envolver-se no modo como era

administrada a casa senhorial. Preferiam ser coniventes com suas políticas a criar embaraços à produção do açúcar, e desenvolver crises institucionais.

Ratificando com a citada supremacia política do senhor de engenho, Gilberto Freyre bem reproduz na mesma obra que “O chefe da família e senhor de terras e escravos era autoridade absoluta nos seus domínios, obrigando até *El Rei* a compromissos, dispondo de altar dentro de casa e exército particular nos seus territórios” (FREYRE, 1957, p. 17-18)

Como bem colaciona o historiador, o modo patriarcal tem como maior influência a família como Alfa e Ômega da organização social do Brasil colonial. Em complemento, dado o caráter mais ritualístico e litúrgico do catolicismo português, acrescido no Brasil do elemento de dependência política e econômica em relação ao senhor de terras e escravos, o patriarcalismo familiar pôde desenvolver-se sem limites ou resistências materiais ou simbólicas (Freyre, 1957, p.160-161).

A família patriarcal, como o núcleo social de maior interação social durante o período colonial, reunia em si toda a sociedade: desde o senhor e sua familiar, o núcleo; os escravos domésticos, os bastardos e dependentes, que eram o elemento intermediário; e por último, os escravos da lavoura, o elemento mais marginal, porém, paradoxalmente, o de maior influência no cenário, juntamente com o senhor de engenho.

A composição da família patriarcal trazia em si uma ambigüidade e contradição tremendas, justamente por ter como figuras principais e antagônicas o Português - colono e o escravo.

O primeiro seria o elemento principal, sob diversas óticas, o idealizador de todo o processo. O elemento distintivo do português, que o diferenciaria de outros tipos europeus, e que, não obstante toda a contradição residente na política de um engenho, o fez dar andamento, é o seu caráter de “contemporizador”, de plasticidade nas suas relações. Isso responderia a complexidade existente em algumas de suas políticas dentro do engenho, como por exemplo, seu estreito contato com os escravos e o acultramento deles em sua religião. Ao tempo em que freqüentavam as lavouras, e muitas vezes eram castigados no “tronco” com chibatadas, freqüentavam a casa do senhor para desempenhar serviços domésticos e também participavam das liturgias nas igrejas que havia no engenho, nas mesmas missas que os nobres, o que, cumpre expor era fomentado pelo senhor: havia o interesse que a religião oficial de Portugal, o Catolicismo apostólico romano, fosse divulgado e praticado.

Daquela característica da plasticidade do português viria o seu não compactuamento com ideais absolutos, o que o diferenciariam do colonizador espanhol ou Anglo-saxão, tornando-o

muito mais vulnerável e influenciável por outras culturas e costumes. Seria um povo que, no seu modo de sociabilidade, mesmo com figuras tidas por “desiguais”, agiria com latente cordialidade – na sua ótica externa, atributo, porém, que teria relações com muitos outros, de origem emocional – interna: afeto, sedução, inveja e ódio reprimido, numa visão psicológica.

É possível atrelar-se o estreitamento das relações interpessoais dos portugueses ao elemento cristão. Todavia não parece que esse aspecto isoladamente tenha sido o elemento principal de tal fenômeno. Muito mais justo seria juntar-se seu elemento natural de cordialidade, com o cristão e o método maometano de escravidão.

A ampla liberdade de que dispunha o colono em seu engenho, aliada a sua típica cordialidade, balizada por inclinações pessoais ou emocionais, fez nascer um outro fenômeno social, consubstanciado num sistema bilateral, incipiente e instável entre favor e proteção, que ocorria não só entre o pai e seus dependentes, mas também entre famílias diferentes entre si, de até engenhos distintos, formando um sistema complexo de alianças e rivalidades, era o chamado “familismo”.

Tal instituto parece ter, de forma latente, reverberado nos dias atuais, todavia de modo ainda mais amplo e complexo, percebido subjacentemente a muitas políticas assistenciais de governo, sendo também chamada de paternalismo jurídico. São as ações sociais que, em vez de promover a emancipação social do indivíduo, coloca-o numa enviesada relação de dependência e intimidação, entre ele e o agente político.

Outra importante face do modo de organização patriarcal era a típica limitação das relações sociais ao espaço físico do engenho. A família, nesses moldes, era o mundo de seus integrantes, onde as diversas dimensões da vida social desenvolviam-se ali ou, no máximo, com uma família vizinha.

Além da base econômica e política material, consoante bem elucidou Freyre (1957, p. 34, 153, 222 – 223) “o catolicismo familiar lançava na família os fundamentos de uma base imaterial e simbólica referida às suas próprias necessidades de interpretar o mundo a partir de seu ponto de vista tópico e local”.

Nessa toada, dentro desse contexto de isolamento e autonomia dos engenhos, nasciam as rivalidades entre pessoas de diferentes centros que, “com amor ou com ódio”, viam-se afinizados com a figura de seu senhor, e lutavam em sua defesa.

As diversas faces do patriarcalismo, com o passar dos tempos, como que um fenômeno social, em que sua transmissão parece ter tido muito mais força do que outras que propunham sua ruptura; ou ainda pelo preconceito residente na mente do conservadorismo patriarcal face

a novos modelos de estrutura, parecem ter se inculcido nas dinâmicas sociais dos brasileiros, como costumes, que, sob os quais a argüição de qualquer questionamento representaria a sua marginalização pelos que ainda sacramentam o sistema patriarcalista e seu modelo familiar deturpadamente, e com elevado conservadorismo, se fechando a novas óticas de interpretação, que representariam para eles a “emancipação”, frente a diversos modelos patriarcalistas que lhe tolfem a liberdade em sentido amplo.

O modelo patriarcal, no seu viés enaltecedor da família, onde tudo era feito em seu “seio” e para ele, parece ter negligenciado a formação do individuo o desenvolvimento de outros valores maiores, ligados à idéia de cidadania, de justiça social, de liberdade, entre outros, que têm caráter universalista, e cuja defesa, em regra, dá-se institucionalmente pelo Direito.

Na mesma esteira, o modelo patriarcal enalteceu fortemente os laços entre os familiares, tendo como figura central o chefe familiar, com o já falado simbolismo religioso, e em que se operaria um sistema vertical de relações com os demais membros.

O que parece não ter se notado nesse sistema, é que a excessiva valoração ritualística desencadeou muito mais um distanciamento, do que estreitou os laços entre seus agentes, acortinando-os em relações tipicamente formais, cuja extremada superficialidade obstacularizou a possibilidade do desenvolvimento de relações familiares plenas, onde seria possível a seus membros muito mais se auxiliarem em seus desenvolvimentos individuais, de modo conjugado, o que contribuiria para a formação de indivíduos com valores não somente atrelados à satisfação dos anseios de seu núcleo familiar, mas aos valores de seu núcleo social como um todo, cujo desenvolvimento representaria sua própria “carta de alforria”.

Por outro lado, parafraseando Freyre (1967, p. 25):

O isolamento em que se davam as relações do engenho, e o poder ilimitado do “senhor”, cujas ações eram sobremaneira pautadas em inclinações internas, trouxe um elemento sado – masoquista nas relações patriarcais, que se constituía na medida em que as tendências pessoais do patriarca, com um mínimo de limitações externas materiais e simbólicas, decidiam em última instância sobre a amplitude do núcleo familiar e como e a quem seria distribuído seu favor e sua proteção.

Relativamente à estrutura vertical em que se davam as relações entre o senhor e seus subordinados, na estrutura patriarcal, o filósofo alemão Jüger habersman traz importante contribuição em sua obra o “Consciência moral e agir comunicativo”, em que explica a

importância de que a dinâmica das relações sociais de poder se dê de modo horizontal, numa idéia muito mais aliada à fraternidade do que a relações de cunho patriarcalista:

Não por acaso, o conceito de direito moderno absorve o pensamento democrático, desenvolvido por Kant e Rousseau, pelo qual a legitimidade de uma ordem jurídica “construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da ‘vontade unida e coincidente de todos’ os cidadãos livres e iguais” (HABERMAS, 2003, p. 52).

Dentro de um ideal de democracia, um diálogo em que não se busca a solução de um conflito e o entendimento, a curto e longo prazo, concretiza-se em mero “paliativo”, face à resistência que ainda persistirá por parte do que se viu obrigado a ceder. Em outras palavras, um governo em que não se propõe nem se executa os ideais de uma democracia, só tem condições de se manter no poder, se criar laços de dependência e troca de favores com as classes dominantes, e com o assistencialismo – familismo contemporâneo - com as classes marginalizadas.

Essa convivência das diversas classes de uma sociedade com a política dos interesses e de troca de favores é responsável pela “saúde do sistema”, que se propaga, enquanto não há uma reforma cultural de valores, e uma ruptura consciente do cidadão com todos esses meios intimidadores de controle, e que dão uma falsa sensação de segurança, porém distanciam o cidadão do seu direito maior: o direito de liberdade – em todas as suas faces; direito este que, para Kant(1789), seria a base do Direito - como sistemas, - e de onde todos os demais direitos emanariam.

