

CORDIALIDADE: CRÍTICA NIETZSCHIANA E AMBIVALÊNCIA DO HOMEM "MODERNO" BRASILEIRO EM *RAÍZES DO BRASIL* (1936)

Damião Duque Farias¹

Resumo: o artigo analisa a noção de cordialidade na obra *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio B. Holanda. Seguimos as pistas de E. Chaves, ao explorar, no livro de Holanda, a referência a Nietzsche. De modo divergente a Chaves, interpretamos que não seria possível a aproximação entre os valores sociais que orientam o homem cordial e os "dogmas liberais". Os valores do personalismo, recepcionados da Ibéria, ainda predominavam na cultura brasileira e foram avaliados, por Holanda, incompatíveis com os valores da moral compassiva liberal. Fruto de dois mundos (o antigo e o moderno), a cordialidade brasileira em Holanda apresenta certa ambivalência, sendo o seu caráter mais visível, "lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade", uma das faces da moeda. Em virtude dessa ambivalência, o autor nutriu expectativas a que cordialidade fosse nossa contribuição à civilização, mas, a via política para a "nossa revolução" estava mais próxima de uma forma política a suplantarem as formas liberais.

Palavras-chave: Nietzsche; Sérgio Buarque de Holanda; *Raízes do Brasil*.

CORDIALITY: NIETZSCHEAN CRITICISM AND AMBIVALENCE OF THE "MODERN" BRAZILIAN MAN IN *RAÍZES DO BRASIL* (1936)

Abstracts: the present article analyzes the notion of cordiality in the book *Raízes do Brasil* (1936), by Sérgio B. de Holanda. We followed cues that were pointed by E. Chaves when exploring a reference to Nietzsche in Holanda's book. Differently from Chaves, we interpreted that an approach between the social values that guide the cordial man and the "liberal dogmas" would not be possible. The values of personalism, received from Iberia, still prevailed in the Brazilian culture and were evaluated by Holanda as incompatible with the values of the compassionate liberal moral. Product of two worlds (the old one and the modern one), the Brazilian cordiality, in Holanda, presents quite ambivalence. Its most visible character, the delicacy in the treatment, the hospitality and the generosity, would be one side of the coin. Due to the singularity of this culture, the author nourished expectations that the cordiality was our contribution to civilization, but the policy for "our revolution" was closer to a political form to supplant the liberal forms.

Keywords: Nietzsche; Sérgio Buarque de Holanda; *Raízes do Brasil*.

Em artigo alusivo aos 100 anos da morte de Nietzsche, ocorrida em 1900, Ernani Chaves apresentou, na Revista *Cult*, uma interpretação, em chave nietzschiana, sobre o "homem cordial" (a mais famosa caracterização social-psicológica do homem brasileiro, a partir do livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado em 1936).² A análise do autor caminha através da contraposição entre sentimentos espontâneos, do homem cordial, e a polidez que

¹ Docente Associado da FCH/UFGD. Email: damiaofarias@ufgd.edu.br O presente é resultado das pesquisas efetuadas durante estágio de Pós-Doutorado, junto ao Programa de Filosofia da UNIOESTE – PR, Campus de Toledo, sob a supervisão do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior.

² CHAVES, Ernani. *Raízes do Brasil* e Nietzsche. *Cult*: Revista Brasileira de Literatura, São Paulo, ano IV, n. 37, p. 52-55, ago. 2000.

caracteriza o comportamento na civilidade; realiza, ainda, uma abordagem do “horror às distâncias”, da cordialidade, como sentimento profundo de toda moral da compaixão, de acordo com interpretação de *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*, obra nietzschiana de 1883. No entanto, nos parece que a conclusão do artigo não faz jus a essas interessantes reflexões sobre o texto buarquiano. Vejamos suas considerações finais:

Em última instância, liquidar a “velha ordem colonial e patriarcal, com todas as consequências morais, sociais e políticas que ela acarretou e continua a acarretar”. Só assim a cordialidade poderia se reconciliar com as “construções dogmáticas da democracia liberal”. Só assim, diria Nietzsche, seria possível ao “homem cordial” tornar-se o que é e cumprir o bom augúrio de Ribeiro Couto: o “homem cordial” como a “contribuição brasileira para a civilização”.³

Temos a impressão de que a suposição dessa conjectura sobre a “reconciliação” entre o homem cordial e as instituições liberais dogmáticas somente é possível a partir de uma abordagem de *Raízes do Brasil* em sua versão final, após as profundas alterações textuais que o seu autor promoveu nas 2^a, 3^a, 4^a e 5^a edições. Acreditamos ser bastante difícil essa aproximação, tendo em conta apenas o texto da primeira edição de 1936. Nosso objetivo é assim refazer o caminho de Ernani Chaves, na expectativa de contribuir com novas perspectivas sobre a relação da obra *Raízes do Brasil* e seu autor, com a filosofia nietzschiana.

Crise do pátrio poder

O livro ensaio de Holanda, interpretado por muitos olhares, possui importante fortuna crítica em artigos, livros, teses e dissertações. Avaliamos que há um ponto que de modo geral foi negligenciado pelos autores, qual seja: a estrutura do livro foi organizada em sete capítulos, mas, subjacente a ela, apresenta outra divisão, mais significativa para a compreensão do texto. Existem duas partes, em *Raízes do Brasil*, mais ou menos correspondentes ao que poderíamos destacar em termos periódicos: a primeira parte relativa aos tempos pré-coloniais e coloniais, e a segunda aos tempos pós-coloniais ou novos tempos.

³ CHAVES, *Op. Cit.*, p. 55.

A primeira parte reúne os quatro primeiros capítulos (Fronteiras da Europa; Trabalho e Aventura; Passado Agrário; Passado Agrário [continuação]) e, a segunda parte, os três capítulos finais (O Homem Cordial; Novos Tempos; Nossa Revolução). Parece-nos interessante notar que as duas partes iniciam-se com capítulos cujos objetivos são promover avaliações psicológicas do tipo humano protagonista das ações sociais. No primeiro período, o “homem ibérico” (Capítulo I – Fronteiras da Europa) desliza para o “aventureiro português” (Capítulo II – Trabalho e Aventura) e, no caso da segunda parte, a análise ocorre sobre o brasileiro típico dos séculos XIX e XX, sob a figura do “homem cordial” (Capítulo V – O Homem Cordial).

