

**Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciência Política – Ipol
Programa de Doutorado em Ciência Política**

LEANDRO DO NASCIMENTO RODRIGUES

**Os caminhos da identidade nacional brasileira:
A perspectiva do etnosimbolismo**

**Brasília
2013**

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciência Política – Ipol
Programa de Doutorado em Ciência Política

LEANDRO DO NASCIMENTO RODRIGUES

**Os caminhos da identidade nacional brasileira:
A perspectiva do etnosimbolismo**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do Título de Doutor em Ciência Política
pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência
Política da Universidade de Brasília

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nascimento

Brasília
2013

LEANDRO DO NASCIMENTO RODRIGUES

**Os caminhos da identidade nacional brasileira:
A perspectiva do etnosimbolismo**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do Título de Doutor em Ciência Política
pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência
Política da Universidade de Brasília

Orientador:

Prof. Dr. Paulo César Nascimento
Universidade de Brasília

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Marilde Loiola de Menezes
Universidade de Brasília

Prof^a. Dr^a. Paola Novaes Ramos
Universidade de Brasília

Prof^a. Dr^a. Leone Campos de Sousa
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Prof^a. Dr^a. Irllys Alencar Firmo Barreira
Universidade Federal do Ceará

*A Beth, Mario, Mario Neto, Fátima e Carol,
pelo início, pelo caminho, pelo futuro.*

Agradecimentos

Agradeço ao Professor Paulo Nascimento, pela orientação, na tese e na vida, cumpriu seu papel como orientador e foi além, tornou-se um amigo.

Agradeço a todos os professores do Instituto de Ciência Política, principalmente a professora Marilde Loiola, que acreditou em mim e me permitiu crescer e aprender muito.

Agradeço aos servidores da secretaria do Ipol, sempre tiveram boa vontade e me ajudaram a resolver as questões burocráticas com humor e simpatia.

Agradeço aos colegas de pós-graduação, foram inúmeras conversas, diferentes formas de pensar e que me ajudaram nos momentos difíceis. Cabe aqui mencionar um nome em especial, Martin Adamec, mais que um colega de pós-graduação e grupo de pesquisa, um grande amigo, alguém que posso confiar e que sempre esteve pronto a me ajudar, me ouvir e debater meu tema de pesquisa.

Agradeço ainda minha família, meu esteio, ainda que fisicamente distantes, mais do que nunca estão próximos de mim.

Por fim, agradeço a Capes pela bolsa concedida.

Importante não é ver o que ninguém nunca viu, mas sim, pensar o que ninguém nunca pensou sobre algo que todo mundo vê.

Arthur Schopenhauer

Resumo

A presente pesquisa se dedica à análise da identidade nacional brasileira sob a perspectiva do etnosimbolismo. Mais especificamente, apresentamos por meio dela a perspectiva nacionalista do etnosimbolismo e buscamos demonstrar a possibilidade de interpretação da identidade nacional brasileira a partir de longo intervalo de tempo e através de elementos étnicos e culturais. A nação brasileira surgiu na modernidade, mas conserva elementos tradicionais, pré-modernos. A análise cultural dos elementos pré-modernos permite reconhecer a herança ibérica, o personalismo e a cordialidade existentes na identidade nacional brasileira. É a partir da herança cultural das etnias formadoras do Brasil, principalmente da etnia dominante que o arcabouço cultural brasileiro é formado. Para demonstrar estas afirmações analisamos o jeitinho brasileiro enquanto exemplo prático de cultura pública distinta que aglutina as heranças culturais e está difundido em todo o território brasileiro, constituindo um dos elementos culturais que garantem a formação e persistência da nação brasileira.

Palavras-chave: etnosimbolismo, nacionalismo, nação, identidade nacional, cultura, jeitinho brasileiro.

Abstract

This thesis analyses Brazilian national identity through the prism of ethnosymbolism, stressing its' approach on nationalism. By and large, it aims to comprehend Brazilian national identity during a long-time span, emphasizing ethnic and cultural factors. The Brazilian nation is a consequence of modernity, all the while maintaining it's traditional, pre-modern, building blocks. The cultural analysis of these pre-modern components discerns some key elements, such as a strong Iberian heritage, personalism and "*cordiality*". The Brazilian culture is founded upon the heritage of its' constituent *ethnies*, the dominant one being in the forefront. Aiming to substantiate these claims, this thesis analyses the "Brazilian jeitinho", as a practical example of a public culture that combines cultural heritages and is widely dispersed through the whole country. As such, it comprises one of the cultural building blocks that make up and perpetuate the Brazilian nation.

Keywords: ethnosymbolism, nationalism, nation, national identity, culture, Brazilian *jeitinho*.

Lista de Gráficos

Gráfico 1 – Relação favor, jeitinho, corrupção	192
Gráfico 2 - Pediu jeitinho e idade	209
Gráfico 3 – Deu jeitinho e idade	209
Gráfico 4 – Posição sobre jeitinho e idade	210
Gráfico 5 – Pediu jeitinho e escolaridade	210
Gráfico 6 – Deu jeitinho e escolaridade	211
Gráfico 7 – Posição sobre jeitinho e escolaridade	211
Gráfico 8 – Pediu jeitinho e região	214
Gráfico 9 – Deu jeitinho e região	215
Gráfico 10 – Posição jeitinho e região	215

Lista de Tabelas

Tabela 1 – O jeitinho nos meios de comunicação	172
Tabela 2 – Percepção do jeitinho	194
Tabela 3 – Relação “você sabe” e jeitinho	199

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 – Nacionalismo	20
1.1 Origem e definição dos conceitos	20
1.1.1 Nação	20
1.1.2 Nacionalismo	31
1.1.3 Etnia e etnicidade	37
1.1.4 Identidade nacional	44
1.1.5 Cultura	48
1.2 Nacionalismo cívico e étnico	54
1.3 Origem das nações – perspectivas	59
1.3.1 Modernidade	60
1.3.2 Perennialismo	65
1.3.3 Primordialismo	67
Capítulo 2 – Etnosimbolismo	71
2.1 Modernidade e modernização	71
2.2 Tradição	74
2.3 Etnosimbolismo	86
2.3.1 Origem do paradigma	86
2.3.2 Temas Básicos do Etnosimbolismo	89
2.3.2.1 Bases e Laços Étnicos	90
2.3.2.2 Historicidade das nações	91
2.3.2.3 Elites e apelo popular	92
2.3.2.4 Conflito e Reinterpretação	93
2.3.2.5 Passado e presente	93
2.3.2.6 História cultural das nações	94
2.3.3 Formação das nações	95
2.3.4 Rotas de formação de nações	97
2.3.5 Cultura Pública	100
2.3.6 Padronização de leis e costumes	101
2.3.7 Críticas ao Etnosimbolismo	102
2.4 A influência de Walker Connor	106
Capítulo 3 A Formação da Nação Brasileira sob o Prisma Etnosimbólico.....	113
3.1 Antecedentes históricos	118
3.2 Tradição e Modernidade no Brasil	123
3.3 Panorama geral da herança ibérica no Brasil.	125
3.3.1 Intérpretes do Brasil: Gilberto Freyre	127
3.3.2 Intérpretes do Brasil: Sérgio Buarque de Holanda	130
3.3.3 Intérpretes do Brasil: Raymundo Faoro	137

3.3.4 Intérpretes do Brasil: Roberto DaMatta	141
3.3.5 Intérpretes do Brasil revisitados	146
3.4 Utilização das teorias nacionalistas no Brasil	149
3.5 Nação Brasileira e etnosimbolismo	152
3.5.1 Surgimento e definição de etnias no Brasil	155
3.5.2 De comunidade étnica a nação brasileira	165
Capítulo 4 - <i>Jeitinho</i> Brasileiro: um estudo de caso.....	170
4.1 Origem, formação e interpretações.....	170
4.2 <i>Jeitinho</i> e etnosimbolismo.....	207
4.3 <i>Jeitinho</i> em esfera nacional	213
Conclusão	217
Referências Bibliográficas	223
Anexo	233

Introdução

O nacionalismo pode, à primeira vista, parecer ser um tema de estudo ultrapassado. Entretanto, a atualidade do nacionalismo pode ser encontrada facilmente nesta era pós-queda do muro de Berlim e de globalização, em que movimentos nacionalistas e Estados-nação surgem em todos os continentes. Há diversos exemplos do surgimento ou fortalecimento dos movimentos nacionalistas, seja na América do Norte ou Europa, como os casos do Québec (KEATING, 1997; PETTINICCHIO, 2012; BANTING e SOROKA, 2012), da Catalunha (MUÑOZ e GUINJOAN, 2013), ou da Escócia, (KEATING, 1997), ou nos demais continentes, como recentes estudos sobre diversos casos de nacionalismo no continente africano (LENTZ, 2013; N'GUESSAN, 2013; ORLOWSKA, 2013). Da mesma forma a globalização e o fim das sociedades comunistas no Leste Europeu não implicou o fim ou declínio das nações, como atestam Armstrong (1992), Schlesinger (1992) e Mann (2005).

A expansão do nacionalismo e de movimentos nacionais implica também na expansão de estudos nacionalistas. A literatura sobre nacionalismo também tem crescido, principalmente através do apelo ao passado: recuperação de idiomas, culturas, costumes, territórios, dentre outros. Assim, os movimentos nacionalistas e nações têm buscado recuperar elementos pré-nacionais, étnicos, para desenvolver suas identidades nacionais.

O objetivo desta tese parte deste ponto de partida, oferecer um modelo analítico que possibilite o estudo e recuperação dos os elementos pré-nacionais e étnicos brasileiros e sua influência na identidade nacional brasileira. E tese tem como objeto central o etnosimbolismo, perspectiva de estudo do nacionalismo que permite a melhor compreensão de elementos étnicos, pré-modernos e pré-nacionais e sua influência e permanência na identidade nacional brasileira. Para tanto,

analisamos as características desta perspectiva e adotamos o *jeitinho* brasileiro como estudo de caso capaz de ilustrar um dos elementos de cultura pública distinta que formam a identidade nacional brasileira.

Há várias dificuldades para se estudar o nacionalismo e identidade nacional no Brasil. O nacionalismo, apesar de continuar a ser um fenômeno sociopolítico importante, carece de maior atenção nas diversas áreas do conhecimento no Brasil, em que apresenta uma espécie de orfandade, nenhuma área parece abraçar totalmente o tema, dado seu caráter multidisciplinar. Estudar o nacionalismo é pertencer a qual área do conhecimento? Economia, Psicologia, Antropologia, Sociologia, Ciência Política: estas são apenas algumas áreas do saber que podem facilmente abarcar o nacionalismo. A fronteira entre as áreas de humanas e ciências sociais aplicadas é nebulosa. Delimitar um tema como parte integrante de uma área do saber não desqualifica que outras áreas estudem o mesmo tema sob óticas, abordagens e metodologias díspares.

Estudar o nacionalismo sob a égide da Ciência Política nos rendeu algumas críticas. Em algumas conversas já fomos duramente questionados se o que fazemos é verdadeiramente Ciência Política, se não seria melhor propor uma pesquisa como esta em um programa de pós-graduação em alguma outra área. Da mesma forma, as críticas surgem ao propor tal tema sob o abrigo da teoria política. Seria isso verdadeiramente ciência? Entendemos que existem diversas abordagens possíveis e a questão de ser ciência não se restringe a um debate metodológico, concreto e objetivo. Tampouco acreditamos que exista uma hierarquia científica que certifique que pesquisas quantitativas são mais conclusivas, mais sérias que as diversas práticas não quantitativas, sem poderoso ferramental estatístico. Ademais, entendemos que muitas vezes não é apenas uma questão de se quantificar, mas de qualificar, perceber a existência de elementos que por abordagens estatísticas e quantitativas não seria plenamente possível. Tratar de elementos culturais pode se enquadrar nisso.

Entretanto, as críticas e dificuldades da aplicabilidade do nacionalismo à Ciência Política não são encontradas apenas em aspectos informais ou metodológicos. Propor temas de nacionalismo em congressos científicos ou periódicos na área de Ciência Política não é tarefa fácil. A maior dificuldade encontrada é onde encaixar os estudos sobre nacionalismo e nações. Os pesquisadores de nacionalismo pertencentes ao grupo de pesquisa *CIVES*¹, em que uma das linhas de pesquisa versa sobre nações e identidades nacionais e o autor desta tese é integrante, relatam que nem todos os congressos amplos de Ciência Política têm mesas que tratem do tema. Como ilustração, no último congresso da Associação Latinoamericana de Ciência Política (ALACIP), realizado em 2012², apenas duas mesas trataram dos temas de nação e Estado-nação³, totalizando sete trabalhos no programa final.

As críticas à forma como se trata o nacionalismo tendem a tentar alocar o nacionalismo em campos específicos do saber. Delimitar a fronteira entre as áreas do conhecimento é uma zona nebulosa. Assim, o nacionalismo pode ser tema de estudo de diversas áreas, inclusive da Ciência Política, seja através de suas características como ideologia, movimento sociopolítico, influência no Estado e instituições, dentre outros. A principal dificuldade do nacionalismo é seu caráter multidisciplinar que acarreta dificuldade de se enquadrá-lo numa só área, mas que permite estudos abrangentes e sob diferentes perspectivas.

