



Fragmento do quadro *Juramento da Constituição pela Princesa Isabel perante o Senado*, destacando-se o plenário (Óleo sobre tela – Victor Meireles de Lima – Museu Imperial)

INSTITUIÇÕES
POLÍTIICAS
BRASILEIRAS

Coleção Biblioteca Básica Brasileira

INSTITUIÇÕES
POLÍTICAS
BRASILEIRAS

Oliveira Viana

BIBLIOTECA BÁSICA BRASILEIRA

O Conselho Editorial do Senado Federal, criado pela Mesa Diretora em 31 de janeiro de 1997, buscará editar, sempre, obras de valor histórico e cultural e de importância relevante para a compreensão da história política, econômica e social do Brasil e reflexão sobre os destinos do país.

COLEÇÃO BIBLIOTECA BÁSICA BRASILEIRA

A Querela do Estatismo, de Antonio Paim

Minha Formação, de Joaquim Nabuco

A Política Exterior do Império (3 vols.), de J. Pandiá Calógeras

O Brasil Social, de Sílvio Romero

Os Sertões, de Euclides da Cunha

Capítulos de História Colonial, de Capistrano de Abreu

Instituições Políticas Brasileiras, de Oliveira Viana

A Cultura Brasileira, de Fernando Azevedo

A Organização Nacional, de Alberto Torres

Deodoro: Subsídios para a História, de Ernesto Sena

Rodrigues Alves, de Afonso Arinos de Melo Franco (2 volumes)

Presidencialismo ou Parlamentarismo?, de Afonso Arinos de Melo Franco

Rui Barbosa, um Estadista da República, de João Mangabeira

Eleição e Representação, de Gilberto Amado

Projeto gráfico: Achilles Milan Neto

Senado Federal, 1999

Congresso Nacional

Praça dos Três Poderes s/nº

CEP 70168-970

Brasília – DF

.....

Vianna, Oliveira, 1885-1951.

Instituições políticas brasileiras / Oliveira Viana. – Brasília : Conselho

Editorial do Senado Federal, 1999.

591 p. – (Coleção biblioteca básica brasileira)

1. História política, Brasil. 2. Direito público, Brasil. 3. Sociologia jurídica.
4. Teoria do estado. 5. Instituição política, Brasil. 6. Democracia, Brasil.
I. Título. II. Série.

CDD 323.4

.....

PRIMEIRO VOLUME

FUNDAMENTOS SOCIAIS
DO ESTADO

(Direito Público e Cultural)

Il faut chercher, non pas les opinions d'autrui ou ses propres conjectures, mais ce que l'on peut voir clairement avec évidence, ou déduire avec certitude; car la science nes s'acquiert autrement.

DESCARTES



Francisco José de OLIVEIRA VIANA
(20-6-1883 – 28-3-1951)

(Bico-de-pena de G. Bloow)

Obras do Autor

Populações meridionais do Brasil

Pequenos estudos de psicologia social

Evolução do povo brasileiro

O idealismo político no Império e na República

O idealismo da Constituição

O ocaso do Império

Problemas de política objetiva

Raça e assimilação

Novas diretrizes da política social

Problemas de direito corporativo

Problemas de direito sindical

Formation ethnique du Brésil colonial

Instituições políticas brasileiras

I -- Fundamentos sociais do Estado

II -- Metodologia do direito público

.....

SUMÁRIO

PRIMEIRO VOLUME

FUNDAMENTOS SOCIAIS DO ESTADO

Introdução

Oliveira Viana e o pensamento autoritário no Brasil –
por Antonio Paim

pág. 11

Prefácio da 2ª Edição

pág. 39

Prefácio

pág. 43

PRIMEIRA PARTE – Cultura e Direito

Capítulo I – Direito, cultura e comportamento social

pág. 55

Capítulo II – Cultura e panculturalismo

pág. 63

Capítulo III – Estabilidade dos complexos culturais

pág. 93

SEGUNDA PARTE – Morfologia do Estado

Capítulo IV – Evolução das estruturas do Estado no mundo
europeu

pág. 109

Capítulo V – O significado sociológico do antiurbanismo
colonial (Gênese do espírito insolidarista)

pág. 127

Capítulo VI – O povo-massa e a sua posição nas pequenas
democracias do período colonial (Gênese do apoliticismo da plebe)

pág. 145

TERCEIRA PARTE – Culturologia do Estado

Capítulo VII – Os pressupostos culturoológicos dos regimes democráticos europeus

pág. 171

Capítulo VIII – Instituições do direito público costumeiro brasileiro

pág. 185

Capítulo IX – O "complexo do feudo" e os clãs feudais

pág. 199

Capítulo X – O "complexo da família senhorial" e os clãs parentais

pág. 221

Capítulo XI – Os "clãs eleitorais" e sua emergência no IV século (Gênese dos partidos políticos)

pág. 255

Capítulo XII – O povo-massa nos comícios eleitorais no IV século (Formação do eleitorado rural)

pág. 271

QUARTA PARTE – Psicologia política

Capítulo XIII – O conteúdo ético da vida política brasileira

pág. 291

Capítulo XIV – O carisma imperial e a seleção dos "Homens de 1000" (Gênese da aristocracia nacional)

pág. 325

SEGUNDO VOLUME

METODOLOGIA DO DIREITO PÚBLICO

PRIMEIRA PARTE – Metodologia do direito público

Capítulo I – O idealismo utópico das elites e o seu "marginalismo" político

pág. 353

Capítulo II – Rui e a metodologia clássica ou dialética (O "marginalismo" no Direito)

pág. 369

Capítulo III – Alberto Torres e a metodologia objetiva ou realista
(O nacionalismo político)

pág. 397

Capítulo IV – *Populações* e a metodologia sociológica
(O "regionalismo" no Direito)

pág. 409

SEGUNDA PARTE – Tecnologia das reformas

Capítulo V – Estrutura do Estado e estrutura da sociedade

pág. 435

Capítulo VI – O problema das reformas e a técnica liberal

pág. 441

Capítulo VII – O problema das reformas e a técnica autoritária

pág. 447

TERCEIRA PARTE – Organização da democracia no Brasil

Capítulo VIII – O problema das reformas políticas e os estereótipos das elites

pág. 463

Capítulo IX – Organização da democracia e o problema
das liberdades políticas

pág. 473

Capítulo X – Organização da democracia e o problema do sufrágio

pág. 481

Capítulo XI – A organização da democracia e o problema das
liberdades civis

pág. 491

Capítulo XII – O Poder Judiciário e seu papel na organização
da democracia no Brasil

pág. 501

NOTAS

pág. 507

ÍNDICE ONOMÁSTICO

pág. 573

BIBLIOGRAFIA DE OLIVEIRA VIANA

pág. 589

.....

Siglas

- "AJS" -- *The American Journal of Sociology*, Chicago, Estados Unidos
- "JSPh" -- *The Journal of Social Philosophy*, Nova Iorque, Estados Unidos
- "RIH" -- *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro
- "RAMSP" -- *Revista do Arquivo Municipal da Cidade de São Paulo*, São Paulo
- "RSPHAN" -- *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro
- Cfr. -- Esta sigla remete o leitor a fontes bibliográficas, às vezes, em discordância ou em oposição com o pensamento do texto; mas, cuja consulta é útil ou para completar o sentido do texto, ou para ampliar o campo de informação do leitor, fornecendo-lhe uma compreensão mais ampla do tema ou ponto em exame.

.....

Introdução

OLIVEIRA VIANA E O PENSAMENTO AUTORITÁRIO NO BRASIL

Antonio Paim

O elemento mais característico de nosso período republicano – que, dentro em breve, completará seu primeiro século – é, sem dúvida, ascensão do autoritarismo político. Durante largo período, trata-se apenas de prática autoritária. Nessa fase, elimina-se a representação, mediante o expediente de promover o reconhecimento dos mandatos parlamentares, a partir do Governo Campo Sales, mas se mantendo intocada a Constituição. Sucedem-se os desrespeitos às liberdades consagradas pela Carta Magna, seguidos sempre da preocupação de salvar as aparências desde que o Parlamento era instado a votar os estados de sítio. Talvez a história política brasileira na República Velha é que tenha inspirado a tese segundo a qual, no Brasil, a prática nada tem a ver com a teoria. De fato, ao longo das quatro primeiras décadas republicanas, tivemos um arcabouço constitucional flagrantemente contrariado pela atuação dos governantes.

A primeira expressão de autoritarismo doutrinário coerentemente elaborado seria o castilhismo(1). Inspirando-se em Comte, Júlio de Castilhos (1860/1903) dotou o Rio Grande do Sul de instituições abertas e francamente autoritárias. A prática de três decênios, sob a batuta de Borges de Medeiros (1864/1961), permitiu aprimorá-las e formar uma elite altamente qualificada, votando o mais solene desprezo pelo

liberalismo, certa de que a época dos governos representativos havia passado. Essa elite é que chegaria ao poder com a Revolução de 30. A ascendência de Getúlio Vargas (1883/1954) durante os anos 30 e a implantação do Estado Novo correspondem à vitória e à consagração do castilhismo.

Outras doutrinas autoritárias tiveram curso no país no mesmo período. Em especial aquelas que resultaram do tradicionalismo popularizado por Jackson de Figueiredo (1891/1928) e que desembocaria no integralismo e na pregação de homens como Francisco Campos (1887/1968) ou Azevedo Amaral (1881/1942); ou que deram curso ao cientificismo na versão positivo-marxista e que acabaria, em nossos dias, batendo todos os recordes de sincretismo e incoerência ao empolgar segmentos importantes da Igreja Católica. Tais doutrinas obscurantistas, por mais ruído e sucesso que provoquem em determinados momentos históricos, são o lado menos importante da tradição cultural luso-brasileira.

Dentre as personalidades que soube atrair para sua órbita, Vargas contou com a colaboração de Oliveira Viana (1883/1951), que representa fenômeno mais complexo e que ele mesmo procuraria identificar como uma linha de continuidade de determinada tradição. Trata-se da linha modernizadora, através do fortalecimento do Poder Central, que encontraria expressão acabada no Segundo Reinado. Tem algo a ver com o autoritarismo, mas a este não se reduz.

Tal é, em linhas gerais, a temática que desejaríamos desenvolver.

O castilhismo acha-se suficientemente caracterizado em edições aparecidas recentemente, a saber: Constituição Política do Rio Grande do Sul. Comentário (1911), de Joaquim Luís Osório (1881/1949) e O Rio Grande do Sul e suas instituições governamentais (1925), de Raimundo de Monte Arrais (1888/1965). As outras formas de autoritarismo efêmero e que não chegaram a institucionalizar-se no país estão estudadas de modo amplo em textos como A Igreja na

República, *antologia organizada por Ana Maria Moog Rodrigues; O Estado autoritário e a realidade nacional (1938), de Azevedo Amaral, e coletânea de textos de Francisco Campos. De sorte que, nesta oportunidade, cabe tão-somente apontar os antecedentes teóricos de Oliveira Viana e o papel que suas idéias chegaram a desempenhar em nossa contemporânea história política. Antes de efetivá-lo, faremos uma breve apresentação da vida e obra do pensador.*

1. Vida e obra de Oliveira Viana

FRANCISCO JOSÉ OLIVEIRA VIANA nasceu em 1883 na cidade de Saquarema, no interior do Estado do Rio de Janeiro, viveu e educou-se na capital fluminense, concluindo o curso de Direito em 1905. Dedicou-se ao jornalismo e ao magistério, ingressando no Corpo Docente da Faculdade de Direito de Niterói em 1916. Seu primeiro livro – Populações Meridionais do Brasil – aparece em 1920, quando completa 37 anos. Nesse mesmo ano publica O Idealismo da Constituição. Ao longo da década de vinte viria a adquirir grande nomeada. Depois da Revolução de 30 torna-se Consultor da Justiça do Trabalho, tendo desempenhado papel muito importante na ordenação do direito do trabalho brasileiro e na concepção dos institutos a que deu surgimento. Em 1940 passou a integrar o Tribunal de Contas da União. As novas funções de certa forma levam-no a interromper o sentido principal de sua obra, que é entretanto retomado após a queda do Estado Novo. Faleceu aos 68 anos de idade, em 1951. Pertenceu à Academia Brasileira de Letras.

Em Populações Meridionais do Brasil, Oliveira Viana distingue três tipos característicos na formação de nosso país, contrariando a tradição de considerar ao povo brasileiro como massa homogênea. De sua presença acha que resultam três sociedades diferentes: a dos sertões, a das matas e a dos pampas, com estes tipos específicos: o sertanejo, o matuto e o gaúcho. Os principais centros de formação do matuto são as regiões

montanhosas do Estado do Rio, o grande maciço continental de Minas e os platôs agrícolas de São Paulo. Exerce influência poderosa no curso histórico seguido pelo país. O objetivo de Oliveira Viana é chamar a atenção para a realidade circundante autêntica e denunciar o vizo de copiar instituições européias, que a seu ver começa com a Independência.

A esse propósito escreve: "O sentimento das nossas realidades, tão sólido e seguro nos velhos capitães-generais, desapareceu com efeito, das nossas classes dirigentes: há um século vivemos politicamente em pleno sonho. Os métodos objetivos e práticos de administração e legislação desses estadistas coloniais foram inteiramente abandonados pelos que têm dirigido o país depois da sua independência. O grande movimento democrático da revolução francesa; as agitações parlamentares inglesas; o espírito liberal das instituições que regem a República Americana, tudo isto exerceu e exerce sobre os nossos dirigentes, políticos, estadistas, legisladores, publicistas, uma fascinação magnética, que lhes daltoniza completamente a visão nacional dos nossos problemas. Sob esse fascínio inelutável, perdem a noção objetiva do Brasil real e criam para uso deles um Brasil artificial, e peregrino, um Brasil de manifesto aduaneiro, made in Europe -- sorte do cosmorama extravagante, sobre cujo fundo de florestas e campos, ainda por descobrir e civilizar, passam e repassam cenas e figuras tipicamente européias."

A linha a seguir está desde logo esboçada neste primeiro livro: tornar o Estado um grande centro aglutinador de transformação social, apto a "fundir moralmente o povo na consciência perfeita e clara da sua unidade nacional e no sentimento político de um alto destino histórico". E prossegue: "Esse alto sentimento e essa clara e perfeita consciência só serão realizados pela ação lenta e contínua do Estado -- um Estado soberano, incontrastável, centralizado, unitário, capaz de impor-se a todo o país pelo prestígio fascinante de uma grande missão nacional."⁽²⁾

A meditação que inicia com Populações Meridionais do Brasil e com a denúncia do que então denominou de "idealismo da Constituição", em 1920, continuada em Evolução do Povo Brasileiro (1923), coroa-se,

nessa primeira fase, com o livro *Problemas de Política Objetiva*, aparecido pouco antes da Revolução de 30. Neste, comenta e avalia as propostas de Alberto Torres e enxerga no país um novo clima, favorável à centralização. "Há vinte anos passados", escreve, "as idéias políticas, nos centros intelectuais e partidários, não só locais como federais, diferiam muito das idéias atuais: traíam a concepção centrífuga do regime federativo." Enxerga a emergência de "sensível tendência centrípeta, um rápido movimento das forças políticas locais na direção do poder central".

A mensagem de Oliveira Viana é clara e precisa: "Há evidentemente em tudo isto um grande equívoco, uma grande ilusão, que perturba a visão exata das realidades nacionais a todos esses descentristas e autonomistas, que são, afinal, aqui, todos os espíritos que se jactam de liberais e adiantados. Porque é preciso recordar, com Seeley, que a Liberdade e a Democracia não são os únicos bens do mundo; que há muitas outras causas dignas de serem defendidas em política, além da Liberdade – como sejam a Civilização e a Nacionalidade; e que muitas vezes acontece que um governo não liberal nem democrático pode ser, não obstante, muito mais favorável ao progresso de um povo na direção daqueles dois objetivos. Um regime de descentralização sistemática, de fuga à disciplina do centro, de localismo ou provincialismo preponderante, em vez de ser um agente de força e progresso, pode muito bem ser um fator de fraqueza e aniquilamento e, em vez de assegurar a liberdade e a democracia, pode realmente resultar na morte da liberdade e da democracia."⁽³⁾

Com a Revolução de 30, Oliveira Viana passa a ocupar-se de um segmento novo daquele Estado centralizado e modernizador com que sonhava: o direito do trabalho. Dessa fase ficaram-nos três livros: *Problemas de Direito Corporativo* (1938); *Problemas de Direito Sindical* (1943) e a coletânea de estudos dispersos agrupados sob a denominação de *Direito do Trabalho e Democracia Social*, editada em 1951.

Retoma a meditação anterior com *Instituições Políticas Brasileiras* (1949). Dessa fase deixou vários inéditos, alguns dos quais seriam editados pos-

tumamente como Problemas de organização e problemas de direção (publicado em 1952) e Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil (publicado em 1958).

2. Antecedentes doutrinários

Duas são as fontes doutrinárias de Oliveira Viana: o culturalismo sociológico de Sílvio Romero (1851/1914) e a crítica à tradição liberal brasileira realizada por Alberto Torres (1865/1917).

O culturalismo sociológico de Sílvio Romero corresponde a uma inflexão no culturalismo filosófico de Tobias Barreto (1839/1889). Este, para combater a hipótese comtiana da física social, indicou que o homem dirige-se por causas finais e não pode ser esgotado no plano das causas eficientes (ciência). Graças a essa capacidade de formular-se objetivos e de traçar os caminhos para alcançá-los, o homem erigiu a cultura. Tobias Barreto tem em mira a idéia de arquétipo ou protótipo apontada por Kant, ao dizer que, sem o ideal da sociedade racional, não haveria como lutar pelo aperfeiçoamento das instituições sociais; ou que "nós não temos, para julgar nossas ações, outra regra senão a conduta deste homem divino (isto é, o sábio estóico) que conduzimos em nós e ao qual nos comparamos para nos julgar e também para nos corrigir, mas sem poder jamais alcançar a perfeição"⁽⁴⁾. Por isto mesmo, concluiria Tobias Barreto, no seio da cultura o direito é o fio vermelho e a moral o fio de ouro, explicitando que, nessa obra, os homens não se inspiram na natureza, a seu ver fonte última de toda imoralidade.

A investigação era, pois, de cunho filosófico. Conduziu, mais tarde, à pergunta pela objetividade no âmbito das ciências humanas, isto é, pela possibilidade de alcançá-la; suas peculiaridades em relação às ciências naturais, etc. Mais explicitamente: levou a uma investigação de índole epistemológica para, em seguida, ressuscitar a inquirição metafísica, em especial a pergunta pelo ser do homem.

Silvio Romero iria eliminar a antítese entre cultura e natureza para reduzir a primeira à última e dar à investigação caráter meramente científico. No Ensaio de Filosofia do Direito (1895) escreveria:

"O Direito é como a Arte, como a Educação. Ora, cada uma destas é, não há negá-lo, produto da cultura, e forma-se segundo a índole dos povos; porém, a cultura é filha da natureza do homem, estimulada pela natureza exterior. Se não fora assim, a cultura mesma seria impossível, irrealizável, incompreensível. É tão incongruente fantasiar um direito eterno, anterior e superior aos povos, como o de imaginar uma cultura aérea, que não repousasse na índole mesma natural do homem e em a natural capacidade que ele tem de se desenvolver."

Logo adiante aponta nestes termos o caminho que deve trilhar a investigação: "Banidos os velhos métodos ontológicos, que faziam a Ciência de cima para baixo, partindo de algum suposto princípio geral, a que os fatos se deveriam por força acomodar, banidos os velhos processos, aquelas ciências tiveram, ao contrário, de se firmar nos fatos e partir com eles em busca das leis que regem o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade."

O experimentalismo, exclama, deve-se interpor e acabar com as divagações a priori⁽⁵⁾.

Silvio Romero preferiu, pois, o que a posteridade iria denominar de culturalismo sociológico. Na verdade, nunca chegou a traçar um programa definitivo da maneira pela qual deveria efetivar-se essa investigação sociológica da cultura. Além do mais, como oportunamente destacaria Miguel Reale, Silvio Romero estava pouco preocupado com a teoria geral. Seu empenho consistia em buscar os instrumentos capazes de compreender o Brasil e sua história⁽⁶⁾.