Essa divisão, em duas partes, é sustentada de modo bastante vigoroso por Holanda com o uso das noções de **crise** e de **ruptura** que ocorrera na passagem do século XVIII para o XIX; esse período congregou os importantes acontecimentos relativos ao desprendimento do Brasil de sua metrópole e a formação da nação moderna e independente. O autor irá qualificar essa fase histórica brasileira como inícios da “Nossa Revolução”. Na verdade, os movimentos da ruptura estender-se-iam até o final do século XIX, mais precisamente até o fim do regime de escravidão em 1888, conformando-se assim um **lento cataclismo**.

Para além ou aquém dos acontecimentos políticos e econômicos que tiveram lugar no período, devemos estar atentos a outro fenômeno histórico singular, de caráter cultural e psicossocial, significativo em toda a vida nacional, que foi o surgimento do tipo **homem cordial**. Registra-se que, até àquela altura de suas análises (V Capítulo – O homem cordial), Holanda, ainda, não introduzira essa “figura” decisiva na avaliação psicológica dos brasileiros e, por conseguinte, de suas influências em todas as dimensões da vida do Brasil independente no período do Império e, posteriormente, sob regime republicano.

Para produzir o efeito da incisão pretendido nas noções de crise e ruptura que apresentava, o autor lançou mão de uma referência artística clássica, a tragédia *Antígona*, de Sófocles.⁴ Imaginamos, no caso, o esforço do autor em esclarecer as

⁴ É provável que Sérgio B. de Holanda tenha se inspirado em Hegel, *Fenomenologia do Espírito* (1807), para a imagem construída sobre a crise brasileira, utilizando-se da tragédia *Antígona*. Hegel quis demonstrar a superioridade da eticidade na modernidade europeia em relação à Grécia Clássica. Em Holanda as perspectivas são bastante distintas como veremos. Cf. SCALDAFERRO, Maikon Chaidir Silva. A família e o Estado: *Antígona*, Hegel e as raízes do Brasil. **Griot**: Revista de Filosofia, Amargosa,

interações entre a tragédia e a vida social das cidades-estados gregas, no período mais florescente da história cultural. É certo que Holanda, crítico literário e ativo participante do modernismo brasileiro, estaria atento aos significados dos concursos, entre autores trágicos, no universo agonal da vida pública grega. Integrada à ordem cosmológica das pólis, a encenação da tragédia refletia questões existenciais do homem grego, levando-o à renovação de seus compromissos com a sociedade e com os deuses.

Holanda usa o confronto entre Creonte e sua sobrinha, Antígona, para realçar o caráter pungente de crise e ruptura, talvez a mais dramática de todos os tempos da história da humanidade, conforme define. A narrativa trágica diz respeito à ruptura e passagem do período histórico centrado nos poderes, relações e obrigações familiares, para outras formas de vida social, na qual o poder do Estado, em suas formas abstratas, em nome de seus cidadãos, se opõe à anterior racionalidade dominante, dos laços domésticos, superando-a.

O conflito entre Antígona e Creonte é de todas as épocas e preserva a sua veemência ainda em nossos dias. Em todas as culturas, o processo pelo qual a lei geral suplanta a lei particular, faz-se acompanhar de crises mais ou menos graves e prolongadas, que podem afetar profundamente a estrutura das sociedades. O estudo dessas crises constitui um dos temas fundamentais da história social.⁵

A fim de apresentar o caráter holístico da referida ruptura, Holanda utiliza outro exemplo, mais próximo temporalmente, ou melhor, cronologicamente da crise brasileira, que reside na passagem do regime de trabalho corporativo, no qual “... mestre e seus aprendizes e jornaleiros formavam como uma só família, cujos membros se sujeitam a uma hierarquia natural, mas que partilham das mesmas privações e confortos...”,⁶ para o regime moderno de produção industrial que, ao separar empregados e empregadores, produziu a luta de classes e fez desaparecer as relações humanas e toda a esfera de intimidade reinante outrora. Acarretou, por

BA, v. 14, n. 2, p. 152-166, dez. 2016. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/720/436>. Acesso em 09/2019.

⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936. p. 94.

⁶ *Ibidem*, p. 96.

outro lado, a abstração das relações, sendo que o empregado agora seria apenas um número, bem como, introduziu no mundo da produção típicas relações sociais caracterizadas pela distância e ausência de responsabilidade dos empregadores em relação aos seus empregados, tanto na remuneração quanto nas condições de trabalho.

Um breve parêntesis: além de apresentar o caráter amplo daquela ruptura na história da humanidade, creio que Holanda, com a análise do parágrafo anterior, pretendeu demarcar uma diferença importante, tematizada anteriormente nos capítulos iniciais de *Raízes do Brasil*. A crise brasileira não possuía o mesmo significado, os mesmos desdobramentos dos acontecimentos revolucionários nos países da Europa e da América do Norte. Outra diferença: essa crise, da passagem do trabalho corporativo para o assalariamento na Europa (exceção da Rússia, dos Balcãs e da própria Ibéria) seria, ainda, uma “pálida ideia” do monstruoso abalo cujos resultados substituíram os “laços de afeto e de sangue”, próprios da família, por relações abstratas, sob o domínio do Estado e da empresa capitalista moderna.

De todo modo, para o autor, seria possível encontrar restos daquele poderio familiar ainda no mundo moderno a resistir, mesmo nas grandes cidades, sob novas condições de vida. Holanda aponta, ainda, que a resistência daquele modo antigo era maior e efetiva onde predominara o tipo de família de poder patriarcal, como no caso brasileiro. Eis, provavelmente, o fundamento da singularidade de nossa formação histórica moderna.

Na sequência de suas análises, o historiador, aparentemente, avalia os educadores que propõem uma educação das crianças, na qual o predomínio da família fosse decrescente em favor das instituições sociais mais amplas. De modo que a juventude se adaptasse mais favoravelmente a uma nova sociabilidade de virtudes antifamiliares, e “que repousem no espírito de iniciativa pessoal e na concorrência entre os cidadãos”.⁷

Para o autor, esta mesma concepção era responsável pelas críticas aos novos institutos sociais criados na contemporaneidade. Aqueles institutos tendiam a condenar “toda sorte de competições”. Mas, o historiador brasileiro assevera que os

⁷ *Ibidem*, p. 98.

formuladores de tal argumentação em favor do espírito de concorrência individual se esquecem de observar algo sumamente importante – pois, apenas pela primeira vez na história da humanidade “se erigiu a concorrência entre os cidadãos em valor social positivo”.⁸ Além disso, eles deveriam atentar para o fato de que os valores socioculturais de outrora, inseridos em suas próprias temporalidades, não eram considerados causas de indivíduos inadaptados, muito pelo contrário: “Em outras épocas deve ter existido maior harmonia, maior coincidência entre as virtudes que se formam e que se exigem no recesso do lar e as que asseguram a prosperidade social e a ordem entre os cidadãos”.⁹