Entendemos que uma tese de doutorado sobre identidade nacional no século XXI não é um anacronismo. Os sentimentos de pertencimento a uma nação permanecem vivos e sua compreensão é pertinente para se analisar uma sociedade. O nacionalismo, nações e a identidade nacional não têm prazo de validade, continuam a existir e interferem no comportamento e decisões políticas da comunidade nacional.

¹ Cidadania, Identidades e Valores Políticos – Grupo de pesquisa do Ipol/UnB registrado no CNPq.

² Programa final disponível em: http://alacip2012.org/images/stories/docs/Programa_CLCP_2012_final.pdf

³ As mesas eram: Procesos identitarios alrededor de la raza, etnia y nación; e Dispositivos de formación del Estado Nación

O interesse pela temática de nações e identidade nacional brasileira surgiu ainda durante o mestrado, quando comecei a conhecer melhor o tema de identidade nacional ao cursar disciplina que tratava do assunto com meu atual orientador de doutorado. Os debates naquela disciplina foram profícuos e despertaram algumas indagações. Professor Paulo Nascimento sempre demonstrou preocupação e interesse na importância de se entender melhor a formação e aspectos da identidade nacional brasileira, e a partir destas leituras preliminares e reflexões, comecei a perceber uma lacuna nos estudos da identidade nacional brasileira.

Apesar de já existir literatura sobre a formação da nação brasileira, pouco se discutia sobre os elementos culturais da formação da nação. Ademais, o pouco que se percebia sobre a influência da cultura no Brasil se remetia a autores pioneiros, notadamente Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. A lacuna existente entre análises da formação nacional brasileira e a influência cultural nesta formação me levaram à curiosidade para tomar este tema como objeto de pesquisa de tese de doutoramento.

Entretanto, nada disso seria possível sem aplicar tais características culturais às teorias nacionalistas. O aprofundamento no tema demonstrou que lacuna ainda maior é a reduzida adoção das teorias nacionalistas à realidade brasileira. Em outras palavras, a maioria dos estudos nacionalistas brasileiros ignoravam muitas das principais teorias e autores que analisam nações e nacionalismo. Estudar o tema no Brasil parecia um constante recomeço, cada autor elaborava diretrizes próprias para seus estudos, o que abria um leque de análises que partiam do ufanismo ao mais profundo pessimismo.

Neste sentido, propomos uma tese sobre o etnosimbolismo e a possibilidade de aplicabilidade desta perspectiva teórica de estudo do nacionalismo no Brasil. O principal debate existente na formação das nações decorre do momento de surgimento, ou seja, se a nação é um fenômeno moderno ou passível de ocorrer em diversos momentos da história. A discussão paira acerca da nação enquanto

fenômeno da modernidade. Entretanto, ainda que o surgimento da nação tenha ocorrido durante a modernidade, como a corrente hegemônica entende, os elementos pré-modernos, pré-nacionais, étnicos, não são aprofundados pelos pesquisadores. O etnosimbolismo é uma perspectiva que tenta corrigir isto, não há a preocupação específica do surgimento da nação na modernidade, a preocupação latente é considerar sua formação histórica e seus componentes culturais e étnicos, que trazem traços pré-modernos mesmo quando a nação surge na modernidade.

Na discussão do pensamento social brasileiro há diversos elementos e objetos de análise que se contrapõem à perspectiva de um Brasil moderno, como as raízes ibéricas, o patrimonialismo, o homem cordial, a confusão entre o público e o privado, dentre outros. As discussões entre o surgimento das nações enquanto fenômeno da modernidade ou independente desta por um lado, e a análise dos elementos que caracterizam o “atraso” brasileiro e impede a modernização do Brasil, por outro lado, estão desconectadas uma da outra. Assim, pretendemos adotar a perspectiva etnosimbólica como enfoque teórico que permita a conexão destes dois corpos de estudo. Para tanto, utilizamos um estudo de caso da realidade brasileira, o *jeitinho* brasileiro como demonstração da sobrevivência da herança étnica pré-moderna na moderna nação brasileira.

Assim, apresentamos o problema de nossa pesquisa: em que medida é possível aplicar o etnosimbolismo à identidade nacional brasileira como forma de análise dos elementos pré-modernos na moderna nação brasileira?

Diante deste problema oferecemos as seguintes hipóteses:

- A modernidade é uma realidade, mas conserva traços tradicionais, pré-modernos. O *jeitinho* é um elemento cultural que influencia a identidade nacional brasileira na modernidade e conserva traços pré-modernos;
- É possível aplicar uma análise histórica à realidade brasileira, pois mesmo com pouco mais de cinco séculos da chegada de europeus ao

Brasil há na identidade brasileira elementos ibéricos anteriores a este período;

- A identidade nacional brasileira está calcada em distintos fatores, dentre estes estão os elementos étnicos, culturais e simbólicos, e o *jeitinho* contribui para isto;
- Os elementos culturais e simbólicos que contribuem para a formação nacional brasileira alcançam várias esferas, incluindo aí o patrimonialismo existente na sociedade e Estado brasileiros.

A pesquisa tem caráter eminentemente teórico e baseado em análise bibliográfica. Entretanto, tem também caráter descritivo, devido ao fato de existir o exame e interpretação de dados coletados com o intuito de avaliar relações entre as variáveis à medida que elas se manifestam em fatos e nas condições que já existem para descrevê-los (KOCHE, 1997). Além disso, uma pesquisa descritiva “delineia o que é – descrição, registro, análise e interpretação de fenômenos atuais, objetivando o seu funcionamento no presente” (BEST *apud* MARCONI E LAKATOS, 2002, p. 20).

A pesquisa se baseou em análise bibliográfica de estudos relevantes para o estudo da tradição e modernidade, nacionalismo e formação do Brasil. A partir do estudo bibliográfico analisamos alguns resultados da *Pesquisa Social Brasileira (PESB)* de 2002. Utilizamos apenas estatística descritiva para ilustrar algumas de nossas afirmações concernentes ao *jeitinho* e sua presença no Brasil.

A tese está estruturada em quatro capítulos. O primeiro capítulo busca apresentar as abordagens sobre nações e nacionalismo, demonstrando as diferentes formas de análise e surgimento das nações. Apresentamos a principal teoria nacionalista, de viés modernista e outras teorias que a contrapõem, primordialismo e perenialismo. A questão central é o momento de surgimento das nações, seja na era moderna ou em períodos anteriores. Demonstramos ainda neste capítulo breve descrição sobre os elementos tradicionais, pré-modernos

existentes no Brasil e sua relação e permanência na modernidade, notadamente a partir de uma perspectiva weberiana.

O segundo capítulo analisa a perspectiva etnosimbólica, alternativa às teorias correntes que visam explicar o surgimento das nações. O etnosimbolismo, neste contexto, surge como uma perspectiva recente que tenta preencher algumas lacunas, notadamente considerar elementos pré-modernos e culturais na formação da nação, ainda que isto ocorra na era moderna. Além disso, o etnosimbolismo demonstra grande preocupação com a formação histórica e cultural das nações.

O terceiro capítulo enfoca a formação do Brasil. Inicialmente são abordados os antecedentes históricos da chegada dos europeus ao Brasil, de forma a delinear os primórdios da herança ibérica existente no Brasil. O segundo passo é analisar autores que em alguma medida adotam análise cultural na formação brasileira e que tenham traços weberianos, ainda que não explícitos, como no caso de Gilberto Freyre. Como nossa preocupação está centrada em elementos culturais e simbólicos, apresentamos uma breve discussão sobre Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta. Gilberto Freyre é um autor importante para nossa análise, sua concepção de miscigenação existente no Brasil vai muito além de elementos raciais e em alguma medida percebe a miscigenação étnica e cultural existente no Brasil. Sérgio Buarque de Holanda constitui o grande pilar de nossa análise. Sua preocupação com a herança ibérica, o culto à personalidade e a conseqüente ideia do homem cordial se mostram atuais e antecipam uma realidade existente hoje, em que o *jeitinho* é uma das conseqüências. Raymundo Faoro, apesar das muitas críticas a sua análise, aborda a questão do Estado brasileiro e do patrimonialismo adotando elementos culturais e também da herança ibérica. Por fim, Roberto DaMatta demonstra o panorama existente para o surgimento do *jeitinho*, fruto de uma sociedade que conserva elementos tradicionais e modernos, resultado do constante conflito entre pessoa e indivíduo e da sociedade relacional.

No quarto capítulo analisamos o surgimento do *jeitinho* brasileiro na literatura, seus principais aspectos formadores, suas características e seu peso e importância cultural sob as óticas de Roberto DaMatta e Livia Barbosa. Neste capítulo também fazemos um rápido histórico dos estudos nacionalistas no Brasil, que se caracterizam por não adotar teorias nacionalistas e serem baseados principalmente em análises desenvolvimentistas, em que a cultura e os símbolos nacionais não são considerados como principais fatores para a formação da identidade nacional brasileira. Ao contrário, é oferecida discussão que adota principalmente elementos institucionais e macroeconômicos para explicar a formação da nação brasileira.

Ainda no terceiro e quarto capítulos analisamos também a formação da nação brasileira sob a ótica etnosimbólica e a importância da cultura pública para formação da nação. Além disso, retomamos os autores da formação brasileira para demonstrar a herança ibérica existente no Brasil ainda hoje. Reconhecemos que o Brasil foi formado por diferentes etnias, mas os portugueses constituíram a etnia dominante e essa herança ibérica oferece importante arcabouço cultural da formação nacional brasileira. Por fim, analisamos o *jeitinho* enquanto elemento de cultura pública e um dos responsáveis pelo sentimento nacional existente no Brasil.

Na conclusão retomamos as discussões anteriores e traçamos nossas conclusões a partir das hipóteses apresentadas na introdução. Também apresentamos lacunas existentes em pesquisas sobre o tema do etnosimbolismo e oferecemos sugestões para análises futuras.

Capítulo 1 - Nacionalismo

As temáticas de nação e nacionalismo até final do século XX eram negligenciadas e não recebiam grande importância no meio acadêmico. A dissolução do sistema comunista existente na Europa fomentou o reaparecimento do tema nacionalismo a partir das divisões dos países então existentes. A maioria dos conflitos e crises internacionais que ocorreram após a queda do Muro de Berlin em 1989 estava relacionada a questões e disputas nacionais. Entretanto, apesar do nacionalismo ser um tema recorrente nas últimas décadas, as definições e conceitos adotados podem assumir diferentes conotações a partir de dissímeis abordagens e características enfatizadas.

Diante deste cenário, entendemos ser necessário analisar os conceitos e entender a origem e história dos mesmos. Assim, iremos apresentar formas como os conceitos foram analisados até chegarmos a definições atuais e suas diferentes abordagens. Nosso intuito neste capítulo é descrever o desenvolvimento dos estudos nacionalistas, apresentar conceitos importantes para a seguir discorrer sobre o etnosimbolismo e apresentar suas características fundamentais.

1.1 Origem e definição dos conceitos

1.1.1 Nação

Dentro dos estudos de nacionalismo, sem dúvida a definição de nação representa o conceito mais intrincado e problemático de se atingir, pois é “um dos mais enigmáticos e tendenciosos conceitos do léxico político” (TILLY, 1975, p. 6), a ponto de este autor preferir se dedicar com maior ênfase ao estudo do Estado. A pluralidade de conceitos de nações e nacionalismo, “fruto, em larga medida, de experiências ocorridas em contextos históricos e políticos muito diferentes, tem gerado contradições terminológicas que estão refletidas nas obras dos estudiosos do tema” (NASCIMENTO, 2003, p. 34). Antes de adentrarmos na miríade de conceitos em busca de uma definição de nação a ser adotada no presente estudo, iremos resgatar a origem do termo e evolução do conceito.

O termo *nação* é de origem latina e originalmente era empregado para transmitir a noção de laços sanguíneos comuns. É derivado do particípio passado do verbo em latim *nasci*, que pode ser traduzido como nascer. Além disso, o significado em latim do substantivo *nationem* pode conotar *raça* (CONNOR, 1994, p. 94). Um exemplo evidente do uso o termo *natio* em latim pode ser encontrado na passagem de um discurso de Cícero em 44 a.C. em que discursava contra Marco Antônio: “*Omnes nationes servitutem ferre possunt: nostra civitas non potest*”⁴, que pode ser traduzido como: “Todas as raças são capazes de suportar a escravidão, mas nossa comunidade não pode”⁵. Neste discurso Cícero está particularmente preocupado com as *nationes* (raças de pessoas) estrangeiras e inferiores.

A dificuldade de se definir e delimitar termos que descrevem coletividades humanas é evidente, o que muitas vezes acarreta o uso descompromissado de conceitos e permite-se uma “licença literária” em seu emprego. Em algumas universidades medievais europeias, a *nação* de um aluno designava a região originária do mesmo (NASCIMENTO, 2003, p. 35, CONNOR, 1994, p.94). Quando o

⁴ *Cícero, Orationes: Pro Milone, Pro Marcello, Pro Ligario, Pro rege Deiotaro, Philippicae I-XIV. Disponível no sítio na internet:*
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3aabo%3aphi%2c0474%2c035%3a10%3a10%3a20&redirect=true#word1>

⁵ Traduzido a partir do original em Inglês obtido no sítio da internet:
<http://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Nation.html>

termo foi introduzido na língua inglesa no século XIII seu sentido primário era de um grupo com laços sanguíneos. Entretanto, no início do século XVII o termo era empregado para descrever “os habitantes de um país, indiferentemente da composição etnonacional da população, assim se transformando num substituto para categorias humanas, (...) prática repetida atualmente” (CONNOR, 1994, p. 94-95, tradução nossa).