O culturalismo sociológico de Silvio Romero assume três feições mais ou menos diferenciadas. Em fins dos anos oitenta, na época da publicação da História da Literatura Brasileira (1888), é simples partidário de Spencer. Por volta dos começos do século, sem renegar o evolucionismo

spenceriano, incorpora a idéia de luta de classes. Finalmente, na fase final, adere à Escola de Le Play.

A incorporação de elementos doutrinários ao culturalismo sociológico de Sílvio Romero se faz após comprovada a sua eficácia na explicação das particulares circunstâncias brasileiras. A necessidade de aprofundá-la é que o move a buscar novos princípios.

Sílvio Romero considera que, para compreender a evolução da sociedade brasileira e determinar, pressentir ou averiguar os caminhos de seu desenvolvimento futuro, necessário se faz recusar as explicações simplistas ou meramente descritivas, submeter à crítica daquelas teorias que isolam um ou outro fator e a partir exclusivamente destes pretendem apresentar uma visão global, e, finalmente, examinar em profundidade o conjunto de elementos constitucionais e integrantes do contexto social. Antes de avançar na enumeração destes, convém acompanhá-lo na crítica às teorias em voga a respeito do Brasil.

A primeira explicação simplista, logo combatida por Sílvio Romero, é aquela que atribui os feitos históricos a um ou outro herói ou ainda ao conjunto das elites. Tomo como exemplo, para ilustrar suas idéias, o fenômeno da Abolição, que se comemorava no próprio mês em que a História da Literatura Brasileira era ultimada para a entrega ao público, que vinha merecendo essa interpretação.

Entre as teorias puramente descritivas, coloca a doutrina etnográfica de Martius⁽⁷⁾, que indica os elementos constituintes do povo brasileiro, as raças que contribuíram para a sua formação, mas não aponta "como estes elementos atuaram uns sobre os outros e produziram o resultado presente", "falta-lhe o nexo causal e isto seria o principal a esclarecer". Outra doutrina por ele considerada errônea é a do escritor português Teófilo Braga, que pretende atribuir a mesma origem, asiática, para as populações da Europa Meridional e da América, com o que explicaria o fenômeno do lirismo literário. Sílvio Romero considera anticientífica essa hipótese das migrações asiáticas e objeta: "Concedendo porém tudo, admitindo a

identidade das origens do lirismo português e tupinambá, como quer o escritor português, que daí se poderá inferir para a filosofia da história brasileira? Nada. A tese do autor açoriano é puramente literária e não visa uma explicação científica de nosso desenvolvimento social".

Oliveira Martins, em seu livro O Brasil e as Colônias Portuguesas, "enxerga todo o interesse dramático e filosófico da história nacional da luta entre os jesuítas e os índios, de um lado, e os colonos portugueses e os negros, de outro". Para o crítico sergipano tais fenômenos não passam de fatos isolados, de pouca duração, e não podem "trazer em seu bojo, como um segredo de fada, toda a latitude da futura evolução do Brasil. É um simples incidente de jornada, alçado à categoria de princípio geral e dirigente; é uma destas sínteses fúteis com que alguns romancistas da história gostam de nos presentear de vez em quando".

Quanto à teoria da pátria brasileira, dos positivistas, entender que nela "o verdadeiro não é novo, e o novo não é verdadeiro". A esse tempo Sílvio Romero considerava que a corrente dissidente, chefiada por Littré, fora estéril, ilógica e anárquica. Expõe aí a tese repetida no livro Doutrina contra Doutrina, escrito alguns anos depois, segundo a qual positivismo autêntico é o de feição religiosa, representado no Brasil por Teixeira Mendes e Aníbal Falcão. Para estes o Brasil pertencia ao grupo das pátrias ocidentais e, ao sair das guerras holandesas, reunia em si as condições de uma pátria (solo contínuo, governo independente e tradições comuns). Nessa luta, a vitória do elemento ibérico, representante da civilização latina, fez com que o Brasil escapasse da ação dissolvente da Reforma, estando portanto em melhores condições que os Estados Unidos para aceitar a "doutrina regeneradora", isto é, a religião da humanidade. Tal resultado correspondeu a uma necessidade, desde que se deveriam reproduzir no Brasil as duas tendências opostas existentes na Europa. Para Sílvio Romero essa teoria é demasiado simétrica para não ser em grande parte "pura fantasia". E exclama: "Era necessário para as pátrias ocidentais que o português vencesse no Brasil o holandês protestante e que o inglês derrotasse nos Estados Unidos o

francês católico!... É muito cômodo. E afinal, por que se não há de dar o mesmo na Oceania em geral e notadamente na Austrália, onde o elemento germânico quase não encontra o seu competidor? São terras novas, habitadas por selvagens a desaparecerem a olhos vistos, que estão sendo colonizados por europeus, representantes da civilização ocidental. Por que não se há de repetir aí o dualismo salutar?"

Na História da Literatura Brasileira, *Sílvio Romero* dedica-se ainda à crítica dos pontos de vista do sociólogo inglês *Buckle*, em cuja obra há pontos de vista sobre a evolução do povo brasileiro.

Henry Thomas Buckle (1823/1862) foi um historiador britânico profundamente influenciado por *Comte*, *Stuart Mill*, *Quetelet* e outros. Publicou, em 1857, três volumes de uma introdução ao estudo da civilização na Inglaterra. Inicialmente, rejeita a explicação dos fenômenos históricos dada pelos metafísicos, notadamente a doutrina do livre-arbítrio, como também a teoria da predestinação dos teólogos. Pretende *Buckle* que as ações humanas podem ser explicadas através dos métodos empregados nas ciências naturais desde que são determinadas somente por seus antecedentes e produzem os mesmos resultados sob as mesmas circunstâncias, podendo ser perturbados pela ação do meio. Segundo ele, as leis que dirigem a história são físicas (clima, alimentação e aspecto geral da natureza) e mentais (intelectuais e morais, das quais as primeiras seriam mais importantes). Divide a civilização em dois grandes ramos: a da Europa (predomínio do esforço do homem sobre a natureza) e o resto do mundo (predomínio da natureza ou das leis naturais). *Sílvio Romero*, tendo em alta conta a crítica que realizou das teorias denominadas de metafísicas e teológicas e algumas de suas observações sobre a influência dos elementos naturais, considera artificial a divisão indicada e aponta outros defeitos na doutrina.

Buckle considera que o Brasil não teve civilização primitiva porque as condições de vida não eram fáceis, como as vigentes nas penínsulas e às margens dos grandes rios onde surgiram as civilizações antigas, daí o seu inveterado barbarismo. *Sílvio Romero* considera que é falsa a descrição

que faz do clima brasileiro. Na sua opinião, o "autor, que nunca visitou o Brasil, foi vítima do maravilhoso no inventário dos obstáculos que a natureza nos opõe". Diz mais: "Buckle é verdadeiro na pintura que faz de nosso atraso, não na determinação dos seus fatores."

Resumindo as observações quanto às teorias enunciadas, Sívio Romero dirá que a teoria de Buckle é em demasia cosmográfica, a de Martius demasiado etnológica e a dos discípulos de Comte é um extremo social. Compreendendo e proclamando que "a filosofia da história de um povo qualquer é o mais temeroso problema que possa ocupar a inteligência humana", prefere adotar certos aspectos da doutrina de Spencer, "a que mais se aproxima do alvo, por mais lacunosa que ainda seja".

À luz da crítica às doutrinas comentadas, Sívio Romero avança a hipótese de que o estudo deve considerar o conjunto de elementos assim classificados: primários (ou naturais); secundários (ou étnicos) e terciários (ou morais). No primeiro plano as questões mais importantes dizem respeito ao clima e ao meio geográfico. Aponta-os: "o excessivo calor, ajudado pelas secas na maior parte do país; as chuvas torrenciais no vale do Amazonas, além do intentíssimo calor, a falta de grandes vias fluviais entre o São Francisco e o Paraíba; as febres de mau caráter reinantes na costa". A isto acrescenta: "O mais notável dos secundários é a incapacidade relativa das três raças que constituíram a população do país. Os últimos – os fatores históricos chamados política, legislação, usos, costumes, que são efeitos que depois atuam também como causas." Em síntese, as diversas doutrinas acerca do Brasil chamaram a atenção para os aspectos isolados, que cabia integrar num todo único. O destino do povo brasileiro, a exemplo do que se dava em relação à espécie humana, estaria traçado numa explicação de caráter biossociológica, como queria Spencer.

Por volta dos começos do século, Sívio Romero mantém o mesmo esquema geral, mas incorpora um dado novo: a luta de classes.

Assim, no ensaio "O direito brasileiro no século XVI" (1899)⁽⁸⁾ afirmaria que "todo o processo de formação da individualidade nacional

não pode deixar de ser um processo de diferenciação cada vez mais crescente entre o Brasil e a antiga mãe-pátria . A diferenciação brasileira ", prossegue, "no intuito de formar um tipo novo, é reforçada por fatores mesológicos e etnográficos, diversos dos da península hispânica." A explicação preserva, como se vê, o caráter biossociológico. Contudo, entre os fatores terciários destaca o seguinte: Desde o princípio as gentes brasileiras se acharam divididas em: sesmeiros, proprietários, senhores de engenho, fazendeiros, nas zonas rurais, mercantes nas cidades e vilas, de um lado, e, de outro, os agregados, os moradores, os trabalhadores braçais; os escravos negros, mulatos, índios e cafuzos, todos estes dependentes dos grandes proprietários e negociantes ricos. Bem cedo tivemos as lutas de classes, especialmente em Pernambuco, Maranhão, São Paulo e Minas.⁽⁹⁾ Essa referência não chega a alterar substancialmente os procedimentos recomendados.

Nos últimos anos de vida, Sílvio Romero incorpora as teses da Escola da Ciência Social (Le Play, H. de Tourville, Edmond Demolins, P. Rousiers, A. De Preville, P. Bureau e outros). "Os processos da Escola de Le Play – escreve no *Brasil Social* (1908) – fizeram-me penetrar a fundo na trama interna das formações sociais e completar as observações anteriores de ensino spenceriano." Faz algumas objeções à Escola – afirmando, entre outras coisas, "também não lhe aceito de todo a classificação dos fenômenos sociais, que me parece mais uma nomenclatura de problemas e questões" mas conclui: "Como quer que seja, os méritos da Escola, a despeito desta e de outras divergências, se me antolham preciosíssimos para quem quer conhecer a fundo um país qualquer e a gente que o habita."

No livro em apreço, que deixou inacabado, Sílvio Romero resume e comenta os pontos de vista da Escola de Le Play. Essa escola destaca 25 grupos de fatos e problemas sociais. Vale dizer: situa-se na linha antes preconizada por Sílvio Romero que era a de pretender descrições exaustivas, completas e abrangentes. Como antes, atribui particular importância à atividade produtiva, escrevendo: "Sob o ponto de vista específico do trabalho, que vem a ser a grande mola que move e afeiçoa as sociedades hu-

manas, cumpre não perder de vista que várias têm sido as fases passadas pela espécie... Cada um destes gêneros de trabalho, cada uma destas oficinas de produção, cada uma destas maneiras de agenciar os meios de existências, trazia e traz conseqüências indelévels, difícilimas de apagar, porque elas constituem o substratum íntimo das sociedades."

A aplicação das teses de Le Play ao Brasil requeria o cumprimento deste programa: "Seria preciso estudar acuradamente, sob múltiplos aspectos, cada um dos povos que entraram na formação do Brasil atual; dividir o país em zonas; em cada zona analisar uma a uma todas as classes da população e um a um todos os ramos da indústria, todos os elementos da educação, as tendências especiais, os costumes, o modo de viver das famílias de diversas categorias, as condições de vizinhança, de patronagem, de grupos, de partidos; apreciar especialmente o viver das povoações, vilas e cidades, as condições do operariado em cada uma delas, os recursos dos patrões, e cem outros problemas, dos quais, nesta parte da América, à retórica politicamente dos partidos nunca ocorreu cogitar."

Em que pese a tamanha amplitude, não vacila em afirmar que a questão etnográfica "é a base fundamental de toda a história, de toda a política, de toda a estrutura social, de toda a vida estética e moral das nações". E a etnografia ensina que a família é a "questão das questões". "Esta é a base de tudo na sociedade humana; porque, além da função natural de garantir a continuidade das gerações sucessivas, forma o grupo próprio para a prática do modo de existência, o núcleo legítimo da maneira normal de empregar os recursos criados pelos meios de viver."

Seriam estas as quatro modalidades típicas de famílias: patriarcal; quase patriarcal; tronco e instável. Estas famílias, por sua vez, dão lugar a dois tipos de sociedade: 1) de formação comunitária e, 2) de formação particularista.

O culturalismo sociológico de *Sílvio Romero* foi desenvolvido no plano doutrinário por outros integrantes da *Escola do Recife*. Contudo, o inventário da organização social brasileira, cuja oportunidade tanto enfatizou, seria obra de *Oliveira Viana*. Com a grande vantagem de que soube correlacioná-lo às instituições políticas nacionais, atento à ineficácia e ao utopismo de boa parte da nossa tradição liberal graças à familiaridade que veio a adquirir com as idéias de *Alberto Torres* (1865/1917). O próprio *Oliveira Viana* reconheceria sua dívida para com *Sílvio Romero* ao abordar o que denominou de metodologia do direito público, em *Instituições Políticas Brasileiras*. Teria, então, oportunidade de afirmar: "Esta compreensão objetiva e científica das nossas coisas e dos nossos próprios problemas eu a adquiri cedo... Não foi *Torres*, como geralmente se pensa, quem me deu a primeira orientação neste sentido; foi *Sílvio Romero*."

Alberto Torres era um jovem de vinte e poucos anos quando da Proclamação da República, mas assume desde logo uma posição de liderança no Estado do Rio de Janeiro, onde, em seguida ao golpe de *Floriano*, seria convocada uma segunda Assembleia Constituinte (eleita a 31 de janeiro de 1892) e anulada a Carta promulgada no ano anterior. *Alberto Torres* tem uma atuação destacada na elaboração da nova Carta, como deputado estadual e membro da Constituinte. Em 1894 é eleito para a Câmara Federal.

Exerceu o mandato de presidente do Estado do Rio de Janeiro nos exercícios de 1898 a 1900. Em abril de 1901 era indicado por *Campos Sales* para integrar o Supremo Tribunal Federal.

Nos últimos anos de vida, *Alberto Torres* meditou sobre algumas questões da organização política da sociedade, em geral, acabando por voltar-se preferentemente para a realidade brasileira. Publicou sucessivamente: *Vers la Paix* (1909); *Le Problème Mondiale* (1913); *A Organização Nacional e O Problema Nacional Brasileiro* (1914); e *As Fontes da Vida no Brasil* (1915). Parte dos textos dedicados ao Brasil consistiriam de reelaboração de artigos publicados na imprensa entre 1910 e 1912.

Embora partidário do sistema representativo, como os integrantes da facção liberal, Alberto Torres entendia que o principal deveria consistir no fortalecimento do Executivo. A liderança liberal estava mais preocupada com a independência dos poderes, especialmente com a intangibilidade da Magistratura, na esperança talvez de que esta acabasse por exercer uma espécie de magistério moral, impedindo que a luta política descambasse para o arbítrio e a ilegalidade. Alberto Torres, em contrapartida, escreveria em A Organização Nacional:

"O espírito liberal enganou-se reduzindo a ação dos governos; a autoridade, isto é, o império, a majestade, o arbítrio devem ser combatidos; mas o governo, forte em seu papel de apoiar e desenvolver o indivíduo e de coordenar a sociedade, num regime de inteira e ilimitada publicidade e de ampla e inequívoca discussão, deve ser revigorado com outras atribuições. A política precisa reconquistar sua força e seu prestígio fazendo reconhecer-se como órgão central de todas as funções sociais, destinando a coordená-las e harmonizá-las e regê-las, estendendo a sua ação sobre todas as esferas de atividade, como instrumento de proteção, de apoio, de equilíbrio e de cultura." (10)

Num país novo como o Brasil, o Estado não pode dar-se ao luxo do absenteísmo. Deve ser atuante e intervencionista. No livro em apreço, a natureza desse intervencionismo, para promover o progresso e a civilização, é indicado de modo preciso, sob a égide desta premissa: "Acima de tudo isso, cumpre, porém, ter em vista que, se as instituições políticas precisarem ser sempre subordinadas às condições peculiares à terra, ao povo e à sociedade, a natureza especial desses elementos, no Brasil, ainda maior cuidado e atenção impõe ao estudo de seus caracteres. Nosso país, por sua situação geográfica, pela natureza de sua terra, por seu clima e população, por todo o conjunto de seus caracteres físicos e sociais, tem uma situação singular em todo o globo. Não há outro país soberano que lhe seja comparável."

Com esse espírito iria Alberto Torres contemplar a reforma institucional do país. Governo forte e atuante, na sua plataforma pressupõe o aprimoramento da representação. Neste aspecto, procuraria combinar a experiência

de outros países com as peculiaridades nacionais. A Câmara dos Deputados seria eleita por sufrágio direto, mas a metade de seus membros receberia o mandato dos distritos eleitorais; um quarto dos estados e o restante através de eleição nacional. Queria combinar o sistema proporcional, da preferência da maioria, com a eleição majoritária.

No caso do Senado, imagina completar a representação obtida mediante o sufrágio pela indicação de mandatários das organizações religiosas, instituições científicas, profissionais liberais, industriais, agricultores, operários urbanos e rurais, banqueiros e funcionalismo. Com esta advertência: "A representação das classes e das províncias não significa que estes senadores se devam considerar advogados exclusivos dos grupos de eleitores e das províncias que representam, senão seus órgãos no conjunto e na continuidade da vida nacional."

Pretende finalmente que o mandato do Presidente seja o dobro do vigente, passando a oito anos, procedendo-se à sua escolha por processo indireto, através de colégio eleitoral integrado não apenas por parlamentares, mas igualmente de mandatários dos vários segmentos da sociedade.

Além do aprimoramento da representação, pela diversidade de formas indicadas, o governo forte de Alberto Torres requer a garantia ampla das liberdades individuais.

No seu momento histórico, as idéias de Alberto Torres não suscitaram maior interesse. Nos anos trinta, entretanto, passaram a ser estudadas com grande entusiasmo. É desse período os livros de Cândido Mota Filho (Alberto Torres e o tema de nossa geração, 1931) e Alcides Gentil (As idéias de Alberto Torres, 2ª ed., 1938)⁽¹¹⁾. Justamente Oliveira Viana destacaria este traço original: "Ao planejar uma reforma constitucional para o Brasil, Torres fez esta coisa inédita e simplíssima: abriu calmamente este grande livro de direito público, que eram os vinte e tantos anos de regime federativo nesta terra -- e pôs-se a lê-lo com a mesma atenção e seriedade com que, para o mesmo fim, Rui Bar-

bosa iria ler a República, de Bruce, e Teixeira Mendes a Política positiva, de Comte.⁽¹²⁾

3. O conceito de autoritarismo instrumental

Partindo da lição de Sílvio Romero, que elaborou o roteiro para levantar-se o quadro de nossa organização social, e tendo presente, graças às advertências de Alberto Torres, que nossa tradição liberal minimizou o papel do Estado devido sobretudo ao desconhecimento das condições reais do país, Oliveira Viana formulou uma proposta inteiramente original e que de certa forma correspondia a uma grande síntese da tradição política nacional, considerados os cinco séculos de sua existência e não apenas o último deles, a partir da Independência, como veio a tornar-se praxe. A modernização do país deve abranger o plano das instituições políticas, como pretenderam nossos liberais desde a Independência. Mas essa modernização institucional, para deixar de ser um simples voto, exige transformação da sociedade que só o Estado pode realizar. Assim, concebeu uma fórmula unitária abrangendo tanto o projeto liberal-democrático de Rui Barbosa, dando precedência ao primeiro. Para esse conjunto doutrinário, Wanderley Guilherme dos Santos encontraria a feliz denominação de autoritarismo instrumental. Vale dizer: o autoritarismo é um instrumento transitório a que cumpre recorrer a fim de instituir no país uma sociedade diferenciada, capaz de dar suporte a instituições liberais autênticas. Dessa forma reconhece-se a verdade do castilhisismo sem cair na armadilha da sociedade racional, que acaba por ser seu fundamento último. E, ao mesmo tempo, apresenta de um ângulo novo, como veremos, o significado da mensagem de Rui Barbosa. A grande limitação da proposta de Oliveira Viana residiria na identificação da experiência brasileira do sistema representativo com a verdadeira natureza desse sistema. Contudo, antes de empreender esse tipo de avaliação, compete examinar, mais detidamente, como Wanderley Guilherme desenvolve a idéia de autoritarismo instrumental.