Ressalte-se a intenção do autor em elaborar um contraponto àquela crítica liberal (de “toda sorte de concorrência individual”) contra os “novos institutos”, responsáveis pela formulação de políticas de seguro e previdência social. Evidentemente, o autor está a refletir sobre as proposições mundo afora, na Europa, América do Norte e mesmo no Brasil, instituidoras de maior presença do Estado no mundo da produção econômica e que, com variadas gradações, reorientavam as relações entre capital e trabalho, e, para além delas, caracterizavam uma maior presença estatal na vida social. Portanto, nota-se o objetivo de Holanda, àquela altura de suas reflexões, ao ponderar sua análise com duas avaliações: a primeira sobre a singularidade da crise e a ruptura histórica na sociedade brasileira, por não possuir o mesmo significado das transformações ocorridas no hemisfério Norte; e a segunda, sobre a frágil e tardia supremacia dos valores liberais na sociedade.

Esta espécie de parêntesis, para marcar a singularidade do caso brasileiro e também para fazer um contraponto ao pressuposto supra-histórico das ideologias liberais democráticas, servirá para lançar novas luzes sobre a crise brasileira, que aludimos em parágrafos anteriores. Com o autor, voltemos a ela.

Holanda afirma que desde os tempos coloniais, no Brasil, imperou o “tipo primitivo de família patriarcal”. Devido às necessidades modernas da urbanização, com a inversão hierárquica paulatina entre cidade e mundo rural, produziu-se o recrutamento de indivíduos para as novas funções de Estado e para muitos serviços urbanos que se desenvolviam. Mas, naquele contexto histórico (após vinda da

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

família real, em 1808, como ficaremos sabendo nos capítulos seguintes), foram ainda os “elementos da massa dos antigos senhores rurais”, do sistema doméstico e senhorial, “ainda em pleno viço”, que responderam ao desafio das formas institucionais modernas entre nós, tanto nos espaços públicos quanto nos privados.

Para Holanda (o problema fora aventado em capítulos anteriores), o nosso processo histórico diferia substantivamente da América do Norte (EUA, evidentemente) como também da Europa Ocidental (das regiões do velho continente onde predominou o desenvolvimento clássico do feudalismo). Nessas regiões do Ocidente, no período moderno, predominou a criação de formas de vida sociais, econômicas e culturais, cujo substrato foi o desenvolvimento do *ethos* específico da vida urbana, dos livres e concorrentes negócios, sob o domínio de uma mentalidade racionalista e dos valores éticos voltados à solidariedade universal e à colaboração entre os sujeitos sociais, favoráveis à organização e coesão sociais em escalas amplas, ainda que sob o valor da competitividade individual.

Decorreu de tais condições o desenvolvimento de específicas relações entre os domínios público e privado. Se tomássemos, como modelos comparativos, as formações típicas de organização e gestão do Estado, “gestão patrimonialista” versus “gestão racionalizadora burocrática”, conforme Max Weber, veríamos que a experiência no Brasil caminhou no sentido do estabelecimento da primeira, no qual a rede de interesses pessoais, familiares e domésticos se impõe e predomina sobre a lógica da impessoalidade e do interesse público abstrato em nome da sociedade. No Brasil, a supremacia foi do patrimonialismo, construída a partir dos “laços de sangue e de coração”.

Assim, a crise brasileira da passagem da esfera do poder familiar para o poder de Estado moderno não se resolveu plenamente, com a superação de um modo sobre outro. Pois se, por um lado, avançava a lógica da urbanização, que destruía, paulatinamente, as estruturas sobre as quais se assentava o poder antigo da família patriarcal primitiva e, também, lançava a necessidade de comportamentos e papéis sociais em conformidade com o pensamento moderno liberal democrático, dominante em todo o Ocidente, voltado à formação de um Estado racional, e caracterizado pela impessoalidade – ícones do mundo civilizado; por outro lado, no caso brasileiro e, de certo modo, para a Ibéria e restante da América Latina, as

condições predominantes de uma vida sociocultural assentada sobre os valores da personalidade e ou organizada a partir do pátrio poder dominante no mundo rural levava à recriação dos antigos laços de preponderância afetiva para os lugares onde, supostamente, não deveriam existir. Assim, o liberalismo fora infecundo sobre a vida sociocultural brasileira.

Deste modo, a realidade brasileira compunha-se de duas sociabilidades justapostas e cujas lógicas de interação eram antípodas entre si – uma com os valores da impessoalidade, próprios do mundo moderno, onde predominavam as instituições liberais democráticas, e outra, da pessoalidade, sob a influência dos valores da família. Foi essa específica condição histórica, bifronte, que levou Holanda a considerar o liberalismo como uma força exterior e infecunda à vida brasileira, uma força de “superfetação”, incapaz de interagir e criar a partir das tradições portuguesas e mestiças brasileiras.

A crise que teve o seu lugar nas terras colonizadas pelos portugueses na América era avaliada, ainda, mais dramática porque dela nascera o “homem cordial” e o seu significado suplanta ou incorpora as tensões relacionadas à caracterização das funções públicas e privadas, se patrimonialista ou racionalista, abstrata e impessoal.

O homem cordial

O próprio Sérgio Buarque de Holanda a certa altura da análise do perfil psicológico do “homem cordial” revelou que:

No “homem cordial”, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros. Foi um pouco a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche, quando disse: “Vosso mau amor de vós mesmos fez de vosso isolamento um cativoiro”.¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, p. 103. Na tradução de Paulo Cezar de Souza: “Vosso mau amor a vós mesmos transforma em prisão vossa solidão.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012. p. 58.

Em concordância com o professor Ernâni Chaves, pensamos que não foi por acaso esse excerto do livro *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém* (1883), do “psicólogo” Nietzsche, para orientar a avaliação do típico homem e do Estado brasileiros, esta “periferia sem centro”. Neste sentido, acreditamos que seria produtivo, aos nossos propósitos, interpretar o texto nietzschiano. Ressalve-se, desde já, o aspecto demarcatório de diferença, no início do último período da citação acima, que denota a expressão “foi um pouco a esse tipo humano”. A própria noção de tipologias, ou de “tipos humanos” já significava a articulação de um *continuum* de valores, nem sempre rigidamente separáveis.