Apesar da existência do termo nação há alguns séculos os estudos concernentes à concepção hodierna do conceito não ultrapassa a barreira de dois séculos. Um dos primeiros estudos reconhecidos sobre a concepção moderna de nação é a transcrição de uma conferência de Ernest Renan na Universidade de Sorbonne em 11 de Março de 1882. Na referida obra, denominada *O que é uma Nação?*⁶ (1882), Renan rejeita uma concepção estatal de nação e busca identificar a nação como forma de moralidade. Os elementos provenientes do passado, como lembranças comuns, são tão importantes quanto os elementos do presente, como o consentimento atual de se viver juntos e desejo de continuar a compartilhar a herança comum (RENAN, 1882, p.1). Assim, para ele, “ter glórias comuns no passado, uma vontade comum no presente, estas são as condições essenciais para ser uma nação” (RENAN, 1882, p. 1, tradução nossa).

Há grande solidariedade entre os cidadãos, baseada no sentimento dos sacrifícios feitos pelos antepassados e a disposição atual de se repetir tais sacrifícios. A nação para ele está baseada no resultado de um acordo firmado e amparado por seus cidadãos, o que ele denominada de um plebiscito diário para reconhecer uns aos outros como herdeiros de um passado aceito e reconhecido por todos, compartilhando um projeto comum para o presente e futuro (SPENCER e WOLLMAN, 2005, p. 12). Assim, Segundo Renan,

⁶ No original *Qu'est-ce qu'une nation?*

Um grande agregado de homens com um espírito saudável e calor no coração é capaz de criar uma consciência moral que é denominada nação. Quando esta consciência moral prova sua força através do sacrifício que demanda a abdicação do indivíduo para o benefício da comunidade, mostra-se legítima e tem o direito de existir (RENAN, 1882, p. 3, tradução nossa).

A obra de Ernest Renan apresenta, assim, solidariedade calcada na consciência histórica.

Outro autor importante para a formação do conceito de nação é Joseph Stalin, que afirma que a nação é uma comunidade definida de pessoas. Ciente que tal definição pode ser muito vasta por abarcar diversas formas de grupos coletivos, Stalin busca, então, definir sua concepção de comunidade. Assim, o autor define que a nação não é racial ou tribal, mas comunidade de pessoas historicamente constituída (STALIN, 1973, p. 57).

Entretanto, nem todas as comunidades podem constituir uma nação, ainda que estáveis e historicamente constituídas. Assim, para Stalin, o que pode distinguir uma comunidade nacional de uma comunidade baseada em fronteiras estatais é “o fato, dentre outros, que uma comunidade nacional não pode ser concebida sem uma linguagem comum, enquanto que para a existência de um Estado não é preciso que seja formado por uma única língua” (STALIN, 1973, p. 57).

Outros fatores também devem ser considerados para que uma comunidade possa ser definida como nacional. Um território comum, em que as pessoas possam viver ao longo das gerações, também é um fator característico de uma comunidade nacional. Mas para que essa possa efetivamente existir também são necessários laços econômicos internos da nação que integrem a comunidade, de forma que uma vida econômica comum e coesa é fator preponderante para a formação de uma nação. Por fim, é necessário que laços psicológicos existam para

que formem uma cultura comum, ou como Stalin denomina, para que se forme um 'caráter nacional' (STALIN, 1973, p. 58-60).

Uma nação é uma comunidade historicamente constituída e estável de pessoas, formada a partir de uma linguagem, território, vida econômica e psicológica comuns, manifestada em uma cultura comum. [...] É somente quando todas estas características estão presentes em conjunto que temos uma nação (STALIN, 1973, p. 60-61, tradução nossa).

Stalin estava particularmente preocupado com o caso russo, que o próprio autor reconhece não ser propriamente uma única nação. Fica evidente sua intenção em definir critérios para se buscar seu projeto político de formar uma nação russa, que detivesse as mesmas características as quais ele definiu como cruciais para a existência de uma nação. Fica claro o papel político que o conceito de nação pode desempenhar.

Max Weber também apresenta importante contribuição para os estudos de nacionalismo e definição do conceito de nação. Para ele a concepção de nação estava diretamente relacionada a sentimentos de prestígio. Weber reconhece a dificuldade de se delimitar e estabelecer critérios na definição de nação. Existe a clara preocupação de se distinguir nação de povo de um estado, bem como de se analisar os critérios objetivos comumente usados na busca para se delimitar a nação, como a linguagem. Existe, pois, um sentimento de solidariedade entre indivíduos pertencentes a uma nação, mas esta não está obrigatoriamente condicionada a tais critérios objetivos. O sentimento de pertencimento não precisa ser vinculado a laços sanguíneos comuns.

O sentimento de descendência é um traço de solidariedade característica das comunidades étnicas. A existência de tal sentimento por si só é incapaz de constituir uma nação, mas é possível notar sua importância e relevância na

definição do conceito. Como já dito, a nação para Weber está intimamente ligada a noção de prestígio. Para Weber,

A significância de “nação” está habitualmente ligada à superioridade, ou pelo menos à insubstituibilidade, dos valores culturais que devem ser preservados e desenvolvidos exclusivamente através do cultivo da peculiaridade do grupo (WEBER, 1982, p. 206).

A concepção de nação, por conseguinte, relaciona-se a aspectos culturais e ao sentimento de prestígio existente por se fazer parte de uma nação. As nações são muito vastas para serem definidas por critérios objetivos pré-definidos, o que é característico são seus elementos culturais. Entretanto, Weber considera ainda a importância política da nação, uma vez que o que distingue uma nação de uma comunidade étnica para ele é o uso e importância política da nação (WEBER, 1982, p. 206-207).

As obras mencionadas oferecem os primeiros parâmetros para os estudos e definição de nações e ocupam lugar destacado na história do conceito de nação. Em comum todas elas apresentam, de alguma forma, componentes psicológicos que interferem e influenciam na formação e composição de uma nação. Tais componentes psicológicos podem ser entendidos e interpretados como elementos culturais.

Os estudos e definições de nação podem apresentar direções contrárias. Anthony Giddens não vê a nação como um elemento cultural, e sim como um elemento não dissociado de um estado. Para Giddens uma nação só pode existir quando um estado tem alcance administrativo unificado sobre o território ao qual ele é soberano (GIDDENS, 1985, p. 119). Neste sentido, a concepção de estado-nação é presente em sua obra e representam formas que devem coexistir. Para Giddens,

o Estado-nação, que existe em um complexo de outros Estados-nação, é um conjunto de formas institucionais de governança que mantém um monopólio administrativo sobre um território com limites demarcados (fronteiras), com sua regra de ser sancionado pela lei e controle direto dos meios de violência interna e externa (GIDDENS, 1985, p. 121, tradução nossa).

Há uma série de outras definições sobre nação e delimitação de seu conceito. Buscamos aqui apresentar três textos pioneiros que influenciaram considerável parcela de estudos posteriores de nações e nacionalismo. Além disso, buscamos apresentar uma perspectiva distinta para brevemente demonstrar que existem divergências na definição de nação. Neste estudo entendemos que a nação apresenta componentes culturais importantes, o que foi amplamente considerado por Walker Connor e Anthony Smith. Veremos a seguir as ponderações destes estudiosos do conceito de nação e seu alicerce cultural.

Um dos primeiros autores a reconhecer a dificuldade de se definir conceitos relacionados aos estudos de nacionalismo foi Walker Connor. Nas palavras de Daniele Conversi,

Walker Connor foi um dos primeiros estudiosos a abordar sistematicamente a falta de uma terminologia apropriada no estudo do nacionalismo, principalmente em Ciência política. Esta foi uma questão crítica, dado também que os próprios nacionalistas geram o florescimento de tais ambiguidades. A necessidade de uma definição clara e inequívoca de conceitos-chave no campo tem sido essencial (CONVERSI, 2004, p.1-2, tradução nossa).

Uma das preocupações constantes de Connor é acerca do caos terminológico e conseqüente uso indistinto do conceito de nação como forma de lealdade ao estado. O estado constitui uma das principais divisões políticas do globo. Já a essência da nação não é tangível. “Esta essência é um laço psicológico que une um povo e o diferencia dos outros povos, atuando na convicção

subconsciente deste povo de forma vital” (CONNOR, 1994, p. 92, tradução nossa). A natureza deste laço psicológico, entretanto, não é tão evidente, o que dificulta a tarefa de definição do conceito.

Ainda assim, Connor apresenta a definição de um popular dicionário de relações internacionais, que define nação como

Um grupo social que compartilha uma ideologia comum, instituições e costumes comuns, e senso de homogeneidade. ‘Nação’ é difícil de ser definida com tanta precisão, assim como diferenciar o termo de outros grupos como seitas religiosas, que apresentam algumas das mesmas características. Na nação, no entanto, está também presente um forte sentimento de pertencimento a um grupo, associada a um território em particular considerado peculiarmente seu (PLANO e OLTON *apud* CONNOR, 1994, p. 92-93, tradução nossa).

Como podemos notar, o termo *senso* é fundamental no conceito para retratar o laço psicológico existente. Entretanto, mesmo com essa definição apresentada por Connor, é comum o uso indistinto do termo nação como lealdade ao estado. Tal laço psicológico pode ser reduzido em alguns estudos a laços e vínculos sanguíneos. Entretanto, tal concepção restrita acaba por ignorar os mitos de origem comum de uma determinada nação, elemento psicológico fundamental para o conceito de nação. Se um estudo antropológico for conduzido em uma determinada nação que acredita nos laços de origem e descendência comum de um povo, provavelmente será constatado que nem todos os membros são de fato de mesma origem. Neste sentido, Connor cita que “o que importa não é exatamente o que é, mas o que o povo acredita ser” (CONNOR, 1994, p. 93).

A preocupação evidente de Connor é, conforme já mencionado, o uso de nação como forma de designar uma unidade territorial juridicamente definida, o estado. É evidente para ele que nação e nacionalismo se referem a lealdades a grupos nacionais, independentemente da existência de estados. A confusão entre

termos nação e estado, entretanto, amalgamou os termos nação e estado numa única expressão, estado-nação. O termo, utilizado para designar estados que possuem apenas uma nação, passou a ser utilizado indiscriminadamente como forma de designar todos os estados (CONNOR, 1994, p. 95-96).

Assim, para diferenciar de lealdade ao estado de lealdade à nação, que muitas vezes são indistintamente expressas pelo termo nação, Connor cunha a expressão *Etnonacionalismo*. “Em seu sentido pristino, não há diferença entre nacionalismo e etnonacionalismo. Entretanto, este raramente é o caso” (CONNOR, 1994, p. xi, tradução nossa). Como esclarece Conversi,

O termo preferido por Connor, e desde então incorporad na maior parte da literatura sobre nacionalismo, é ‘etnonacionalismo’. Isso denota tanto a lealdade à nação privada de seu próprio Estado e da lealdade a um grupo étnico incorporado em um Estado específico, especialmente quando este é concebido como um “Estado-nação”. Em outras palavras, etnonacionalismo é concebido em um sentido muito amplo e pode ser usado como sinônimo de nacionalismo. [...] Como o nacionalismo refere-se, simultaneamente, a nacionalismos estatais e não estatais, a distinção entre as duas formas de nacionalismo é obscura: o apego emocional à ascendência, linhagem e continuidade é compartilhada tanto por aqueles que têm o poder e aqueles que estão privados deste (CONVERSI, 2004, p. 2, tradução nossa).

Já Anthony Smith, profícuo estudioso do nacionalismo, estuda o tema há aproximadamente quatro décadas. Em uma de suas obras mais recentes, *Nationalism* (2010, p. 11), sintetiza as variações das definições de nação e apresenta sua própria definição. Para o autor, as definições do conceito de nação variam desde critérios objetivos, como língua, religião e costumes, território e instituições, adotados por Stalin, a aqueles que enfatizam critérios subjetivos, como atitudes, percepções e sentimentos, como o adotado por Benedict Anderson: uma nação “é uma comunidade política imaginada como inerentemente limitada e soberana” (ANDERSON, 2006, p. 6, tradução nossa).

Os critérios objetivos apresentam fatores relevantes para uma nação. Entretanto, ao isolar tais critérios objetivos, alguns elementos cruciais para a nação podem ser excluídos. Neste sentido Weber lembra que critérios objetivos podem falhar na tarefa de abarcar todas as nações. Da mesma forma, focar apenas em critérios subjetivos torna a distinção de nação de outras formas de identidade coletiva uma tarefa árdua de se realizar (SMITH, 2010, p. 12).