Mostra-se extenuante a colaboração que pode dar a sociedade para a manutenção de um Estado corrupto e com práticas antidemocráticas. Haveria uma espécie de “pacto” entre o estado, que garantiria os interesses das classes que o apoiassem, em prejuízo daquelas classes marginalizadas, com as quais o estado não negociaria.

Desse modo, a estrutura patriarcal imperou desde a efetiva colonização em 1534, através da instalação da cultura canavieira, com a formação dos engenhos de cana-de-açúcar e sua administração pelos colonos portugueses até o seu declínio, por ocasião do desenvolvimento de mercados competidores nas colônias holandesas, francesas e inglesas da América central, no fim do Séc. XVIII.

Todavia, ao tempo em que a economia açucareira declinava, outro potencial econômico foi descortinado, passando a ser a nova fonte de riqueza da, então, metrópole Portugal.

Contemporaneamente com a descoberta do ouro, Portugal via-se invadido pelo tropa napoleônica no território Português, o que desencadeou na vinda da família real para o Brasil, com vistas a fixar residência.

Dentro desse novo contexto social, a estrutura Casa grande – Senzala perde espaço para o fenômeno de desenvolvimento das cidades, por ocasião da nova distribuição populacional, face à busca pelo ouro; não mais se localizando o povo ao longo do litoral, mas estendendo-se território adentro.

Com a vinda da família real portuguesa ao Brasil, e a instalação de uma nova forma de governo – a monarquia, bem como a mudança do status do Brasil de “colônia” para “império”, instala-se no país uma estrutura administrativa portuguesa, em que irá se desenvolver outra suposta raiz da cultura brasileira, o Patrimonialismo.

2.2 O PATRIMONIALISMO COMO LEGADO DA CULTURA PATRIARCAL NO BRASIL IMPÉRIO

De início, faz-se imperioso esclarecer o surgimento do termo “Patrimonialismo”. Seu conceito foi desenvolvido pelo sociólogo alemão Max Weber, no final do Séc. XIX, sendo aplicável tanto histórica como sociologicamente, como oposição ao conceito de “Burocracia”. A burocracia segundo o alemão seria uma forma de administração pautada na racionalidade, em que os administradores agiriam de modo impessoal, com fins a atingir os ideais institucionais, desatrelando-os da satisfação de interesses de ordem pessoal.

O Patrimonialismo, por seu turno, conceber-se-ia como uma forma de política administrativa em que as esferas de interesse institucional e as de interesse pessoal do administrador sofressem confusão, havendo indistinção entre o que seria de domínio público e privado.

Conforme Faoro (1976, p.25), “A transferência da família real portuguesa que representava um reino absolutista muito mais patrimonialista do que burocrático, fez projetar-se no Brasil uma reprodução de sua estrutura administrativa”.

Juntamente com a família real, veio toda uma nobreza togada que ocupava os empregos, comissões e outras funções ligadas, mais ou menos, à estrutura administrativa de Portugal; ou melhor, a de sua monarquia; a fim de dar andamento àquela reprodução de governo.

O patrimonialismo português coadunava-se em essência com o modo de organização patriarcal, nos seus traços particularistas de pessoalidade. Para Bendix (1986, p. 262), o

patrimonialismo nada mais era do que um patriarcalismo dilatado, uma vez que a política personalíssima que se praticava no engenho estendeu-se a para o governo.

Este autor bem explica o viés patrimonialista, informando que o exercício do poder pelos governantes se caracterizaria pelo fato de se apresentarem como se fosse de sua propriedade pessoal, sendo semelhante à autoridade que o chefe patriarcal exercia sobre a família. Sinaliza também para o fato de as repartições públicas terem origem na administração doméstica, da casa do governante, sendo os administradores públicos, originariamente, empregados pessoais do detentor do poder (Bendix, 1986, p.262).

O processo de urbanização, a formação das cidades, e a organização estatal pela corte portuguesa, em meio à corrida pelo ouro, trouxe um contraste entre o que era urbano e ligado aos valores europeus burgueses e os valores anti-europeus do interior, o que fez nascer no país uma antinomia valorativa com repercussões que se vislumbram até os dias atuais.

Muitos dos brasileiros buscaram incorporar o modo de vida europeu, com que se depararam naquele período. É importante registrar que o aumento do número de estrangeiros europeus também se deu, em parte, pelo fim da escravidão em 1888, e a nova necessidade de se obter mão de obra para a monocultura cafeeira, que passou a se desenvolver.

Desse modo, os brasileiros “urbanizados”, apontam para novos modos de vestir, de falar, de comportamento público, etc. Esse processo um tanto quanto anti-natural de “imitação” serviu de base para a “teoria da sociedade do favor”, de Robert Schwartz, que seria uma sociedade onde as idéias estão fora do lugar – conceito criado por machado de Assis, em que fala de uma sociedade com idéias liberais, porém ainda escravocrata.

Inserido no novo contexto imperial, um novo agente social passa a ter influência política: os comerciantes burgueses, uma camada da população que havia ganhado força com o processo de enfraquecimento da escravidão, e o desenvolvimento do comércio.

Diante da grande pressão por parte da burguesia ascendente, e frente ao grande número de insurgências e revoltas sociais que ocorriam à época, o então imperador português, Dom Pedro I, declara o Brasil independente, desmembrando-o do antigo reino a que pertencia: o reino unido de Portugal, Brasil e Algarves.

Importante observar que, a despeito da observação do início do processo de formação de identidades nacionais próprias – descortinada pelo burguesia ascendente, ainda era Portugal quem exercia o comando. Daí o paradoxo observado no processo de independência do Brasil, entoadado por uma autoridade portuguesa, o que demonstrava a grande submissão ao outro país.

Não obstante o status de independência do Brasil, a nova ordem estabelecida parece ter mantido boa parte das políticas coloniais, de modo que buscou manter atendidos os interesses do estamento patrimonialista rural – os senhores de engenho, não rompendo de pronto com a escravatura, uma vez que iria prejudicar a produção; bem como atendendo ao próprio interesse de manter-se o pacto colonial, em que se determinava que tudo o que fosse produzido no Brasil só poderia ser negociado com Portugal.

Vê-se que mesmo com o enfraquecimento do setor canavieiro, o patriarcalismo rural ainda exercia forte influência na estrutura política, seja através de participação direta do novo governo português, após recrutamento para exercer função ou cargo; ou seja pela luta dos interesses relacionados a produção de cana-de-açúcar, na sua função de latifundiário.

Dentro do cenário de Estado independente, e com vistas a sua organização política e administrativa, o Imperador Português outorga a primeira constituição do Brasil, a chamada Constituição imperial de 1824. Apesar de todas as reservas que se podem fazer dentro do contexto de “idéia fora de lugar” - parafraseando Machado de Assis, a nova constituição, ainda que precariamente, contribuiu para se instituir a idéia de um estado soberano e politicamente organizado, cujos mandamentos encontravam-se, agora, colacionados. Mais do que nunca, trouxe a idéia do nascimento de uma nação.

Nesse novo contexto de Estado constitucionalmente estabelecido e politicamente soberano, o tradicional patriarcalismo rural, relativamente afastado dos novos centros urbanos, com a figura do senhor de engenho isolado, sofre certo declínio, e , parafraseando Faoro(1976), vê-se obrigado a dirigir-se para as novas cidades.

A ruptura da homogeneidade da aristocracia agrária, também nominada de “aburguesamento” por Fernandez (1959, p. 50), referia-se a esse fenômeno de urbanização de parte do segmento senhorial de que resultou, quase que inevitavelmente, no enfraquecimento da estrutura do estamento patrimonialista rural.

Como forças que atuavam na construção desse novo momento do estado brasileiro, estava a burocratização estatal oposta à dominação patrimonialista do estamento senhorial e o desenvolvimento dos ideais liberais por parte das novas elites políticas, o que também contribuiu para a diminuição do desenvolvimento da prática patriarcal.

Não obstante o entrave às políticas patrimonialistas dado pelos ideais liberais, bem como a introdução de modo de administração burocrática (racionalização das práticas administrativas), que também estorvava as investidas de caráter pessoal no governo por parte dos antigos nobres senhores, foi no período imperial do segundo reinado, que a cultura

patrimonialista mais se salientou, contudo, em nova roupagem, mas mantendo sua essência particularista, à contra senso, do que os novos ideais e o novo ordenamento propunham para o país.

Notadamente o direito começava a mostrar sua importância, no sentido de, legitimamente, colacionar os princípios e os direitos que, a despeito dos interesses e práticas particularistas e culturalmente previstos como costumes ou tradições de classes ou estamentos, representavam a base de sustentação do Estado.

E, como bem falado no capítulo primeiro do presente trabalho, um ordenamento jurídico que não se constitua para promover a emancipação de seu povo, não pode representar a vontade do direito, uma vez que este, conforme Kant (1876), tem como objeto maior a defesa da liberdade, que seria o direito de onde todos os demais nasceriam.