Eis como o caracteriza no brilhante ensaio "A Praxis Liberal no Brasil: propostas para reflexão e pesquisa" (1974)⁽¹³⁾. "Em 1920, Oliveira Viana expressou pela primeira vez, tão clara e completamente quanto possível, o dilema do liberalismo no Brasil. Não existe um sistema político liberal, dirá ele, sem uma sociedade liberal. O Brasil, continua, não possui uma sociedade liberal mas, ao contrário, parental, clânica e autoritária. Em conseqüência, um sistema político liberal não apresentará desempenho apropriado, produzindo resultados sempre opostos aos pretendidos pela doutrina. Além do mais, não há caminho natural pelo qual a sociedade brasileira possa progredir do estágio em que se encontra até tornar-se liberal. Assim, concluiria Oliveira Viana, o Brasil precisa de um sistema político autoritário cujo programa econômico e político seja capaz de demolir as condições que impedem o sistema social de se transformar em liberal. Em outras palavras, seria necessário um sistema político autoritário para que se pudesse construir uma sociedade liberal. Este diagnóstico das dificuldades do liberalismo no Brasil, apresentado por Oliveira Viana, fornece um ponto de referência para a reconsideração de duas das mais importantes tradições do pensamento político brasileiro: a tradição do liberalismo doutrinário e a do autoritarismo instrumental."

Wanderley Guilherme aponta estas particularidades distintivas dessa espécie de autoritarismo: "Em primeiro lugar, os autoritários instrumentais, na designação aqui adotada, crêem que as sociedades não apresentam uma forma natural de desenvolvimento, seguindo antes os caminhos definidos e orientados pelos tomadores de decisão. E desta presunção deriva-se facilmente a inevitável intromissão do Estado nos assuntos da sociedade a fim de assegurar que as metas decididas pelos representantes desta sociedade sejam alcançadas. Nesta medida, é legítimo e adequado que o Estado regule e administre amplamente a vida social – ponto que, desde logo, os distingue dos liberais. Em segundo lugar, afirmam que o exercício autoritário do poder é a maneira mais rápida de se conseguir edificar uma sociedade liberal, após o que o caráter autoritário do Estado pode ser questionado e abolido. A percepção do autoritarismo, como um formato político

transitório, estabelece a linha divisória entre o autoritarismo instrumental e as outras propostas políticas não-democráticas."

Wanderley Guilherme indica que é possível localizar sinais de autoritarismo instrumental desde a Independência. Neste sentido sugere que: "A idéia de que cabia ao Estado fixar as metas pelas quais a sociedade deveria lutar, porque a própria sociedade não seria capaz de fixá-las tendo em vista a maximização do progresso nacional, é a base tanto do credo quanto da ação política da elite do Brasil do século XIX, até mesmo para os próprios 'liberais'. Ademais, temia-se que interesses paroquiais prevalecessem sobre os objetivos a longo prazo, os quais deveriam ser os únicos a orientar as decisões políticas, se é que se pretendia transformar o país em uma grande nação algum dia. Análise cuidadosa das sessões do Conselho de Estado, a principal forma de decisão no sistema imperial, revelaria tanto as metas perseguidas pelas elites dominantes quanto as diretrizes operacionais que fixaram para alcançá-las. O output real, por outro lado, poderia fornecer segura avaliação quanto ao grau em que a ação seguiu as idéias, o quanto tinham sido capazes de seguir na direção pretendida, quais foram os desvios, e por que tiveram que adotar estes desvios."

A seu ver, contudo, Oliveira Viana é que daria formulação acabada a essa espécie de doutrina. Transcreve-se a seguir a caracterização que empreende deste pensamento: "É na obra de Oliveira Viana, contudo, que o caráter instrumental da política autoritária, da maneira em que ele a concebeu, aparece mais claramente. A colonização brasileira, argumenta, ocorreu sob condições peculiares. O território era vasto demais, em relação a qualquer imaginável população da Europa do século XVI, e sobretudo em relação à população portuguesa da época. Índios extremamente baixos de densidade populacional impuseram uma forma de ocupação territorial onde as únicas limitações para o domínio individual eram as regulamentações coloniais. A rápida expansão de grandes latifúndios, nos primeiros dois séculos da colonização, estabeleceu o padrão que seria seguido desde então – grandes quantidades de terra familiarmente apropriadas, isoladas umas das outras e da vida urbana, que só existia nos

limites de dois ou três pólos ao longo da orla litorânea. Os primitivos proprietários de terras deviam contar consigo próprios e depender o mínimo possível do mundo "externo" – isto é, o mundo para além das fronteiras de suas propriedades. O desenvolvimento do complexo rural transformou os latifúndios em pequenos universos econômicos, capazes de produzir quase tudo que precisavam e sem o menor estímulo, estável e previsível, à especialização e divisão do trabalho. As oscilações do mercado exterior os fizeram ainda mais desconfiados quanto aos benefícios da especialização, e os levaram a tentar a maior autonomia possível em relação ao mercado. Este padrão se reproduziu em todo o país e a sociedade colonial brasileira se constituiu como uma multidão de estabelecimentos econômicos ganglionários isolados, quase auto-suficientes – "clã parental" –, sem comunicações entre si, sem interesses comuns e sem ligações através do mercado.

A vida urbana não poderia desenvolver-se em tal contexto. Esta foi a primeira consequência negativa do modelo de ocupação econômica e territorial. As fazendas eram praticamente autárquicas e constituíam o único mercado de trabalho da área rural. Esta é uma segunda consequência. A população rural não-escrava não tinha alternativa ao trabalho oferecido nos latifúndios. Os trabalhadores rurais "livres" dependiam totalmente do proprietário de terras, que se tornava seu senhor em qualquer questão social, econômica e política. Quando o Brasil se separou de Portugal, portanto, a sociedade nacional apresentava baixíssima integração através do mercado. A unidade econômica e social básica era o clã parental, baseada na propriedade e capaz de obter a submissão de toda a mão-de-obra "livre" que vivesse no interior ou na periferia dos domínios. A experiência com a descentralização liberal, realizada nas primeiras décadas pós-Independência, resultou na captura das posições de autoridade pelos membros do clã, agora transformado em clã eleitoral. Todos os "cidadãos" agora habilitados para escolher o prefeito, a autoridade judiciária local e o chefe de polícia pertenciam à força de trabalho não-escrava, em tudo e por tudo dependente dos proprietários da terra. Os latifúndios detinham o monopólio do mercado de trabalho e, conseqüentemente,

controlavam as vidas dos que deles dependiam. A oligarquização das estruturas políticas foi, portanto, produzida e legitimada pelos métodos liberais impostos pelo governo central.

Quando os conservadores reagiram e deram início à centralização imperial, os perdedores teriam sido os proprietários de terra e não os "cidadãos". O sistema republicano, continua Oliveira Viana, não alterou o padrão básico das relações sociais e econômicas. A sociedade brasileira ainda era basicamente oligárquica, familística e autoritária. A intervenção do Estado não representava, portanto, uma ameaça para os "cidadãos", mas sim sua única esperança, se é que havia alguma, de proteção contra os oligarcas. Qualquer medida de descentralização, enquanto a sociedade continuasse a ser o que era, deixaria o poder cair nas mãos dos oligarcas, e a autoridade seria exercida mais para proteger os interesses privados dos oligarcas, do que para promover o bem público. Em consequência, o liberalismo político conduziria, na realidade, à oligarquização do sistema e à utilização dos recursos públicos para propósitos privados.

"O liberalismo político seria impossível na ausência de uma sociedade liberal e a edificação de uma sociedade liberal requer um Estado suficientemente forte para romper os elos da sociedade familística. O autoritarismo seria assim instrumental para criar as condições sociais que tornariam o liberalismo político viável. Esta análise foi aceita, e seguida, por número relativamente grande de políticos e analistas que, depois da Revolução de 1930, lutaram pelo estabelecimento de um governo forte como forma de destruir as bases da antiga sociedade não liberal."⁽¹⁴⁾

Wanderley Guilherme aponta estas lacunas em seu pensamento: "Oliveira Viana deixou, entretanto, muitas perguntas sem resposta. Por exemplo: que agenda de reformas políticas, sociais e econômicas um Estado forte deveria cumprir para fazer da sociedade brasileira uma sociedade liberal? Aparentemente, Oliveira Viana só mencionou uma vez a reforma agrária e, por volta de 1952, quando foi publicada a segunda edição de seu livro, Instituições Políticas Brasileiras, ainda se referia ao Brasil como basicamente rural, sem apreender integralmente o significado das transformações

industriais e urbanas ocorridas desde a época em que visualizou as origens dos males sociais brasileiros. E apesar de haver colaborado na elaboração do código trabalhista e na montagem de estrutura judicial, destinada a administrar os conflitos industriais, parece-me que nunca compreendeu totalmente onde deveria procurar os atores políticos capazes de transformar a sociedade brasileira em uma comunidade liberal. Seu pensamento estava sempre voltado para uma elite política especial, vinda não se sabe de onde, e que transformaria a cultura política brasileira de tal forma que a sociedade se tornaria liberal mediante maciça conversão cultural.⁽¹⁵⁾

É possível verificar que as preocupações de Oliveira Viana seriam retomadas ainda na década de cinquenta, formulando-se como principal tema da agenda a implantação da sociedade industrial. A elite seria de caráter eminentemente técnico, cabendo-lhe ocupar segmentos importantes do aparelho estatal, tal seria a opção que se formula e sedimenta a partir da Comissão Mista Brasil-Estados Unidos. Ainda assim, restariam muitas perguntas, entre estas as seguintes: Em que ponto precisamente a Revolução de 1964 retomaria esse fio condutor? Além do empenho de atuação prática, ocorreria paralelamente elaboração teórica?

Ubiratan Macedo responde afirmativamente à segunda pergunta e indica de modo expresso: "A atual doutrina da Escola Superior de Guerra representa a evolução do nacionalismo de Alberto Torres e do pensamento de Oliveira Viana."⁽¹⁶⁾

4. As idéias de Oliveira Viana e a nossa contemporânea história política

Com a queda do Estado Novo, em 1945, a elite liberal comportou-se como se a única ameaça ao sistema democrático-constitucional proviesse de Getúlio Vargas e seus herdeiros políticos. Ignorou-se solenemente a prática autoritária da República Velha e a incapacidade do sistema representativo, como o concebemos, em lograr a estabilidade política, conforme se verificara nos anos trinta. De sorte que voltamos a repetir aquela experiência

malograda: sistema eleitoral proporcional; partidos políticos formados em torno de personalidades, desprovidos de programas ou doutrinas; e prática das alianças de legenda, que permitia a formação de algumas grandes bancadas, no Parlamento, ao arrepio dos resultados proclamados nas urnas. Surgia de novo a evidência de que o sistema democrático era uma flor exótica, inadaptável ao nosso clima. Essa velha tese, contudo, aparece em feição renovada, muito provavelmente devido às idéias de Oliveira Viana ou, mais amplamente, do que Wanderley Guilherme chamou de autoritarismo instrumental. Agora não mais se exalta o autoritarismo contrapondo-o ao sistema representativo. Trata-se do instrumento adequado às reformas econômico-sociais, que darão suporte ao pretendido sistema liberal. Foi o que se viu em relação à Revolução de 64.

A Revolução de 1964 se fez, segundo a parcela mais representativa de sua liderança, para impedir que o Presidente da República em exercício, João Goulart, fechasse o Congresso, postergasse as eleições e proclamasse o que então se denominava de "república sindicalista", espécie de socialismo caboclo que misturava fraseologia esquerdista e corrupção. A derrubada de Goulart facultaria a retomada do processo de exorcizar o fantasma de Getúlio Vargas da política brasileira, mediante a consolidação da democracia. As eleições de 1965 consagrariam a liderança e a vitória do então Governador da Guanabara, Carlos Lacerda, que acrescera à pregação udenista tradicional (fidelidade aos princípios liberais, mas resumindo-os a fórmulas jurídicas, desatenta à problemática da representação) uma atuação governamental dinâmica. A vitória eleitoral de Lacerda permitiria afinal que a UDN chegasse ao poder com possibilidades efetivas de dar cumprimento ao seu programa. No ciclo anterior, a presença daquela agremiação no poder, além de efêmera, se fizera através de lideranças não plenamente identificadas com seu ideário (Governo Café Filho, da morte de Getúlio Vargas em agosto de 1954 a novembro de 1955; e eleição de Jânio Quadros, que governou alguns meses de 1961, renunciando e provocando a crise que acabaria levando à derrubada de Goulart em março de 1964).

Consumado o afastamento de Goulart, entretanto, a Revolução de 1964 encontra dinâmica própria. Aos poucos assume como tarefa primordial a modernização econômica do país, adiando para período cada vez mais dilatado a prática democrática. O primeiro período presidencial exercido em seu nome (Castelo Branco) acabou durando três anos, isto é, não se resumindo ao término do mandato de Jânio Quadros, transitoriamente transferido a Goulart. As eleições de 1965 foram mantidas. Mas apenas para governos estaduais. À derrota governamental em importantes unidades da Federação seguiu-se a dissolução dos partidos políticos. Promulgou-se nova Constituição em 1967, virtualmente revogada pelo AI-5 (Ato Institucional número cinco), decretado em dezembro de 1968. A imprensa e os meios de comunicação foram submetidos ao controle oficial. Consagra-se o princípio da eleição indireta dos mandatários dos Executivos federal e estaduais. E assim emergiu plenamente nova forma de autoritarismo, insuspeitado quando da eclosão do movimento.

O novo surto autoritário não era certamente da mesma índole do castilhismo. Este, segundo se indicou, formulou-se na fase inicial da República, implantou-se firmemente no Rio Grande do Sul e acabaria transplantado ao plano nacional por Getúlio Vargas. Vargas acresceria ao castilhismo a dimensão modernizadora. De certa forma, a Revolução de 1964 incorpora essa dimensão modernizadora mas está longe de pretender, como o castilhismo getulista, constituir-se em alternativa para o sistema representativo. A Revolução de 1964 manteria o Parlamento, tolerando o crescimento da oposição. Ainda mais: assumindo o poder em 1974, o seu quarto mandatário, General Ernesto Geisel, que ocupara postos importantes no primeiro governo (Castelo Branco), proclama que o projeto revolucionário não consiste apenas na modernização econômica em curso, devendo completar-se pela consolidação da democracia. Ao fim de seu governo (1978) revoga-se o AI-5. O novo presidente (João Figueiredo) realiza a anistia e dá início à reforma partidária de 1980. A liberdade de imprensa é restaurada em sua plenitude.

Embora o ciclo de reecontro do movimento de 1964 com a bandeira da plena instauração democrática -- e que, naquela época, ainda se entendia como a eliminação do getulismo e a vitória do udenismo -- não se tenha concluído, parece evidente que o autoritarismo do período 1964/1978 não se identifica com as formas tradicionais do autoritarismo brasileiro, as mais importantes das quais são o conservadorismo (ou tradicionalismo) católico e o castilhismo. Ambos correspondem a uma recusa do sistema representativo, além de que não acalentavam nenhum projeto de modernização econômica. Na matéria, a proposta mais expressiva correspondia ao corporativismo, que não deixava de ser uma recusa da sociedade industrial.

O projeto de modernização econômica gestou-se no seio do Estado Novo, foi retomado no segundo governo Vargas (sobretudo através da Comissão Mista Brasil-Estados Unidos, de que resultaria a criação do BNDE -- Branco Nacional de Desenvolvimento Econômico) e apropriado pelo governo Kubitschek (1956/1960), contando com a mais ferrenha oposição da UDN. Durante o período Jânio Quadros -- João Goulart (1961/março de 1964), seria inteiramente abandonado, o que retira a possibilidade de considerar-se que a Revolução de 1964 a ele teria aderido por uma questão de inércia, já que não o encontrara em pleno curso. Tampouco se pode sugerir que a nova liderança militar chegando ao poder tivesse "descoberto" as verdades do getulismo -- e que, à época, eram muito mais do chamado "pessedismo" que do braço trabalhista do mesmo getulismo, agora sob a liderança de Goulart -- e as limitações do udenismo, que era afinal sua verdadeira base de sustentação política.

Os rumos seguidos pela Revolução de 1964 são reveladores da presença de forças sociais poderosas, visceralmente empenhadas na criação da sociedade industrial. O sucesso alcançado por esse projeto serve também para evidenciá-lo. Nesta oportunidade não desejaríamos encaminhar nossa investigação no sentido da identificação de tais forças sociais -- o que, de certa forma, vem sendo efetivado pelos estudiosos do Estado Patrimonial⁽¹⁷⁾ --, mas de sugerir que essa nova versão do autoritarismo

tem antecedentes doutrinários no pensamento político brasileiro, representados, sobretudo, pela obra de Oliveira Viana.

Oliveira Viana nunca formulou plataforma de industrialização do país como instrumento adequado à formação do mercado nacional único e de classes sociais diferenciadas, meio hábil, portanto, para a consecução do seu projeto de liquidação da sociedade clânica tradicional. Essa plataforma seria elaborada pela elite técnica, aglutinada em torno do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico nos anos cinquenta, que o governo Jânio-Goulart não conseguiu extinguir, sendo ressuscitada pelo ministro Roberto Campos, no primeiro governo da Revolução de 64. Contudo, a obra doutrinária de Oliveira Viana, retomada pela Escola Superior de Guerra, dava foros teóricos à convicção sugerida pela prática do sistema representativo após 1945: não é possível realizar qualquer reforma no país se depender do Parlamento. Este guardara ciosamente em suas gavetas, naquele período, muitas leis consideradas essenciais. Assim, a minimização do papel do Congresso tornava-se requisito essencial para o desencadeamento do processo modernizador.

As doutrinas de Oliveira Viana tinham a vantagem adicional de que não se resumiam a considerar o autoritarismo como forma ideal permanente, mas apenas expediente transitório. A experiência do Estado Novo comprovava que a manutenção por prazos indefinidos do governo autoritário tampouco assegura a estabilidade política.

As doutrinas de Oliveira Viana tinham entretanto um defeito capital: a subestimação dos institutos do sistema representativo, que no seu horizonte intelectual pareciam resumir-se à fracasada experiência brasileira. Por isto, do conjunto da pregação de Rui Barbosa retiraria apenas o reconhecimento do papel do Poder Judiciário na implantação e consolidação das liberdades civis (Instituições políticas brasileiras, Metodologia do direito público. Cap. XII). Eximiu-se da tarefa de criticar o liberalismo brasileiro do período republicano à luz da própria doutrina liberal em sua evolução.

O que se perdeu na prática liberal brasileira foi a doutrina da representação de interesses. Se os interesses são diferenciados, não se trata de averiguar tecnocraticamente, de forma centralizada, que interesses (mais explicitamente: de que segmentos sociais) vamos erigir em interesse nacional. Isto só é possível mediante a livre disputa entre facções. Aos partidos políticos compete circunscrever a massa de interesses a reduzido número de vetores e, em nome destes, disputar a preferência do eleitorado. No Brasil republicano, tudo se resume a Governo e Oposição. A pretexto dessa dicotomia acredita-se mesmo, em nossos dias, justificar-se uma aliança entre liberais e socialistas, sem que qualquer desses grupos esteja obrigado a formular as respectivas plataformas, formando-se o caldo de cultura da indeterminação em que viceja o autoritarismo.

A missão da intelectualidade não é certamente sobrepor-se à classe política e alimentar ilusões quanto às virtualidades do iluminismo. O processo histórico tem seu curso qualquer que seja o vigor da intelectualidade respectiva. A circunstância não nos desobriga do esforço de recuperar as tradições culturais do país, buscando tornar inteligíveis as linhas segundo as quais se desenvolve o curso real. E, neste, a linhagem representada por Oliveira Viana voltou certamente a ocupar lugar de primeiro plano. Cumpre, assim, reconhecer que se trata de tradição das mais fortes e arraigadas, remontando ao Marquês de Pombal. Corresponde, portanto, a uma das formas essenciais de nossa maneira de ser. Parecendo insuperável, nosso voto seria no sentido de que o afã modernizador se completasse pela incorporação plena do ideário do sistema representativo, desde que corresponde à maior realização da humanidade no plano da convivência social.

Rio de Janeiro, janeiro de 1982

.....