Achar um meio termo para esta distinção não é consenso entre os estudiosos do nacionalismo. Entretanto, existem dois pontos em comum àqueles que seguem a concepção subjetiva: uma nação não é um estado e não é uma comunidade étnica. Não é um estado porque um estado é um emaranho de arranjos institucionais autônomos, enquanto que uma nação é uma forma de comunidade. Também não é uma comunidade étnica porque, apesar de possuírem alguns componentes comuns, uma comunidade étnica não tem alcance político e, em muitos casos, não possui cultura pública comum ou mesmo dimensão territorial (SMITH, 2010, p. 12).

Em obra originalmente publicada na década de 1980, Anthony Smith define então nação como “uma determinada população humana, que partilha de território histórico, mitos e memórias comuns, uma cultura pública de massas, uma economia comum e direitos e deveres legais comuns a todos os membros” (Smith, 1991, p. 28). Entretanto, em 2002, Smith modifica seu conceito de nação, que pode então ser apresentado como “uma determinada comunidade, possuidora de um território histórico, mitos e memórias compartilhados, cultura comum pública, e leis e costumes comuns” (Smith, 2002, *apud* Guibernau, 2004, p. 127).

As diferenças principais entre os dois conceitos podem ser percebidos ao compará-los. Em primeiro lugar, a expressão *uma cultura pública de massas* foi removida, a referência a uma economia comum também foi eliminada, e direitos e deveres legais comuns a todos os membros foi alterado para leis e costumes comuns.

A razão maior da mudança provavelmente é fruto dos debates com Walker Connor e sua colocações em seu artigo “*When is a Nation?*”⁷ (Connor, 1994). Neste artigo, conforme é disposto por Guibernau, Connor demonstra que o nacionalismo é um fenômeno de massas, não de elites. Anthony Smith mantinha em seu conceito inicial a concepção de massas da nação, notadamente na expressão ‘cultura pública de massas’. Entretanto, manter o caráter de massa da nação impediria Smith de encontrar exemplos de formações sociais pré-modernas, principalmente na antiguidade, como ele frisa em sua obra de 1998. Segundo crítica de Guibernau, Smith não está apenas afirmando que existe uma origem étnica de nações a ser encontrado em períodos pré-modernos, e sim que nações existiam anteriormente ao período moderno. Notadamente, aqui, Guibernau tenta demonstrar que a afirmação sempre feita por Smith que nações são modernas não é verdadeira. Da mesma forma, vemos então que as concepções de nação de Smith deixam de ser modernas e passam a ter caráter perenialista, ou “neo-perenialista”, como é atribuído também a Armstrong. Entendemos que o etnosimbolismo não é uma teoria neo-perenialista, Smith se preocupou em esclarecer os pontos criticados por Guibernau. Entendemos que as nações não irão surgir em qualquer momento histórico, existem alguns componentes formadores de uma nação que somente podem ser plenamente atingidos na modernidade.

A mudança da concepção da nação enquanto fenômeno de massa parece ser uma consequência da afirmação de Connor:

Um problema chave encontrado pelos estudiosos ao datar a emergência das nações é que consciência nacional é um fenômeno de massas, não um fenômeno de elites, e as massas, até recentemente isoladas em bolsões rurais e eram analfabetas ou semi-analfabetas, eram consideravelmente mudas em relação ao seu senso de identidade(s) e frequentemente a concepção de nação

⁷ Quando é uma nação?

como fenômeno das elites não era extensiva às massas” (CONNOR, 1994, p. 159, tradução nossa).

Assim, conforme dispõe Guibernau,

a eliminação de referências ao caráter de cultura pública de massa por parte de Smith permite a ele reivindicar que a nação existe mesmo que uma cultura particular não seja compartilhada pela massa da população. Uma cultura pública é fundamentalmente diferente em extensão do que uma cultura de massa, e muito mais fácil de se alcançar (GUIBERNAU, 2004, p. 128, tradução nossa).

Em trabalho posterior, estas variações da definição de nação sofrem alterações e se adaptam às críticas recebidas. A perspectiva do etnosimbolismo não estava delineada e definida quando de seu surgimento, as críticas e sugestões ao método permitiram que algumas mudanças fossem incorporadas. O conceito atual de nação proposto por Anthony Smith é: “uma comunidade humana autodenominada, residente em um território natal percebido como tal, e que tem mitos e história comuns, uma cultura pública distinta, leis comuns e costumes que alcançam todos seus membros” (SMITH, 2010, p. 13, tradução nossa).

Adotamos como referenciais teóricos os conceitos de nação apresentados por Weber, Connor e Smith, uma vez que os mesmos delimitam e ressaltam a existência cultural da nação sem desprezar a importância de elementos ditos objetivos na definição de nação.

1.1.2 Nacionalismo

O conceito de nacionalismo também apresenta suas peculiaridades e se caracteriza por dificuldades semelhantes às encontradas na conceituação de nação. Não há uma definição consensual, correntes distintas analisam o nacionalismo como um sentimento nacional, outras como uma ideologia política ou ainda relacionando nacionalismo aos movimentos nacionalistas, dentre outras acepções. Apresentaremos a seguir um panorama da definição para em seguida apresentarmos nosso entendimento acerca do nacionalismo.

O dicionário da língua inglesa Merriam Webster⁸ considera o primeiro uso conhecido do termo nacionalismo no ano de 1844. Entretanto, há o uso do termo em 1798 pela primeira vez, não reaparecendo até a década de 1830 conforme demonstra Bertier de Sauvigny (*apud* CONNOR, 1994, p. 98). Além disso, o termo permanece ausente da lexicografia da fins do século XIX e seu uso só se difundiu no século XX, portanto um termo ainda novo no vernáculo.

A dificuldade em se definir nacionalismo decorre do fato de o conceito não existir por si só, faz parte de uma cadeia de conceitos correlatos que tampouco podem ser facilmente definidos, como espírito cívico, patriotismo, populismo, imperialismo, etnocentrismo, xenofobia, dentre outros. A relação principal, entretanto, ocorre exatamente entre os termos nação e nacionalismo, em que nação representa uma realidade enquanto que o nacionalismo representa uma ideologia. Esta relação pode ser percebida das mais diversas formas, e diferentes definições podem surgir a partir desta relação existente (BALIBAR, 2005, p. 164).

⁸ <http://www.merriam-webster.com>

Um dos principais pensadores do nacionalismo, Ernest Gellner, inicia sua obra seminal *Nations and Nationalism* (1983), apresentando a definição de nação, e expõe o seguinte conceito:

O nacionalismo é essencialmente um princípio político que sustenta que a política e a unidade nacional devem ser congruentes. Nacionalismo, como um sentimento, ou como um movimento, pode ser melhor definido em termos deste princípio. Sentimento nacionalista é o sentimento de raiva despertado pela violação do princípio, ou o sentimento de satisfação despertado por seu cumprimento. Um movimento nacionalista é um impulsionado por um sentimento deste tipo (GELLNER, 1983, p. 1, tradução nossa).

O significado de unidade nacional é explanado por Gellner, que se refere a um sinônimo de grupo étnico, ou um grupo étnico que os nacionalistas acreditam que exista. Assim, “o nacionalismo é uma teoria de legitimidade política, o que requer que os limites étnicos se sobreponham aos limites políticos” (GELLNER, 1983, p. 1, tradução nossa).

O entendimento de Eriksen sobre o conceito de Gellner é claro, para ele,

O nacionalismo, da forma como o termo é usado por Gellner e outros cientistas sociais contemporâneos, explícita ou implicitamente se refere a uma ligação peculiar entre etnicidade e do Estado. Nacionalismos são, de acordo com este ponto de vista, ideologias étnicas que sustentam que seu grupo deve dominar um estado. Um Estado-nação é, portanto, um estado dominado por um grupo étnico, cujos sinais de identidade (como língua ou religião) são frequentemente incorporados em seu simbolismo oficial e legislação. Há uma unidade para a integração e assimilação dos cidadãos, apesar de Gellner admite que as nações podem conter pessoas “não-fundíveis⁹” (ERIKSEN, 2002, p. 98, tradução nossa).

⁹ Nom-meltable no original

Outro importante estudioso do nacionalismo, Benedict Anderson, em sua definição de nação já mencionada aqui, caracteriza a nação como uma comunidade imaginada. Por imaginada o autor não se refere a inventada, mas sim que as pessoas que se definem de uma determinada nação nunca conhecerão ou encontrarão a grande maioria dos membros desta mesma nação, ainda que para cada um dos membros desta nação exista a imagem de comunhão entre eles (ANDERSON, 2006, p. 6-7).

Diferentemente de Gellner que salienta os aspectos eminentemente políticos do nacionalismo, Anderson busca compreender a força¹⁰ e persistência da identidade nacional e sentimento. Ainda assim, existem algumas congruências no pensamento de ambos. Ambos entendem a nação como um constructo ideológico no intuito de forjar a relação entre grupos culturais auto-definidos e o estado, e com isso conseguem criar comunidades abstratas de uma ordem distinta dos estados dinásticos calcados em relações de parentesco existentes na pré-modernidade (ERIKSEN, 2002, p. 98-99).

A questão étnica não é tema de discussão central de Gellner e Anderson, mas há uma proximidade evidente entre questões étnicas e nacionais. Existe o componente cultural que é capaz de interferir nas relações entre estado, nação e comunidades étnicas. O sentimento nacionalista mencionado está embebido em elementos culturais e não podem ser separados dos estudos de nacionalismo.

Neste sentido de definição de nacionalismo é possível fazer uma relação entre Gellner e Connor. Ambos adotam postulados weberianos em suas teorias sobre o nacionalismo, ambos consideram a legitimidade como questão central em suas obras, e o surgimento de nações para ambos é um fenômeno moderno.

¹⁰ O fato de membros da nação estarem dispostos a morrer por ela evidencia esta força.

Existem ainda semelhanças metodológicas, mas o que está implícito no pensamento de Gellner é explícito em Connor. Como bem analisa Daniele Conversi:

A teoria abrangente de Gellner caminha em um vácuo conceitual. Nação, etnia, língua e cultura são turvos perante sua explanação cristalina e fascinante do surgimento das nações e nacionalismo. Apesar de algumas definições claras e memoráveis, uma leitura cuidadosa do trabalho Gellner revela que o núcleo de suas explicações é a cultura como um princípio de organização: a cultura altamente formalizada e padronizada necessita do estado e é necessária para este. Apesar do fato de que está por trás muito da definição do Gellner da nação, etnia é apenas vagamente tratada como tal. A nação é antes o produto final de forças de época de mudança social. A cultura é central para este processo (CONVERSI, 2004, p. 7, tradução nossa).

Já Anthony Smith entende a ideia de nação e nacionalismo de forma correlata ao pensamento de Walker Connor. Smith reconhece a diversidade de definições existentes para o nacionalismo, mas percebe um tema central comum aos conceitos de nacionalismo, o papel do nacionalismo como ideologia que coloca a nação como elemento central de seus estudos e busca promover seu bem-estar. Para alcançar tal objetivo Smith apresenta três pontos centrais, autonomia nacional, unidade nacional e identidade nacional, e para os nacionalistas, uma nação é incapaz de sobreviver sem uma parcela destes três elementos (SMITH, 2010, p. 9).

Diante do exposto, Anthony Smith propõe o seguinte conceito de nacionalismo:

O nacionalismo pode ser definido como um movimento ideológico para atingir e manter a autonomia, unidade e identidade em nome de uma população, alguns membros dos quais acreditam que ele constitui uma “nação” real ou em potencial. O nacionalismo não é simplesmente um sentimento compartilhado ou consciência, nem é para ser equiparado com o “surgimento das nações”. É um

movimento ativo de uma ideologia e simbolismo da nação (SMITH, 2009, p. 61, tradução nossa).

O elemento ideológico se faz presente na definição proposta, e por se tratar de uma ideologia, há objetivos a serem alcançados. São os elementos nucleares da ideologia da nação¹¹ que definem as ações e os objetivos almejados. Podemos notar no conceito o elemento político do nacionalismo, e Smith demonstra a influência da obra de Connor ao afirmar que o nacionalismo é uma doutrina acerca da nação, não do estado, apesar de que na prática uma nação livre muitas vezes necessite de um estado para proteção e forme de alimentar suas particularidades culturais, apesar desta não ser uma regra geral absoluta (SMITH, 2009, p. 61).

A relação entre movimento e ideologia apresentados no conceito não limitam o nacionalismo a movimentos em busca de independência, O termo *manter*, presente no conceito, demonstra que a ideologia nacionalista persiste mesmo em nacionalismos estabelecidos e consolidados. Ademais, a definição em questão pressupõe a existência de nações, mas não implica dizer que as nações existam antes do nacionalismo, o que fica evidente através da expressão *nações em potencial*. Isso mostra que é possível encontrar casos de nacionalismos sem nações estabelecidas (SMITH, 2010, p. 9-10).

Existe, pois, entendimentos diversos sobre o nacionalismo, cujo principal embate acerca do nacionalismo é entre visões que priorizam elementos políticos ou culturais, posição comum na Antropologia. Entendemos que o nacionalismo apresenta uma síntese de ambas as visões, em que tanto elementos políticos e

¹¹ Os seguintes elementos constituem o 'núcleo' da ideologia nacionalista: a humanidade está dividida em nações, cada uma com seu próprio caráter, história e destino, a nação é a única fonte de poder político; lealdade à nação tem precedência sobre outras lealdades, para ser livre, os seres humanos devem pertencer a uma nação; nações requerem máxima autonomia e auto-expressão; paz global e justiça só podem ser construídos sobre a base de uma pluralidade de nações livres (SMITH, 2009, p. 61, tradução nossa).

culturais estão presentes. Neste sentido, adotamos os conceitos de nacionalismo apresentados por Connor e Smith como alicerce e marco teóricos.