Desse modo, uma ordem jurídica estabelecida com o propósito de defender os interesses de classes específicas, e a promover dinâmicas viciosas entre agentes de poder, não cria uma base forte, sendo palco, ao passar dos anos, inevitavelmente, da manifestação das resistências que ficaram estabelecidas por ocasião da implantação das políticas não-universalistas e pessoais, e que se impuseram contra todos – mesmo os não beneficiados, face a característica fundamental da lei, que é a sua imperatividade.

No novo cenário estabelecido pela outorga da constituição imperial de 1824, os antigos senhores rurais, que eram mandatários do governo português foram posicionados, então, no ambiente político da corte ou dos governos provinciais. Foi dentro deste processo que, coadunando com a já conceituação de Bendix (1986), o patriarcalismo, tipicamente rural, dilatou-se para a Administração Pública.

Importante lição traz o renomado autor Florestan Fernandes acerca da migração do estamento patrimonialista para os centros urbanos:

Essa porção de senhores rurais tendeu a secularizar suas idéias, suas concepções políticas e suas aspirações sociais; e, ao mesmo tempo, tendeu a urbanizar, em termos ou segundo padrões cosmopolitas², seu estilo de vida, revelando-se propensa a aceitar formas de organização da personalidade, das ações ou das relações sociais e das instituições econômicas, jurídicas e políticas que eram mal vistas e proscritas no passado. Em uma palavra, ela aburguesou-se (Fernandes, 1975, p. 27-28)

O mesmo autor faz importante registro no que tange às já citadas forças antagônicas que figuravam no cenário político do Brasil imperial. Fernandes (1975) explica que havia grande

incongruência entre a prática política das elites senhoriais patrimonialistas e os requisitos jurídicos e políticos da ordem legal, uma extremada incongruência entre o dever ser subjetivo e o dever ser objetivo, ou ainda entre o dever ser subjetivo e o *modos operandi* da sociedade em seu *status quo antes*, cuja reforma parecia tarefa impossível.

Em razão da não coalizão efetiva e real entre a cultura social reinante no Brasil, de cunho patriarcal e pessoal, e os ideais do liberalismo, com proposta de universalidade e igualdade, a ordem legal, factivelmente, ia perdendo sua eficácia, face aos costumes e a prática social solidamente irreformável. Assim, quando ou onde a ordem legal colidisse com os interesses gerais dos estamentos senhoriais, sua eficácia era contida. Conforme falou Fernandes (1975), a lei só produzia efeito, a depender do modo pelo qual os interesses senhoriais eram filtrados conjuntamente, ou eram nelas correspondidos.

O novo estado nacional estabeleceu-se com a difícil missão de conjugar os interesses dos estamentos senhoriais às formas de organização política, instituídas pela lei.

Com o estabelecimento da Constituição imperial de 1824, o Brasil passou a ser reconhecidamente um estado independente. Junto com a outorga da Carta Magna, sobreveio a idéia de sociedade legalmente organizada.

Os portugueses, com Direito historicamente estruturado no sistema do *Civil Law*, no qual o instrumento de maior valoração para a consecução de seus fins é a lei; trouxe para o Brasil o mesmo sistema de estruturação. Nesse sentido, sob a égide de uma nova ordem constitucionalmente estabelecida, a lei, como instrumento normativo, representava o soerguimento de uma sociedade vinculada ao Direito; e cuja proteção se dava “com unhas e dentes”, pelas classes burguesas em ascensão, na busca de justiça social e igualdade de oportunidades, de modo a, ainda que “no papel”, vissem garantidos os seus direitos.

Em meio a uma forjada harmonia entre a nova política de que o ordenamento dispunha e à tradicional cultura nacional, sobrevieram, como conseqüência da incongruência entre os dois modelos, diversas práticas que visavam “driblar” o mandamento legal, de modo a manter viva a prática patrimonialista. A escravidão, por exemplo, ainda que completamente destoante da nova proposta de ordem jurídica, foi mantida, a fim de atenderem-se às necessidades de produção de açúcar, reivindicada pelos senhores de engenho.

A sociedade civil, que, de um modo geral, dentro do período de transição entre o Brasil-colônia e o Brasil-Império, estava tão pouco interessada na efetivação de um Estado com idéias firmes de justiça e igualdade, mostrava-se empenhada na apropriação dos meios de organização do poder e na manutenção dos componentes tradicionais da cultura patrimonial.

Evidencia-se a grandiosa importância da burguesia ascendente na tentativa de construção da nova ordem, com seus ideais de liberalismo, que necessariamente implicava num modelo mais democrático e igualitário. Não fosse a forte participação ativa dos liberais, certamente a carta magna de 1824 não traria modificações substanciais na ordem jurídica, mas certamente manteria o modelo de modo a atender apenas o estamento patrimonialista, o que faria perdurar por muito tempo tão ultrapassado modelo.

Reconhecendo a importância dos comerciantes burgueses liberais, a despeito da supremacia da força tradicional patrimonialista, bem ilustrou o autor Florestan Fernandes:

... É patente que o liberalismo forneceu, não obstante todas as limitações ou deformações que pairaram sobre sua reelaboração sócio-cultural no meio brasileiro, as concepções gerais e a filosofia política que deram substância aos processos de modernização decorrentes, primeiro, as extinção do estatuto colonial e, depois, da desagregação lenta e heterogênea, mas progressiva, da própria ordem colonial. Ele não afetou (nem poderia afetar) os aspectos da vida social, econômica e política, que continuaram a gravitar em torno da escravidão e das formas tradicionais da dominação patrimonialista. No conjunto, o impacto inicial foi pouco profundo e sua importância decisiva aparece apenas aos níveis de adaptação dos agentes econômicos internos aos mecanismos diretos de um estado nacional... (FERNANDES, 1974, P. 36)

Em convergência com os ideais liberais, germinaram também os ideais de republicanismo, em oposição à transferência hereditária de poder que possuía o estado monárquico. Entrava “em cheque” também a intervenção sem freios do imperador no âmbito dos demais poderes, por meio do chamado “Poder moderador”, que era uma espécie de quarto poder atribuído ao monarca e previsto na constituição, para que, com fins a manter os interesses do estado, interviesse em qualquer que fosse o ato estatal, de modo a amoldá-lo à sua vontade.

O fim do período imperial do Brasil foi marcado pela forte crise envolvendo a cultura cafeeira, esta que sucedeu a cultura de extração do ouro, e representou o maior meio de ascensão dos comerciantes burgueses no Séc. XIX.

A crise do café foi deflagrada pelo embate político entre duas grandes regiões de produção cafeeira: a do Vale do Paraíba, que envolvia parte do Rio de Janeiro e de São Paulo; e a região do oeste paulistano. A primeira região era a maior produtora e defendia a manutenção da centralização monárquica, dando forte apoio à manutenção do modelo imperial, enquanto a segunda era composta pelos cafeicultores emergentes e que pugnavam por um novo modelo liberal, que descentralizasse o poder e garantisse a liberdade de comércio.

Em meio a essa crise envolvendo o importante setor cafeeiro, conjuntamente era desenvolvido um novo sentimento de nacionalismo, deflagrado pelo sucesso da campanha do exército brasileiro na guerra do Paraguai. Tal sentimento, que se tornou cada vez mais popular, evidenciava uma franca contradição com o elitismo do regime monárquico.

Nesse sentido, era alimentada uma idéia de purificação dos costumes políticos, representada simbolicamente na idéia de força nacional própria, evidenciada na própria instituição que, heroicamente, havia se sagrado vencedora de importantes batalhas da época, como a citada guerra do Paraguai.

Esse sentimento de dissidência entre o exército brasileiro e a elite monárquica culminou inevitavelmente em crises internas, e gerou o apoio dos militares aos ideais republicanos.

O governo monárquico, por seu turno, já dava claros sinais de incapacidade em manter um sistema que conciliasse as velhas e as novas demandas dos diversos focos reivindicantes: O estamento conservador patrimonialista; a burguesia em ascensão, os militares etc...

Em síntese, nenhum dos agentes sociais, no fim do Séc. XIX estava plenamente satisfeito com o governo imperial, e a força que mais encontrava espaço era a que propunha uma nova ordem institucional, a República.

O estopim da reforma se deu com a abolição da escravatura em 1888, mediante a sanção da Lei Áurea pela princesa Izabel, que era filha do então imperador Dom Pedro II e estava, pela terceira vez, como regente do império, por ocasião de uma viagem internacional de Dom. Pedro II.

O fim da escravatura representou um verdadeiro “golpe” para o estamento senhorial, que ainda usava tal mão de obra para produção de açúcar, ou até mesmo de café, já que ambas as culturas podiam ser realizadas através do sistema *plantation*, que consistia basicamente numa monocultura voltada para exportação, que utilizava cultivo em grandes latifúndios e mão de obra escrava. Deste modo, o tradicional apoio que tinha o governo imperial do estamento patrimonialista sofreu forte ruptura.

Com vistas a suprir o fim da mão de obra escrava, grande número de imigrantes se estabeleceu no Brasil, sobretudo na produção cafeeira. Assim, paulatinamente, os fazendeiros alocavam tal mão de obra em suas terras, o que representava muito mais economia do que persistir na tentativa de manter a mão de obra escrava, nas novas condições.