Prefácio da 2ª Edição

Este livro entra, agora, em sua segunda edição. Esgotou-se cedo e rapidamente: em pouco mais de dois meses. Para mim, sou forçado a confessar que teve um êxito maior do que eu esperava. Livro em dois volumes e de custo relativamente alto, tendo obtido uma saída tão rápida, é fato deveras significativo.

Tanto mais quando eu havia bulido em duas casas de maribondo, com duas classes ou grupos extremamente suscetíveis: o dos políticos, cuja psicologia tracei, dizem com pessimismo (o que, nem sempre, significa inexatidão); e o dos comunistas teóricos, "marginalistas dos mais temerosos, porque, em grande parte, sinceros e obstinados no seu extremismo intolerante". Cada um deles, e todos, estão convencidos que são "homens de idéias adiantadas" e são "espíritos modernos e progressistas". Ninguém os tira disto: zangam-se com facilidade e o seu tom é, de regra, explosivo ou contundente.

Quanto aos políticos, estes silenciaram. Foram lógicos: adotaram a melhor tática. O que mostra que são mais sagazes do que parecem, ou presumimos. Muitos deles, porém, quebraram o silêncio convencional e

vieram a mim, publicamente -- e com elevação -- dar o seu aplauso franco e integral.

Quanto à crítica, em geral, a acolhida do livro variou da mera referência discreta e polida à recepção franca, irrestrita, calorosa, com uma ou outra nota discordante, aqui e ali (rarissimamente), revelando a intolerância já prevista. O método, o zelo calculado das expressões, o *lucidus ordo*, com que eu havia escrito o livro, impediu, principalmente, que lhe deturpassem o sentido das conclusões. Eu havia negado francamente alguns "mitos", secularmente radicados no íntimo da credulidade fácil das nossas elites e do nosso impenitente idealismo utópico. Desfizera, com severidade, à luz da verdadeira história, muitos erros ainda dominantes: e mostrava que a história destes "mitos" resume, afinal, a história das nossas mistificações políticas e doutrinárias. É porque, no fim de tudo, a nossa história política pode bem ser definida como -- a história das evoluções de um povo em torno de uma ficção.

Em suma, de modo geral, a acolhida do livro foi cordial, simpática, expressiva, digna para com o autor e para com a obra criticada. Os críticos mantiveram sempre um tom elevado de compreensão. Consagrados críticos publicaram, mesmo, verdadeiros ensaios ou numerosos artigos, revelando grande erudição e conhecimento profundo da obra do autor. Tais os ensaios críticos de Plínio Barreto e Wilson Martins, no Estado de São Paulo; Reginaldo Nunes, no Jornal do Comércio, do Rio, e Temístocles Linhares, que muito me surpreendeu, pela amplitude da visão crítica e pela cultura geral revelada.

Esta nova edição sai quase sem alteração ao texto da primeira. Salvo quanto a alguns lapsos, que foram corrigidos, e à bibliografia mais recente, que foi acrescida. Devo declarar, de passagem, que, neste ponto, não me dou -- nem nunca me dei -- ao esporte fácil de fazer bibliografias gerais dos livros citados e citáveis. Os livros citados nestes volumes e nos demais do autor sempre foram livros lidos e possuídos -- e não colhidos de catálogos ou referências sugeridas. Daí as lacunas havidas e a razão de muitas falhas ocorridas na primeira edição, que agora foram corrigidas, tanto quanto possível.

Agradeço a Afonso Taunay, o insigne autor da História das Bandeiras, meu nobre e ilustre confrade da Academia Brasileira de Letras e grande e generoso mestre, suas amáveis corrigendas e observações, que me fez em carta, logo atendidas, e também as que me fez Alberto Lamego, o mestre e historiador fluminense, autor da Terra Goitacá, tantas vezes citada neste volume. Agradeço, também, ao corpo de revisores da Livraria José Olímpio Editora e ao meu dedicado secretário Hélio Benevides Palmier o muito que fizeram para melhorar a revisão e apresentação deste livro.

Giuseppe Ferrero
São Paulo - SP, 1974

.....

Prefácio

SUMÁRIO: -- I. *Direito-lei e direito-costume. Conceito estritamente legal do direito entre os juristas.* II. *Setores costumeiros do nosso direito. O nosso direito esportivo: suas regras e instituições.* III. *O direito costumeiro das nossas classes trabalhadoras e o seu reconhecimento oficial pelo Estado: origens costumeiras da nossa legislação social. Setores do nosso direito trabalhista ainda não institucionalizados.* IV. *O setor do nosso direito público costumeiro: sua significação e importância. Os problemas que encerra e a metodologia do seu estudo.* V. *O direito político costumeiro e a culturologia do Estado. O objetivo deste livro.*

O

s nossos juristas só reconhecemos direito quando na sua transubstanciação na lei, isto é, na norma promulgada pelo Estado: o direito é a lei. Como Demolombe, o direito é, para eles, o código e, como Saleilles, ao jurista não é permitido ir *além* do Código, senão *através* do Código. Equivale dizer que se recusam a admitir a substância de verdade que há no mote recente de Del Vecchio: -- "O que está no Código é o direito; mas, nem todo direito está no Código."

Já disse alhures, em outro livro, estudando o problema das fontes do direito em face do pensamento jurídico moderno, como a ciência mostra o erro desta concepção e como é ela insubsistente quando a confrontamos com as revelações trazidas pelas outras ciências da sociedade à ciência do direito⁽¹⁾.

Estas novas ciências sociais dão, hoje, com efeito, um grande e fundamental papel, na determinação das normas jurídicas, à atividade elaborada da própria sociedade, espontaneamente desenvolvida fora e independente da atividade *técnica* dos corpos legislativos oficiais. O direito

que surge desta atividade espontânea da sociedade é o direito-*costume*, o direito do povo-massa que as elites, em regra, desconhecem, ou mesmo desdenham conhecer, embora, às vezes, sejam obrigadas a reconhecê-lo e legalizá-lo – a "anexá-lo", como diria Gurvitch⁽²⁾

Nos países anglo-saxônicos, em que a técnica legislativa consiste principalmente em buscar esse direito elaborado pela massa (*common law*) para cristalizá-lo em leis (*acts, statutes*), esta "anexação" é um processo normal na formação do direito legal. Nos países, porém, como o nosso, não regidos pelo direito costumeiro, não se dá o mesmo – o direito elaborado pelas elites, consubstanciado na lei e nos Códigos, difere sensivelmente do direito elaborado pela sociedade, na sua atividade criadora de normas e regras de conduta. Esta discordância chega mesmo, às vezes, a incompatibilidades radicais, que acabam revogando ou anulando a lei, isto é, a norma oficialmente promulgada.

Em nosso povo, como veremos no correr deste livro, estas discordâncias entre o direito criado pela massa (*costume*) e o direito criado pelas elites (*lei*) são freqüentes e quase normais – principalmente no campo do Direito constitucional⁽³⁾ Outras vezes, deparamos todo um sistema vivo e atuante de normas obrigatórias, regendo largos setores da sociedade, classes ou categorias numerosas; mas, inteiramente desconhecido pelo direito oficial, elaborado pelas elites políticas e universitárias, que compõem os corpos legislativos do Estado.

II

Há, por exemplo, um largo setor do nosso direito privado que é inteiramente costumeiro, de pura criação popular, mas que é obedecido como se fosse um direito codificado e sancionado pelo Estado. Quero me referir ao direito que chamo *esportivo* e que só agora começa a ser "anexado" pelo Estado e reconhecido por lei⁽⁴⁾. Este direito, cuja Charta (para empregar uma expressão de Malinowski) se estende pelo Brasil inteiro, é de autêntica realização popular e é aplicado com um rigor que muito direito escrito não possui. Organizou instituições suas, peculiares, que velam pela regularidade e exação dos seus preceitos. Tem uma organização também própria – de clubes, sindicatos, federações, confederações, cada qual com adminis-

tração regular, de tipo eletivo e democrático; e um Código Penal seu, com a sua justiça vigilante e os seus recursos, agravos e apelações, obedidos uns e outros, na sua atividade legislativa ou repressiva, como se tivessem ao seu lado o poder do Estado. Direito vivo, pois.

Dominados pela preocupação do direito *escrito* e não vendo nada mais além da *lei*, os nossos juristas esquecem este vasto submundo do direito costumeiro do nosso povo, de cuja capacidade criadora o direito esportivo é um dos mais belos exemplos. Criadora e organizadora – porque o sistema de *instituições sociais* que servem aos esportes, saídas do seio do povo – da massa urbana, como uma emanção sua – traz impressa a sua marca indelével e oferece um aspecto de esplêndida sistematização institucional.

III

Outro setor costumeiro, cujo descobrimento foi para mim uma verdadeira surpresa, é o do nosso *direito social operário*. Dei com esta camada, ou esta subestrutura jurídica popular, quando – como consultor jurídico do Ministério do Trabalho, no ministeriado do Sr. Salgado Filho, em cuja gestão foram lançados os primeiros fundamentos *legais* do novo direito social, que tanto nos honra hoje – tive que presidir, pela natureza das funções que ali exercia, algumas das inúmeras comissões constituídas por aquele ministro para a regulamentação dos horários de trabalho das nossas diversas atividades profissionais; – e o que deparamos, os meus companheiros e eu, foi todo um complexo de normas e regras, militante, vivaz, estuante de vida e sangue, objetivando em *usos, tradições, praxes, costumes*, mesmo *instituições* administrativas oficiosas. Era todo um vasto sistema, que regulava as atividades das obscuras massas do trabalho, a vida produtiva de milhões de brasileiros, mas cuja existência os nossos legisladores não haviam sequer pressuposto. Sistema orgânico de normas fluidas, ainda não cristalizadas ou ossificadas em códigos; mas, todas provindas da capacidade criadora e da espontaneidade organizadora do nosso próprio povo-massa, na sua mais autêntica expressão.

Nada quero dizer do que deparamos sob este aspecto, no setor das atividades do *comércio urbano*, principalmente do pequeno comércio, nem no largo setor das atividades industriais, relativamente recente, aliás. Digo apenas que as "revelações" mais originais e impressionantes deste direito latente não nos

vieram destes setores e, sim, do que descobrimos no setor, velho de quatro séculos, do *trabalho marítimo* e da *estiva*.

Estas duas atividades foram duas classes trabalhadoras consideráveis do Brasil. Embora não sejam as mais numerosas, são certamente, dentre as classes trabalhadoras do Brasil, aquelas cuja estrutura jurídica consuetudinária é mais rica de normas, praxes, tradições e costumes peculiares, as que possuem a maior trama de princípios reguladores, todos de pura criação sua trazendo a marca ecológica, por assim dizer, da terra e da massa que as compõem. Não é só pela florescência de *usos* e *normas* peculiares que elas se fazem notáveis; mas, também, pelas *instituições sociais* que criaram para servir à exação destas normas e tradições: associações de beneficência, sindicatos, "Resistências" poderosas e, até há bem pouco, onipotentes – diante das quais a própria polícia do Rio e dos portos diversos do país recuavam ou temporizavam, tomadas de receio.

Pois bem. Na elaboração dos diversos regulamentos de duração de trabalho – que nós, os chamados "técnicos do Ministério" redigimos e que acabaram incorporando-se à *Consolidação das Leis do Trabalho*, ora vigente – foram estes costumes do povo-massa que passaram para lei. O nosso labor foi antes o de dar técnica legislativa e sistematização a esse direito costumeiro encontrado, a esse complexo de normas e costumes, que nos havia sido "revelado" e que regulava – pelo único prestígio da *tradição* e do *costume* – a atividade dos nossos trabalhadores e as suas relações com o patronato. O mérito dos técnicos do Ministério, que presidiram as comissões elaboradoras dos anteprojetos, foi antes de *sistematização* de um direito já existente do que propriamente da criação de um direito novo.

O Ministro Salgado Filho, compreendendo com inteligência a situação, havia constituído comissões compostas só de representantes das duas classes interessadas – empregados e empregadores; mas, as fizera presididas por um representante do Ministério do Trabalho – um "técnico", como então se dizia, cuja função era principalmente dar forma legal e sistematizada à ganga bruta, mas viva e radioativa, que nos vinha às mãos, elaborada grosseiramente pelos leigos representantes das classes interessadas, a quem havíamos confiado, intencionalmente, a preparação das primeiras bases da futura legislação (*anteprojetos*).

O nosso direito do trabalho, nos Regulamentos numerosos que foram promulgados, era, assim, o nosso direito costumeiro, elaborado pela atividade normativa das próprias massas trabalhadoras⁽⁵⁾.

Por isto mesmo, não há maior injustiça do que a afirmação, que é costume fazer-se, de que esta legislação é uma legislação plagiada, ou copiada, ou imitada das legislações estrangeiras. Contesto esta afirmação tendenciosa e disto dou o meu testemunho pessoal, com a autoridade de quem viu de perto e co-participou da elaboração da copiosa legislação social daquela época, agora codificada na *Consolidação das Leis do Trabalho*. Nem mesmo a legislação sindical, cujo impulso veio de fora, deixou de obedecer a esta metodologia objetiva – de sondagem *direta* às subcamadas de nossa vida social e jurídica, antes da sua transubstanciação na lei⁽⁶⁾. E isto somente no que concerne ao *comércio* e às outras *profissões urbanas*.

Não quero falar do direito costumeiro que regula as relações do trabalho das *populações pescadoras*, que povoam os nossos litorais – lacustres, fluviais e marítimos. Estas populações devem ter elaborado forçosamente um direito costumeiro seu – à semelhança do elaborado pelos portuários e marítimos. Não direi que o tenham feito os nossos grupos *piraquaras* (fluviais e lacustres), que praticam a pesca miúda, de pequeno raio, de pura subsistência (exceto talvez os grupos disseminados nas margens do Amazonas, que pescam e comerciam o peixe-boi, a tartaruga e o pirarucu); mas, o terão por certo os grupos do litoral marítimo, que praticam a pesca em alto-mar – como os *jangadeiros* nordestinos e os baleeiros baianos⁽⁷⁾. Estes pequenos núcleos de *caixaras* deve ter organizado um sistema de praxes, usos, costumes, regulando as suas relações recíprocas e com o patronato ou os compradores. É possível que neste sistema descubramos muitos traços talvez deixados pelos antigos "poveiros" – pescadores portugueses de alto-mar, ruivos e ossudos, que se distribuía por toda a costa brasileira, com as suas chalanas típicas, vivendo como que acampados nas nossas praias e destacando-se da nossa gente pelas suas maneiras e tipo físico inconfundíveis – como tive ocasião de observar na marinha da minha terra.

Estes "poveiros" desapareceram com a lei de nacionalização dos pescadores; nacionalizados, ficaram afundidos nas nossas "colônias" de pesca. Deviam ter trazido, porém, para a nossa terra o seu florido e originalíssimo direito costumeiro – com os seus usos, tradições, regras

e instituições, que lhes regulam a atividade nos litorais lusitanos e de que Santos Graça nos deu uma tão viva e saborosa descrição, ainda há bem pouco⁽⁸⁾.

IV

Devo observar que, antes de me lançar nos estudos do *direito trabalhista*, de 1932 até 1940 (o que me levou, por imposições das minhas próprias funções consultivas, ao setor das nossas *tradições e costumes esportivos*), eu já havia deparado, desde 1920, com uma outra camada do nosso direito costumeiro, também inexplorada e cuja sondagem fui, no Brasil, o primeiro a realizar: a camada do nosso direito *público, constitucional e administrativo*, elaborado – como o direito social dos marítimos e portuários e o direito esportivo do remo e do atletismo – também pela atividade e espontaneidade criadora do nosso povo-massa. Do nosso povo-massa, já agora não mais dos *centros urbanos* da costa e do planalto; mas, do povo-massa das *regiões rurais* do país, habitante da sua amplíssima hinterlândia, fora da área metropolitana das capitais estaduais e da capital fluminense.

Esta última – centro da Nação e sede da grande elite nacional – é, sob este aspecto, foco ativíssimo de uma irradiação cultural, de grande poder difusivo, sem dúvida; mas, esta cultura da elite é muito distinta, *neste ponto*, da cultura real e viva do nosso povo-massa do interior (sertões, matas, planaltos, pampas do sul). *Populações Meridionais* (1^o e 2^o volumes); *Pequenos estudos*; *Problemas de política objetiva*; *O idealismo da Constituição* e *O Ocaso do Império* revelaram e exprimiram os meus esforços despendidos, nestas sondagens parciais, neste setor – e, com a síntese dos resultados obtidos, deram a revelação de um conflito patente entre esta cultura das elites metropolitanas e a cultura política da nossa enorme massa rural, que é quase toda a Nação.

Este livro de agora e o que lhe seguirá imediatamente (*Metodologia do direito público*) completam e rematam os resultados finais destas minhas pesquisas e destas escavações nas camadas profundas da história, e também da proto-história, das nossas instituições de direito público. E com eles espero encerrar os meus estudos sobre a sociologia das instituições políticas do povo brasileiro, que iniciei com *Populações*. Passarei daqui por diante a con-

sagrar-me ao estudo da nossa formação econômica e da nossa formação racial.

Nestes dois volumes, que versam sobre a sociologia e metodologia do direito constitucional no Brasil, procuro, com efeito, debater e esclarecer, de maneira objetiva, três temas da nossa publicista, que considero principais. Estes três temas são:

1) *Na vida política do nosso povo, há um direito público elaborado pelas elites e que se acha concretizado na Constituição.*

2) *Este direito público, elaborado pelas elites, está em divergência com o direito público elaborado pelo povo-massa e, no conflito aberto por esta divergência, é o direito do povo-massa que tem prevalecido, praticamente.*

3) *Toda a dramaticidade da nossa história política está no esforço improficuo das elites para obrigar o povo-massa a praticar este direito por elas elaborado, mas que o povo-massa desconhece e a que se recusa obedecer.*

O meu objetivo será pois, neste e no volume imediato, estudar o nosso direito público e constitucional exclusivamente à luz dos modernos critérios da ciência jurídica e da ciência política: isto é, como *um fato de comportamento humano*. Dentro desse critério, *os problemas de reformas de regime* convertem-se em *problemas de mudança de comportamento coletivo*, imposto ao povo-massa; portanto *em problemas de cultura e de culturologia aplicada*.

V

Emprego esta palavra "cultura" no seu sentido etnográfico; mas, com certa relutância. Primeiro, pela confusão que em nossa língua traz esta palavra com cultura intelectual; segundo, porque representa uma tradução imperfeita da expressão original alemã: *kultur*.

Em alemão *kultur* significa, realmente, o conceito etnográfico que hoje damos à expressão "cultura" e não se confundiria nunca com a cultura intelectual, que tem outras palavras naquela língua para exprimi-la. Por sua vez, o termo *culture*, da língua inglesa -- com que os antropologistas modernos traduzem a *kultur* alemã -- exprime, sem dúvida, conceito mais próximo da expressão original dos alemães. Não ocorre o mesmo, porém, na língua portuguesa, em que a palavra *cultura* nunca teve sentido da *kultur* alemã

nem exatamente o da *culture* inglesa – e sempre significou, estritamente, a cultura intelectual. O ideal seria encontrarmos uma outra palavra para exprimir este complexo conceito científico; talvez, buscada nas inesgotáveis matrizes gregas.

Quando comecei o estudo das populações brasileiras, a palavra "cultura" não estava ainda na voga, que só agora possui, através da sociologia americana e dos seus expositores. Certo, ela já era corrente entre os pensadores e etnólogos alemães, desde 1911, com os trabalhos de Graebner e Schmidt; mas, só se generalizou, conforme observa Imbelloni, com a obra de Spengler, em 1918, ou mais exatamente, em 1922, depois da tradução de Atkinson para a língua inglesa⁽⁹⁾.

O fenômeno sociológico, hoje compendiado e expresso na palavra *cultura*, era já conhecido do mundo latino, através da escola de sociologia francesa, chefiada por Emílio Durkheim. Era, porém, indicado por outros nomes, rotulado com outras insígnias, conforme as escolas ou os mestres seguidos: ora "meio social"; ora "antecedentes históricos"; ora "condições etnográficas"; ora "representações coletivas", etc. Descrevê-lo para o Brasil, nos seus aspectos jurídico-políticos, foi justamente o objetivo de *Populações meridionais*.