A frase é parte de um dos discursos de Zaratustra intitulado “Do amor ao próximo”, da primeira parte do livro. Esse discurso é seguido por outro com o título “Do caminho do criador”. Ambos compõem uma sequência de críticas à noção de altruísmo, enquanto ideal de comportamento social na modernidade, que Nietzsche classifica como moral de rebanho; *pari passu* exorta à busca e criação do **si mesmo**, por um caminho de solidão e instituição do *pathos* da distância.¹¹

A crítica ao ideal do altruísmo ou à moral da compaixão, como mais comumente aparece nos textos nietzschianos, pode ser bem compreendida na leitura de outros livros, por exemplo, *Aurora* de 1881 (ver aforismos de número 63, 79, 115, 116, 131-148 e 517) e *Além do bem e do mal* (ver aforismos de número 220-225), publicado em 1886. Nesses textos, o filósofo alemão argumenta que a moral da compaixão, sob a forma cristã “do amor ao próximo” ou sob a forma das afecções simpáticas das ideias modernas, é herança e produto imemorial da intervenção e invenção dos sacerdotes e seus poderes sobre as comunidades humanas. A instituição de poderes sacerdotais ocorrera na exploração de um modo quase inerente ao viver voltado para o “tu”, para a vivência enquanto “nós”, quase tão antigo quanto o homem.

Para Nietzsche, fora o medo, antropologicamente ancestral, de estar só e em constante perigo na natureza, despossuído de instrumentos naturais de defesa e frente a outros seres visíveis e não-visíveis, o que explicaria essa disposição humana para o “tu”, para o próximo, como algo inextricável à segunda natureza humana, da

¹¹ *Ibidem*, p. 76-80.

sua fisiologia e cultura. Exatamente, para tamanha necessidade social, Nietzsche afirma que o homem desenvolveu a linguagem e as funções que lhes correspondiam, por exemplo, a consciência, enquanto instrumentos de seres que precisavam criar redes de sociabilidades. Neste sentido, as nossas formas da linguagem comum são funcionais à exigência coletiva de um “nós”, à produção representativa do meio e das relações envolventes para o “tu”; por isso, ao longo do tempo, muito pouco foi criado em torno de uma linguagem que expandisse a compreensão do “eu”, o “si mesmo”, sobre o corpo e a totalidade dos impulsos que o constituem.

Em relação à moral da compaixão criada por poderes sacerdotais, levada a um grau extremo pelo cristianismo no Ocidente, em tempos recentes (antes e após a Revolução Francesa) ocorreu um desdobramento realizado pelas ideologias modernas, pretensamente seculares e que, na verdade, seriam prolongamentos do ideal cristão. De acordo com a filosofia nietzschiana, todos os chamados “ideais modernos” seja a dignidade da humanidade, o Estado representante da Nação, a fraternidade dos povos, são formas reificadas de um “nós”: visam conformar o indivíduo a um todo. No livro *Aurora*, em aforismo de título “Os últimos ecos do cristianismo moral”, Nietzsche expõe esse desdobramento da moral da compaixão que extrapola a fórmula cristã, pois nesta ainda havia um resíduo de egoísmo e de interesse, já que a salvação eterna era “pessoal”. Na modernidade, o dogma do amor compassivo, a máxima do “amor ao próximo” se sobrepõe àquele da salvação destinada a cada pessoa, para se transformar em *amor à humanidade*:

Quanto mais se aprofundava a separação desses dogmas, mais se procurava de algum modo *justificar* essa separação por um culto de amor à humanidade: não ficar atrás em relação ao ideal cristão, mas passar-lhe à frente se possível, esse foi o secreto agulhão dos livres pensadores franceses Voltaire e Auguste Comte: e este último, com sua célebre máxima moral “*viver para os outros*”, supercristianizou, com efeito, o cristianismo. Schopenhauer na Alemanha, John Stuart Mill na Inglaterra, conferiram a maior celebridade à doutrina dos sentimentos simpáticos e da compaixão ou da utilidade para os outros, como princípio de ação: mas eles não foram senão ecos – essas doutrinas surgiram em toda parte ao mesmo tempo, sob formas sutis e grosseiras, com uma vitalidade extraordinária, desde a época da Revolução Francesa aproximadamente, e todos os

sistemas socialistas se colocaram como que involuntariamente no terreno comum dessas doutrinas.¹²

Para Nietzsche, todo tipo de moral da compaixão, de moral de rebanho, tem por solo fértil as épocas e ou comunidades, grupos sociais frágeis, doentios e decadentes. Por isso, seria um espírito de negação, *nihilista*, o elemento decisivo a formar o substrato que predomina nas morais compassivas, na mesma medida em que elas atuam a favor dos ideais ascéticos, de além-mundos, sejam eles nomeados de “o paraíso”, “o progresso das luzes”, “o futuro positivo”, “a revolução”, “o socialismo”, todos seriam formas morais em desfavor do aquém, contra a vida.

Compreende-se que tamanha energia voltada à formação de um “nós”, sob variadas formas e fórmulas, exige, antes de tudo, um desprezo do “si mesmo”; mas nada possuímos para sermos amados! Falariam os homens do espírito da negação. Mas Nietzsche questiona: como poderia seres tão desprezíveis, que de modo geral, nutrem os sentimentos de vingança e ressentimentos, serem fonte de amor verdadeiro? Se a moral da compaixão, em suas expressões mais antigas como o cristianismo ou sob as formas modernas dos sentimentos simpáticos, pressupõe a identificação com o sofrimento do outro, com o próprio do outro, não seria o caso de percebermos que há aí tão somente uma projeção de si sobre o outro, e, portanto, um desdobramento do próprio ódio?

O desprezo de si, o mau-olhado, os sentimentos de ira, vingança e ressentimentos, transformam as pessoas em seres reativos, incapazes para a ação, impedidos para o verdadeiro criar. Por isso, Nietzsche, no discurso “O caminho do criador”, em *Assim falou Zaratustra*, exorta para que ensinemos, antes de tudo, o amar a si mesmo, cujo desenvolvimento não ocorre por via da busca do “tu” ou do “nós”, mas antes na busca do “eu”. O seu caminho, “o caminho do criador”, é o encontro consigo, a solidão, a invenção do *pathos* da distância, como ensinaria toda moral de força e saúde ascendente, aristocrática, criativa em oposição à moral compassiva.