Nessa esteira, diante da insustentabilidade governamental, face à evolução dos novos ideais emergentes dos agentes sociais, antagônicos ao modo de organização monárquica do

poder; em 15 de novembro de 1889, o exército brasileiro, liderado pelo marechal Deodoro da Fonseca, toma o poder, e proclama a república.

Derrubada a monarquia, seus representantes, não raro, aliavam-se com elementos descontentes dentro do governo para tentar restaurar o antigo regime. Todavia, nos anos que se sucederam, não mantiveram o mesmo espaço tido outrora, sendo vencidos pelos civis e militares que exerceram os primeiros mandatos presidenciais.

2.2.1 CORONELISMO: O PATRIMONIALISMO MILITARIZADO

Como observado, o Brasil, após a vinda da família real, tomou contornos de Estado administrativamente organizado. A máquina pública tinha suas atividades exercidas pelo grande número de portugueses agregados da família real, bem como pela camada senhorial e seus dependentes, que reivindicavam os cargos e funções no governo.

Nessa toada, a prática patrimonialista do senhor de engenho estendeu-se para a área interna do aparato estatal, assumindo novas figuras como o “nepotismo”, o “filhotismo”, o “parentismo”, o “amiguismo”, o “corporativismo” e os “favorecimentos”; possuindo todos a mesma essência patrimonialista.

O estabelecimento da República culminou na retirada da família real do governo, permanecendo, porém, grande parte de seus funcionários. Somada a essa modificação, inseriu-se no contexto da administração pública estatal a força militar, na figura do conhecido sistema do Coronelismo.

Neste modelo de poder, a administração central era realizada pelos chamados “burocratas” – que eram os funcionários do governo-; e, no âmbito local do interior, pelos coronéis da Guarda nacional, que passaram a ser os novos senhores de terras.

Cumprir a respeito dos novos senhores de terras, que seu surgimento como autoridade local, em colaboração com o novo governo central, foi fruto da criação da Guarda nacional em 1831 pelo antigo governo imperial, neutralizando as antigas milícias e ordenanças provinciais. A missão institucional da nova guarda era defender a integridade do império e da constituição.

Os quadros de pessoal da Guarda eram inicialmente nomeados, concorrentemente, pelo governo central e pelos presidentes das províncias¹, o que havia resultado num longo tráfico de influências e corrupção. Outrossim, a estrutura social tipicamente oligárquica – em que o

poder político é concentrado num pequeno número de pessoas, pertencentes a uma mesma família, corporação ou partido político – fez com que os grandes latifundiários começassem a financiar campanhas políticas de seus afilhados, cuja designação implicaria na existência de um aliado pessoal na Guarda.

Desse modo, o processo de escolha dos coronéis dava-se, com sério prejuízo aos ideais republicanos, favorecendo os anseios dos estamento senhorial, que, como visto, usava seu poderio econômico para determinar o rumo político do país.

Os coronéis designados, representantes dos interesses oligárquicos, adquiriam a autoridade da terra, onde impunham a ordem ante o povoado daquela província, buscando conter as insatisfações das antigas classes senhoriais, e garantir deles os votos no candidato responsável por sua designação, de modo a perpetuar o poder.

Assim, o Estado brasileiro, no período de sua primeira república ou república velha, estruturou-se politicamente, numa dinâmica de troca de força moral (dos votos) “extralegal” com os coronéis fazendeiros, investindo neles poderes formais e informais, a fim da manutenção daquela ordem.

Foi dentro de toda essa “gambiarra política” e das práticas que tentavam, quase de um jeito impossível, conjugar os mandamentos legais aos interesses particularistas, que evidenciava-se o famoso termo do “jeitinho brasileiro”.

Na cena coronelista da República velha, é possível notar-se uma grande semelhança na relação dialética de poder que existia entre o antigo senhor de engenho e o governo português da era colonial, e a nova figura do coronel fazendeiro e o presidente da república.

O coronel, como autoridade máxima no âmbito local das províncias, as quais, mais tarde, vieram a se tornar os estados federados, tinha plenos poderes para a consecução de seus objetivos. Incluíam-se em suas práticas: a invasão e tomada de pequenas propriedades rurais, de modo a manter a supremacia dos grandes latifundiários; o uso do voto de cabresto, que consistia em manipular as eleições, por meio da compra de votos, ou sua troca por mercadorias; e ainda pela intimidação do eleitor no momento do voto, que era exercida pelos jagunços, que eram cangaceiros – quase sempre criminosos foragidos - que trabalhavam para o coronel.

Os fazendeiros criavam entre eles uma hierarquia, não formalmente reconhecida, que era balizada pelo tamanho de suas terras. Assim, podiam ser qualificados como capitães, majores ou coronéis, sendo considerados todos como cargos superiores da Guarda Nacional.

O aumento da produção agrícola, sobretudo de café contribuiu sensivelmente para a propagação da política do coronelismo durante o período da República Velha, o que, por sua vez, possibilitou a chegada das oligarquias, representadas, sobretudo, nas pessoas dos grandes proprietários de terras, ao poder. Tal processo fez surgir a figura do coronel dos coronéis, que era o chefe de estado, vindo das oligarquias, e que atuava de modo a conjugar seus interesses com os dos coronéis regionais. Desta relação surgiam os chamados “câmbios eleitorais”, que antes eram praticados apenas no âmbito regional das províncias – nos chamados currais eleitorais -, concretizando-se, agora, na troca de votos por favores e apadrinhamentos.

Não obstante a consecução dos objetivos almejados pela cultura coronelista, tal sistema se mostrava complexo e bastante instável. Não raro havia retaliações entre coronéis, geralmente motivados por obstáculos políticos criados por outro. Quando o prejudicado era de hierarquia superior, isso poderia representar o corte de verbas e de votos ao de hierarquia inferior. Na maioria dos casos de divergências, o mais fraco cedia ao mais forte, para que seus poderes não lhe fossem cassados. Assim, apesar das conturbações, o sistema mantinha-se, sempre na base de troca de interesses. Aquele que propusesse mudanças que fossem contrárias aos interesses dos superiores, ainda que tivesse o apoio da população insatisfeita, e fosse acaso eleito para algum cargo do estado, deparar-se-ia com a máquina político-administrativa trabalhando contra ele, e, não só, politicamente, mas também na justiça e no Fisco. Ele dificilmente conseguia as verbas para dar andamento a qualquer que fosse o seu projeto.

Dentro do processo de urbanização que se iniciara por ocasião da vinda da família real para o Brasil, e o estabelecimento do Império, a população se viu, pouco a pouco, com acesso à educação, à cultura e aos meios de comunicação, o que, conseqüentemente, favoreceu a politização da sociedade. Nesse diapasão, a contra-senso da política patrimonial – coronelista, que se desenvolvera em contemporaneidade com a República velha, novos líderes com ideais de federalismo e democracia faziam frente ao modelo, novamente particularista, vigente.

Importante ilustrar que o coronelismo, como sendo uma decorrência do patriarcalismo e do patrimonialismo, apresentou-se, com o passar dos tempos, sob aprimoradas feições, todavia, em nenhuma delas, deixou de trazer no seu íntimo a relação de submissão, intimidação, afeto e ritualismo, entre as partes envolvidas.

Nesse sentido, utilizando-se de uma estrutura externa diametralmente oposta da austeridade do coronel tradicional, sobreveio a figura do “coronel – candilho”, que, ainda que não propositadamente, impunha-se pelo carisma e pela liderança, figurando como “aquele que

levanta a bandeira da classe”, ou como “o Salvador da pátria”, mostrando, neste ponto a ligação intrínseca com o patriarcalismo, na sua face do paternalismo jurídico, consubstanciado na relação vertical de atendimento de interesses e oposta submissão, entre a figura simbólica do patriarca na pessoa do “salvador e os seus “apadrinhados”.

Nessa esteira, desenvolvem-se as políticas de assistencialismo enviesadas, em que há grande submissão da população “beneficiada”, em detrimento do estabelecimento de políticas que visassem a emancipação do povo e sua autonomia social e política.

Desse modo, as duas figuras de coronel: o *candilho* e o tradicional, nada mais representam do que duas faces da mesma moeda, uma vez que ambas fomentam relações de submissão e intimidação, frente ao atendimento de interesses de grupo subordinados ao coronel.

É importante registrar que, com o advento da constituição federal de 1988, a prática coronelista, que, a princípio, teria sido extinta a partir do governo de Getúlio Vargas, após o fim da república velha, ainda encontra espaço nos quinhões do grande território brasileiro, na forma de compra de votos e intimidação de eleitores destes locais, induzidos pela troca de itens básicos de subsistência. Todavia, em decorrência das denúncias sobre práticas coronelistas ainda remanescentes, tanto na imprensa nacional, como internacional; o coronelismo novamente sofreu “metamorfose” e tornou-se ainda mais enviesado. Surge o coronelismo conhecido como “*caciquismo*”, através do qual, a dominação eleitoral é praticada através das pequenas aberturas da lei, ou da conivência de agentes políticos responsáveis por coibir tais práticas, pela política do clientelismo, em que há a troca de votos por cargos públicos comissionados, sejam os que possuam indicação direta, ou pela prática do “nepotismo cruzado”, em que uma autoridade a quem é vedado expressamente nomear parentes até certo grau, nomeia o parente de outra autoridade, que, por sua vez, nomeia o parente da primeira, não se configurando na proibição expressa da lei, em sua interpretação literal.