Para indicarem o mesmo fenômeno da escola durkheimiana, os alemães – desde Ratzel, desde Schmidt, desde Bastian, mesmo desde Lazarus e Steinthal – já usavam a palavra "cultura"; mas, só os americanos a difundiram pelo mundo com o labor prodigioso das suas universidades e dos seus atívisimos centros de pesquisas sociais. Os partidários da escola de Le Play o chamam de "meio social" ou "formação social"⁽¹⁰⁾ e os franceses, em geral, dão ao seu estudo o nome de "etnografia", a que um outro sociólogo, Gaston Duprat, propôs o de "etologia" ou "ciência dos costumes". Hoje, a palavra *cultura* substitui todas estas expressões e encerra um conceito global, sintético, que nos permite exprimir toda a complexidade do fenômeno, sem os circunlóquios, alguns inexpressivos, das escolas anteriores.

Nunca empreguei esta expressão senão agora. É que, dominado, literariamente, pela preocupação do *lucidus ordo* cartesiano, sempre fugi, por sistema, nos meus escritos, às expressões demasiadamente técnicas, só acessíveis a mestres, a profissionais ou a iniciados, ou ainda não incorporadas àquela "língua franca" da ciência, de que nos fala Linton.

Posso agora, porém, fazê-lo sem este receio, pois que já temos em língua portuguesa obras que me permitem usar esta expressão com a certeza de que ela poderá ser entendida pelos leigos no seu científico conceito. Refiro-me ao tratado do professor Ralph Linton – *Introdução à antropologia social* e ao livro recente do professor Donald Pierson sobre *Teoria e pesquisa em sociologia* ⁽¹¹⁾. Não deixarei também de referir-me, como utilíssimo instrumento auxiliar para a compreensão da tecnologia culturoológica, ao *Dicionário de Etnologia* dos professores Baldus e Willems, bem como aos estudos e análises da revista paulista *Sociologia* ⁽¹²⁾.

Estas obras permitem ao leitor brasileiro compreender o inteiro significado da palavra *cultura*, bem como o de *culturologia* -- expressão feliz que, para denominar a "antropologia social" dos americanos, propôs o professor Imbelloni, de Buenos Aires. Isto não impede que reconheçamos, apesar de tudo, que a palavra *cultura*, no sentido sociológico que hoje se lhe dá, oferece sempre o perigo, em nossa língua, da confusão com a cultura intelectual -- e este foi o grande embaraço que encontrou Fernando de Azevedo na elaboração do seu belo livro ⁽¹³⁾.

Devo confessar que, quanto à culturologia do Estado, parece-me matéria que os etnólogos têm descurado. Constitui mesmo tópico ligeiramente explorado e pouco observado pelos investigadores. Pelo menos, não encontrei sobre ele quase nada nos tratados de etnologia que conheço.

Dir-se-á que é assunto de pouco interesse para eles, ao que parece. Vivem todos preocupados com tipos de família, organizações parentais e tribais, sistemas de clãs matrilineares e patrilineares, e técnicas fabris, e costumes, e folclores, e ritos religiosos e mágicos. Da culturologia do Estado só encontrei algo em Radin -- *Social anthropology*, em Carleton Coon e Chapple -- *Principles of anthropology* e na obra clássica de Goldenweiser; tudo porém, ainda assim, ligeiramente tratado ⁽¹⁴⁾. Fora daí, quase nada: nem em Montandon, nem em Wissler, nem em Benedict, nem em Lowie.

Nos tratados destes mestres, embora de caráter geral, estas instituições sociais, tão importantes, não são, porém, estudadas com a largueza que merecem. Tento agora estudá-las no Brasil, à luz destes critérios, e reconfirmando idéias anteriores, desenvolvidas desde 1920 -- desde *Populações*. E daí este livro.

.....
Primeira Parte

Cultura e Direito

.....

Capítulo I

Direito, Cultura e Comportamento Social

SUMÁRIO: -- I. *Metodologia das ciências jurídicas e sociais. Classificação de Jacobsenn e sua aplicação no Brasil. O método objetivo e os nossos juristas.* II. *O método sociológico: seus característicos; a sua importância atual na investigação do fenômeno jurídico. As novas escolas francesa e americana de exegese e jurisprudência: os resultados; tendência à objetividade científica.* III. *O direito como fenômeno de cultura e o direito como problema de tecnologia legal. Tendência atual à interpenetração das ciências do direito e das ciências sociais.* IV-V. *O direito como um problema de comportamento: conceito de Huntington Cairns. Distinção entre o direito-cos-tume e o direito-lei. Posição do problema em face da Culturologia.*

Hence to have had to develop a philosophical jurisprudence and a sociological jurisprudence. We call on philosophy, ethics, politics and sociology to help, but to help in what are regarded as problems of jurisprudence. We study law in all of its senses as much specialized phase of what, in a larger view, is a science of society.

ROSCOE POUND

O

I

ito são os métodos enumerados por Jacobsenn como utilizáveis nos estudos da Ciência Política, do Direito Público e das instituições do Estado – o método *histórico*, o método *comparativo*, o método *filosófico*, o método *experimental*, o método *biológico*, o método *sociológico*, o método *psicológico* e o método *jurístico* ou *legístico*.

Dentre estes oito métodos os nossos publicistas, realmente, não têm, desde 1822, empregado senão um deles, este último: o método *legístico*. Este método – esclarece Jacobsenn – vê a sociedade política apenas como uma coleção de direitos e obrigações expressos em lei e tende a não levar em conta as forças sociais e extralegais, sem as quais, entretanto, não seria possível nenhuma explicação que corresponda aos fatos da vida do Estado: "without which and explanation corresponding to facts of the State life is not possible"⁽¹⁾.

Os outros métodos não têm tido, entre os nossos juristas e publicistas, nenhuma utilização, nenhuma interferência na compreensão dos nossos problemas de construção do Estado e de exegese constitucional. Quando muito, um ou outro escritor alça-se a um plano de considerações gerais, expendendo os vagos lineamentos de uma filosofia do Estado e das suas funções – e julga com isto que está aplicando o *método filosófico*.

O *método comparativo*, por sua vez, tem sido aplicado de uma maneira muito limitada, porque exclusivamente como um mero confronto de textos de direito formal, artigos de Constituições e leis orgânicas – e isto de modo puramente gramatical e hermenêutico. O método comparativo se resume destarte, aqui, ao campo do direito escrito e a uma abstrata comparação de palavras, orações e sintaxes. Não se comparam nunca estruturas *vivas* e em funcionamento dentro do seu meio social; estruturas que exprimam as reações da vida do grupo em face dos Códigos e das Constituições.

O *método experimental* – o estudo das funções do Estado e do seu mecanismo à luz da *experiência* e da *observação* – nunca se fez entre nós. Os dados ou revelações, oriundos da experiência, jamais tiveram qualquer significação para os nossos homens políticos e para os nossos constitucionalistas. Uma mesma experiência que fracasse é renovada indefinidamente, desde que seja considerada "liberal" ou "democrática". Não se procura saber a causa do fracasso: se está na psicologia mesma do povo; se nas condições peculiares da sua morfologia social; se nas deficiências da sua cultura política. Insiste-se sempre, e indefinidamente, na tentativa, renovando Constituições ou sistemas sucessivamente, convencidos todos de que o fracasso ocorrido tem causa exclusivamente nos homens, ou melhor, em *alguns homens* – os do "partido de cima", e que, se substituirmos estes homens, mediante uma eleição ou mesmo

uma revolução, os "outros" – os que os substituírem, mostrarão a "beleza do regime"... Não importa que uma experiência de mais de cem anos tenha mostrado, com rigor de uma lei, que estes "outros", que sucederam aos do fracasso, falharam também e tanto quanto os outros. Este fracasso repetido não impede que os substitutos continuem a insistir na experiência – à maneira das moscas, quando tentam atravessar vidraças.

Quanto ao moderno *método científico* ou *sociológico*, caracterizado pela objetividade dos seus critérios, este ninguém no Brasil o tem aplicado a nenhum ramo do direito, nem mesmo do direito público. Para os nossos juristas, a intervenção dos dados das ciências sociais na ciência do direito sempre lhes pareceu uma impertinência, um despautério, um não-senso. Neste particular, continuam fiéis à metodologia de Rui Barbosa, que é a mesma de Teixeira de Freitas e Lafaiete, com esta diferença – de que Rui a aplicava principalmente aos problemas do direito público e constitucional, ao passo que os outros a aplicaram ao direito privado exclusivamente.

II

Entretanto, a verdade é que o método sociológico está invadindo cada vez mais o campo dos estudos jurídicos, e a preocupação da objetividade e a repulsa ao apriorismo vão dominando progressivamente os horizontes da grande ciência. É neste sentido que o pensamento jurídico moderno se está encaminhando. O direito está sendo estudado pelos mesmos métodos com que se estuda, cientificamente, qualquer fato de *relações humanas*: – como se estuda o homem no seu meio cultural, nos seus costumes, nas suas tradições, nos seus usos, nas suas crenças religiosas, nos seus ritos e cerimônias, nas suas superstições; em suma, nas modalidades infinitas de *atitudes e comportamentos*, que constituem o que hoje se chama a "cultura" do povo ou seu *back-ground cultural*.

Objetividade – eis o caráter que distingue esta fase moderna da ciência do direito, esta nova metodologia, esta nova atitude dos espíritos em face do fenômeno jurídico. Estudar a vida do direito civil, do direito criminal, do direito constitucional, do direito internacional com a mesma objetividade com que Lévy-Bruhl estudou as funções mentais nas so-

iedades primitivas, ou Radcliffe-Brown os ritos mágicos dos indígenas das ilhas Adaman, ou Malinowski a vida dos insulares da Melanésia – eis o ideal do moderno estudo do direito como ciência social, seja o Direito Privado, seja o Direito Público.

Esta tendência representa uma grande revolução no domínio do pensamento jurídico e do direito positivo. Yntema, por exemplo, considera esta nova metodologia – esta nova atitude mental que é a aplicação do método objetivo ao estudo da fenomenologia jurídica – um fato de significação tão revolucionária para a ciência do direito como o foi para a astronomia a teoria de Copérnico sobre a rotação da Terra: – "the Copernican discovery of modern legal science"⁽²⁾.

É este, aliás, o grande mérito dos trabalhos da escola de direito comparado de Lyon, chefiada por Eduardo Lambert, e da nova escola americana de jurisprudência, ontem sob a direção de Holmes e, presentemente sob a liderança de Roscoe Pound, com a sua constelação radiante de colaboradores: Benjamin Cardozo, Brandeis, Kar Llewellyn, Felix Frankfurter, Huntington Cairns, Max Radin, Jerome Franck e tantos outros⁽³⁾.

É o caso de Benjamin Nathan Cardozo. Cito e destaco especialmente este, porque já temos aqui, em língua vernácula, a tradução de um dos seus livros: – *The nature of judicial process*. Como disse Moses Aronson, no seu estudo crítico, "o merecimento de Cardozo é ter lançado uma ponte sobre o abismo que existia entre o direito privado e o direito público e demonstrado que o processo do *judicial law-making* é fundamentalmente idêntico em todos os ramos do direito"⁽⁴⁾. E Hellman, seu biógrafo, acrescenta: – "Ele descobriu as passagens subterrâneas que das ciências sociais nos conduzem ao direito e à jurisprudência"⁽⁵⁾.

Justamente por influência das ciências sociais – especialmente da psicologia social, da etnografia, da economia política, da demografia, da antropogeografia, da culturologia (ciências sociais, que estão exercendo sobre o domínio do direito uma verdadeira pressão ambiental e penetrando-o por uma espécie de osmose) – é que a moderna ciência do direito se está desembaraçando progressivamente das suas faixas primitivas, apriorísticas e tecnológicas, e se vai tornando uma ciência social como as outras, e cada vez mais objetiva⁽⁶⁾.

O direito público – como o constitucional e o administrativo, como a ciência política, mesmo como o direito privado – não dispensa,

realmente, hoje esta objetividade dos seus métodos e das suas conclusões. Só assim estas disciplinas jurídicas poderão tornar-se uma ciência social autorizada, como se estão tornando; uma ciência social, feita com metodologia rigorosa e objetiva, como qualquer das outras ciências sociais conhecidas – a geografia humana, a ecologia social, a antropossociologia, a etnografia, a antropologia social (a "culturologia", de Imbelloni).

III

Não é esta orientação, porém, assim sistematicamente objetiva – observa Cairns – a metodologia utilizada pelos juristas modernos. Para estes cultores e *praticiens* do direito, nas suas exegeses, comentários e julgamentos de textos legais, o direito, quer público, quer privado – acentua ele – não é outra coisa senão uma tecnologia, isto é, um puro estudo de textos, gramatical, comparativo, lógico, interpretativo ou "construtivo" – e nada mais.

Ora, tratar o direito assim – como uma pura tecnologia – é torná-lo improprio a elevar-se à dignidade de uma ciência social, de uma verdadeira ciência da sociedade: é esta a conclusão de Cairns. "Contemporary legal study is a technology; but the social sciences are not technologies"⁽⁷⁾.

Note-se que o entrelaçamento do direito com as ciências sociais está, aliás, num grande progresso e extremamente adiantado. Basta considerar que a colaboração entre os cultores destes dois campos variadíssimos e aparentemente afastados – sociólogos e juristas – é tão íntima atualmente que o editor e prefaciador da obra póstuma de Malinowski – *A scientific theory of culture*, saída em 1944, síntese da nova escola de antropologia social, dita *funcionalista*, é Huntington Cairns, professor de direito na Universidade de Colúmbia, a quem me venho referindo. Por outro lado, o livro de Paul Radin – *Social Antropology*, em que o grande etnologista faz o estudo comparativo das diversas instituições sociais dos povos primitivos da Ásia, da África, da Oceania e da América, inclusive as instituições políticas, é oferecido a Felix Frankfurter, *justice* atual da Corte Suprema dos Estados Unidos e um dos mestres da nova escola de direito ali dominante.

São dois exemplos apenas, que destaco: mas bastam, só eles, para deixar clara a profunda transformação do espírito moderno no tocante ao conceito do direito e à nova metodologia jurídica. O estudo de

Thurnwald sobre as origens do direito, que vem sendo publicado, em tradução, na revista *Sociologia*, de São Paulo, é uma bela prova da excelência deste método.⁽⁸⁾ Os estudos ou os pontos de vista sustentados pela moderna escola de direito americana (*the new school of jurisprudence*), liderada por Pound, Cardozo e Brandeis, são também exemplos da fecundidade desta nova concepção e desta nova metodologia⁽⁹⁾.

IV

Mas, como fazer – no campo do direito – este estudo objetivo? pergunta Huntington Cairns. E responde: – pelo estudo objetivo do *comportamento social* dos indivíduos num dado grupo humano: – "Jurisprudence as here conceived may be defined provisionally as the study of human behavior"⁽¹⁰⁾.

Eis como a nova metodologia coloca o problema do estudo de direito em geral e, em particular, o estudo do direito público e constitucional e o da ciência política.

É somente este método comparativo dos *comportamentos sociais* que dará à ciência do direito a possibilidade de entrar na categoria das ciências sociais – pensa Cairns. Porque, para ele, as ciências sociais podem ser definidas como um grupo de ciências, cujo objetivo é "o estudo do comportamento humano, tal como se manifesta em ações na sociedade". Daí concluir que, se a ciência do direito pretende elevar-se à condição de uma ciência social, ela não pode deixar de ter – como o seu objeto fundamental – o estudo do comportamento humano neste domínio.

Colocado, destarte, sobre a base do *comportamento social* o estudo científico do direito, ou melhor, do direito público e constitucional (restringo-me, neste livro, exclusivamente, a este setor da ciência jurídica), desloca-se este estudo então do domínio do direito escrito para o domínio do direito *costumeyro*. Daí *lei* para o *costume*. Das normas da Constituição para a *tradição* popular: para os usos, para as praxes, as práticas, os modos de vida do povo; em suma: para a *cultura*. Ou, por outras palavras: desloca-se, praticamente, das *atividades* ou *comportamentos* das elites para as *atividades* ou *comportamentos* do povo-massa.

Conseqüentemente – no caso do estudo do direito público brasileiro – há de ser neste, no nosso povo-massa, o lugar onde poderemos encontrar as matrizes do nosso direito público *costumeiro* ou *cultural*; – direito, que estamos constituindo e organizando há 400 anos e que é o produto autêntico das nossas vicissitudes históricas e das nossas mil e uma acomodações ecológicas com o novo meio tropical⁽¹¹⁾.

Em vez de um problema de hermenêutica constitucional, torna-se, assim, o estudo do nosso direito público e constitucional um problema de culturologia aplicada.

V

Esta conclusão implica algumas considerações preliminares sobre o problema da "cultura" e da sua influência como força determinante dos comportamentos individuais.

É o que iremos ver nos dois capítulos seguintes.

.....

Capítulo II

Cultura e Panculturalismo

SUMÁRIO: -- I. Escola culturalista e seus postulados. Conceção da "cultura" como uma entidade metafísica. O pan-culturalismo de Spengler. O "paideuma", de Frobenius. II. Da cultura como uma realidade transcendente. O indivíduo dentro da cultura. III. Evolução da teoria culturalista. Da transcendência à imanência da cultura. Os "complexos culturais" e sua estruturação psicológica. Cultura e comportamento. Da curva de Allport: sua significação. IV. Incompressibilidade do indivíduo pela cultura. O erro do vitalismo pan-culturalista. V. Panculturalismo e escola funcionalista: a dicotomia de Malinowski e o seu alcance científico. Retificação de um conceito de Frobenius. VI. O papel do homem como modificador da cultura. Restrições ao pan-causalismo culturalista. VII. Os "conflitos de culturas" e a escola funcionalista. O processo da "integração cultural" e o papel da personalidade. Falsidade da teoria pan-culturalista. VIII-IX. Teoria culturalista e evolução científica. O que há de verdade nesta teoria. Um julgamento de Goldenweiser. Da metodologia culturalista em confronto com as outras metodologias. X-XIV. Resenha crítica de Ralph Linton. O determinismo causalista e o quadro dos "fatores de Civilização". XV. O pan-culturalismo em face das últimas revelações da ciência.

Está em moda hoje a famosa teoria da "cultura" como fator de explicação da vida e da evolução das sociedades humanas. O *meio físico*, tão valioso para Buckle e Huntington⁽¹⁾, foi posto à margem, como também expulsa liminarmente da ciência social a raça, que Gobineau e Lapouge⁽²⁾, Chamberlain e Woltmann haviam tornado a causa única e exclusiva da civilização. Sob a influência desta nova teoria, só a "cultura" explica a so-

cidade humana, a sua existência íntima, a sua evolução – e a sucessão das civilizações. Em suma, a palavra "cultura" acabou transformando-se numa daquelas "omnibus words", de que nos fala Boodin, "wich pontifically pronounced is supposed to carry everything".⁽³⁾

I

É esta mais uma nova escola que surge para explicar a sociedade e a história do homem. O conflito entre esta nova escola e as escolas individualistas anteriores representa um conflito de unilateralismos doutrinários. O *panculturalismo* de Spengler e dos alemães é uma reação igualmente unilateralista contra o biologismo unilateralista dos que, partidários da teoria da seleção natural e do darwinismo, reduziram a sociedade a um agregado de *indivíduos*: – "O ponto de vista atomístico – ensina Wirth – nasceu da tradição biológica e mecanicista do século XIX, que levou a considerar o *indivíduo* como a verdadeira realidade, como a unidade da vida social. Contrariando este ponto de vista, o interesse pela psicologia social, que recebeu dos escritos de Lazarus e de Steinthal esta denominação e culminou nos trabalhos da escola de Durkheim na França, nos levou, por sua vez a uma exaltação da *sociedade* como uma entidade *sui generis*"⁽⁴⁾.

O que Taine chamava "meio histórico" e "condições secundárias"⁽⁵⁾ e os historicistas "antecedentes históricos" desapareceu para ser substituído por uma entidade metafísica – a Kultur. Esta nova entidade os sociólogos e etnólogos alemães a divinizaram por assim dizer. Fizeram dela como que uma espécie de "entelechia" aristotélica, modeladora soberana dos homens e das sociedades, da sua civilização e do seu destino. Tornou-se a Kultur uma entidade onipresente e onipotente, explicadora exclusiva da formação do homem e da civilização. Entidade ou divindade metafísica, nada podia existir fora da cultura e da causalidade culturalista.