1.1.3 Etnia e Etnicidade

Segundo um levantamento a respeito de etnicidade realizado por Thomas Eriksen (2002), seu uso data de 1953, por David Riesman e apareceu pela primeira vez em um dicionário de língua inglesa em 1972, no *Oxford English Dictionary*. Entretanto, o termo “étnico” data de um período muito anterior. Deriva-se a palavra grega *ethnos* (que se originou da palavra *ethnikos*), e significava inicialmente pagão, ou ainda um sinônimo de gentio (Williams, 1976 *apud* Eriksen, 2002). Era utilizado com tal definição na Inglaterra, notadamente entre meados do século XIV até aproximadamente a metade do século XIX, quando então passa a assumir conotação racial. Nos Estados Unidos era utilizado na época da segunda guerra mundial como uma forma educada de se referir a judeus, italianos, irlandeses e outros povos considerados inferiores aos descendentes de Ingleses.

O uso do termo grego *ethnos* na Grécia antiga assumia algumas acepções, mas todas tinham em comum a ideia de um número de pessoas ou animais que partilhavam características culturais ou biológicas comuns. A dicotomia existente entre o não étnico, nós, e o étnico, outros, perdurou no tempo e hoje é um conceito utilizado tanto no nacionalismo quanto na etnicidade.

Entre os estudiosos do tema há um acordo geral quanto ao significado de grupo étnico como uma categoria humana básica, e não um subgrupo. Entretanto, a sociologia americana começou a utilizar expressão grupo étnico para se referir a

“um grupo com uma tradição cultural comum e senso de identidade que existe como um subgrupo de uma sociedade maior (G. THEODORSON e A. THEODORSON, *apud* CONNOR, 1994, p. 101, tradução nossa). A consequência dessa interpretação dada pela sociologia americana é considerar grupo étnico enquanto sinônimo de minoria e, dentro da realidade de grupos nos Estados Unidos, tal expressão passou a ser largamente adotada como referência a qualquer minoria, seja esta religiosa, linguística ou outra.

Alguns outros campos da ciência, como a antropologia, costumam adotar os conceitos de etnicidade e grupos étnicos em seu sentido pristino, qual seja, relacionado ao sentimento de ancestralidade comum. É visível a contribuição de Max Weber para este tema. Dispõe Weber:

Chamaremos “grupos étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. A “comunhão étnica” distingue-se da “comunidade de clã” pelo fato de aquela ser apenas o produto de um “sentimento de comunidade” e não uma comunidade verdadeira, como o clã¹² (WEBER, 1991, p. 270).

Tal definição aparenta uma possível equiparação entre nação e grupos étnicos, e de fato Weber relacionava os conceitos. Entretanto, ciente de uma possível confusão entre os limites de cada definição, Weber distingue as definições:

A ideia de “nação” pode incluir as noções de descendência comum e de uma homogeneidade essencial, embora frequentemente

¹² Na edição em língua inglesa não há a palavra Clã neste trecho, é utilizado a expressão kinship group.

indefinida. A nação tem essas noções em comum com o sentimento de solidariedade das comunidades étnicas, que também é alimentado de várias fontes. Mas o sentimento de solidariedade étnica não faz, por si, uma “nação”. Sem dúvida, até mesmo os russos brancos frente aos Grandes Russos experimentaram sempre um sentimento de solidariedade étnica, mesmo que, no momento, eles dificilmente pretendam considerar-se como uma “nação” separada. Os poloneses da Alta Silésia, até recentemente, quase não tinham sentimentos de solidariedade com a “nação polonesa”. Sentiam-se como um grupo étnico à parte frente aos alemães, mas quanto ao resto eram súditos prussianos e nada mais (WEBER, 1982, p. 203).

Connor elucida bem a distinção de Weber entre grupo étnico e nação:

Weber está claramente falando de povos prenacionais, ou o que nós denominamos anteriormente, nações em potencial. Suas ilustrações são de pessoas ainda não cientes de seu pertencimento a um elemento étnico mais amplo. A consciência de grupo a que ele se refere - que o nível bastante baixo de solidariedade étnica que um segmento do elemento étnico sente quando confrontado com um elemento estranho não precisa ser muito importante politicamente e se aproxima mais de xenofobia que de nacionalismo. Na medida em que ele representa um passo no processo de formação da nação ele atesta que um grupo de pessoas deve saber etnicamente o que não são, antes de saber o que são (CONNOR, 1994, p. 102-103, tradução nossa).

A interpretação de Connor ressalta o que ele considera uma das diferenças mais marcantes entre etnia e nação: uma etnia é definida exteriormente, ou seja, o grupo não possui tal visão de diferenciação, enquanto que a nação é auto-definida pelo grupo, seus membros reconhecem a nação a qual pertencem como um grupo diferenciado de demais grupos. Ademais, adotar o termo etnia ou grupos étnicos de forma tão ampla e indistinta priva os estudiosos do tema de um termo elucidativo para se interpretar e reconhecer nações e nações em potencial. Assim, podemos então caracterizar esta como a principal distinção entre etnia e

nação para Connor, que considera a nação “um grupo étnico que de fato atingiu sua auto-consciência de grupo” (CONNOR, 2004, p. 25, tradução nossa).

A partir desta realidade surgem alguns conceitos do estudo da etnicidade, enquanto fenômeno social. A partir da análise de Smith e Hutchinson (1996) e Smith (1986) abordaremos tais conceitos. Além de *ethnie* (etnia) que veremos em seguida, há ainda as concepções de identidade étnica, origem étnica, etnocentrismo e etnicismo. Identidade étnica e origem étnica referem-se ao nível individual de identificação a uma coletividade culturalmente definida, a noção que o indivíduo pertence a uma comunidade cultural particular. Origem étnica pode também significar a uma noção de ancestralidade e natividade ou nascimento de um indivíduo em relação a seus pais e avós. Entretanto, tal conceito assume uma dimensão coletiva problemática, referindo-se a grupos culturais e origens migratórias das etnias.

Etnocentrismo é normalmente utilizado na psicologia social num nível pessoal ou interpessoal como sinônimo de desprezo ao outro, diferente. Pode ainda significar uma referência histórica coletiva como o senso de singularidade, centralidade e virtude de uma etnia em relação a outras. Trata-se de um importante conceito ao longo da história, uma característica presente à maioria das etnias ao longo do tempo, permitindo o apoio coletivo necessário aos membros em tempos de adversidade. O termo etnicismo é utilizado menos frequentemente. Refere-se a movimentos de protesto e resistência por parte de etnias contra ações exploratórias ou opressivas de “estranhos ao grupo”.

Apesar de tais conceitos poderem ser utilizados tanto sob a ótica individual quanto coletiva, é importante frisar a distinção entre ambas as concepções de modo a evitar que comportamentos étnicos coletivos sejam entendidos individualmente e vice-versa. Isso pode ocorrer quando um grupo determinado, como judeus numa diáspora, assimilam características da sociedade que os acolheu sem, entretanto, perder as características de sua etnia de origem.

Entretanto, o conceito mais importante é de comunidade étnica ou grupo étnico. Não há uma definição consensual, uma vez que o nível de o grau de envolvimento entre o indivíduo e comunidades culturais pode variar. Assim, para distinguir tais casos, Don Handelman (1977) define quatro níveis distintos: *Categoria Étnica*, que é o nível mais vago de envolvimento, onde só há a noção de diferença cultural percebida pelo próprio grupo e os estranhos a este, bem como o senso de separação do grupo. O segundo nível é a *Rede Étnica*, em que existe uma interação entre os membros do grupo étnico de forma que a teia entre os indivíduos possa distribuir recursos e tarefas entre estes. O terceiro nível é a *Associação Étnica*, onde os membros desenvolvem interesses comuns e organização política e expressar tal organização coletivamente. Por fim, o quarto nível é a *Comunidade Étnica*. Neste nível, o grupo possui território delimitado e permanente, bem como organização política.

A um primeiro momento, a definição de Handelman de comunidade étnica pode ser confundida por muitos com o próprio conceito de nação, com como simplificar tais níveis apenas entre categoria étnica e comunidades étnicas, diferenciando-os apenas como o grau de reconhecimento de suas próprias características com a dos “outros”. O próprio Anthony Smith limita-se a essa categorização em seus primeiros trabalhos, notadamente os publicados em 1986 e 1991. Smith, entretanto, reconhece em obra lançada em 1996, conjuntamente com John Hutchinson, que comunidades étnicas, ou *ethnies* (etnias), como ele denomina¹³, englobam as demais categorias, ainda que não mencionadas em outras ocasiões. Assim, uma etnia seria o local onde os membros interagem regularmente e têm interesses comuns, bem como organização coletiva.

Mas essa concepção ainda não traduz exatamente o conceito de Comunidade étnica ou etnia, para Anthony Smith. Falta ainda o componente étnico.

¹³ Smith adota o termo em francês *ethnie* para designar etnias ou comunidades étnicas, pois na língua inglesa não há a palavra etnia.

Baseado na análise de Richard Schermerhorn (1978 *apud* Smith e Hutchinson, 1996), que ressalta que grupos étnicos apenas constituem uma parte de grupos maiores, Smith define então sua concepção de etnia, ao desconsiderar esta observação de Schermerhorn e substituir sua extensa lista de elementos simbólicos por elementos de uma cultura comum. Assim, para Smith, etnia significa: “população humana com nome próprio, com mitos de ancestralidade comum, memórias históricas compartilhadas, e um ou mais elementos culturais comuns, incluindo associação com uma terra natal, e algum grau de solidariedade, ao menos entre as elites¹⁴” (Smith 1999, tradução nossa).

Assim, podemos fazer uma lista dos seis atributos principais de uma comunidade étnica (Smith, 1991):

1. Um nome próprio coletivo;
2. Um mito de linhagem comum;
3. Memórias históricas partilhadas;
4. Um ou mais elementos diferenciadores de cultura comum;
5. A associação a uma terra natal específica;
6. Um sentido de solidariedade em setores significativos da população.

Quão maior uma população possuir tais elementos, e atributos, maior será a proximidade da mesma com o tipo ideal de comunidade étnica. Quando tais elementos podem ser encontrados dentro de uma população, mais próximo estaremos de uma comunidade de cultura histórica, com um sentimento de identidade comum.

¹⁴ O conceito de *ethnie* foi melhor analisado em Smith (1986), onde o autor analisou longamente as seis categorias que compõem uma comunidade étnica. Em 1986 o autor não utiliza a palavra elite, e sim camada superior mais educada. Da mesma forma, em 1996 o autor não adota nenhuma das duas formas, utilizando “solidariedade pelo menos entre alguns de seus membros”. Esta é a mesma forma adotada em 1991.

Da mesma forma que o conceito de nação foi sendo elaborado e moldado por Anthony Smith ao longo de sua pesquisa, assim também ocorreu com o conceito de etnia. Em obra mais recente, Smith propõe o seguinte conceito para etnia: “uma comunidade humana com nome próprio, conectada a uma terra natal, que possua mitos ancestrais comuns, memórias compartilhadas, um ou mais elementos de cultura compartilhada e uma medida de solidariedade, pelo menos entre as elites” (SMITH, 2010, p. 13, tradução nossa). Vê-se que os elementos definidores permanecem semelhantes, a principal diferença ocorre pela menção no conceito mais recente de elites. Não entendemos tal acréscimo como uma mudança, mas apenas um complemento às características da etnia.

O que se mostra ainda mais importante é diferenciar nação de uma etnia, vez que muitos dos elementos podem ser confundidos. Tanto nações, como já visto, quanto etnias possuem um nome próprio coletivo, mitos comuns e memórias históricas partilhadas. Por outro lado, há diferenças, as nações

São diferenciados por seus membros, compartilham leis comuns e costumes e uma cultura pública distinta. Além disso, em seu tipo ideal, as nações ocupam a terra natal, enquanto que as comunidades étnicas podem ter apenas algum vínculo - simbólico - para sua terra natal. Da mesma forma, etnias não precisam ter uma cultura pública, apenas alguns elementos culturais comuns - que poderia ser língua, religião, costumes ou instituições comuns - levando em consideração que uma cultura pública distinta é um atributo-chave das nações. A este respeito, mesmo o primeiro atributo sofre uma mudança - das tradições e memórias diferentes encontradas em etnias a uma codificação, a uma história nacional padronizada (SMITH, 2010, p. 14, tradução nossa).

Não se trata de relacionar comunidades étnicas e nações como uma linha evolutiva, a coexistência é plenamente possível. A definição destes elementos, conforme coloca Smith, é típica ideal, alguns elementos são próximos e na prática difíceis de distinguir. O componente político é evidente na nação, da mesma forma

que os elementos culturais, na forma de uma cultura pública de massas definida, é fundamental para a existência da nação.