Retomemos, agora, o fio da análise de “o homem cordial” de Holanda, na expectativa de que os parágrafos anteriores nos ajudem na reflexão, ao lançar luzes

¹² NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. p. 95.

sobre algumas regiões sombrias que, ainda hoje, persistem na fortuna crítica de *Raízes do Brasil*. Anteriormente afirmamos que a cordialidade nasce em meio à profunda crise, na passagem de uma sociabilidade centrada no poder patriarcal e na vida doméstica e familiar rural para outra sociabilidade expansiva sobre a anterior, caracterizada pela urbanização, pelo poder do Estado nacional, e por ideias e ideologias abstratas e racionalistas, cujos princípios são os liberais democráticos.

Holanda iniciou a avaliação da cordialidade brasileira com “lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas pelos estrangeiros que nos visitam, formam um aspecto bem definido do caráter nacional”.¹³ Na sequência, o autor desdobrou a análise propondo uma comparação com uma sociabilidade caracterizada pela civilidade, pois esta exigiria um grau de força de vontade, de coerção e hierarquia sobre si mesmo, inexistentes na cordialidade. Para favorecer o leitor, o autor toma como exemplo a polidez que se manifesta nos comportamentos sociais dos japoneses. Nestes, as formas rituais de reverência polida, de respeito e autonomia frente ao outro, muito se aproxima da atitude de “veneração à divindade”, própria do xintoísmo.¹⁴

Os modos da polidez seriam máscaras, um disfarce que a pessoa inventa para a vida em sociedade, como uma “defesa contra a sociedade”. O objetivo da polidez é preservar a pessoa, estabelecer uma distância entre o “eu” e o “nós”, ao bloquear o olhar às verdadeiras emoções e sensibilidades individuais. Ela, assim, “revela-se um dos mais decisivos triunfos do espírito sobre a vida”.¹⁵ Com ela, o indivíduo se mantém forte, contínuo e soberano ante as forças da sociedade.

¹³ HOLANDA, *Op.Cit.*, p. 101.

¹⁴ É curioso que Sérgio B. de Holanda tenha usado, como exemplo de polidez e civilidade, os comportamentos ritualísticos e muito próprios dos japoneses, derivados do xintoísmo. Tanto mais curioso, pois são conhecidas as exigências de reverência e respeito, com suas disposições hierárquicas às divindades daquela religiosidade e que foram transpostas para o convívio social (na época de domínio da dinastia meiji – 1880-1946, em uma perspectiva nacionalista e de oposição às religiosidades adventícias como o budismo). No período mencionado, o xintoísmo foi transformado em religião de Estado e os signos de reverência às hierarquias sociais foram reforçados, já que o próprio Imperador fora caracterizado como pessoa divina. É difícil sabermos o quanto Holanda considerava extensiva a presença da polidez/civilidade para outros povos e regiões. Também chama a atenção a noção de civilidade que abarca um conjunto de comportamentos e papéis sociais criados e desenvolvidos pelas cortes aristocráticas europeias à época do Renascimento.

¹⁵ HOLANDA, *Op. Cit.*, p. 102.

Efetivamente, essas descrições a respeito da polidez se aproximam dos comportamentos e valores que Nietzsche atribuiu a outro tipo humano: as castas aristocráticas, uma cultura criada e nomeada por uma estirpe humana nobre. Uma vontade nobre, ou suficientemente forte, seria aquela que, dado a sua condição fisiológica saudável, naturalmente produz um sentimento de desprezo sobre o que lhe é externo e que se vê acima e a partir do alto. O tipo “homem aristocrático”, o homem bom, é aquele cuja força criativa nomeia o mundo, segundo seus sentimentos de riqueza e poder, dos quais nasceria seu traço peculiar, o *pathos* da distância:

O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe mais baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim”. (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas).¹⁶

Aparentemente, nada mais contrário a esse sentimento ou necessidade de distância do que o brasileiro e sua cordialidade. A cordialidade é a forma viva e espontânea daquilo que é fórmula, aparência e criação da vontade na polidez. Enquanto o ideal da reverência na polidez, como afirmamos anteriormente, é preservar-se frente à sociedade, o homem cordial dela se serve, para libertar-se do horror de viver e apoiar-se em si mesmo.

Nada mais significativo dessa aversão ao ritualismo social, que exige, por vezes, uma personalidade fortemente homogênea e equilibrada em todas as suas partes, que a dificuldade em que se sente, geralmente, o brasileiro de uma reverência prolongada ante um superior.¹⁷

O seu mais específico desejo é estabelecer, o mais rapidamente possível, intimidades com o outro, romper com todas as distâncias. Exemplos, demonstrativos dessa vontade de intimidade e ausência de hierarquia e controle dos instintos, podem ser verificados no uso abusivo do “você”, que na prática substitui o

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 19.

¹⁷ HOLANDA, *Op. Cit.*, p. 103.

uso do pronome da segunda pessoa.¹⁸ Ainda pode ser citado o abuso do sufixo diminutivo nas palavras e a ausência de tratamentos imperativos na construção das frases. Mesmo nas relações onde menos se imaginaria a presença da intimidade, como na vida dos negócios, percebe-se que o seu êxito depende da capacidade de se estabelecer relações amigáveis entre as pessoas. Ou, também, para fazer uma contraposição à imagem da reverência religiosa nas práticas xintoístas, Holanda chama a atenção para os modos que os brasileiros, de acordo com Gilberto Freyre, transformam a liturgia em divertimento, festa e intimidade com as autoridades da Igreja, santos e com o menino Jesus.

A ausência de um sentimento formativo de verticalidade em nossa cultura (tal como entrevista no povo russo, por Spengler), caracterizaria nossas formas de culto religioso, decorrente da significativa influência popular marcada pela superstição e imaginação. Ela sinaliza a ausência do que seria desejável a uma vida mais coesa e organizada do brasileiro.

Essa forma de culto – a única que consegue florescer entre nós – representa uma transposição característica para o domínio religioso desse **horror às distâncias** que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro.¹⁹

Nota-se a formulação abrangente que Holanda estabelece, por meio das manifestações das religiosidades e da própria organização religiosa de “superfície”, sobre a vida social do brasileiro. A cordialidade brasileira é, em tudo, fruto da incapacidade para a tirania da vontade sobre os sentimentos, pelo bloqueio a uma dada vontade poderosa que imperasse sobre os sentidos. Daí o seu caráter anárquico, transigente e disposto a todo tipo de acordo, a produzir um mundo sem forma, ou talvez de uma multiplicidade de formas, sem que se estabeleça a ordem necessária. Pode-se concluir que:

A antipatia instintiva pelas formas ritualísticas, que vimos notando através das várias esferas de nossa vida social, pode justificar-se em

¹⁸ Uso que coincidiria com o território onde foi intensiva a escravização de negros. Aqui, Holanda retoma a lógica, desenvolvida em capítulos anteriores do livro, segundo a qual, a escravização e miscigenação racial de negros e indígenas, *pari passu* à violência instituída, reforçou certas disposições voltadas à ausência de orgulho de castas e de raças dos portugueses, produzindo a intimidade entre diferentes grupos sociais e raciais.