É esta uma fase, a que se poderia chamar do "criacionismo panculturalista". É a fase de Frobenius, de Spengler e dos pensadores que os precederam: Graebner, Schmidt, Ratzel. De Frobenius, para quem a Cultura é um ser dotado de vida, com uma evolução própria, sua, independente da do homem, vivendo sobre ele e o atravessando, mas sem

que o homem possa ter qualquer influência nesta evolução⁽⁶⁾. Ou de Spengler, para quem os homens – mesmo os grandes homens – "nenhuma influência exercem sobre a evolução das 'culturas'", que são também para ele entidades vivas, que nascem, adolecem, chegam à maturidade, envelhecem e morrem, dentro de ciclos próprios, sobre a marcha dos quais a ação do homem não tem poder modificador⁽⁷⁾.

Esta concepção da Cultura como uma espécie de entidade que subsiste por si mesma, que tem a sua evolução própria, independente da do homem, e da qual todos os fenômenos sociais são expressões, inclusive os atos humanos e as nossas atividades quotidianas, está em Schmidt e Frobenius, como está em Spengler. Este historiador, imaginoso e metafísico como todo alemão, concebe as "culturas" como imensos cosmos ou organismos: – "seres vivos de ordem superior, pertencentes, como os animais e as plantas, à natureza viva de Goethe – e não à natureza morta de Newton"⁽⁸⁾. São para ele organismos específicos a cada época ou povo e deles todos os fatos sociais da civilização (ou material, ou econômica, ou artística, ou moral, ou religiosa, ou política) são apenas reflexos. Ou, na síntese de Quesada: – "Os fenômenos sociais e as instituições (família, escola, governo, indústria, comércio, milícia, igreja, etc.) deixam assim de ser fatos independentes, como haviam sido considerados até então, e se convertem na expressão simbólica da cultura mesma. Considerados sob este ponto de vista, os fenômenos sociais passam a ser funções do organismo de cada cultura: cada época, cada lugar, cada gruação humana tem a sua cultura própria, que se manifesta por funções determinadas. Cada fenômeno social vem, portanto, a ser símbolo deste estado de cultura"⁽⁹⁾.

Eis aí expressa, com clareza e elegância, neste resumo de Quesada a doutrina de Spengler. É a mesma de Spranger: *a cultura é sempre uma realidade* superindividual, fora do homem e independente dele, a ele superposta e impondo-se a ele como se os homens não passassem de um conjunto de autômatos⁽¹⁰⁾.

O caso de Frobenius é ainda mais significativo. Ele acreditava, no começo, no poder do homem como gerador e transformador da cultura; mas, depois tomou uma atividade exatamente oposta e criou a teoria ou a metafísica da onipotência e onipresença do "Paideuma", entidade que passou a ser a expressão complexa e integral da Cultura, a nova pancausa: – "O Paideuma – diz ele – é a expressão do ambiente, é a transcendência

do ambiente, transfigurada através do homem. Esta frase me colocou em contradição com um antigo parecer meu, em que sustento que é o homem que cria, mediante sua vontade e energia, a cultura. Não é o homem quem faz a cultura; sim, o Paideuma que forma o homem, ou melhor, o gênio. O gênio é uma parte, uma expressão, uma manifestação-cume do Paideuma. Com isto está dito tudo o que tenho a dizer a respeito da vontade livre. A vontade livre é determinada pelo Paideuma, que vivifica o indivíduo no espaço, como o vivifica no tempo"⁽¹¹⁾.

II

Não é que estes panculturalistas não dessem conta do indivíduo. Eles davam conta dele, faziam-lhe essa concessão. Reconheciam que o indivíduo existia dentro de cada cultura, movia-se nela e procurava atuar mesmo como causa determinante da cultura; mas, os seus esforços eram ineficientes. Os esforços do homem não influíam em nada nos destinos da cultura a que pertencia, menos ainda nos das outras: – e a história das civilizações, reflexo da história interna das culturas, era, não o que os homens queriam, mesmo os grandes homens; mas, o que a Cultura, no seu próprio dinamismo de "ser vivo", como diria Frobenius, queria que fosse ou determinava que acontecesse. Spranger, por exemplo, dá conta do indivíduo dentro da cultura; mas reconhece a sua inferioridade em face do poder da Cultura. Esta é que acaba por determinar tudo"⁽¹²⁾.

Para os culturalistas há, então, na Cultura uma virtualidade própria – mística ou mágica, como quer que seja – que anula qualquer ação em contrário do Homem reduzido assim à condição de homúnculo ou menos do que isto. Mesmo que este homem seja um grande homem...

É o caso de Napoleão. Para Spengler, Napoleão teve por destino converter em civilização a cultura existente no seu tempo – e este destino ele o realizou nos campos de batalha da Europa. O que há de trágico, porém, na existência de Napoleão é que – embora a Europa continental se orientasse no sentido da reação contra a tendência inglesa – foi justamente Napoleão que fez a tendência inglesa triunfar no continente europeu: o seu Império era francês, mas de estilo inglês; as suas vitórias e derrotas representaram sempre um triunfo da Inglaterra. Tanto o Império que fundou, como a sua

queda, não passam porém, de simples acidentes superficiais, atrás dos quais está a lógica da História, que realizou a passagem ou transição da cultura, até então francesa, para uma civilização de colorido inglês⁽¹³⁾.

É que estes primeiros doutrinadores da escola culturalista – desde Bastian e Foy a Schmidt, a Frobenius, a Spengler, a Spranger, a Spann, a Boas e mesmo a alguns de seus discípulos americanos, como Kroeber – acreditavam (como aliás o francês Durkheim) na *transcendência* da cultura, isto é, na cultura considerada como existindo fora do homem, nas instituições da sociedade, e atuando sobre os indivíduos que a compõem por pressão ou *contraint social*, como diria Durkheim⁽¹⁴⁾. Daí a frase de Frobenius – de que "a cultura pousa sobre o homem"⁽¹⁵⁾. Frase que exprime com exatidão, por uma imagem objetiva, esta concepção da *transcendência* da cultura – da sua existência *fora* do homem.

Esta é a primeira fase da teoria culturalista. Hoje, entretanto, com o progresso e as descobertas das ciências do Homem e da Sociedade, esta concepção da *transcendência* da cultura está sendo substituída, ou melhor, completada por uma outra concepção, a que poderíamos chamar – da *imanência* da cultura.

É que estas ciências acabaram encontrando a cultura *dentro* do próprio homem e, portanto, *imanente* ao homem⁽¹⁶⁾.

III

Realmente, no estado a que chegaram as diversas ciências sociais atualmente – a psicossociologia, a sociologia educacional, a culturologia, a etnografia, a sociologia do conhecimento, etc. – ficou demonstrado que a moldagem do espírito de cada um de nós e que nos põe em adequação com um determinado grupo humano (*região, localidade, município, província, nação, área cultural*), é realizada através de um sistema de "reflexos condicionados", no sentido pavloviano da expressão: – estes reflexos dominam toda a nossa reatividade às impressões do mundo exterior. Os usos, tradições, costumes – em suma, todas as modalidades estandardizadas ou institucionalizadas de comportamento social, impostas pelo que a ciência social hoje chama a "cultura" do grupo ou do povo – não tem apenas uma existência *fora* de nós – na *sociedade*; mas, também *dentro* de nós, na nossa consciência, nos nos-

ossos nervos de recepção e transmissão, nos nossos lóbulos e neurônios, tudo articulado num sistema de reações e reflexos, que constituem o fundo fisiopsicológico da nossa personalidade – a sua "base física", como diria Sergi⁽¹⁷⁾.

Compreende-se agora o sentido da afirmação de Frobenius quando diz que "a cultura *atravessa* o homem"⁽¹⁸⁾. Seria mais exato dizer que "a cultura *penetra* o homem", porque ela, como se vê, se instala dentro da sua fisiologia, no seu sistema neuromuscular, nos seus centros de sensibilidade e emotividade, na sua memória afetiva, no seu cérebro e no seu cerebelo. Muitos querem (como, por exemplo, Klineberg) que a cultura penetre mais fundo na fisiologia do indivíduo e se instale até mesmo nos centros da própria vida vegetativa, condicionando-lhe até os reflexos da digestão, da respiração, do simpático, etc.⁽¹⁹⁾

Os panculturalistas, reduzindo tudo a *traços culturais* e a *complexos culturais*, haviam chegado ao ponto de cindir a *cultura* e o *indivíduo*, tornando-a autônoma – como se a cultura pudesse subsistir por si mesma, por meios exclusivamente culturais e por processos culturais acima e fora do indivíduo – como queria Durkheim e como querem Klineberg e outros ortoxistas do culturalismo. Eles falam de *traços culturais*, de padrões culturais (*culture patterns*), de *mores*, de *folkways*, como se os indivíduos componentes de um determinado grupo humano não passassem de uma coleção de bonecos mecânicos, movendo-se, na execução destes *mores* e *patterns*, de uma maneira uniforme e similar⁽²⁰⁾.

Ora, é isto justamente o que não acontece. Como demonstrou Floyd Allport, este conformismo dos comportamentos individuais com a cultura não existe. Os padrões de conduta, estabelecidos pelos *mores* e *folkways*, não são cumpridos com igual conformidade por todos os membros da sociedade. Para certos traços, principalmente os materiais, há gradações de conduta, decorrentes das diferenças individuais, por sua vez oriundas de diferenças de *temperamentos*, *índoles*, ou *talentos* de cada indivíduo. Há sempre uma minoria, que viola abertamente os *folkways* ou padrões de cultura. O aperto de mão, por exemplo, como observa Allport, pode manifestar-se por uma série de formas de expressão, desde o forte ao fraco⁽²¹⁾. E, assim, todos os demais traços culturais de conduta ou comportamento, que permitam gradações.

Com os dados das suas investigações, Allport chegou mesmo a constituir curvas de gradações de intensidade nas atitudes dos membros de uma sociedade, no tocante a determinados traços culturais⁽²²⁾.

Os panculturalistas esquecem isto, que é a parte da *personalidade* do homem. Para eles, tudo se passa como se a "cultura" pudesse realizar uma espécie de produção em série de atitudes e comportamentos *individuais* – como se os homens fossem fusos de uma máquina de tecelagem, movendo-se todos da mesma maneira em plena uniformidade. Não levam em conta (ou não querem levar) o "poliedrismo do homem", como diria Bateson, e, por isto mesmo, a ação criadora e transformadora dos *gênios* ou *inovadores*.

Das investigações de Allport resultou que a distribuição de *conformidades*, *não-conformidades* e *conformidades parciais* (ou gradativas) se faz numa curva, que não tem a forma normal da campânula; mas, a forma de J ou de S de rebeca. O resultado da pesquisa mostrou, é certo, que há uma tendência muito forte à conformidade – o que justifica a presunção dos culturalistas de quanto é poderosa a pressão dos padrões culturais (*mores*, *folkways*, maneiras de vida e de comportamento). Numa determinada pesquisa, Allport (Floyd) encontrou uma distribuição de conformismo na proporção máxima de 78,6%, com gradações que vão de 13,8%, 5,9%, 1,5% até 1,1%, sucessivamente⁽²³⁾. O que confirma a lei de que os tipos não-conformistas são raros, em face da massa das naturezas comuns e medianas, que formam a maioria anônima, onde vai-se concentrar a massa dos conformistas absolutos.

IV

De todas estas pesquisas e experiências, a conclusão é que a cultura não absorve, nem aniquila o indivíduo e, portanto, não o pode tornar nulo como força da vida social e de progresso. Em todas as sociedades, os indivíduos se conduzem, não como bonecos mecanizados, mas segundo uma gama de comportamentos expressos na curva em J, de Allport, *onde cada um põe a sua personalidade*. Nesta gama, os comportamentos individuais variam, como vimos, desde da adesão completa à norma até a sua violação flagrante ou a sua oposição aberta: – e a razão destas variações não está exclusivamente na *cultura* e no seu causalismo (v. § X).

Blondel, que é um culturalista durkheimiano, exprimiu, de uma forma elegante e também exata, estas desviações individuais da pauta normativa das "representações coletivas" da cultura – da "Carta", como diria Malinowski: – "Se, do ponto de vista *sociológico* – diz ele – pode-se fazer a história da evolução das 'representações coletivas' e das instituições correspondentes sem pronunciar nomes próprios; do ponto de vista *histórico*, é necessário reconhecer a parte, ao menos aparente, que nela tomam *certos indivíduos*. Considerados na sua maioria, os homens são prismas através dos quais as 'representações coletivas' se refratam, sem se desviar sensivelmente da sua direção inicial. Os que fazem parte da elite, porém, são como espelhos, sobre os quais as 'representações coletivas' se refletem para se orientar em direções novas. E, quer se trate de desviações superficiais ou de reflexões totais, é força procurar a causa disso na *constituição psicorgânica*, com a qual as 'representações coletivas' têm de entrar em composição para agirem"⁽²⁴⁾.

Obsedados pelo seu vitalismo culturalista, vendo na vida das sociedades *cultura*, unicamente *cultura*, e nada mais, os velhos antropologistas, da fase de Schmidt e Frobenius, criaram esta idéia falsa da onipotência e da onipresença da cultura esquecendo a influência poderosa da *personalidade* do homem como agente criador e transformador da civilização e da história⁽²⁵⁾.

É que estes velhos etnologistas haviam estudado exclusivamente povos primitivos e construído as suas teorias sobre esta base limitada de observações. Nestes povos, a cultura parecia realmente ser uma força onipotente e onipresente, dando a impressão a observadores apresentados de que os homens se conduziam, ali, como autômatos, cumprindo os preceitos, ritos e tabus estabelecidos com uma exatidão de bonecos mecanizados⁽²⁶⁾.

Este automatismo, esta uniformidade era, entretanto, uma idéia absolutamente falsa – porque uma mera aparência. Pesquisas modernas, posteriores às destes etnologistas, revelaram não ter fundamento esta presunção do velho panculturalismo. Malinowski, em estudos recentes, mostrou que – ao contrário do que presumiam os velhos antropologistas – nas culturas primitivas não se constata esta uniformidade de conduta e que, mesmo ali, cada indivíduo tem um comportamento que se diferencia do tipo ideal traçado na "Carta" ou nas "normas" culturais do grupo:

– "Investigações antropológicas mais recentes – diz Mac Iver, reportando-se justamente às conclusões de Malinowski – contestaram

a afirmação de que, nas sociedades primitivas, o indivíduo seja completamente dominado pelo grupo – a *horda*, o *clã* ou a *tribo*: que ele obedeça às determinações da sociedade, às suas tradições, à sua opinião pública, às suas leis e decisões com a obediência servil, passiva ou de hipnotizado"⁽²⁷⁾.

Este equívoco ou erro dos velhos culturologistas decorria da maneira superficial com que observavam. Quando estudavam uma instituição cultural ou uma cultura, eles se contentavam apenas – como observa Benedict – com o conhecimento das normas (preceitos, praxes, usos, costumes, tabus, etc.) – que constituíam o sistema regulador destas instituições ou destas culturas, e os descreviam com minúcia e exatidão: – e com isto davam por terminados os seus trabalhos. Não estudavam o aspecto talvez mais importante destas normas e que era o *modo da execução* delas por parte dos membros desta instituição ou desse grupo cultural.

Como faziam as suas observações sob a presunção subconsciente de que as normas estabelecidas, constitutivas desta ou daquela cultura, eram executadas rigorosamente, sem nenhum desvio ou *decalage* do seu padrão ideal, o aspecto da execução destas normas, que enche hoje as preocupações de Malinowski e dos modernos antropologistas, como veremos, não poderia, é claro, ter interesse, nem mesmo significação metodológica.

V

Este equívoco dos velhos etnólogos e culturalistas foi corrigido, principalmente, pelos modernos investigadores da escola funcionalista, com a distinção precisa, que estabeleceram, entre o *sistema de normas*, que regulam as instituições sociais – a "Carta", como chama Malinowski – e a execução que os indivíduos dão efetivamente a estas normas (*activities*). Di-lo este grande antropólogo e culturalista, que, com Radcliffe-Brown e Carleton Coon, estão renovando os métodos e os conceitos de sociologia das culturas:

– "As *regras* ou *normas (rules)* são sempre formuladas com o fim de definir a conduta *ideal* dos membros do grupo. O confronto entre este *ideal*, formulado nas *regras* ou *normas*, com os comportamentos (*activities*) é uma das

mais importantes tarefas do antropologista ou do sociologista, que porventura se empenhe em pesquisas neste campo de estudos. Daí, das nossas análises culturoológicas, devemos sempre distinguir, clara e explicitamente, as *normas* ou *regras* e os *comportamentos* (*activities*). A distinção entre *comportamentos* e *normas* é clara e precisa. Dependem os *comportamentos* da habilidade de cada um dos membros do grupo para executar a norma, ou do seu poder, ou da sua honestidade, ou da sua boa vontade. Estes *comportamentos* se desviam sempre das *normas*. Estas representam o *ideal* da conduta dos membros; mas, *não necessariamente* a sua realidade. Os *comportamentos* se objetivam na conduta *efetiva* do indivíduo; ao passo que as *normas*, em geral, objetivam-se em *preceitos, textos e regulamentos*"⁽²⁸⁾.

Na análise de qualquer cultura, como se vê, há que distinguir sempre estes dois fatos ou fenômenos. Cada instituição social tem a sua "Carta" ou "sistema de normas" (*rules*) – diz Malinowski; mas, estas normas representam apenas o padrão *ideal* de comportamento, pelo qual se devem pautar os membros dos grupo quando tiverem de agir nos diversos setores *institucionalizados* da sociedade ou do grupo (instituições políticas, instituições econômicas, instituições familiares, instituições religiosas, etc.)

O estudo exclusivo das *normas* não seria, portanto, suficiente para o conhecimento de um grupo no ponto de vista do modo por que estas normas são executadas – desde que é observação verificada que, na execução destas *normas* ou desta "Carta", há diferenciações por parte de cada membro do grupo, cada um deles pondo a sua equação pessoal, o traço da sua *personalidade* nesta execução – o que estabelece um desvio entre os preceitos da "Carta" e os comportamentos que lhe dão execução: uns se aproximam mais da norma ou da "Carta", ou mesmo identificam-se inteiramente com ela; outros desviam-se dela mais ou menos, ou mesmo violam-na flagrantemente. E o estado exato, real, objetivo da cultura de um grupo ou de uma sociedade é dado justamente pelo conjunto destas aproximações, ou melhor, por estas desviações dos comportamentos *individuais* em face destes padrões *ideais* da "Carta". Num caso – é a cultura como deve ser; noutra – é a cultura como é, realmente.

Note-se que esta dicotomia, estabelecida pela metodologia funcionalista, vale para todas as normas institucionais de um grupo social, bárbaro, selvagem ou civilizado – sejam normas econômicas, sejam religiosas, sejam morais, sejam jurídicas. Qualquer "Carta", seja qual for a

sua natureza, está sujeita a estas mesmas leis e a esta mesma dicotomia – e é preciso, ao estudá-las como instituições sociais, distinguir sempre o que elas são como sistema de padrões *ideais* de conduta e o que elas são na execução efetiva que lhes dão os membros da comunidade. Eis por que, hoje, nesta fase funcionalista da culturologia, o estudo dos *comportamentos* avulta no horizonte desta ciência cada vez mais e está dominando a atenção dos etnólogos. Justamente por isto é que se pôde corrigir, como se corrigiu, o velho conceito de Frobenius – "a cultura *atravessa* o homem", acrescentando-lhe: – "atravessa-o, refratando-se como a luz – e esta refração é dada pela *personalidade* do homem".

VI

Esta variação ou esta gama de comportamentos individuais em face das normas culturais (normas que marcam o tipo *ideal* dos comportamentos – e não a *realidade* deles dentro da cultura) é constatada, como acabamos de ver, mesmo nos grupos mais primitivos – ao contrário da presunção geral.

Certo, nestas culturas primitivas, estas variações são reduzidíssimas, em comparação com as que se verificam nos povos civilizados. E compreende-se por quê: a pressão cultural é ali muito poderosa, como bem se vê dos estudos de Maine, Lévy-Bruhl e outros – o que não impede, mesmo ali, as desobediências provocadas pela ação das personalidades mais vigorosas e incompreensíveis⁽²⁹⁾. Nos povos civilizados, porém, onde há para as personalidades originais mais oportunidades de revelar-se, a pressão cultural (*constraint social*, de Durkheim) é menor, incomparavelmente menor, do que nesses povos ou grupos primitivos. Os estudos de Allport e de Thorndike – de Allport principalmente, com a sua curva em J – bem comprovam e ilustram o tema da libertação do homem à cultura e à sua pressão modeladora, pressão que, como se vê, é relativa e não absoluta – como presumiam os velhos etnologistas⁽³⁰⁾.