Outra prática comum do *caciquismo* é a política da “mão no ombro”, em que se busca, através de uma cordialidade superficial, a conquista do voto pela via emocional do afeto, criando-se, pela roupagem da conduta, uma forte intimidação nos eleitores, que se vêem obrigados a anuir com o agente, sob pena, em caso de sua negativa, de sofrer corte de verbas, empregos, e outras formas de retaliação.

2.3 O BACHARELISMO

O já falado fenômeno da urbanização do período imperial e o conseqüente descortinamento dos ares de civilidade e intelectualidade europeus presentes nos centros urbanos fizeram surgir na mente do brasileiro, sobretudo da aristocracia dominante, a necessidade de se inserir nesse processo de ascensão intelectual.

Esta intelectualização trazia no seu bojo, sobretudo, a difusão de valores do movimento iluminista que idealizaram a revolução francesa de 1789 e a americana de 1776, e que se alinhavam com os anseios da classe burguesa liberal.

A ideologia burguesa, todavia, em face da inexistência de grandes indústrias ou grandes negociantes, e as atividades sendo tipicamente de manufatura artesã, concentravam-se precipuamente nas mãos dos novos bacharéis e doutores.

Os bacharéis que, no início do fenômeno da urbanização, iam estudar na Europa, enviados pela família, retornavam com fortes inspirações no ideário revolucionário francês e empirista inglês. A nova classe era então empregada nas novas profissões de prestígio, cujos requisitos para investidura poucos possuíam, recaindo, de certo modo, por mérito nos bacharéis. Nessa esteira eram eles os novos ocupantes dos cargos de presidente de província, chefe de polícia, juiz, médico, diretor de colégio...

Consoante Freyre (1936, p. 50), o bacharel na área jurídica representava “o confronto entre a justiça imperial e a do *Pater familias* rural. “Com isto, o jovem causídico passava a representar, às vezes, um aliado do governo contra o próprio pai ou avô”.

A valorização dos bacharéis representou a formação de um estado moderno, impessoal e burocrático – em oposição à cultura pessoal do patriarcalismo –, e necessitava, assim, de técnicos para normatizarem e dirigirem o seu funcionamento. Outrossim, com a legitimidade dada pelo estado ao profissional, amparado pelo conhecimento técnico, este traz para si o poder de decidir, conforme seus conhecimentos, que traziam mandamentos impessoais.

A propagação da impessoalidade e da burocratização, por ocasião do *européismo*, e dos ideais trazidos pelos bacharéis, como bem sinalizou Freyre (1936, p.50), era tarefa extremamente difícil, frente às fortes raízes coloniais.

O movimento do bacharelismo começava nas grandes famílias aristocratas, que mandavam “os filhos mais ilustres” para o estrangeiro, ficando as fazendas sob o comando dos filhos tidos como inferiores em inteligência ou que não gozavam de boa saúde; o que, de certo modo, abalou a estrutura patriarcal e promoveu seu esvaziamento, conforme bem ilustrou Freyre (1936, p.52), comparando o drama da família patriarcal por ocasião da partida

do seu filho com o drama *shakesperiano* ²*Rei Lear*, cujo enredo retrata a traição sofrida por um rei, após ter deixado o trono para suas das suas filhas; todavia, preconiza que, no caso brasileiro, o pai fazendeiro “era traído por filhos doutores ou por filhas casadas com bacharéis”.

O reduto de ideais europeus que esbojavam os bacharéis, inseridos, porém, no cenário social brasileiro, dava-lhes a conotação, frente à boa parte da opinião pública, de serem eles muito românticos e pouco pragmáticos, ante a difícil concretização de suas idéias na realidade factível do Brasil.

Em vão se procurará nos seus discursos, programas, pareceres, proclamações, a expressão dos problemas efetivos do momento e as suas soluções possíveis. Discutem sobre os casos que se apresentam na vida corrente da nacionalidade com as teorias gerais dos livros estrangeiros ou com os chavões e aforismos consagrados (...). Raciocinam a grandes alturas, vêem sistemas e perdem de vista as condições em que os fatos se passam (BOMFIM, 1993, p.168)

Os bacharéis, de tal forma, mantiveram-se como a elite intelectual até meados do Séc. XIX, quando então ganharam força os questionamentos dos novos grupos ascendentes e marginalizados, e das elites agrárias em decadência, bem como grupos ligados à indústria e ao comércio, que se insurgiam reivindicando proteção política.

A emersão de tais pleitos representava a nova face da atuação burguesa, tipicamente progressista, e que fez surgir, por consequência, o movimento positivista, que se preocupava com a realidade dos fatos sociais, embasada no cientificismo positivista.

Este novo grupo aparece no cenário como um delator das mazelas do império. Acusam a elite dirigente de incapaz de gerir o país e apresentam-se como candidatos ao cargo. Se mo bacharelismo liberal combinava com o discurso romântico, em grande medida, conciliador das diferenças; o cientificismo emergente vai encontrar a forma de seu discurso na própria ciência. As questões antes tomadas como eminentemente políticas serão deslocadas; trata-se agora de pensá-las no terreno social em que se encontram e de equacioná-las a partir da sociologia nascente. A ciência emerge, portanto, como grande fornecedora de respostas (...) neste momento, a euforia de um país novo cede à compreensão de que um fosso separava o Brasil da civilização, esta consciência amena do atraso levará a intelectualidade brasileira a reconsiderar as possibilidades de progresso futuro (ALONSO, 1994, p. 17)

² De autoria do poeta e dramaturgo inglês, William Shakespeare.

Com efeito, o positivismo³ assumiu uma conotação inegavelmente antiliberal, posto que pugnava pela interferência estatal, de maneira a corrigir as falhas sociais visivelmente presentes, com uma ótica progressista, pautada na observação objetiva dos elementos constituintes das macro-relações sociais e políticas. A nova geração burguesa, dessa forma, objetivava enfrentar “de frente” os estorvos ao adiantamento equânime e viável, a despeito do modo romancista dos bacharéis, com vistas a, efetivamente, vislumbrar uma real aproximação com a realidade européia.

A adesão ao ideal progressista ante as demais camadas da sociedade foi extensa, de sorte que suas linhas de ação interferiram diretamente nos campos de atuação do estado, figurando, de forma emblemática, na segunda bandeira da República Federativa do Brasil de 1889, os dizeres “ordem e progresso”, que seria uma abreviação do lema positivista criado pelo pensador francês, Augusto Comte: “ *O amor por princípio e a ordem por base; o progresso por meta*(grifos meus).”

O movimento positivista, em substituição ao antipragmatismo dos Bacharéis, propunha conhecer-se a real dimensão dos problemas do país, dentro das possibilidades de real solução dos mesmos, o que, de certo ponto, sujeitava a política e o direito nacionais à configuração cultural do Brasil e suas particularidades, colocando esta em certa supremacia na sua relação dialética com o direito.

2.4 A CONSTRUÇÃO DO HOMEM CORDIAL

De sorte a realizar a edificação das raízes da cultura moral brasileira, conjugando os seus atributos distintivos visitados anteriormente neste capítulo, mostra-se oportuno trazer à baila o instituto do “Homem Cordial”, cujo conceito foi revelado pelo notório sociólogo brasileiro, Sérgio Buarque de Holanda, no Séc.XX.

A figura do homem cordial foi prevista na obra do referido autor, “Raízes do Brasil“, publicada em 1936 pela editora José Olympio.

No homem cordial, o citado sociólogo fez reunir os diversos atributos tipicamente caracterizadores do brasileiro e que marcariam a sua singularidade, ante as outras civilizações.

Holanda, que já havia tido contato com outros povos e culturas, uma vez que havia sido mandado como correspondente brasileiro dos diários associados para parte da Europa,

³ Corrente filosófica, sociológica e política que propõe à existência humana valores inteiramente humanos, desatrelando-se completamente da teologia e da metafísica.

especificamente, Polônia, Rússia e Alemanha; resolveu investigar o que fundamentaria a história do Brasil, de seu povo e de suas instituições mais peculiares, como a família patriarcal, do período colonial.

O sociólogo, por meios de seus estudos, identificou, como traço fundamental do homem brasileiro – o homem cordial –, o grande valor de afeto, que guiaria suas relações.

O termo “cordial” não teria sido usado para descrever bons tratos ou polidez, mas para denotar o grande viés emocional, balizador de seus atos. Outrossim, o sentido do termo pode ser depreendido da própria raiz de origem latina, “*cordis*”, que naquela língua significa “coração”.