As definições apresentadas buscam não trazer uma interpretação puramente antropológica de etnia e etnicidade, visto que tal área do saber dedica especial atenção ao tema. Buscamos apresentar interpretações que não saiam da alçada da política e mais especificamente das teorias nacionalistas. O componente cultural é fundamental para se compreender os termos analisados nesta seção, e os autores aqui apresentados consideram tal elemento como componente importante para o estudo do nacionalismo. Os dizeres de Weber são fundamentais na distinção entre etnia e nação. As interpretações posteriores têm como ponto de partida seu pensamento. Assim, adotamos aqui as definições de Weber, bem como as adaptações e novas interpretações recentes de Connor e Smith para o entendimento de etnia, etnicidade e sua distinção da nação.

1.1.4 Identidade Nacional

O outro importante conceito a ser definido aqui é o de identidade nacional. Mas antes é necessário explicitar significados de identidade, uma vez que a identidade nacional constitui apenas uma das diversas formas de identidade existentes.

A identidade representa uma forma de se reconhecer próximo a uma variedade de afiliações coletivas. Há uma característica essencial presente em qualquer identidade: é necessariamente a visão que o ator em questão tem de si mesmo. Ela existe ou não, não há a possibilidade de estar latente e ser desperta.

Tampouco pode ser presumida por características objetivas. A identidade é percepção (GREENFELD, 1998, p. 22).

A individualidade é composta por múltiplos papéis e identidades, como familiar, religiosa, territorial, étnica, dentre outras (SMITH, 1991, p. 17). Isso permite que uma pessoa seja ao mesmo tempo membro de uma religião, tenha sua profissão, sua orientação sexual e seja membro de uma comunidade étnica: a individualidade é composta por identidades múltiplas, a existência de uma identidade, ou ainda, entender-se pertencente a uma identidade não exclui esta pessoa de outras identidades a qual pertença. Assim, “cada um de nós temos múltiplas identidades, do mais íntimo círculo familiar ao mais amplo círculo social, e além disso, em uma sociedade livre muitas destas identidades se tornam cada vez mais simbólicas e opcionais” (SMITH, 2010, p. 21).

As formas de identidades coletivas enfocam o referencial do indivíduo. É também possível entender também entende tais identidades como culturais e em determinados casos como comunidades calcadas em mitos e memórias compartilhadas. Estes dois “níveis” de análise da identidade, individual e cultural, costumam gerar confusão. As comunidades culturais são compostas por indivíduos, mas não podem ser consideradas como um coletivo ou um agregado de indivíduos que compartilham algo em comum e vivem juntos. Da mesma forma, as ações de um indivíduo em particular não podem ser previstas a partir apenas da comunidade a qual seja membro (SMITH, 2010, p. 21).

Nos casos em que a identidade coletiva esta assentada em elementos culturais, como comunidades étnicas, denominações religiosas e nações, isto se torna ainda mais evidente:

Coletividades culturais são muito mais estáveis porque os elementos culturais básicos de que são construídos - memórias, valores, símbolos, mitos e tradições - tendem a ser mais persistentes e vinculantes; representam elementos recorrentes de continuidade

coletiva e diferença. Estes elementos são incorporados em memórias coletivas [...]. Nestes casos, o elemento cultural coletivo é particularmente relevante e durável, e precisa ser analisado separadamente das questões de identificação individual (SMITH, 2010, p. 21-22, tradução nossa).

As identidades coletivas culturais não são imutáveis. Apesar de serem construídas e formadas muitas vezes em longos intervalos de tempo, tais identidades culturais passam por mudanças e alterações, bem como podem ser extintas. As mudanças podem ser graduais ou podem ocorrer de forma subita e descontinuada. A diferença existente das identidades culturais para outras formas de identidade coletiva é “o ritmo de mudança cultural geralmente mais lento e num intervalo de tempo mais longo, e seus resultados requerem métodos de análise ao longo da *longue durée*¹⁵” (SMITH, 2010, p. 22, tradução nossa).

O conceito proposto então por Smith refere-se “a processos de ‘reinterpretação’ dos padrões de memórias, valores, símbolos, mitos e tradições que compõem a herança distinta da nação” (SMITH, 2010, p. 22, tradução nossa).

Há que se enfatizar também o componente político presente na identidade nacional, pois, o que entendemos por esta “implica uma consciência de comunidade política, por mais tênue que seja. Uma comunidade política, por sua vez, subentende pelo menos algumas instituições comuns” (SMITH, 1991, p. 22).

A identidade étnica e a identidade nacional são distintas, inclusive em seu caráter político. É comum à identidade nacional adotar algumas características étnicas presentes na identidade étnica, mas

¹⁵ E expressão *longue durée* é utilizado no etnosimbolismo para retratar um processo histórico de longa duração, consideração que proporciona longa perspectiva de tempo na análise de ciências sociais. Apesar de ser usada esta expressão iremos nos referir a ele como um “processo histórico de longa duração”, para restringir seu significado ao escopo deste trabalho.

A etnicidade, em si mesma, não é de forma nenhuma conducente à nacionalidade. As características “étnicas” formam uma certa categoria de matéria prima que pode ser organizada e tornada significativa de várias maneiras, transformando-se assim em elementos de qualquer número de identidades. A identidade nacional, em contraste, fornece um princípio organizativo aplicável a diferentes materiais, aos quais garante então significado, transformando-os por isso em elementos de uma identidade específica (GREENFELD, 1998, p. 23).

Há um último ponto a ser tratado acerca de questões de definição de identidade nacional e nacionalismo que é o seu possível declínio com o desenvolvimento da globalização, notadamente a partir da última década do século XX. Neste sentido, em livro originalmente publicado em 1990 Hobsbawm apregoa o declínio do nacionalismo. Em suas palavras, “apesar de sua evidente proeminência, o nacionalismo é, historicamente, menos importante. Não é mais, como antes, um programa político global, como se poderia dizer que foi nos séculos XIX e início do XX” (HOBBSAWM, 2004, p. 214). Para o autor, a história do século XXI não poderia ser escrita dentro dos limites de nações e Estados-nação, mas sim dentro de uma lógica maior.

Em estudo publicado em 2012, Gal Ariely adota metodologia quantitativa para conduzir um estudo comparado em sessenta e três países. Seu intuito é analisar qual a relação existente entre o nível de globalização e a percepção da população acerca das diferentes dimensões da identidade nacional. Dentre as conclusões alcançadas, a pesquisa demonstra que

Altos níveis de identificação nacional e nacionalismo não estão relacionados ao nível de globalização de um país. A propagação da globalização não reduz a identificação de um povo com sua comunidade nacional ou sua visão de seu país como melhor que outros países (ARIELY, 2012, p. 476, tradução nossa).

Assim, Hobsbawm faz a seguinte afirmação acerca do nacionalismo, que este fenômeno “já passou seu apogeu. A coruja de Minerva que traz sabedoria, disse Hegel, voa no crepúsculo. É um bom sinal que agora está circundando ao redor das nações e do nacionalismo” (HOBSBAWM, 2004, p. 215). Acreditamos que o apogeu das nações e do nacionalismo ainda não tenha passado e o voo da coruja de Minerva ao redor das nações e nacionalismo seja para melhor compreendê-los.

1.1.5 Cultura

O termo *cultura* tem sido constantemente utilizado nas páginas anteriores em diversas caracterizações de nações e nacionalismo, notadamente nas definições adotadas como marcos teóricos do presente estudo. Entretanto, não existe um consenso quanto a sua definição, assim como acontece com os demais conceitos aqui apontados. Por esta razão, é importante mencionar o que entendemos por cultura e como o conceito será utilizado doravante.

Cultura não é um termo desconhecido da Ciência Política, desde meados do século XX o termo é empregado corriqueiramente. Veremos a seguir a origem do termo na Ciência Política, algumas distinções básicas e a forma como o mesmo é adotado em outras áreas do conhecimento, para a seguir demonstrarmos como pretendemos utilizar o conceito.

Na Ciência Política o termo cultura pode ser sintetizado como algo moldado pelas condições sociais, econômicas e históricas da nação. Neste sentido, estudos culturais são particularmente importantes nos estudos concernentes à

democracia e democratização, uma vez que analistas buscam identificar os requisitos culturais de uma democracia (DALTON e KLINGEMANN, 2007, p. 7).

O estudo da cultura e política é marcada pela obra de Almond e Verba (1963) *Civic Culture*, em que o conceito de cultura política como forma de estudar e compreender os diversos sistemas políticos. Os autores argumentam que, além dos aspectos institucionais e constitucionais dos sistemas políticos, as orientações dos indivíduos que compõem o sistema político também devem ser consideradas, o que até então não era considerado nos estudos políticos¹⁶ (HALMAN, 2007, p. 305).

Podemos então delimitar o conceito de cultura política como “um conjunto de crenças e normas, princípios e práticas que são políticas, ou seja, aquelas que pertencem à esfera da autoridade, coerção e liberdade” (INOBUCHI, 2007, p. 241, tradução nossa). É evidente que Almond e Verba reconhecem que não esgotaram todos os sentidos possíveis de cultura ao elaborar sua teoria sobre a cultura política. O aspecto de cultura priorizado é sua orientação psicológica em relação aos objetos sociais (ALMOND e VERBA, 1963, p. 13).

A democracia e democratização são objetos centrais da cultura política conforme podemos ver na passagem a seguir:

Cultura política se refere a uma variedade de atitudes políticas, crenças e valores, tais como a eficácia, tolerância e confiança. Estas atitudes, crenças e valores afetam concepções dos cidadãos e seu envolvimento na vida cívica. No entanto, há uma que é claramente mais fundamental: que a democracia é mais preferível do que qualquer uma de suas alternativas (CHULL SHIN, 2007, p.268, tradução nossa).

¹⁶ A preocupação dos estudos até então era “com a estrutura e função dos sistemas políticos, instituições e agências, e seus efeitos nas políticas públicas” (ALMOND e VERBA, 1963, p. 31, tradução nossa).

Apesar disso, o conceito de cultura política não se restringe a regimes democráticos, uma vez que um regime que deseja se perpetuar ao longo do tempo deve seguir a premissa de ter uma cultura política congruente com sua estrutura institucional (FUCHS, 2007, p. 163).

Alguns problemas também podem ser apontados a respeito do conceito. Fica evidente que a cultura política empregada por Almond e Verba adota uma definição ampla de cultura política, qual seja, orientações subjetivas empregadas à política. O foco principal da obra são regimes democráticos e sua continuidade ao longo do tempo. Por fim, o estudo é conduzido baseado em *surveys* de opinião pública, o que pode acarretar análises simplificadas das atitudes individuais (FUCHS, 2007, p. 163).

Tais comentários tentam ilustrar como a cultura é tratada na Ciência Política, sem a intenção de aprofundar no tema ou afirmar que existem falhas ou lacunas neste importante método de análise. Entretanto, entendemos que, ao adotar o estudo da cultura feito pela Ciência Política no presente estudo, podemos perder nuances importantes da realidade da identidade nacional e identidade étnica. Primeiramente, a cultura política adota procedimentos quantitativos que provavelmente não serão facilmente mensuráveis em determinadas comunidades étnicas. Em segundo lugar, fica evidente a preocupação institucional da cultura política, o que é reforçado quando vemos que o objeto de análise gira em torno de regimes democráticos e permanência no poder. Damos especial atenção a essa transição de comunidade étnica para nação, para o momento da formação da identidade nacional. Restringir a análise cultural a elementos institucionais consolidados pode trazer grande perda de informações. Por fim, conforme Almond e Verba mencionaram, eles adotam apenas um dos aspectos de cultura. Buscaremos então formas mais amplas de se analisar cultura para utilizar neste estudo.

É importante, então, ir além dos estudos de Ciência Política focados em cultura política e instituições para clarificar e expandir o entendimento de cultura.

A cultura, e o que esta representa, não se restringem a estudos realizados a partir de meados do século XX. Tampouco a ideia corrente perpassada pelo termo cultura só alcançou a política em tal século. John Locke, ao escrever *Ensaio acerca do entendimento humano*, em 1690, apesar de não utilizar o termo específico em sua obra, demonstra que a nem os princípios nem as ideias são inatas. No Livro 1, Capítulo 1, §1º, Locke afirma que a maneira como qualquer conhecimento é adquirido é prova de que não é inato (LOCKE, 1978, p. 145). Neste mesmo livro, Locke dedica o capítulo 2 para demonstrar que não existem princípios práticos inatos. Mas é no Capítulo 3, §2º que Locke demonstra que os princípios não advém do nascimento, portanto não são instintivos. Diz ele:

Se considerarmos cuidadosamente as crianças recém-nascidas, teremos bem poucos motivos para crer que elas trazem consigo a este mundo muitas ideias. Excetuando, talvez, algumas práticas ideias de fome, sede e calor, e certas dores, que sentiram talvez no ventre, não há a menor manifestação de ideias estabelecidas nelas (...). Pode-se perceber como, por graus, posteriormente, as ideias chegam às suas mentes e não adquirem mais, nem outras, do que as fornecidas pela experiência e a observação das coisas que aparecem em seu caminho (LOCKE, 1978, p. 154).