Esta concepção exclusivista da cultura – como vemos em Frobenius, em Spengler, em Spann ou em Klineberg – sempre me pareceu uma transplantação indevida, para o mundo civilizado, de observações formuladas sobre povos primitivos, bases da teoria culturalista (pois foram os etnografistas de povos primitivos, como Schmidt e

Frobenius, que criaram a teoria da "cultura" onipresente e onipotente). Ora, a verdade é que, se a "cultura" é assim dominadora nos povos primitivos (embora, não de modo absoluto, como se pensava), não acontece o mesmo nos povos civilizados, onde a evolução social se desenvolve em forma que liberta o *indivíduo* de uma série de pressões culturais. O primitivo será um efeito *exclusivo* de sua cultura; o civilizado, não. Nesta, a personalidade individual emerge, atua, expande-se – e conta, conseqüentemente.

Logo, não há como desdenhar o papel do indivíduo, não há como considerá-lo fator negativo ou nulo – como fizeram Spengler e Frobenius, ou como o tentam fazer os culturalistas americanos. Compreende-se então a reserva de Spranger à generalização da "psicologia dos povos", de Wundt: – "É duvidoso que se possa aplicar os métodos de Wundt às culturas mais evoluídas"⁽³¹⁾.

Estes desvios de comportamentos individuais, em face das normas genéricas que constituem a "cultura" dos grupos, são coisas naturais e inevitáveis, que decorrem da própria natureza humana. Só o misticismo dos velhos panculturalistas se obstinava em negar ou não ver esta verdade indiscutível: *dentro da sua cultura, o homem existe e revela-se com a sua personalidade* Mac Iver já o explicava com a sua habitual lucidez: – "As normas sociais distinguem-se das leis naturais noutro sentido. Elas tendem sempre a contrariar as inclinações dos indivíduos. Revelam a solidariedade do grupo; mas, esta solidariedade não é nunca completa. Os interesses egoístas dos indivíduos voltam-se, a todo momento, contra o interesse coletivo, e o grupo pequeno contra algumas exigências do maior em que está incluído. As normas sociais de conduta são sempre demasiadamente restritivas para os temperamentos empreendedores; demasiadamente estreitas para os espíritos criadores; demasiadamente altruístas para os indivíduos egoístas. As prescrições dos códigos sociais não são nunca integralmente aceitas, nem uniformemente obedecidas"⁽³²⁾.

VII

Estes ângulos de desviação das normas da cultura, estabelecidos matematicamente – como se verifica das investigações de Allport e Thorndike – mostram-se mais acentuados, mais amplos e mais freqüen-

tes quando, deixando as sociedades primitivas, defrontamos aqueles grupos onde se processa o fenômeno, que os sociólogos e etnologistas modernos chamam de "conflito de culturas". Este conflito resulta do contacto entre grupos de civilização desigual ou diversa, em que uma das culturas em coexistência ou em contacto é dominante, procurando submeter os membros da outra à pressão das suas "normas", ou melhor – para empregar a tecnologia de Malinowski – à disciplina da sua Carta.

É o que temos assistido com os povos primitivos da Ásia, da Oceania, da América e da África, submetidos ou dominados pelos povos arianos ou euro-ocidentais colonizadores: ingleses, americanos, holandeses, franceses, espanhóis, portugueses, belgas. Nestes grupos, além das desviações da pauta cultural, decorrentes da ação das diferenças *individuais* e da variação dos *temperamentos* – e que se exprimem na curva de Allport –, outras desviações mais irredutíveis, ou de difícil redução, ocorrem. São discordâncias ou desconformismos que derivam do apego do grupo dominado aos seus velhos "complexos culturais", que resistem tenazmente à desintegração provocada pelos padrões do grupo dominador, procurando impor ao dominado a sua civilização e os seus critérios sociais de conduta.

Dá-se então – neste conflito das duas culturas – uma espécie de triagem ou seleção dos elementos de uma e de outra. Certos traços de nova cultura são admitidos integralmente entre os elementos da velha; outros deformados; outros liminarmente repelidos ou eliminados.

É o que Benedict chama a "integração da cultura". Toda cultura emprega, segundo Benedict, um certo equipamento de traços do grande arco de motivações e propósitos humanos para realizar, através um processo seletivo e eliminatório, os seus fins. Esta a tese de Benedict⁽³³⁾. É claro que esta tese importa, de certo modo, em dar à cultura uma teleologia própria, o que a torna uma espécie de ser vivo, consciente, caminhando, por si mesmo, para um objetivo: – para a sua *integração*. No fundo, a tese de Spengler e do panculturalismo...

O que há, porém, de mais interessante a recolher-se dos relatórios dos etnógrafos e observadores modernos é que todo este processo integrativo se perfaz neste ou naquele sentido, não apenas de acordo com as imposições ou a teleologia de uma das culturas; não apenas por existirem *novas* normas em confronto (a "Carta", de Malinowski); mas, sim, em função da maior ou menor predominância, *dentro destes grupos bárbaros*, de personali-

dades dotadas, *biologicamente*, de maior ou menor plasticidade assimilativa. Porque esta plasticidade assimilativa, longe de ser idêntica em todos os indivíduos, é, ao contrário, maior ou menor; às vezes, tem mesmo uma feição negativa. Esta capacidade assimilativa – note-se e é preciso frisar com insistência este ponto – está dependendo (deixa-o claro Thurnwald, nas suas observações na Melanésia, e o deixa também Malinowski ao fundamentar modernamente as bases da sua teoria funcionalista da cultura) de uma multidão de causas e condições, que influem na diversidade dos resultados e nos comportamentos individuais, *inclusive as causas de natureza biológica* – como os *temperamentos*⁽³⁴⁾.

Realmente, os mais modernos etnologistas, estudando as populações aborígenes da Ásia, da África, da Oceania e da América, nos seus contatos com a civilização europeia, têm observado que elas não abandonam facilmente a sua cultura, os seus comportamentos habituais para se conduzirem como civilizados, e de acordo com os padrões da cultura europeia (que, no caso, constitui a nova "Carta", de Malinowski). Muito ao contrário, ao que a experiência mostra é que os novos padrões, os tipos de conduta "enxertados" (ou a serem "enxertados") incidem diversamente sobre cada membro da tribo e com resultados (*comportamentos*) diferentes, de acordo com a personalidade de cada um, com o seu temperamento, a sua índole, o seu feitio, a sua maior ou menor plasticidade intelectual ou temperamental.

Daí Lowie ter sido levado – em face das observações de Thurnwald – a concluir que o processo de assimilação de uma cultura nova, ou de elementos desta cultura, pode depender substancialmente (*vitally* – diz ele) da ação de fatores fortuitos, inclusive o modo peculiar por que, no grupo em causa, "ocorra, entre os membros do grupo, a distribuição dos tipos de temperamento" (*individual differences*)⁽³⁵⁾.

Justamente nos contactos desses povos primitivos – como os da Polinésia, da Nova Caledônia, da Nova Zelândia, das ilhas do Pacífico e da África, dominados e civilizados pelos brancos (ingleses, americanos ou holandeses) – é que estas reações da personalidade dos bárbaros à pressão civilizadora dos arianos se verifica de forma visível, flagrante, indiscutível⁽³⁶⁾.

Ora, isto importa na demonstração – com a prova dos fatos concretos:

a) da falsidade da teoria panculturalista de Frobenius e Spengler;

b) da importância que, na elaboração das culturas e nos seus destinos, tem o homem, o seu temperamento, as suas idiossincrasias pessoais – o "poliedrismo" da sua personalidade, como diria Bateson.

VIII

Thorndike nos deixou provado, realmente, que a ação do meio cultural é inegável, de acordo com a tese de Boas; mas, deixou também provado que este poder modificador do meio cultural só vai até certo ponto, tem um limite, que varia de indivíduo para indivíduo, oscilando entre um mínimo e um máximo. O indivíduo reage, de acordo com a sua *individualidade*, à pressão modeladora ou modificadora do meio. Como observa Thorndike, há habilidades e capacidades mais suscetíveis de sofrer à ação do meio; outras, sobre as quais o meio não tem quase nenhuma influência. Ele cita uma série de fatos que mostram a diversidade da reação que o *indivíduo* oferece à influência do meio, e prova, com vários argumentos, a *personalidade* de cada indivíduo nestas reações – e estes argumentos são tirados das mais recentes observações científicas⁽³⁷⁾.

O meu ponto de divergência com os antropologistas americanos da escola culturalista, Boas e seus seguidores, é que eles consideram a "cultura" como um sistema social que encontra explicação em si mesmo, ao passo que eu, embora aceite a concepção central da etnologia americana – do regionalismo das "áreas de cultura"⁽³⁸⁾ – contudo, não aceito o *pan-culturalismo* desta escola, que quer tudo explicar em termos de "cultura", até os fenômenos fisiológicos, e se recusa a fazer intervir, na formação e evolução das sociedades e da civilização, os fatores biológicos, negando qualquer influência ao indivíduo ou à raça e à sua poderosa hereditariedade.⁽³⁹⁾

Neste ponto, também separo-me dos antropossociologistas alemães e franceses, Woltmann, Lapouge ou Gunther, que explicam a civilização exclusivamente pela raça – o que é um erro⁽⁴⁰⁾, o erro de todo monocausalismo.

Esta teoria da cultura – que é, sem dúvida um magnífico instrumento de investigação sociológica – é, hoje, uma moda – como o foi o "racismo" de Chamberlain anteriormente e como o foi o "mesologismo" de Buckle. É uma corrente de espírito, dessas que tomam conta,

temporariamente, das inteligências como representando a descoberta última, como detendo a posse exclusiva da verdade. Depois de Frobenius, Schmidt e Graebner no campo da etnologia, de Spranger e Spengler no campo da psicologia e da sociologia, de Otmar Spann no campo da economia, a palavra "cultura" ou a explicação culturalista da história dos povos tornou-se uma *scie*, um *slogan*, que todo mundo repete – como no tempo de Spencer se repetia o termo "evolucionismo" e no tempo de Haeckel o termo "transformismo". No fundo, uma idéia que contém apenas *uma* parcela da verdade, como tema de explicação científica; mas, que pretende, com esta parcela, explicar a verdade *toda*: – e aí está o seu erro e a razão dos corretivos que lhe estão sendo impostos. Como diria Keller: – "Os fundamentos que se deslocam e se modificam, as novas descobertas, as novas tabelas de valores, mesmo as fantasias e manias de qualquer ciência nova tornam improvável que uma dada corrente de pensamento possa durar por muito tempo, com exclusão das demais"⁽⁴¹⁾.

Eis aí. O panculturalismo da escola culturalista é, portanto, anticientífico. O culturalismo e a sua escola devem aprender a conter-se dentro dos seus justos limites. Todas estas teorias, que pretendem explicar a sociedade, a civilização e a história por uma causa única – *meio só, raça só, cultura só* – estão sendo metidas a ridículo pela crítica científica moderna. Já observava, ainda há pouco, o ilustre Goldenweiser que estas teorias se sucedem umas às outras como capítulos apenas da história dos erros científicos: – "These theories were but chapters in the history of errors"⁽⁴²⁾.

IX

Observo, porém, que a escola culturalista – desprovida ou "esvaziada" da sua concepção vitalista (a "cultura como ser vivente", de Frobenius, ou a cultura como "ser superior, pertencente à natureza viva de Goethe", de Spengler) torna-se uma metodologia de pesquisas como qualquer outra. Os fenômenos dos "conflitos de culturas" e os fenômenos de "difusão de culturas", que ocupam tanto espaço nos livros e trabalhos dos etnólogos alemães e dos antropologistas americanos, certamente seriam talvez mais clara e logicamente explicados pela teoria de "imitação" de Tarde, ou pela influência do "meio geográfico",

de Le Play, ou do "meio histórico", de Taine, do que utilizando a pretensiosa tecnologia da escola culturalista. Esta escola só seria realmente nova e revolucionária conservando e mantendo o postulado central da "cultura ser vivo" (que não é outra coisa senão o velho vitalismo biológico dos "racistas" transferido para a vida das sociedades). Hoje, porém, é difícil haver quem sustente mais (mesmo os que acreditam na "seletividade dos traços culturais", a que alude Sorokin) esta hipótese da *partenogênese da cultura*, hipótese que facultou a Spengler escrever os grossos volumes fantasiosos (não obstante a sua aparência lógica) da *Decadência do Ocidente* – livro em que as civilizações dos velhos continentes aparecem deformadas como se se refletissem na superfície de um espelho convexo ou como se fossem partes componentes do Universo curvo, de Einstein...

Desprovido, porém, desta metafísica sociovitalista – que faz da cultura uma espécie de "entelechia" enformadora exclusiva das sociedades – o culturalismo perde a sua característica principal e distintiva – e o labor dos seus seguidores, que é, sem dúvida, admirável, nada tem, ou pouco tem – pelo menos quando aplicado no estudo das sociedades civilizadas e aos povos modernos – que o distinga do labor dos discípulos de Tarde, de Le Play ou de Taine que trabalharam sobre o mesmo material que eles e na mesma direção.

Desta concepção monocausalista só restaria, de novo, de original pouca coisa: só ficaria talvez o terem inventado e vulgarizado a palavra "cultura", evidentemente muito cômoda. Esta palavra, com efeito, nos permite exprimir um mundo de fenômenos, para os quais não encontrávamos até então uma palavra sintética, própria, na riqueza compreensiva e compendiosa do seu significado, e que exprimimos por meio de circunlóquios ou de expressões imprecisas, que variavam com as escolas (a "imitação", de Tarde; o "meio histórico", de Taine; o "meio social", de Le Play; o "costume" dos historicistas a Savigny e a Post; a "formação social", de Tourville e Demolins; etc.).

Como quer que seja, a quem acompanha o movimento das idéias e das doutrinas na sua expressão mais recente, não só na América, mas também na Europa, esta maneira de conceber a cultura "como ser vivo" – com a sua teleologia exclusivista, sobre a qual os fatores individuais e mesológicos não têm nenhuma influência ou colaboração – parece que está claramente entrando numa fase de crise, não só nos Estados Uni-

dos, onde se aclimatou, mas mesmo na Alemanha, de onde nos veio através de Spengler e através de Boas.

Esta teoria surgiu na Alemanha como uma "filosofia do mundo", isto é, como uma *weltanschauung* e foi desenvolvida e sistematizada por Frobenius e Spengler ali e, nos Estados Unidos, por Boas, também alemão; mas, ao penetrar o clima pragmatista da América do Norte, transformou-se de uma "hipótese metafísica" numa "hipótese de trabalho". Hipótese, em que ali se acreditou, de início, numa espécie de deslumbramento; mas, cuja verdade a investigação científica procurou verificar com esta abundância, esta exuberância, esta prodigalidade de pesquisas, de que só as ricas universidades e instituições científicas americanas são capazes.

Ora, apesar da imensidade do trabalho despendido; apesar da legião de investigadores expedidos para todos os centros bárbaros ou selvagens do mundo – para os cinco continentes; apesar de tudo isto, teve a ciência americana de ser forçada a confessar que esta "hipótese de trabalho" não está encontrando, nestas pesquisas, plena confirmação. Há desencantos confessados; há retificações profundas; há mesmo uma corrente de dissidentes que estão negando até o postulado central de Boas e da sua doutrina.

X

Veja-se, por exemplo, o que nos diz Ralph Linton no seu depoimento mais recente. Ele escreve justamente um livro para estudar, de modo especial, as relações entre a *personalidade* e a *cultura*⁽⁴³⁾. É obra de 1943, publicada em 1945 na versão inglesa neste mesmo ano traduzida para o espanhol.

Devo dizer que Linton é um dos poucos tratadistas americanos do meu gosto – pela lucidez da sua exposição, pela concisão e elegância do seu método literário, pelo equilíbrio, pela ductilidade, pela equanimidade do seu julgamento. É da mesma estirpe científica e literária de Hankins, Mac Iver e Lumley, no campo da sociologia; de Wissler e Radin, no campo da culturologia geral; de Benjamin Cardozo ou Jerome Frank, no campo da sociologia do direito.

Linton é também adepto da teoria culturalista e um dos seus expositores mais brilhantes e convincentes. Neste livro, ele contesta os dois

postulados fundamentais da teoria de Boas: – o da *unidade fundamental da espécie humana* e o da *igualdade psíquica de todas as raças*. Mostra-se mesmo admirado – num tom entre sorridente e irônico – de que Boas houvesse afirmado tal postulado sem base científica séria; mais ainda – que houvessem os mestres americanos acreditado nestas afirmações, tão contrárias à verdade observada: – "Crer que todos os grupos humanos tenham a mesma potencialidade psíquica, sem tratar de explicar as diferenças tão claras que exibem na sua conduta e mesmo nos seus sistemas de valor-atitude, exige, sem dúvida, um grau de fé na autoridade da ciência de que poucos indivíduos são capazes"⁽⁴⁴⁾.

Linton reconhece, com lealdade, as dificuldades, as incertezas, as dúvidas – em suma, a inconsistência, a precariedade, o caráter ainda dubitativo de muitas conclusões e afirmações da escola culturalista, a que ele pertence: – "As técnicas objetivas e exatas aplicáveis aos estudos da personalidade – diz ele – ainda estão na sua infância"⁽⁴⁵⁾. E inicia seu estudo analisando – para o contestar – o postulado da identidade fundamental da espécie humana.

Este postulado foi que possibilitou à doutrina culturalista eliminar, de entre as causas explicadoras da gênese e evolução das culturas, os fatores *fisiológicos, temperamentais e hereditários (raciais)*; em suma – o *indivíduo*. Linton mostra que, ao contrário desta presunção doutrinária do panculturalismo, os homens se mostram – em *qualquer cultura* e em *qualquer sociedade*, desde as mais civilizadas às mais bárbaras e primitivas – dotados de uma extrema variabilidade, ou como *tipos de temperamentos*, ou como *tipos de inteligência*, numa palavra: como *personalidades*. De modo que o postulado da unidade psíquica do homem em todos os povos e climas é uma hipótese sem base na verdade observada e que os estudos mais modernos – justamente dos antropologistas de campo, que foram observar os povos primitivos (tanalas de Madagáscar, insulares das Ilhas Marquesas, indígenas da América do Norte, povos da África) – desconfirmam.

O ponto central do problema, a que ele se propôs resolver neste livro, era saber até onde a *cultura* influi na personalidade e na conduta do indivíduo e quando começa a deixar de influir para dar lugar à ação dos *fatores biológicos*.

Linton começa reconhecendo que, em qualquer sociedade, bárbara ou civilizada, existem sempre duas variedades de indivíduos; os

que *se conformam* com os padrões culturais do grupo e os que não se conformam, desobedecendo-os ou violando-os. Daí três problemas se impunham a ele, cuja solução era fundamental à elucidação do tema em debate:

1º – Como se forma a personalidade dos *conformistas*, ou melhor, como a sociedade modela e enforma a psicologia dos *conformistas*?

2º – Como se explica – em face do postulado panculturalista – a aparição dos *não-conformistas*, de existência inegável, não só pela observação comum, como pela investigação científica?

3º – Qual o papel que este grupo de *não-conformistas* – embora pequeno e reduzidíssimo, como se vê das pesquisas de Allport e Thorndike – exerce na vida cultural das sociedade e na história da sua respectiva civilização?⁽⁴⁶⁾

– Quanto ao primeiro item – da sociogênese dos *conformistas* – Linton respondeu-o na plenitude de uma lucidíssima demonstração. Quase todo o livro é gasto em estudar a *personalidade* dos que "se conformam", dos a que chama "típicos" e que são, segundo ele, os que conduzem a vida social, porque constituem a maioria: – "seres em que o máximo de eficiência se combina com o mínimo de individualidade"⁽⁴⁷⁾. Dá-nos então uma análise aguda e convincente da formação social desses tipos – destes *conformistas*: e através do que ele nos diz, é que vemos como a "cultura" toma estas naturezas plásticas e conformistas para modelar os seus cérebros, os seus nervos, os seus cerebelos, no sentido de ajustá-los aos seus padrões, às suas regras, aos seus sentimentos e condutas standardizadas, criando-lhes, à feição dela, um sistema adequado de "reflexos condicionados". Não há ponto nenhum da consciência destes tipos – da sua sensibilidade, do seu senso moral, dos seus critérios de conduta – que fique oculto a esta análise percuciente. Como se fora um relógio, a que tivesse tirado o mostrador, Linton põe a nu as molas interiores dessas índoles conformistas: – e compreende-se então por que são tão estáveis os "complexos culturais" (cap. III). O trabalho de Linton neste ponto é admirável.