A cordialidade, segundo Holanda, seria apenas “um lado da moeda”, configuradora do superficialismo existente nas relações sociais, que seria meio de se preservarem as sensibilidades e emoções. Nesse sentido, a cordialidade externa reproduziria uma polidez forjada, distante, por exemplo, da consciência presente nas manifestações de mesma ordem do povo japonês, que teria a polidez como elemento intrínseco de suas relações sociais, não estando o ato apenas na superfície. Nessa esteira, bem sinalizou Holanda:

Ela pode iludir na aparência – e isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no “homem cordial”; e a forma natural e viva que se converteu em fórmula. Além disso, a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica, do indivíduo, podendo mesmo servir quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar inatas suas sensibilidades e emoções. (HOLANDA, 1995, p.147).

A mentalidade do homem cordial para o renomado autor seria fruto da influência do patriarcalismo reinante no seu núcleo familiar, bem como da própria cultura portuguesa, que teria contribuído com a sua cultura personalista e, de certo modo, também patriarcal. É o que se podia observar em suas relações com os demais povos europeus: Portugal foi o país que mais resistiu ao fenômeno da “europeização”, como meio de proteger a suposta personalidade do país. O traço de cordialidade, descortinado pelo sociólogo Sérgio Buarque de Holanda, também era parte de sua cultura personalista, podendo ser verificado, por exemplo, no modo em que eram realizadas as interações com a Espanha, que era o país europeu que tinha relação mais estreita com Portugal, compondo ambos os países a união ibérica. Portugal só mostrava solidariedade com o país vizinho, se houvesse a vinculação de sentimentos, além do mero campo institucional.

Verossímil se mostra a relação entre a cultura personalista portuguesa, pela qual se defendia o desenvolvimento da autonomia do homem, ante os demais centros de poder; e o isolamento em que se davam as relações do estamento senhorial da era colonial; fato que contribuiu flagrantemente para o desenvolvimento da idéia de sociedade fragmentada em grupos, que lutam por seus interesses particulares, a despeito do desenvolvimento de uma sociedade justa. Outrossim, tal fragmentação fomentou o desenvolvimento do patrimonialismo, ao passo que obstaculizou o desenvolvimento da idéia de “público” e “privado”, como elementos distintos”, o que restou prejudicadas as noções de cidadania, fraternidade, justiça social e relações institucionais; resumindo-se o espaço público com mera extensão da própria casa.

A confusão entre o público e o privado, como bem ilustrou HOLANDA (1936), era consubstanciada nas “relações de simpatia” praticadas no âmbito público, antagônicas à impessoalidade burocrática que se pretendia estabelecer no Estado. Nessa mesma toada, FERREIRA (2015) esclarece que a base do homem cordial é encontrada, de fato, na sua aversão às relações impessoais, a cordialidade seria sua característica mais marcante no convívio social e seria notada na manifestação latente de diminuir fronteiras hierárquicas, a rigidez das leis e regras impessoais, e ao formalismo religioso, buscando com isso um ponto de intersecção que se encontra no afeto. Este que seria o meio, o motor das relações do homem cordial, de sorte que em suas relações, ainda que institucionais, estaria inclinado a reduzi-las ao padrão afetivo e pessoal.

Nesse diapasão, pelo fato de o afeto ser o “*animus*” comum de suas ações e relações, o meio social seria um campo cujo afastamento significaria para o homem cordial “a própria morte”; pois é na sociedade – do modo que ele a concebeu -, e por meio das relações estreitadas, que ele vislumbraria a sua plenitude, face ao grande pavor que ver na possibilidade de ter que minar seu afeto, e tendo que se apoiar sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência.

Nesse sentido, diante da necessidade precípua de expansão afetiva no ciclo social, em que as relações se dariam muito mais por uma necessidade advinda de uma inclinação pessoal – que, porém, seria comum a maioria das pessoas – do que como uma conseqüência espontânea dos fatos -, haveria um favorecimento, conseqüentemente, para a formação de relações alicerçadas em valores de mesma ordem, de modo que seus agentes assumiriam posições, como as ocupadas na família patriarcal, e atuariam de modo a contribuir para consecução dos

interesses daquele grupo, ou dos interesses individuais de cada agente membro, no seu viés particularista, numa reprodução enviesada da cultura do personalismo português.

Sendo assim, adquirindo suas raízes morais no âmbito do patriarcalismo rural, com forte influência da cultura personalista portuguesa - reproduzida pelo senhor colono português no âmbito latifundiário do engenho; o homem cordial; com o processo de urbanização movido pela crise do setor açucareiro e o desenvolvimento da exploração do ouro e da produção cafeeira, bem como pela vinda da família real portuguesa - fugida da invasão napoleônica -, que reproduziu toda a sua estrutura administrativa, de modo a organizar o Brasil como Império; direcionou-se às cidades - na chamada cultura citadina - onde levou consigo os princípios que internalizara, disseminando, nessa esteira, os valores cordiais no âmbito das “micro”, como no das macro-relações de poder, de modo que se reverberaram nos tempos que se seguiram, com outras roupagens, mas mantendo viva a sua essência e predominância.

Nesse contexto, a “cordialidade” de Sérgio Buarque de Holanda, como sendo a marca distintiva do homem brasileiro, estaria no cerne da compreensão dos traços de sua moral, uma vez que esta trata das inclinações internas do indivíduo que o conduzem na prática espontânea de atos, de modo a atingir aquilo que seus valores o indicam como o que deve ser atingido. Nesse sentido, ficou demonstrado que no “homem cordial”, seus balizadores internos relacionam-se com os valores ligados as tradições do patriarcalismo rural e na herança personalíssima portuguesa, ainda que sua influência possa se dar nos dias de hoje pela via psíquica, através das influências do já citado inconsciente coletivo, que, parafraseando Jung (1973, p. 408) seria a parte da inconsciência⁴ individual que resultaria da experiência ancestral da espécie, contendo material psíquico que não proviria da experiência pessoal, e que nos seria apresentada através dos arquétipos e símbolos, que representariam valores em si.

⁴ Para Jung(1973, p. 408), o inconsciente retrata um estado de coisas extremamente fluido: tudo o que eu sei, mas em que não estou pensando no momento; tudo aquilo de que um dia eu estava consciente, mas de que atualmente estou esquecido; tudo o que meus sentidos percebem, mas minha mente consciente não considera; tudo o que sinto, penso, recordo, desejo e faço involuntariamente e sem prestar atenção; todas as coisas futuras que se formam dentro de mim e somente mais tarde chegarão à consciência; tudo isto são os conteúdos do inconsciente”.

3. A MORAL KANTIANA x HOMEM CORDIAL

Por oportuno, é imperioso trazer à tona a confrontação do que seria a moral do homem cordial com a concebida moral kantiana.

Inicialmente, cumpre esclarecer que a moral conceituada pelo filósofo alemão era cimentada nos ideais iluministas contemporâneos com ele e dos quais representava um grande idealizador, tendo como maior pilar da atuação humana, a razão.

Para Kant, a razão como instituto presente em qualquer indivíduo, seria o meio através do qual, a medida perfeita poderia ser acessada por todos os indivíduos, de modo que suas vontades e ações poderiam ser conjugadas, de sorte que o maior valor humano poderia ser garantido – uma vez que se saberia com propriedade os limites de cada conduta – a liberdade.

A moral, desse modo, nasceria da razão, que seria o instrumento através do qual, poder-se-ia acessar, dentro de todas as condutas possíveis e vislumbradas no caso concreto, aquela que, que poderia ser praticada por todos os demais, sem que fossem comprometidas as liberdades individuais de qualquer pessoa.

Essa regra moral instituída por Kant – com grande alinhamento, porém, com outras regras, de cunho universalista, preconizadas ao longo da história, como a já citada “*moral cristã*” – foi denominada pelo alemão de “Imperativo Categórico”, e prevista na sua obra “Fundamentos da metafísica dos costumes”, em que prescreve:

“Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre e ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (KANT, 1997, p. 79)

A razão, como instituto de função instrumental para a realização de atos morais, daria a possibilidade ampla ao indivíduo de acessar, através de seus comandos, a conduta que poderia ser universalizada. Essa liberdade, porém, faria nascer para o indivíduo o dever de agir moralmente. Kant defendia que se nossas condutas devem-se reduzir-se em satisfações de instintos, não nos seria dada a razão.

A razão assumiria, então, o status de uma lei comum a todos e de ordem interna, de modo pela sua boa observância, a convivência harmônica não seria um obstáculo, e a lei escrita teria papel secundário, e o direito atuaria de sorte a garantir que os atos que extravazassem a liberdade individual alheia – ato de não-liberdade – receberia uma sanção do estado, que corresponderia também a um ato de não-liberdade oposto.

Como já sabido, para Kant, o Direito e as relações humanas deveriam ter como horizonte a garantia de liberdade individual do homem. Nessa esteira, deveriam, por meio de sua autonomia de vontade, atuar de modo que a diversidade de interesses pudesse se conjugar em primeiro plano, estando, todavia, a satisfação daqueles condicionados à manutenção das liberdades individuais, e a conjugação dos interesses em manter uma ordem perfeita, que seria o interesse maior e comum a todos pela razão. Assim, o ato de se dispor conforme essa ordem racional superior e comum à natureza de todos os homens, seria atuar em consonância com a essencial real humana, que o diferenciaria das demais espécies.