¹⁹ *Ibidem*, p. 107, grifo nosso.

parte por isso, que no fundo tais formas não nos são necessárias. Normalmente nossa reação ao meio em que vivemos não é uma reação de defesa. A vida íntima do brasileiro não é bastante coesa, nem bastante disciplinada para envolver e dominar toda a personalidade, ajustando-a como uma peça consciente ao ambiente social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo o repertório de ideias e gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedeçam ao mais rigoroso formalismo.²⁰

Temos, no homem cordial, exatamente o oposto do que seria recomendável, de uma coesão da vontade para o estabelecimento de um estilo, de uma beleza, conforme apresentou Nietzsche:

Também a beleza de uma raça ou de uma família, sua graça e benevolência nos gestos é algo pelo qual se trabalhou: é, tal como o gênio, a conclusão de trabalho acumulado de gerações. Deve-se ter realizado grandes sacrifícios ao bom gosto [...], deve-se tê-lo tomado como princípio para selecionar a companhia, lugar, vestimenta, satisfação sexual, deve-se ter preferido a beleza à vantagem, ao hábito, à opinião, à inércia. Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve “*deixar-se ir*”.²¹

No entanto, existe uma diferença que reputamos crucial: as advertências e críticas do filósofo alemão estão dirigidas especialmente para o homem europeu e norte-americano da modernidade do século XIX; este homem médio, vulgar, animal de rebanho, voltado ao trabalho e ao consumo, para o ordenamento impessoal, e sob a ética das ideologias simpáticas modernas, próprias do liberalismo democrático. Ele é o grau máximo da domesticação do bicho homem, alcançada em escala societária ampla. Nele, praticamente desapareceram os instintos de seus antepassados, que propiciavam a condução da vida às formas alegres e potentes, dados os valores pertinentes à audácia, o destemor frente ao perigo, o pendor para grandes jogos e feitos. O homem moderno, da moral da compaixão, com sua hipersensibilidade à dor e ao sofrimento voltou-se ao ideal da felicidade e do bem estar; ele representa o fruto de uma época fraca, dificilmente comparável a épocas mais ricas da história da humanidade: os tempos da Grécia clássica, do Renascimento, da nobreza europeia dos séculos XVI e XVII.

²⁰ *Ibidem*, p. 110.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 96-97.

No caso brasileiro, analisado por Holanda, este típico homem moderno, produto da formação secular na América do Norte e na Europa não teve lugar na Ibéria, na América Latina e, especificamente, em terras da colonização portuguesa. Aqui, aquele indivíduo voltado à concorrência individual, atomístico, comprometido com os valores do trabalho e da moralidade puritana religiosa, não existiu enquanto figura dominante. Entre nós, no tempo da disseminação das ideologias e intencionalidades institucionais liberais, se produziu, por meio delas, como vimos parágrafos acima, o homem cordial. A cordialidade, talvez, fosse a forma de reinvenção do personalismo em novas condições históricas.

Pois, as energias instintivas do “homem cordial” continuam a visar os objetos e meios que denotam pessoalidade, comodidade, honra e prestígio pessoal. Não estão submetidos às vias da constituição de uma sociedade organizada por um ideal da sociabilidade moderna, do associativismo anônimo e do puritanismo punitivo. Assim, até que ponto poderíamos estender as críticas de Nietzsche sobre o homem médio, vulgar europeu, para o caso de nossa cordialidade!? Holanda teria passado ao largo dessa incongruência quando usou a frase dos discursos de Zaratustra para caracterizar o “homem cordial”?

Estamos, talvez, diante de um paradoxo. Aparentemente esperançoso, Sérgio Buarque, em páginas anteriores de sua obra, ao iniciar a avaliação dos valores da cordialidade, diz o seguinte: “O escritor Ribeiro Couto teve uma expressão feliz, quando disse que a contribuição brasileira para a civilização será a cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’”.²² A fortuna crítica de *Raízes do Brasil* destaca esse impasse entre os aspectos negativos e as expectativas positivas sobre o homem cordial.

Em uma tentativa para esclarecer a questão, deveremos retornar ao fio condutor da análise produzida em *Raízes do Brasil*. Holanda, nos primeiros capítulos do livro, após elaborar uma avaliação sobre os valores éticos que conduziam o colonizador ibérico, especialmente os portugueses nas regiões tropicais e subtropicais, o caracterizou como um “tipo aventureiro”, que não obstante a qualidade voltada à plasticidade e adaptabilidade, possuía uma cultura cujos traços

²² HOLANDA, *Op. Cit.*, p. 100.

fundamentais valorizavam, como nenhum outro povo europeu, a **personalidade**. O específico da cultura dos povos ibéricos persistira no período da história contemporânea daqueles povos, bem como nas regiões americanas por eles colonizadas, como foi o caso brasileiro:

É que nenhum (povo) desenvolveu a tal extremo essa cultura da personalidade, que parece constituir o traço mais decisivo na evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais. Pode dizer-se, realmente, que pela importância particular que atribuem ao valor próprio da pessoa humana, à autonomia de cada um dos homens em relação aos semelhantes, devem espanhóis e portugueses muito de sua originalidade nacional.²³

Caracterizava o culto à personalidade, o valor e a extensão em que o indivíduo independe de outro, de que suas forças o bastem para viver. Tais virtudes soberanas da pessoa marcaram as instituições ibéricas desde o tempo da antiguidade clássica e estariam expressas de modo bem representativo pela expressão “sobranceria”, que significa etimologicamente a noção de superação. “Mas a luta e a emulação que ela implica eram tacitamente admitidas e admiradas, engrandecidas pelos poetas, recomendadas pelos moralistas e sancionadas pelos governos”.²⁴

Destaca-se, também, que ao lado da exaltação extrema da autonomia da personalidade, outra virtude dos povos ibéricos, aliás, sua virtude suprema, era disposição para aceitar ordens: “obediência cega, e que difere do ideal germânico e feudal da lealdade – tenha sido até agora para eles o único princípio político verdadeiramente forte”.²⁵ A obediência era avaliada como a mais rara e preciosa das virtudes entre os ibéricos. Exatamente em razão da necessidade de se conterem as paixões do indivíduo, adequando-as à vida em comunidade. Ela representava o obstáculo aos riscos da desagregação e anarquia social.