Ora, este mesmo Linton, que nos mostra tão admiravelmente a influência da cultura sobre os tipos "*conformistas*", já não é tão feliz ao estudar os tipos "*não-conformistas*" e as suas relações com a "cultura". Como culturalista convencido, que em tudo procura, como Durkheim, a expli-

cação pela *cultura*, tendo de explicar *culturalisticamente* este paradoxo, que é o "não-conformista", sente-se o esforço que faz para não admitir na personalidade destes "atípicos", o fundo *temperamental* ou *biotipológico, orgânico* ou *hereditário*. Busca, então, não mais a grande sociedade, em que o indivíduo vive (porque a influência desta não lhe poderia servir, é óbvio, como causa explicadora); mas, a pequena sociedade doméstica que cerca o indivíduo desde a infância: – e é nesta pequena sociedade (pais, família, amigos) que ele busca a explicação das divergências dos "não-conformistas" com os padrões culturais estabelecidos pelo grupo: – "Conseqüentemente – diz ele – a origem das novas respostas de conduta parece ser uma função, não da sociedade, mas de alguém ou, pelo menos, de *uns quantos que dela fazem parte*. Como se diz correntemente, não há inventos sem inventores"⁽⁴⁸⁾.

Repugna a este culturalista, como se vê, admitir a "substância da personalidade", de von Wiese, ou a "irredutibilidade da pessoa humana ao social", de Bureau, de Deploigne e de todos os humanistas⁽⁴⁹⁾.

Na verdade, porém – é o que decorre das confissões de Linton – não tem a ciência moderna, nem a Genética, nem a Psicologia experimental, nem a Antropologia social – nenhum fundamento sério para afirmar que estas variedades, que todos os antropologistas observam, no *temperamento* e na *inteligência* dos homens, *em qualquer cultura*, tenham uma causa *cultural* – e não *fisiológica*. Linton sente-se constrangido em confessá-lo. É impossível explicar estas variedades de tipos humanos – de *personalidades*, existentes dentro de qualquer cultura (civilizada ou primitiva), sem apelar para uma *causa biológica* e, mesmo para a *hereditariedade*, para predisposições orgânicas, congênicas, constitucionais – o que é a negação do postulado de Boas: – "Os processos da personalidade derivam das *qualidades inerentes* ao organismo humano, representam a potencialidade específica em ação"⁽⁵⁰⁾ – diz ele. E acrescenta: – "Jamais se pode dizer até que ponto o nível da inteligência de um indivíduo se deve à *hereditariedade* ou às *oportunidades*"⁽⁵¹⁾ – o que mostra a pouca segurança, para a ciência atual, do postulado panculturalista.

– "O que até agora se sabe em relação dos processos de formação da personalidade – diz ainda Linton, concluindo – ensina que a velha fórmula da 'natureza *contra* a educação' deve ser substituída por uma outra: 'a natureza *com mais ou menos* educação'. Parece haver abundantes

provas de que nem as *aptidões inatas*, nem o *meio ambiente* dominam com exclusividade a formação da personalidade"⁽⁵²⁾ – o que é a confissão da insuficiência da explicação panculturalista; confissão tanto mais significativa quando partida de um dos grandes mestres da escola culturalista.

Esta conclusão de Linton mostra que não basta a *cultura* para explicar o homem e sua personalidade. Esta multiplicidade e diversidade de tipos de personalidades que ele constata – em contrário ao postulado igualitarista de Boas – dentro de cada cultura e, mais ainda, estas variações individuais que ele encontra, por sua vez, dentro de cada uma destas categorias de personalidades, está mostrando que há qualquer coisa, *além dos fatores culturais*, para explicar o homem e também, conseqüentemente, para explicar a cultura e as suas transformações:

a) Ou as transformações das culturas, que exprimem a história da humanidade, se processam por uma força ínsita às próprias culturas, que teriam em si mesmas o dinamismo autogenético da sua evolução e transformação – e, neste caso, o panculturalismo de Spengler e Frobenius estaria certo;

b) Ou então somos forçados a procurar a explicação destas transformações e evolução *fora* do determinismo da cultura – e então esta explicação só pode provir do grupo dos *não-conformistas*, principalmente daquela pequena, daquela infinitesimal minoria, que tem a sua expressão máxima no *grande homem* e no *homem de gênio*.

Este o dilema, mas este dilema é evidente que Linton deixa em aberto, fugindo ao estudo dos tipos excepcionais e não-conformistas, que formam o pequeníssimo grupo dos que se rebelam contra os padrões estabelecidos pela cultura, e criam novos padrões. Evadindo-se à dificuldade, é forçado mesmo a esta conclusão, que bem revela a sua obstinação culturalista:

– "Enquanto não se resolva este problema (da razão de ser dos temperamentos) é melhor não estudar o *temperamento*, sem deixar de reconhecer que, *com esta omissão*, muitas das conclusões *permanecerão incompletas*"⁽⁵³⁾ – que importa em omitir, propositadamente, na psicogênese dos não-conformistas, o fator principal da sua diferenciação, que não pode ser senão de origem biológica.

Em suma: das considerações tão atuais de Linton o que se deduz – como sendo as revelações últimas da psicologia experimental e da culturologia – é que só é possível explicar cientificamente pela "cultura" os

tipos *conformistas* – aqueles que, como ele diz, "fazem marchar a sociedade por seus caminhos *habituais*". Linton não pôde explicar, porém, exclusivamente pela cultura os "atípicos" da sua classificação, os que não obedecem, com mais ou com menos exatidão, "os caminhos tradicionais", isto é, os *não-conformistas*. O setor do "não-conformismo" é, pois, a zona ainda ignorada da antropologia social, a *terra ignota* da culturologia moderna.

Ora, isto quer dizer que a teoria panculturalista falha justamente na experiência crucial da sua validade, que é explicar o fenômeno do "atipismo" ou do "não-conformismo" sem apelar para o *indivíduo*, sem recorrer ao fator *pessoal*, ou *biotipológico*, a esta causa psicofisiológica diferenciadora, que é a *personalidade*. Falha tanto mais grave quanto o setor dos não-conformistas é justamente a zona crítica da doutrina, onde se acha a sua linha de frangibilidade – porque é aí que se encontra esta expressão suprema do atipismo ou do não-conformismo, que é o *grande homem* ou o *homem de gênio*, que transforma as culturas, criando padrões novos de técnica ou de conduta. É aí, neste setor, que está Cristo, aí Galileu, aí Newton, aí Lavoisier, aí Edison, aí Einstein.

O *meio social* ou a *cultura* pode ter dado a Edison todos os recursos para descobrir a lâmpada elétrica ou o gramofone; mas, o fato é que esta cultura ou este meio social exerceu a mesma influência ou pressão, simultaneamente, sobre cem milhões de americanos, contemporâneos de Edison – e, no entanto, só em Edison a chama da intuição descobridora se acendeu. Certamente, é que havia em Edison qualquer *quid* inexplicável pela cultura, ou fora da cultura, forçosamente *biológico*, senão *hereditário*; qualquer coisa que os restantes cem milhões de contemporâneos de Edison não possuíam.

XI

Depois de estudar a gênese da personalidade dos indivíduos, Linton aborda o problema temeroso da personalidade dos grupos – das sociedades humanas e das possíveis diferenças psíquicas hereditárias entre elas. E, a certa altura da sua explicação, fez esta surpreendente afirmação: – "Isto não exclui a possibilidade de que o tipo básico da personalidade de *uma sociedade* se encontra, em certos casos, sob a influência

de fatores *hereditários*"⁽⁵⁴⁾ – o que abre uma brecha enorme na solidez do postulado fundamental da escola culturalista.

Linton reconhece que, sobre este ponto, os antropólogos sociais ainda não chegaram a um acordo geral. Alguns dentre eles admitem acentuadas diferenças nas aptidões congênicas da maioria das sociedades; outros, porém, negam francamente esta possibilidade: – "É evidente que nenhum destes dois grupos deu-se ao trabalho de examinar sua posição *à luz dos últimos conhecimentos da genética* – pondera. É quase certo que a verdade esteja em um ponto situado entre estes extremos. É provável que as *sociedades pequenas, durante muito tempo isoladas, difiram no tocante à sua potencialidade psíquica congênita*"⁽⁵⁵⁾.

Como se vê, de concessão em concessão, Linton é assim forçado a reconhecer a influência dos *fatores hereditários* sobre a "cultura" das sociedades. Explica, aliás, com muita precisão o seu pensamento: – "Em toda sociedade, o tipo básico da personalidade é uma questão de médias, que podem ser diferentes de sociedade em sociedade, como resultado dos fatores hereditários. Pelas razões anteriormente expostas, o mais provável é que as ditas diferenças hereditárias e as aptidões psíquicas (dos grupos) apareçam especialmente naquelas reduzidas sociedades primitivas, de que se têm ocupado os estudos antropológicos".

– "O tempo requerido para chegar a estas condições – diz ainda ele, continuando a referir-se às desigualdades que os modernos antropologistas estão observando entre as sociedades humanas primitivas – dependerá tanto da magnitude do grupo original de que descendem os membros da sociedade, como também da sua homogeneidade. Quanto maior for o grupo original e mais heterogêneas as suas origens, maior será o tempo requerido para se conseguir uma hereditariedade homogênia dos seus descendentes. Quando entre os membros de uma sociedade existem os genes necessários para produzir uma combinação em particular, aumentam consideravelmente as possibilidades de que entre seus filhos apareça essa combinação. Em conseqüência, uma população reduzida e que durante muito tempo haja permanecido isolada, será mais fácil que chegue a contar entre os seus elementos uma alta proporção de indivíduos correspondentes a determinado nível de aptidão psíquica. Mas, inclusive nas sociedades endogâmicas, existe sempre um considerável campo de variabilidade individual; de modo

que o membro *menos inteligente de um grupo inteligente bem pode sê-lo mais que o mais inteligente de outro grupo de indivíduos de escassa inteligência*"⁽⁵⁶⁾.

É uma concessão muito séria esta. Linton, admitindo a possibilidade de *aptidões congênitas e hereditárias* dos grupos étnicos primitivos, coloca-se evidentemente dentro da moderna concepção da *etnia* – de Montandon, Martial e Mendes Correia, etc., concepção que está substituindo a velha teoria racista de Lapouge e Chamberlain. Deixa, assim, inteiramente abalados, não apenas o postulado panculturalista, mas mesmo a teoria antropológica (aliás, puramente norte-americana) da igualdade originária de todas as raças.

Equivale dizer que Linton abre, com esta concepção, as portas da moderna antropologia social à *desigualdade hereditária dos grupos humanos*, digamos a expressão temerosa: – à teoria das raças superiores e inferiores. É verdade que ele admite esta desigualdade só para alguns povos "primitivos" e não para os povos modernos: – "Os membros das sociedades mais populosas, como são todas as sociedades civilizadas, são tão heterogêneos sob o aspecto da sua hereditariedade que é absolutamente insustentável qualquer explicação fisiológica a respeito das diferenças observadas nos padrões de personalidade das ditas sociedades. Por exemplo, as diferenças genéticas existentes entre os franceses e os alemães são muito menores do que os padrões de personalidade; de modo que seria ridículo tentar explicar as últimas sob uma base genética"⁽⁵⁷⁾.

Linton esquece, entretanto, que os povos europeus atuais também foram "primitivos" como os aborígenes de Madagáscar ou os das Ilhas Marquesas, que ele observou – e o foram na fase paleolítica e neolítica da sua história. Ora, em face das investigações e conclusões mais recentes da Paleoeitnologia e da Pré-história, sustenta hoje a ciência – e documenta – que *os tipos raciais daquelas fases primitivas ou pré-históricas são, morfologicamente, os mesmos de hoje*. Daí, se as potencialidades psíquicas destes povos naquelas épocas remotas eram desiguais como "primitivos", não há razão para que não sejam hoje – desde que eles são da mesma raça e possuem o mesmo tipo somatológico⁽⁵⁸⁾.

XII

Façamos justiça a Linton: a sua honestidade científica levou-o a reconhecer a pouca solidez do postulado panculturalista. Ele vai mais

longe do que queríamos – nós, os que defendemos a *pluricausalidade da cultura social*⁽⁵⁹⁾. Do seu livro, que é de 1945, vê-se que a hipótese panculturalista de Spengler, Frobenius e Boas não encontrou, nas pesquisas ulteriores da antropologia, a plena confirmação que esperava. É esta ciência social quem o diz pelos seus mais autorizados mestres: nas suas pesquisas de campo, ela acabou encontrando e reconhecendo a *personalidade humana*, e até mesmo a *personalidade das raças*, embora já sob a forma da *etnia*, cuja realidade os etnografistas franceses modernos (Montandon, Martial, etc.) já haviam, mais cedo do que os americanos, pressentido.

O que há de mais significativo em tudo isto é que estas afirmações estão partindo dos mestres desta ciência na atualidade, justamente daqueles que se moveram para as pesquisas de campo, no sentido de procurarem a confirmação da verdade do seu postulado panculturalista. De volta e ao fim dos seus trabalhos, vêem-se agora obrigados a confessar o seu desencanto, a sua decepção ou as suas insuficiências. É Thurnwald, é Lowie, é Malinowski, é Goldenweiser, é Kardiner, é Ralph Linton. Equivale dizer: a fina flor da escola, os seus mais graduados representantes atuais. Chega-se à conclusão de que tudo o que os panculturalistas, à *la manière* de Frobenius, de Spengler, de Durkheim ou de Boas, vinham afirmando até agora dogmaticamente repousava mais em *crenças*, em *desenhos*, em *wishful thinkings* do que propriamente em *verdades objetivas*, comprovadas ou confirmadas pela investigação científica e pelas pesquisas de campo, feitas principalmente nos povos primitivos. Pode-se, é claro, continuar a afirmar a verdade da teoria panculturalista, alimentando-se sempre a convicção íntima de descobrir, afinal, uma "explicação pelo social" – e era esta a esperança de Durkheim; mas, já agora não se poderá mais, neste caso, falar "em nome da ciência".

Tratar-se-á apenas de uma convicção íntima, isto é, de um fato puramente *subjetivo*, não, de um dado *objetivo*, científico: – de "*afirmação e presunções e não de constatações*" – como diria Simiand⁽⁶⁰⁾.

XIII

Estas as dúvidas emergentes no seio dos próprios culturalistas, e as mais recentes. São sintomáticas.

Os espíritos dotados de sagacidade e que têm algum conhecimento da história das idéias e das doutrinas sabem bem o que significam estas contradições, estas dúvidas, estes cismas, estas rebeldias, quando irrompidas dentro das próprias escolas, entre os mistagogos da mesma religião. É sinal de que está começando a desintegração da doutrina, de que os seus postulados estão entrando em decomposição. São os seus próprios intérpretes que começam a reconhecer – em face dos resultados negativos das suas pesquisas – a necessidade de uma recomposição, de uma reestruturação dos seus princípios e da sua dogmática. É assim Kardiner – outro investigador de campo, companheiro de Linton nos estudos sobre os aborígenes de Madagáscar e das Ilhas Marquesas – que nos vem declarar, no seu último livro, também de 1945: – "Os conceitos relativos à mentalidade primitiva, sobre os quais se baseiam os rígidos sistemas teóricos da escola de Durkheim, Lévy-Bruhl e Radcliffe-Brown, não resistiram à prova das investigações de campo"⁽⁶¹⁾.

No fundo, pela palavra e testemunho de alguns dos seus mais autorizados representantes, a escola culturalista moderna está reconhecendo que a "cultura" não pode explicar tudo, nem que o indivíduo seja apenas produto da cultura.

Tendo surgido em 1911, sente-se que esta escola está encerrando o seu ciclo de hegemonia. Tudo está indicando que ela está em fase de transição; que está cedendo espaço a novas escolas. O postulado panculturalista foi levado, sem dúvida, até o extremo das suas possibilidades e nos deu muita coisa interessante sobre a alma e a gênese das culturas e das civilizações: – e é este o seu grande mérito; mas, começa a assistir, nestas alturas do século XX, o desmoronamento da sua construção, da sua sedutora armadura doutrinária. Com ele – pelo menos, na forma monocausalista com que se nos apresenta na doutrina de Frobenius e Spengler, na Alemanha, e de Boas, nos E. Unidos – vai acontecer o que aconteceu com o panracismo de Ammon, Lapouge e Gunther e com o pan-mesologismo de Buckle: deixará de si um certo resíduo de verdades ou aquisições científicas substanciais, que se incorporarão ao patrimônio da ciência – e o resto, o que exceder esta medida, ficará reduzido a pó, a nada. O mesmo também já aconteceu com o evolucionismo de Spencer e o transformismo de Haeckel.

Não é preciso ser grande psicólogo para – através desta resenha crítica de Linton, baseada nos "últimos conhecimentos da Genética e da Antropologia social" – chegar-se à previsão de que não está muito longe o dia em que a sociologia terá de reconhecer – na gênese das culturas e nas transformações das sociedades – não apenas o papel de *hereditariedade individual* e do *grande homem*, mas mesmo o papel da *raça*. Na verdade, tudo parece afluír para uma grande síntese conciliadora. Estamos voltando, por assim dizer, ao ponto em que estávamos na época das grandes lutas de doutrinas do século passado – do transformismo, do evolucionismo, do sociologismo, do mesologismo, do racismo. Tudo está caminhando em busca de um equilíbrio final – de um "focal point", das aspirações de Huntington Cairns. O certo, porém, é que passou definitivamente a época dos exclusivismos monocausalistas⁽⁶²⁾.

Em suma, o quadro clássico dos "fatores da Civilização e da História" se está restaurando. Em vez de uma causa única – *meio* só (Buckle), ou *raça* só (Lapouge), ou *cultura* só (Spengler, Frobenius, Boas) – a ciência confessa que tudo se encaminha para uma explicação múltipla, eclética, conciliadora: Raça + Meio + Cultura. Com estes elementos é que ela está recompondo o quadro moderno dos "fatores da Civilização"⁽⁶³⁾.

XIV

Nos meus livros anteriores – desde *Populações meridionais do Brasil* a *Problemas de direito sindical*, passando por *Pequenos estudos*, *O idealismo da Constituição*, *Raça e assimilação* e *Problemas de política objetiva* – tenho investigado todos estes grupos de fatores da nossa formação e da nossa evolução histórica e social: o *meio* antropológico-geográfico (*dima e solo*) os *fatores biológicos e hereditários (linhagem e raça)* e os *fatores sociais (cultura)*, embora com outra tecnologia. Retomo agora – depois de quase dez anos de forçada interrupção – estes meus estudos sobre a nossa formação social. Deixarei para uma série sobre a *História da formação racial do Brasil* (I – *Raça e seleções étnicas*; II – *Raça e seleções telúricas*; III – *Mobilidade social*; IV – *Antropossociologia das elites*) o estudo especializado da Raça e do Clima como fator da nossa cultura e da nossa civilização. Deixarei ainda para uma outra série sobre a *História social da economia* (I – *História social da economia capitalista*, II – *História social da economia pré-capitalista*) o estudo dos fatores *sociais* e *econômicos* da nossa evolução. Por agora, irei investigar

neste volume, e de forma monográfica e especializada, unicamente o papel da *cultura* na formação da nossa sociedade política e na evolução e funcionamento do Estado do Brasil.

É claro que, estudando a cultura, não irei estudá-la apenas no seu aspecto puramente etnográfico – como é dos estilos; mas também como um complicado e delicado mecanismo que as sociedades humanas constroem – sob o condicionamento do Meio e da História – para seleccionar, distribuir e classificar os valores humanos, gerados em seu seio pelas matrizes biológicas da Linhagem e da Raça.

XV

Antes, porém, de passarmos aos capítulos da segunda parte, onde este estudo será feito com minúcia e documentada exaço, iremos – continuando esta parte introdutória sobre a escola culturalista – debater, numa visão relanceada, o problema dos "complexos culturais".

Estes "complexos" têm uma grande e fundamental importância para a verdadeira compreensão da nossa história política e do nosso direito público e constitucional, especialmente do nosso direito público e constitucional *costumeiro*.

É o que se verá no capítulo III, que se segue.