A mente humana é dotada de grande capacidade de obter conhecimento, mas por ocasião do nascimento não há informações disponíveis e inatas. À época, Locke refutou as concepções correntes de verdades e princípios inatos presentes no indivíduo desde o nascimento e transmitidos hereditariamente.

A origem do termo Cultura é atribuído à síntese do termo germânico *Kultur*, que simbolizava aspectos espirituais de uma comunidade e do termo em francês *Civilization*, que se referia às realizações materiais de um povo. A síntese destes termos foi feita por Edward Tylor em 1871, originando o vocábulo em inglês *Culture*, que pode ser traduzido como Cultura (LARAIA, 1996, p. 25). Tylor define então o termo como “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral

leis, costumes ou qualquer outra capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (TYLOR *apud* LARAIA, 1996, p. 25).

Já em 1917 Alfred Kroeber rompe definitivamente os laços existentes entre o cultural e o biológico. Nesta obra o autor demonstra como a cultura atua sobre o homem e se preocupa particularmente em evitar a confusão entre o orgânico e o cultural, confusão ainda comum à época (LARAIA, 1996, p. 38). Neste sentido,

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa deste patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade (LARAIA, 1996, p. 46).

Muitas definições de Cultura foram feitas após as definições apresentadas de Tylor e Kroeber. Entendemos que não é necessário discorrer sobre teorias modernas de cultura sob o enfoque antropológico para evitar distanciamento dos objetivos principais do presente estudo. A seguir analisaremos uma relação entre política, cultura distinta da “cultura política” e apta a ser empregada no presente estudo.

Ao analisar a relação entre política e cultura tendo a Europa como referencial, Liah Greenfeld propõe a importância da cultura para o estudo da política. A autora propõe que

Toda a política é política de cultura, que a importância da cultura na política é uma característica permanente da realidade política, que a mudança na natureza da estabilidade global deve ser atribuída não à relação alterada entre as esferas da cultura e da política, mas para a

ascendência de formas particulares de cultura (GREENFELD, 2006, p. 136, tradução nossa).

Toda a sociedade possui uma cultura, mas como se trata de um produto da criatividade humana, a cultura não é estanque, varia de acordo com cada sociedade e cada sociedade tem uma cultura própria e diferente. Neste sentido, cada sociedade é definida por sua cultura e particularidades culturais. Da mesma forma que a realidade social é essencialmente a realidade cultural e cada sociedade é a personificação de um modelo cultural particular, o mesmo deve ser entendido em relação aos aspectos da realidade social, como é o caso da política (GREENFELD, 2006, p. 136-137).

Assim, a ordem política é moldada (ainda que não em sua totalidade) pela cultural. Qualquer ordem política estável é baseada em sua aceitação como legítima, ou seja, é aceita como moral e justa e legítima. “Cada ordem política representa, então, um reflexo e realizações das crenças legitimadoras e centrais de uma cultura [...] Sendo assim, interesses políticos e culturais não podem ser separados por definição” (GREENFELD, 2006, p. 137, tradução nossa).

Entretanto, a autora reconhece uma confusão existente entre etnicidade e cultura, fruto da associação de identidade entre identidades étnicas e identidades culturais, assim como política da etnicidade com política da cultura. Cada identidade é um reflexo da cultura, inclusive a identidade étnica. Mas as formas de identidade não podem ser reduzidas à identidade étnica e tampouco cultura pode ser reduzida a uma forma de identidade (GREENFELD, 2006, p. 138).

As diferenças étnicas de uma identidade só podem ser percebidas se estiverem associadas a elementos culturais e sua carga simbólica para a ordem social. Sem essa presença cultural seria impossível detectar as distinções étnicas e políticas nos grupos. Entendemos, por conseguinte, que a cultura está presente no cotidiano da política e é capaz de interferir nas mais diversas práticas e valores, sendo, pois, impraticável dissociar política da cultura.

Podemos ver, assim, que as análises de nacionalismo clássico, como a de Hobsbawm, que associa nação a modernidade e surgimento do Estado, a industrialização e formação de Estados-nações europeus “revela-se insuficiente para explicar tanto as dificuldades de construção de nações em outras regiões do planeta como o ressurgimento de movimentos nacionalistas da própria Europa contemporânea” (NASCIMENTO, 2003). As manifestações mais modernas de nacionalismo fazem alusão a elementos étnicos e mitos de origem nacional, bem como fatores culturais, obtendo daí seu apelo, pois apesar de buscar um objetivo comum, sempre se baseiam e se originam a partir de seu passado.

Essa questão levantada por Nascimento nos leva a abordar duas formas de nação existentes no mundo moderno: cívico ou territorial, e étnico ou genealógico.

1.2 Nacionalismo Cívico e Étnico

Este é um debate importante para os estudos de nacionalismo. Entretanto, para uma melhor compreensão desta tipologia entre nacionalismo cívico e étnico é importante nos remetermos à tipologia elaborada por Hans Kohn para diferenciar os nacionalismos europeus, em que são apresentadas as categorias de nacionalismos Ocidentais e Orientais. Esta tipologia apresenta o embrião do debate posterior entre nacionalismos cívico e étnico. Acerca da importância desta tipologia, Smith coloca que “a tipologia mais influente é a apresentada por Hans Kohn. Ele distingue uma versão de nacionalismo ‘Ocidental’, racional e associativa, de uma ‘Oriental’, orgânica e mística” (SMITH, 1991, p. 80).

Para Kohn, a forma ocidental, se caracteriza por uma forma voluntarista, que considera a nação como uma forma de associação racional de leis comuns em um dado território, criado pela classe média, enquanto que a forma oriental, caracterizada por seu caráter orgânico, místico e muitas vezes autoritário, criado pela elite. Neste sentido:

No mundo ocidental, na Inglaterra e na França, na Holanda e na Suíça, nos Estados Unidos e nos domínios britânicos, o surgimento do nacionalismo foi uma ocorrência predominantemente política, que foi precedida pela formação do futuro Estado nacional, ou, como no caso dos Estados Unidos, coincidiu com ele. Fora do mundo ocidental, na Europa Central e Oriental e na Ásia, o nacionalismo não só surgiu mais tarde, mas também geralmente numa fase mais atrasada de desenvolvimento social e político: as fronteiras de um Estado existente e a uma nacionalidade em formação raramente coincidiram; nacionalismo, nesta região, cresceu em oposição e em conflito com o padrão de Estado existente - não para transformá-lo em Estado de um povo, mas para redesenhar as fronteiras políticas em conformidade com as exigências etnográficas.

Por causa do atraso do desenvolvimento político e social, este nacionalismo em formação fora do mundo ocidental encontrou sua primeira expressão no campo cultural. Surgiu a partir do sonho e da esperança de estudiosos e poetas, sem apoio da opinião pública (KOHN, 1967, p. 329-330, tradução nossa).

Esta tipologia, como já mencionado, representa a base da tipologia cívica e étnica, que analisaremos a seguir. A concepção cívica encara a nação como unidades de população que habitam um território demarcado, possuem economia comum dentro do território com sistema de produção e de trabalho estabelecidos, leis comuns abrangendo direitos e obrigações para todos e com sistema educacional de massa, com única ideologia cívica. Esses quatro elementos, território, economia, sistema legal e educação formam o mito da nação moderna, uma vez que esses quatro elementos requerem uma base industrial e moderna (SMITH, 2004a). Para Greenfeld, a dicotomia entre nacionalismos cívico e étnico estabelece diferentes critérios de participação na coletividade nacional. A forma

cívica é relacionada à cidadania, aberta e voluntarista, em algumas ocasiões específicas podem ser adquiridas (GREENFELD, 1998, p. 21).

A segunda forma de nação, étnica ou genealógica, encara a nação como populações que buscam ancestrais e costumes comuns, um mesmo vernáculo e história nativa. Genealogia, demografia, cultura tradicional e história moldam os principais elementos de uma visão étnica da formação de nações. Como já pudemos ver ancestralidade, história, cultura comum e solidariedade, assim como um nome comum, são as características de uma comunidade que definem os conceitos de etnicidade e identidade étnica. Esses pontos definem também uma comunidade étnica, uma etnia (SMITH, 2004c). Já Greenfeld considera o nacionalismo étnico como inerente ao indivíduo, não pode ser adquirida ou modificada, independentemente da vontade individual (GREENFELD, 1998, p. 21).

Para Smith, então, para se conceituar nação é preciso que se considere tanto a concepção étnica quanto a territorial ou cívica. Ele então define nação como uma nação estabelecida por um nome comum, com mesmos mitos de descendência comum, memórias históricas e cultura massificada, e possuindo território demarcado, economia comum e mesmo sistema legal de direitos e deveres (SMITH, 2004c, p. 42). Dessa forma o autor mescla ambos os conceitos, demonstrando que os elementos étnicos também são necessários para se definir plenamente uma nação.

Uma análise superficial das características dos nacionalismos cívico e étnico pode levar a ideia que o nacionalismo cívico é uma espécie de nacionalismo “bom”, enquanto que o étnico pode ser entendido como uma forma “ruim”. Esta é uma preocupação dos estudiosos que se debruçam sobre esta tipologia. Kai Nielsen demonstra que existem características boas ou ruins que afloraram historicamente nas duas tipologias (NIELSEN, 1996, p. 44).

A tipologia apresentada é constantemente enfatizada como forma ideal, e que análises de casos concretos de nacionalismos demonstram que não existem

nações que apresentem os elementos de apenas uma destas formas. Nos últimos anos esta tipologia tem sido constantemente questionada. Conforme demonstra Shulman, elementos étnicos estão presentes na Europa Ocidental, enquanto que noções de identidade cívica são facilmente perceptíveis no Leste Europeu:

O regime comunista e imperial não empurrou as nações do Leste Europeu em um sentido fortemente cultural, enfraquecendo muito os aspectos cívicos. E enquanto a maioria do Ocidente tem uma longa tradição de democracia e instituições políticas relativamente fortes e estáveis, as concepções culturais de nação estão vivas e bem, enquanto que o apoio ao multiculturalismo é relativamente fraco (SHULMAN, 2002, p. 583, tradução nossa).

Ainda dominante na literatura nacionalista, esta dicotomia entre cívico e étnico tem seus críticos e propostas alternativas. Uma das mais bem elaboradas críticas é feita por Will Kymlicka, que afirma que o pertencimento não é apenas uma questão de direito ou descendência étnica, mas também de cultura, fator comumente negligenciado nos estudos de identidade e nacionalismo. A partir de exemplos da Catalunha e de Québec, que estão preocupados com a sobrevivência de seus elementos culturais, Kymlicka propõe três dimensões de nacionalismo, étnico, cívico e cultural (KYMLICKA, 2001, p. 243-245).

Nesta tipologia cultural oferecida a nação é dada em termos culturais, em que a necessidade de uma cultura pública difusiva. É nítida a diferença em relação ao nacionalismo cívico, cujos defensores alegam que um nacionalismo cívico é puramente uma concepção política, o que se traduz na preocupação central de compromisso comum, além do aspecto cultural, dos princípios políticos de democracia e liberdade. Mesmo em países ditos cívicos, não é necessário que um cidadão se comprometa com estes princípios políticos para manter sua cidadania (NIELSEN, 1996, p. 47).

Da mesma forma, equacionar nacionalismo étnico e cultural também é um erro, segundo Nielsen, pois o nacionalismo étnico, assim como todos os nacionalismos, são culturais, mas nem todos os nacionalismos culturais são étnicos. O nacionalismo cultural define a nação em termos de uma cultura comum e abrangente, o que pode estar presente em nacionalismos cívicos e étnicos (NIELSEN, 1996, p. 48).

Entendemos que o elemento cultural é fundamental para se definir a nação e este elemento pode estar presente em qualquer forma de nacionalismo, seja étnico ou cívico. Tampouco discordamos da visão do nacionalismo cívico que considera elementos políticos na definição e classificação da nação. Uma nação só poderá ser dita como tal a partir do momento que possuir alguns elementos políticos, envolvendo aí leis e costumes comuns, elementos ideológicos do nacionalismo, dentre outros.

A iniciativa de Kymlicka de apresentar uma terceira tipificação do nacionalismo é importante para salientar a importância dos aspectos culturais em qualquer nação e nacionalismo. A visão de um nacionalismo cultural não é oposta às noções étnicas e cívicas. Acreditamos que há um reducionismo evidente ao se considerar elementos étnicos primordialmente como herança genética ou se alisar o mito de descendência comum de forma literal. Entendemos, pois, que o nacionalismo cultural não constitui uma terceira opção e pode ser incorporado pelas formas tradicionais de nacionalismo. A sua existência foi testada, conforme estudo quantitativo de Reeskens e Hooghe (2010), que afirma que a partir de procedimentos quantitativos específicos que “não há razão empírica para se presumir de um terceiro fator, cultural, como foi apresentado por Will Kymlicka” (REESKENS e HOOGHE, 2010, p. 594, tradução nossa).

Discorreremos a seguir acerca das principais correntes teóricas e suas distintas concepções acerca da origem das nações, em que a discussão permeia o momento do surgimento da nação, bem como as condições sociopolíticas de seu surgimento.