Mas, no que se refere ao “português aventureiro” – um típico perfil psicológico – que para os novos mundos se desabalou, ele não podia reproduzir as mesmas condições históricas da Ibéria. Seja por falta de recursos, seja pela força de influência dos meios, as tendências à autarquia, à anarquia e desordem social

²³ *Ibidem*, p. 05.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 14.

imperaram. As instituições “privadas” ou “públicas” criadas não tinham o poder de se constituírem em freios àquelas tendências, pelo contrário, acabaram recebendo em suas formas os germes inerentes a elas.

Disso, resultou uma vida social quase invertebrada, cujo único poder positivo e organizativo das relações entre os diversos grupos constitutivos da vida na colônia – sempre em pequenas escalas temporais e espaciais – foi o primitivo poder patriarcal que tudo podia, caprichosa e despoticamente, o único a fornecer a ideia de uma autoridade reconhecida, de respeitabilidade, obediência e submissão. Mas, dado o caráter jurisdicional ou local desse poder, evidentemente não era capaz de, por si somente, estabelecer um ordenamento social amplo, próprio de instituições estatais, inclusive constituir um sistema sócio cultural de mediações que, na prática, atuasse favoravelmente ao ordenamento de si, dos próprios instintos pessoais.

Ora, quando Holanda trata do “lento cataclismo”, ao longo do século XIX, ele fala da destruição desse poder, cujos restos ainda eram visíveis na sociedade imperial, mas tendiam ao desaparecimento. No entanto, a paulatina morte do poder familiar e patriarcal, não era o pressuposto necessário para a morte dos valores da personalidade. Diverso disso, aliás, Holanda quer demonstrar (nos capítulos VI e VII, que analisamos em outros artigos²⁶) a sobrevivência dos seus traços, em meio aos destroços dos vínculos de ascendência familiar em crise, e, também, no bojo da inviável institucionalidade liberal democrática, dentre outras variações das ideologias de afecções simpáticas, todas elas incapazes de acolher e dar uma forma adequada àqueles valores positivos (no sentido de que lhe são inerentes capacidades e forças) da personalidade, que sobreviviam na gente brasileira desde a Ibéria.

Assim, existe uma ambivalência na cordialidade. Ela nasce da cisão que, no processo histórico de formação da nação independente, forjou a institucionalidade sob formas liberais e, com isso, produziu a exterioridade do homem brasileiro e sua cultura – o homem cordial é um ser cindido. A ambivalência é produzida no entrechoque de duas sociabilidades bem características: uma formada pelos restos do familismo, cujas formas não se mantêm frente ao imperativo das ideologias

²⁶ Conforme artigos, ainda inéditos: “Revolução e Nihilismo em *Raízes do Brasil* (1936)”; “O problema da forma, da cultura e do Estado em *Raízes do Brasil* (1936)”.

liberais adventícias que se firmavam dominantes no século XIX, e a outra criada pela crescente urbanização e mundos dos negócios capitalistas, cujas formas produzidas na Europa e na América do Norte eram nomeadas naquele tempo de **americanismo** (arranjos de uma sociabilidade voltada ao trabalho, aos negócios, à produção, ao controle da sexualidade, nas instituições e ideologias do “amor ao grande número”, o “amor à humanidade”), mas que era “interiormente inexistente entre nós”.²⁷

A questão que Holanda está a acentuar, desde as primeiras linhas do livro, nos parece ser a seguinte: os brasileiros, dentre outros povos americanos, não participam dessa raiz cultural que produziu o homem europeu e norte-americano, não possui os elementos que se desdobraram no “americanismo”. As raízes do Brasil seriam outras, como vem afirmando, somos um “povo mestiço”, descendentes de ibéricos e da específica e longeva cultura dos valores da personalidade, à qual se mesclaram influências negras e indígenas, mas somente aquelas que lhes eram aparentadas, pois: “A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajustes aos seus quadros de vida”.²⁸

A análise do autor ainda quer demonstrar que em decorrência das formas liberais não encontrarem correspondências efetivas na cultura mestiça do brasileiro, elas não alcançaram também o desenvolvimento de freios ou contrapesos naturais às disposições instintivas do personalismo à anarquia e à desordem social. E mesmo o que anteriormente constituía um centro mínimo de referência e ajuste para o desenrolar societário, que era o pátrio poder e os quadros do interesse familiar, foi corroído desde os tempos do Império, para desaparecer no período da República.

Do exposto, deriva o argumento de que a cordialidade é o evidente abandono de si em direção aos outros, ao “nós”. Mas, enquanto que no homem europeu moderno esse movimento está direcionado pelas ideias e ideais da moral da compaixão e ideologia simpáticas – nas formas civilizatórias ocidentais – o homem cordial vale-se delas como fórmulas, máscaras para ser o que efetivamente o constitui: os desdobramentos de sentimentos e afetos espontâneos, voltados à

²⁷ HOLANDA, *Op. Cit.*, p. 147.

²⁸ *Ibidem*, p. 15.

proximidade corpórea na amizade, familiaridade e intimidade – trata-se de outro “nós”, em outra chave interpretativa; não se trata de uma abstração formalística.

Destarte, as formas agradáveis ao olhar estrangeiro, “lhaneza no trato”, “hospitalidade”, “generosidade”, são apropriações aparentes de manifestações profundas do *ethos* sentimental e instintivo da cordialidade, elas significam a subversão às fórmulas de convivência da polidez estrangeira, para efetivamente abolir as distâncias. Por outro lado, devemos ter em mente que o homem cordial tem por fundamento de suas ações e experiências o **coração**.²⁹ Nele, as paixões e a personalidade são soberanas. E, como expressou Holanda na polêmica com Cassiano Ricardo, os sentimentos e paixões, pessoalíssimos e desregrados no homem cordial, não se direcionam somente para os “comportamentos agradáveis”, como também àqueles derivados do ódio, conformados em atos de vingança, crueldade e sangue.

Deste modo, as formas institucionais legais e culturais almejadas, desenvolvidas nas miragens dos valores europeus e norte-americanos – liberais democráticos ou outros específicos, deles desenrolados – não passariam de uma roupagem, formas inadequadas, descompassadas do verdadeiro ritmo, do fluxo e refluxo do homem brasileiro e sua tendência emocional transbordante – no amor e no ódio, cujas aparências, nos modos da cordialidade, mal dá conta de conter e, talvez, sejam formas específicas e transitórias da sobrevivência dos valores da personalidade.