O universalismo presente no conceito moral de Kant mostra-se perfeitamente amoldável aos ditames de uma lei que busque a harmonia social e a garantia da defesa de direitos fundamentais do homem.

Em se confrontando as peculiaridades do homem cordial, como agente social, e os ditames da moral Kantiana, é possível vislumbrar diversos padrões antagônicos entre os dois institutos.

A moral, como análise interna dos valores concebidos pelo agente e envolvidos na dinâmica social concreta, não encontraria no homem cordial, um fundo precipuamente racional, mas centrado nas variáveis do conceito da “cordialidade”. Deste modo, as inclinações pessoais e afetivas seriam as reais balizas, para a sua valoração interna, e posterior exteriorização dos atos.

Nesse sentido, o homem cordial, cuja moral é centrada na sua cordialidade, teria atuação desatrelada do universalismo presente no imperativo categórico de Kant, mas vinculada aos valores tradicionalmente herdados da cultura patriarcalista.

A conseqüência lógica da constatação da saliente pessoalidade na conduta do homem cordial é o grande estorvo que ela representa para o estabelecimento de uma ordem garantidora de valores universais: o homem cordial se mostra muito mais inclinado a fomentar relações de dependência - por ser movido pelo afeto e ter aversão ao ritualismo -, do que a reivindicar a liberdade. A liberdade - base do direito para Kant -, talvez, signifique, para o homem cordial, o possível desfazimento de suas imbricações afetivas, e o prejuízo direto à manutenção da sua expansividade, já que, como falado, sua vida só alcançaria a plenitude, quando em meio a relações sociais pessoalíssimas.

Desse modo, em face da incongruência das essências da moral Kantiana, perfeitamente ajustável com os fins do Direito – Universalista –, e a do Homem cordial – pessoalista – a

busca da harmonia social e a manutenção de uma ordem universal mostram-se como uma tarefa demasiadamente complexa.

3.1 O DIREITO COMO SUBTERFÚGIO DA CARÊNCIA MORAL

Como intrinsecamente ligada ao Direito, a moral, quando disposta na conduta dos indivíduos, de sorte a afinizá-los afim com os seus objetivos, faz graduar a necessidade de positivação de normas. Assim, dentro de uma perspectiva *jusnaturalista*, segundo a qual o Direito não pode estar desatrelado da valoração de seus institutos, esses seriam acessíveis a qualquer indivíduo pelo uso da razão. Todavia, quando os valores não são nivelados conforme a razão do indivíduo, de modo a conjugar seus atos com os interesses maiores da sociedade, faz-se imprescindível que a harmonia seja assegurada precipuamente por um agente heterônomo. Nesse sentido, a lei encontra grande espaço no Brasil, mostrando-se como o principal instrumento de controle social.

É bem sabido que o desenvolvimento do indivíduo no esclarecimento de sua função ante a sociedade, de sorte que, não só se satisfaça pelo atendimento de seus anseios, mas também, o do restante do povo; só pode ser obtido através de uma idéia que transcenda a simples dinâmica das relações de interesses pessoais, e descortine-se no desenvolvimento da ideal da Fraternidade.

A fraternidade, que foi um dos ideais da revolução francesa, representaria uma escolha consciente do homem pela “vida em sociedade”, devendo ele buscar uma relação de igualdade, já que, em essência, não existe uma hierarquia que os diferencie: são como irmãos.

Tal instituto, desta feita, seria fundamental para o pleno desenvolvimento da idéia de cidadania, de modo que a insurgência por justiça passaria a não ser mais apenas pelos meus próprios direitos, mas o do outro, da população como um todo, ou da própria ordem; uma vez que a injustiça praticada contra um direito alheio, representaria uma injustiça praticada contra os meus próprios direitos.

O desenvolvimento espontâneo no Brasil dessa idéia de colaboração entre os homens para o estabelecimento de uma ordem justa esbarraria na já existente dinâmica da luta de classes por direitos excludentes, cuja origem remeter-nos-ia ao pessoalismo da cultura patriarcal e sua fomentação de rivalidades políticas.

Para o homem cordial seria sobremaneira difícil acreditar que alguém fora dele próprio sofreria alguma conseqüência, em virtude de suas ações pautadas na sua “justa” luta por interesses próprios, de sua família, ou de sua classe.

Dentro desse quadro de inativa consciência coletiva, é constante o desembocar de grandes conflitos e rivalidades no cenário sócio-político entre grupos, que se utilizam do aparato parimonialista, da troca de interesses e dos favorecimentos, desprezando-se os efetivos e plenos instrumentos democráticos que agregariam valor e estabilidade à ordem social; sendo mantida assim uma grande idéia de polarização política, em que não haveria um interesse comum ou maior que sujeitasse a prática de seus atos.

Nesse sentido, frente a não universalidade das práticas sociais e políticas antagônicas ao estabelecimento de um estado fraterno e justo, a lei, como agente heterônomo, assume papel mais importante do que os demais instrumentos de controle social – que não teriam caráter coercitivo -, com vistas a reduzir os danos da falta de senso coletivo, e conjugar as vontades individuais.

3.1.1 A LEI E SUA INSTRUMENTALIDADE PARA A DESCONSTRUÇÃO DE CULTURAS PARTICULARISTAS E NO DESENVOLVIMENTO DA FRATERNIDADE E DA CIDADANIA.

Face à dificuldade de espontânea inclinação do indivíduo para a prática de condutas universalizáveis, o Direito, dotado de coerção, assume imperiosa importância na tentativa de formação da ordem social.

O padecimento do homem cordial da não consciência social ou coletiva, de modo a não vislumbrar que os efeitos de suas práticas sociais reverberariam na vida de toda a sociedade, seria condição inviabilizadora para uma estruturação de uma sociedade edificada por força de costumes, e decisões judiciais que os reproduzissem – como ocorre no sistema Inglês e no Americano -, face ao não consenso social que existiria entre as práticas particularistas brasileiras e o Direito. Nessa toada, a heteronímia, que seria o controle social exercido por um terceiro: a lei; a qual se mostraria como o meio mais adequado de reduzirem-se os danos sociais provenientes de uma “sociedade sem senso de sociedade”. A lei atuaria de modo a criar resistência às práticas movidas pelas naturais inclinações particularistas carentes de senso coletivo, e teria a difícil missão de despertar no homem, através de sua imperatividade,

a consciência para valores que transcenderiam as particularidades existentes nas relações de cunho particular, herdadas da cultura patriarcalista.

Nesse contexto, a citada carência moral seria também causa da vultosa judicialização de conflitos, muitos não possuindo natureza que mostrasse razoabilidade para acionamento da máquina pública, mas consubstanciando-se em meras discussões que trariam em essência, a princípio, muito mais a intenção pessoal intimidadora do ajuizamento ação, do que a de solução do conflito e a busca do entendimento.

Nesse sentido, numa sociedade onde o povo está muito mais inclinado para a satisfação dos anseios de cunho pessoal do que para a colaboração no seu desenvolvimento equânime, faz-se premente a edificação estruturada de normas que, pelo menos, “mostre o horizonte” ou representem “uma fenda de luz numa caverna sob as trevas do egocentrismo”.

Por uma outra ótica, o fenômeno importância do Direito positivo teria também como causa a dificuldade que existiria para o brasileiro, ante sua herança patrimonialista, em diferenciar os limites do privado e do público, resultando assim no gigantismo com que se apresenta o ordenamento jurídico, com vistas a tornar claro os limites das condutas individuais.

Não obstante a existência do enorme aparato jurídico, grandes são as tentativas de se burlar seus mandamentos. Fato é que, hodiernamente confrontamo-nos com leis que expressamente vedam determinadas condutas de agentes políticos; mas no caso, *in concreto*, tem aplicação estorvada por agentes integrantes do procedimento persecutório, e que se inclinam a valorar a conduta, *a contrário senso* da norma, como socialmente aceita, tendo em vista os ditames da herança patrimonialista. Em suma, a antiga polarização existente entre os burgueses liberais e o estamento senhorial patriarcalista do período imperial, reproduzem-se simbolicamente nos dias atuais através do antagonismo entre o universalismo que representam as normas e a particularidade das condutas patrimoniais remanescentes.

Nesse diapasão, ante todas as peculiaridades brasileiras, a ordem social dependeria do despertar coletivo de sua sociedade, como vistas à busca de seus direitos, por meio de sua cidadania, tendo em mente que tais direitos devem ser observados em conjugação com o do restante da sociedade, uma vez que, enquanto existirem direitos exclusivos de classes ou pessoas, cuja causa não se mostre pautada em ideais de justiça e mérito, e se configurem em meros privilégios desarrazoados, a ordem social se manterá instável, face à resistência social a cargo das classes preteridas.