Mas, reafirmamos, no interior dessa “periferia sem centro”, várias são as disposições instintivas presentes. O homem cordial ainda era portador dos valores positivos do personalismo, os únicos que entre nós e, sobre eles, se poderia criar as formas de uma institucionalidade própria, concernente a essa específica cultura; talvez uma outra cordialidade, sendo que as suas formas reivindicavam invenção, criação.

Quem sabe, Holanda partilhasse essa expectativa com outros de sua geração. Oswald de Andrade, em participação no Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia, realizado em março de 1950, no Instituto Brasileiro de Filosofia São Paulo,

²⁹ Holanda esclareceu a questão em polêmica contra Cassiano Ricardo. Cordialidade não corresponderia à bondade, mas a sentimentos do coração, em um *continuum* de amor e ódio.

apresentou artigo intitulado “Um Aspecto Antropofágico da Cultura Brasileira: O Homem Cordial”, no qual afirma:

O “Homem cordial” tem no entanto dentro de si a sua própria oposição. “Ele sabe ser cordial como sabe ser feroz”.

Brinton, citado por Briffault, afirma:

“Na cultura primitiva é duplo o sistema de moral. Existe boa vontade, amor, auxílio, mas tudo, aplicável aos membros do próprio clã, da tribo ou da comunidade; mas, de outro lado há aversão, inimizade, roubo e assassinio a se aplicar contra o resto do mundo.” No contraponto agressividade-cordialidade, se define o primitivo em *Weltanschauung*. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto. Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão. De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade.³⁰

Trata-se, evidentemente, de desenvolvimentos que o escritor fez sobre as ideias e ideais do Movimento Antropófago, liderado por ele e iniciado com o “Manifesto Antropófago”.³¹ Mas, certamente trata-se aqui já de uma projeção sobre o homem cordial, de uma reinvenção da cordialidade. Holanda, ao analisar os trabalhos apresentados no referido Congresso de Filosofia, afirmou que não comentaria o artigo de Oswald de Andrade... “por falsa modéstia”.³²

Por acaso, existiria, ainda, alguma “dentição” no homem cordial? Os aventureiros modernistas, provavelmente, distinguiam-no do homem vulgar europeu, pois aquele “tipo brasileiro” preservara capacidades para alguma maldade. Ao homem cordial, restavam forças para morder, ainda devorar como um belo animal selvagem. Quem sabe, o homem cordial não fosse, ainda, manso o suficiente para a adesão às ideologias de afecções simpáticas! Ou, ainda, que suas disposições pulsionais fossem contrárias e rebeldes aos ideários da revolução francesa.

³⁰ ANDRADE, Oswald de. Um Aspecto Antropofágico da Cultura Brasileira: O Homem Cordial. In: _____. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970. p. 43.

³¹ Diga-se que uma das referências para o “Manifesto...” foi o filósofo Nietzsche, como indicam a bibliografia e outros escritos do modernista. Ver a respeito, por exemplo: AZEVEDO, Ana Beatriz Sampaio Soares. 2016. 199 f. **Antropofagia**: palimpsesto selvagem. 2016. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Programa de Teoria Literária e Literatura Comparada, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

³² HOLANDA, Sérgio Buarque de. Em torno de um congresso. In: COSTA, Marcos (org.). **Sérgio Buarque de Holanda**: Escritos coligidos: Livro II (1950-1979). São Paulo: Perseu Abramo: Editora da UNESP, 2011. Este artigo foi publicado no Diário Carioca, 1951, 77.

Deste modo, podemos retomar nossas considerações iniciais e, enfim, propor uma conclusão provisória e alternativa àquela elaborada por Ernani Chaves a respeito de uma possível reconciliação entre o “homem cordial” e as “construções dogmáticas da democracia liberal”.

Considerando os argumentos apresentados, é aparentemente certo que Holanda aventou, no interior da profunda crise civilizacional do período entre guerras, somada aos impasses históricos da sociedade brasileira, na década de 30, indicar uma alternativa política para que a cordialidade brasileira viesse a ser uma “contribuição à civilização”. Mas, para nós, ela passaria ao largo de qualquer proposição de ajustamentos aos quadros dos dogmas liberais e, também, de outras ideologias a ele decorrentes e imanadas, todas elas derivadas do espírito ou moral da compaixão.³³

Acreditamos ser possível lançar, neste texto, uma interpretação elaborada em outro artigo: em *Raízes do Brasil*, na sua versão de 1936, o autor buscou como alternativa às formas do Estado brasileiro, constituídas desde o século XIX, uma institucionalidade que superasse, ao mesmo tempo, o liberalismo e também o profascismo (caudilhismo) da cultura política brasileira e latino-americana, para ir ao encontro de formas consonantes e promotoras dos valores do personalismo, os únicos positivos entre nós, conforme Holanda asseverou diversas vezes. Talvez, essas seriam formas institucionais que desdobrassem a própria cordialidade, reinventando-a.³⁴

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Ana Beatriz Sampaio Soares. 2016. 199 f. **Antropofagia**: palimpsesto selvagem. 2016. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Programa de Teoria Literária e Literatura Comparada, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. In: ___. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

³³ Desenvolvemos essas questões no artigo intitulado “Revolução e *nihilismo* em *Raízes do Brasil*, 1936”, ainda inédito.

³⁴ Desenvolvemos essas questões no artigo intitulado “O problemas da forma, da cultura e do Estado em *Raízes do Brasil*, 1936”, ainda inédito.

ANDRADE, Oswald de. Um Aspecto Antropofágico da Cultura Brasileira: O Homem Cordial. In: ____ **Obras completas**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

CHAVES, Ernani. *Raízes do Brasil* e Nietzsche. **Cult**: Revista Brasileira de Literatura, São Paulo, ano IV, n. 37, p. 52-55, ago. 2000.

COUTO, Rui Ribeiro. El hombre cordial, producto americano. In: ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **Sérgio Buarque de Holanda**: Raízes do Brasil: edição comemorativa 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 397-398.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Em torno de um congresso. In: COSTA, Marcos (org.). **Sérgio Buarque de Holanda**: Escritos coligidos: Livro II (1950-1979). São Paulo: Perseu Abramo: Editora da UNESP, 2011. p. 74-79.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio para uma filosofia do amanhã. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCALDAFERRO, Maikon Chaidier Silva. A família e o Estado: Antígona, Hegel e as raízes do Brasil. **Griot**: Revista de Filosofia, Amargosa, BA, v. 14, n. 2, p. 152-166, dez. 2016. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/720/436>. Acesso em 19/10/2020.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2011.

Recebido: 18/05/2020
Aprovado: 25/07/2020