Nessa toada, opostamente à verticalização gerada das relações formadas na dinâmica da luta de classes dos dias atuais, mostrar-se-ia mais salutar para a ordem social, ao invés da competição, a colaboração entre os agentes, de modo que nenhum deles se sinta preterido pela prevalência de classes ou pessoas, sem que haja justificativa universalmente reconhecida por todos. Nesse sentido, a colaboração requer, porém, a espontaneidade pela correspondência de interesses, o que seria atendido pela consciência da necessidade de uma ordem pautada em valores universais e fraternos.

Com efeito, é imprescindível o desenvolvimento integral da cidadania, de modo que sua instrumentalização possa se dar em sua plenitude, não mais se consubstanciando na mera reivindicação de direitos, mas na fraternidade e universalismo de suas reivindicações, de modo que as vontades dos agentes sociais possam ser conjugadas.

A atuação consciente do homem movido por valores universais, e de modo a reproduzi-los ativamente nas dinâmicas sociais que envolvem o seu país é imprescindível para a construção de uma sociedade fraterna.

O filósofo alemão Huger Habermans, aprofundando a função da cidadania, denotou sua importância e ampliou seu campo de ação para a participação direta do cidadão nos processos legislativos, rememorando a democracia nos seus primeiros registros gregos. O autor argumentava que, se o objetivo de todo diálogo é o entendimento; de posse de propostas universalistas e cognoscivelmente apreendidas pelos participantes, tornar-se-ia possível chegar a uma solução superior, que beneficiaria a todas as partes envolvidas:

“O que de fato se exprime na validade deontica é a autoridade de uma vontade universal, partilhada por todos os concernidos, vontade esta que se despiu de toda qualidade imperativa e assumiu uma qualidade moral porque apela a um interesse universal que se pode constatar discursivamente. O que, por conseguinte, pode ser apreendido cognitivamente e discernido na perspectiva do participante.” (Habermas, 1989, p. 95)

Nesse sentido, diante da supremacia do direito positivo como fonte principal do Direito brasileiro, a participação ativa do cidadão, munida de valores fraternos e de justiça social, que não mais digam respeito a interesses de sujeitos ou classes específicas, mas a reivindicações que se possam universalizar, e serem conjugadas com os anseios da sociedade, é papel indispensável para que se descortinem novas bases valorativas nacionais, de sorte a se desconstruir os padrões patrimonialistas resultantes das, já faladas, heranças culturais do

patriarcalismo e do personalismo português; e que ainda promovem a degradação da ordem social brasileira.

CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como escopo a investigação da formação da cultura moral do brasileiro, de modo a tornar possível sua análise crítica, face a outros padrões de cultura moral, que, a princípio destoaria da primeira, por não ser ela fincada em valores universalizáveis.

Na esteira da pesquisa realizada de modo a colher respostas às indagações e a atender os objetivos do trabalho, foi trazida à baila a idealização da moral kantiana, através do descortinamento do Imperativo Categórico e de outros institutos que fizeram compreender o universalismo presente no seu conceito e a sua profunda ligação com o conceito de Direito, que, para ele, teria a função fundamental de garantir o direito de liberdade. A moral kantiana, dessa forma, tecia grande valor sobre a autonomia humana. De modo que, agindo o homem pela razão – que teria função instrumental e seria acessível a todos os indivíduos -, ser-lhe-ia possível dispor-se de modo a seguir uma conduta universalizável, o que, por sua vez, possibilitaria a conjugação das liberdades individuais; atuando o Direito somente quando um ato individual de “não-liberdade” invadisse o campo de liberdade do outro. A moral kantiana seria consubstanciada, assim, no seu Imperativo Categórico, segundo o qual, deveria agir o indivíduo de modo que da máxima de sua conduta, pudesse se criar uma lei universal; em outras palavras, um ato seria moral quando ele pudesse ser universalizado. Da essência desse conceito, pertinente se fez a edição de um subcapítulo, para verificarem-se as relações entre a moral kantiana e a moral cristã, que assumiu em essência um caráter de complementariedade, no sentido de mostrar-se a atemporalidade comum aos dois conceitos.

No âmbito da persecução histórica da cultura moral do Brasil, que, sobremaneira, trouxe enorme elucidação, observou-se a enorme influência lusitana no Brasil com a sua cultura da personalidade, a qual se incorporou na cultura patriarcal, do Brasil colônia até o Brasil Império.

Quando, então, por ocasião do fenômeno da urbanização e da cultura cidadina, os traços patriarcais teriam se expandido para o âmbito da administração pública e do governo, dando origem em patrimonialismo, em que não havia a separação por parte do administrador do que era de seu domínio privado e o que era de domínio público, concretizando-se em várias práticas particularistas, como o apadrinhamento, o familismo, o favorecimento...

O patrimonialismo, como a herança, misturou-se com o militarismo, por ocasião da proclamação da República, gerando a política coronelista, em que o novo senhor de terras era

um militar escolhido pelo presidente entre membros da Guarda Nacional, para atuar ostensivamente no âmbito regional, como representante seu representante e garantidor da ordem e dos votos.

Dentro da mesma linha, foi trazido o conceito do “homem cordial”, da autoria de Sérgio Buarque de Holanda, e previsto na sua obra “Raízes do Brasil”, cuja publicação ocorreu em 1936, e, em que o autor, após longo estudo sociológico, fez reunir as diversas características e peculiaridades do brasileiro, que possibilitariam diferenciá-lo dos outros povos. Tal obra serviu de base para o trabalho, de sorte que, preliminarmente, elencou as diversas heranças culturais que teriam relação com a formação do homem brasileiro, e fomentou o estudo pormenorizado de cada uma delas.

Com vistas ao cumprimento do objetivo final, confrontaram-se a moral kantiana com a moral do homem cordial, dentro dos dados obtidos. Nessa esteira, vislumbrou-se que a moral do homem cordial, teria o seu cerne no atributo da “cordialidade”, que, para Holanda, consubstanciar-se-ia na valoração afetiva e pessoalíssima de suas ações; não haveria, assim, para o homem cordial uma inclinação para a prática de atos fraternos ou altruístas, mas pautados em seus interesses próprios ou do seu grupo – herança patriarcal.

A moral kantiana, por sua vez, pautada na razão, não desatrelaria os interesses pessoais, dos da coletividade; de sorte que, poder-se-ia vislumbrar uma lei de ordem interna e comum a todo ser humano, segundo a qual, jamais um ato eivado de intenções pessoais poderia se sobrepor aos interesses do restante da sociedade.

Nesse diapasão, a incongruência é latente entre um e o outro tipo de concepção moral, sendo, por consequência demonstrada a contramão em que anda a cultura do homem cordial face aos valores universais e que trazem sustentabilidade e segurança numa sociedade, e que são reproduzidos pelo Direito.

Outrossim, notou-se que o fenômeno da insuficiência moral do brasileiro faz repercutir no seu Direito, de sorte que o direito positivo assume grande importância na regulação das relações sociais, apresentando-se como a fonte principal. Dessa forma a heterônima seria o melhor meio de regulação das relações sociais que interessem ao Direito no Brasil.

Dentro da realidade do precípuo papel da lei, também foi sinalizada a importância desse instrumento para a desconstrução dos resquícios da cultura patrimonialista no Brasil. Seria imperioso que os cidadãos desenvolvessem a noção de fraternidade para, através da qual, exercerem sua cidadania de modo pleno, reivindicando interesses universalizáveis e não mais

de classes ou grupos específicos, estabelecendo, assim, uma nova ordem social onde a defesa de um direito por um cidadão, não representaria a afronta a direito de outro.

Por derradeiro, face à análise de todos os dados e informações referentes a este trabalho, o que era desconfiado por meio de hipótese para o problema apresentado neste trabalho, foi confirmado, uma vez que a cultura moral que possui o brasileiro hoje coadunou-se perfeitamente com as heranças e valores deixados pelas diversas dinâmicas sociais e políticas das fases pretéritas, de modo a dar o viés pessoalíssimo na valoração interna da escolha de suas condutas.

REFERÊNCIA

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Trad. Elisabeth Hanna e Jose Viegas Filho. Brasília: Unb, 1986.

BÍBLIA sagrada em português, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

FAORO, Raymundo. *A aventura liberal numa ordem patrimonialista*. *Revista USP*. São Paulo, n. 17, 1993, p. 14-29.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 2 vol. 4 ed. Porto Alegre: Globo, 1977.

FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, 1998, 34. ed.

_____. *Sobrados e Mucambos.: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2003b

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. Vol II. Cambridge: Polity Press, 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O Homem Cordial: Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1936.

JELLINEK, Georg. *Teoria Geral do Estado*. Trad Fernando de Miranda, 1951 , 3. Ed. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1951

KANT, Immanuel. *Fundação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Companhia Editorial, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moodburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana e Crítica*. In: Perez, Daniel Omar (org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 167-180.

PEREZ, Daniel Omar (org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005

_____. *Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana e Crítica*. In: Perez, Daniel Omar (org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 167-180.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. 2. v. Brasília: UnB, 1999.