1.3 Origem das Nações - Perspectivas

A questão da definição da origem das nações é um tema central nos estudos nacionalistas. Estabelecer com alguma precisão o período histórico do surgimento das nações é importante para se determinar se as nações são fenômenos específicos de um período histórico específico, bem como revelará em que medida a nação está incorporada e consolidada e em que medida estas poderão perpetuar sua existência ou se sucumbirão a novas formas de associação humana (SMITH, 2004c, p. 53).

Basicamente o debate gira em torno da questão da modernidade, ou seja, se o surgimento das nações é um fenômeno moderno ou não. Neste sentido, existem duas classificações comuns, modernista, que entende a nação como um fenômeno moderno, e primordialista, que entende que é possível o surgimento das nações em períodos anteriores à modernidade, conforme classificação apresentada por Nascimento (2003), que sintetiza as duas correntes. Além disso, alguns autores expandem esta classificação de paradigmas do surgimento. Analisaremos aqui a categorização apresentada por Anthony Smith em diversas obras (1998, 2004c, 2008, 2009, 2010) por entendermos que se trata da mais completa e detalhada.

Destas correntes, uma se destaca: a corrente modernista possui grande hegemonia nos estudos de nacionalismo e a grande maioria dos estudiosos concorda que tanto nações quanto o nacionalismo são fenômenos modernos (NASCIMENTO, 2003, p. 36). Smith também advoga no mesmo sentido: “cientistas sociais são claros: nacionalismo é uma ideologia e movimento moderno, que surgiu

no final do século XVIII na Europa Ocidental e América” (SMITH, 1998, p. 1, tradução nossa).

O surgimento das nações tem seu marco de origem definido pelos movimentos nacionalistas franceses que culminaram na revolução francesa em 1789, momento este que é aceito por considerável parcela de estudiosos, ainda que mesmo entre os modernistas, existam outros momentos que são considerados os primeiros exemplos de surgimento das nações.

Por se tratar da visão dominante e mais aceita entre os estudiosos das teorias nacionalistas, iniciaremos a análise do paradigma da modernidade das nações.

1.3.1 Modernidade

Para a concepção modernista tanto nações quanto o nacionalismo são recentes e originais, e ambos são produtos da modernização. As razões expostas para esse fenômeno costuma variar entre os pensadores, mas, de uma forma geral, “o surgimento das nações e do nacionalismo pode ser remetido às ideias e após processos socioeconômicos e políticos desencadeados pelo iluminismo e a Revolução Industrial” (NASCIMENTO, 2003, p. 36).

Isso significa dizer que, segundo esta perspectiva, nações não apenas não existiam como não poderiam existir antes do advento da modernidade, o que implica dizer que não existem nações anteriores ao século XVIII (SMITH, 2008, p. 3). Os modernistas argumentam que a nação, seja qual for o sentido que a entendamos, não tem raízes profundas e é um fenômeno moderno que surgiu em determinado momento do tempo e espaço por razões específicas (SPENCER e WOLLMAN, 2005, p. 5).

Para Ernest Gellner o surgimento das nações ocorre com a transição entre uma sociedade para outra, da transição de sociedades agrárias, em que literatura e conhecimento estavam restritos a uma elite para sociedades industriais, que demandavam extensa comunicação entre seus membros. Neste sentido, a necessidade de desenvolver a comunicação numa sociedade específica diferente do que se conhecia anteriormente que gerou a necessidade de existência das nações (GELLNER, 2005, p. 44-45). O nacionalismo não é o despertar de nações, ele inventa nações onde elas não existem. Neste sentido Gellner cria uma distinção básica entre primordialismo e modernismo: “o primordialista se recusa a aceitar que o atributo de antiguidade imemorial das nações é uma ilusão. (...) O modernista, ao contrário, considera esta antiguidade tanto uma ilusão ou algo irrelevante” (GELLNER, 2005, p. 42).

Nem todos os modernistas compartilham da visão de modernidade de Gellner. Benedict Anderson relaciona o surgimento do nacionalismo ao capitalismo, ao desenvolvimento tecnológico, notadamente da invenção da imprensa e à expansão do vernáculo. O que há de realmente no nacionalismo é a forma como a comunidade é imaginada, ela se estende além dos contatos pessoais de cada membro. O nacionalismo propicia ao povo condições de se perceberem conectados aos demais membros da nação, mesmo aqueles que não conhecem nem nunca encontraram ou encontrarão. Além disso, Anderson deixa claro que se trata de imaginação, não há invenção (ANDERSON, 2006, p. 5-6).

John Breuilly, por sua vez, considera estas abordagens muito abstratas. Para ele o papel político é crucial na definição da nação enquanto moderna. A emergência do estado moderno é o responsável por isso, pois propicia o controle do poder e dos recursos, que são elementos almejados pelos nacionalistas. Já as ideias nacionalistas também são importantes, pois são elas que garantirão os objetivos e propósitos dos nacionalistas (BREUILLY, 2005, p. 66-69).

Hobsbawm, aprofunda a visão de invenção concernente a tradições e nações. Assim como Breuilly, ele considera que os agrupamentos “pré-modernos”

têm lealdades locais apenas, ponto de denominar tais comunidades como “proto-nacionais”. Além disso, não há necessariamente uma relação entre estas comunidades religiosas, linguísticas ou locais e uma nação territorial moderna. Somente nos casos em que há alguma relação de continuidade entre um estado medieval ou igreja poderá existir algum vínculo com nações territoriais modernas. (HOBBSAWM, 2004, p. 65-70). Neste sentido, tanto para Breuilly quanto para Hobsbawm, apenas com o surgimento do estado moderno, urbanização e crescimento econômico que é possível que a população seja mobilizada e se sinta pertencente a uma comunidade nacional ampla (SMITH, 2008, p. 3).

O nacionalismo é um fenômeno recente, tanto cronologicamente quanto sociologicamente. Cronologicamente por ser originário do final do século XVIII, e sociologicamente também é recente, é uma inovação não existente até então, nada semelhante existiu anteriormente. Assim, resumidamente, o Nacionalismo é um produto da modernidade, e é esta afirmação que ressalta o verdadeiro nacionalismo (SMITH, 2010, p. 50).

Anthony Smith (2010, p. 51-52) apresenta as variações do modernismo e suas características.

Socioeconômica: o nacionalismo e as nações são derivadas, nesta versão, de novo fator econômico e social, tais como o capitalismo industrial, a desigualdade regional e conflito de classes (...).

Sociocultural: o nacionalismo e as nações, de acordo com Ernest Gellner, são fenômenos sociologicamente necessários da época moderna, industrial, emergente na transição de 'modernização'. Nações são expressões de uma "alta cultura" literata, transmitida nas escolas, apoiados por especialistas e por um sistema público de educação obrigatório, padronizado e de massas (...).

Política: aqui, nações e nacionalismo são forjados em e através do Estado moderno e profissionalizado, diretamente ou em oposição a estados específicos (imperial / colonial) (...).

Ideológica: o foco aqui é sobre as origens europeias e a modernidade da ideologia nacionalista, o seu poder quase religioso e seu papel na quebra de impérios e criando nações onde não existiam (...).

Construcionista: esta é uma forma bastante diferente do modernismo em que, embora ele assuma que as nações e nacionalismo são totalmente modernos, enfatiza seu caráter socialmente construído (SMITH, 2010, p. 51-52, tradução nossa).

Apesar desta classificação apresentada por Anthony Smith ser bastante completa e analisar uma série de variáveis, ele dá atenção especial à distinção já mencionada entre modernismo cronológico e modernismo sociológico, o qual ele também denomina estrutural. Este segundo tipo de modernismo afirma que o nacionalismo não poderia surgir antes do final século XVIII, pois foi neste período apenas que as primeiras sociedades adentraram na era da modernidade e porque só então tais sociedades reuniram condições de modernização sociais, culturais e políticas suficientes (SMITH, 2009, p. 10-11). As variações mencionadas constituem formas de modernismo estrutural ou sociológico.

Uma abordagem de destaque do surgimento da nação como fenômeno moderno é a interpretação dada por Liah Greenfeld (1998). A autora identifica que, em algumas nações, grupos sociais, notadamente a elite intelectual, enaltece e admira os resultados políticos econômicos e sociais obtidos por outras nações, porque estas aparentam melhor desempenho e desenvolvimento. Assim, o sentimento de admiração vem acompanhado de um desejo de ser igual à outra nação através de elementos domésticos próprios da nação que possam aproximar-se do modelo que se admira. Ao não se encontrar tais elementos, o sentimento de inferioridade começa a se desenvolver a partir de grupos sociais insatisfeitos com os pífios resultados políticos, econômicos e sociais. A admiração é substituída pela rejeição do modelo, porque há uma impossibilidade de se satisfazer aquilo que se deseja. É como se o grupo social não conseguisse se valer do Estado para mudar a realidade social.

É por esse motivo que Greenfeld se vale da filosofia do ressentimento, termo criado por Nietzsche e posteriormente desenvolvido por Max Scheler, para mostrar o fator psicológico específico como resultante de fenômenos sociais nacionais. O

ressentimento denotaria um estado psicológico de inveja e ódio pela impossibilidade de satisfazer os sentimentos suprimidos (GREENFELD, 1998, p. 25).

O ressentimento é fruto da instabilidade social de um grupo que vê seus privilégios ameaçados. Greenfeld, ao comparar países desenvolvidos, França e Inglaterra, à Alemanha e Rússia, países considerados atrasados, gerou ressentimentos e levou à “transvaloração de valores”, uma atitude psicológica em que um caráter negativo é atribuído aos valores da nação que é objeto de comparação e imitação, ao mesmo tempo em que valores autóctones recebem avaliação positiva (NASCIMENTO, 2003). Uma nação atrasada, ao competir com uma nação mais desenvolvida, seguramente irá apresentar a desigualdade. Ao se comparar chega-se ao que deveria ser, ao invés do que é, permitindo assim fatos para a construção da identidade nacional pautada no ressentimento.

Sentimentos de vergonha e rejeição podem encobrir a realidade atrasada, repleta de dificuldades sociais. Ao caminhar em tal direção, uma nação que anteriormente exaltava determinados valores de uma nação desenvolvida passa a rejeitá-los, pois estes valores evidenciam a inferioridade da nação mais atrasada. A aversão aos valores das nações desenvolvidas é criada pelo ressentimento, o que viabiliza o surgimento de um novo modelo, imaginário, que eleva a autoestima, individual, capaz de reconfortar a elite sem um *status quo* consolidado, não mais admirando as nações mais desenvolvidas, mas na sua rejeição, onde tudo proveniente dessas nações mais desenvolvidas é pior. O ressentimento, então, é gerado por um processo de inversão de valores, onde se atribui um significado negativo aos valores da nação que é objeto de comparação e imitação. Os valores autóctones, por sua vez, recebem avaliação positiva (GREENFELD, 1998).

Esse processo decorre de uma situação em que se verifica a impossibilidade de alcançar o que se deseja, aliada a uma percepção de inferioridade, que nutre sentimentos de vingança e crueldade dissimuladas por uma autenticidade naquilo que se procura. Acreditamos que este processo tenha em parte ocorrido no Brasil, em que um fator de cultura pública distinta, que será explicado nos capítulos seguintes, o *jeitinho* brasileiro, seria uma característica autóctone da nação brasileira, motivo de orgulho e criatividade, o que permite consolidar o *jeitinho* como

fator diferenciador da cultura pública brasileira e conseqüentemente capaz de demonstrar seu aspecto nacional e cultural próprio e difundido entre a população brasileira, fatores característicos para que se possa afirmar que se trata de um elemento de cultura pública distinta a partir da perspectiva etnosimbólica.

Assim, o paradigma do modernismo representa a forma dominante dentro dos estudos do nacionalismo. Entretanto, existem críticas e formas contrárias a este paradigma. Veremos a seguir estas visões contrárias ao modernismo.

1.3.2 Perenialismo

Como já mencionado, hoje o modernismo representa o paradigma dominante entre os acadêmicos do nacionalismo. Entretanto, nem sempre foi assim. Até a Segunda Guerra Mundial muitos acadêmicos subscreviam a concepção que “mesmo que a ideologia nacionalista fosse recente, nações sempre existiram em cada período da história, e que muitas nações sempre existiram desde tempos imemoriais, uma perspectiva que pode ser denominada perenialista” (SMITH, 2010, p. 53, tradução nossa).

O perenialismo não deve ser confundido com uma concepção naturalista de nação, que é a base do paradigma do primordialismo. Os perenialistas podem ou não aderir a uma concepção primordial de nação, mas o que é necessário para a concepção perenialista “é a crença, baseada em observação empírica, que nações, ou pelo menos algumas nações, existiram por um longo período de tempo, qualquer que seja a razão” (SMITH, 2010, p. 54, tradução nossa).

Anthony Smith apresenta duas formas de perenialismo. A primeira forma, e também a mais comum, é denominada perenialismo contínuo. Para esta forma de perenialismo, algumas nações particulares têm uma longa e contínua história e suas

origens podem ser remetidas à Idade Média, ou mesmo em casos mais raros, até a antiguidade. A concepção não despreza a possibilidade de interrupções e descontinuidades, que são relativizadas através da ênfase no ritmo lento das identidades culturais coletivas (SMITH, 2010, p. 54).

Nesta concepção de perenialismo contínuo podemos mencionar Hugh Seton-Watson, que faz uma distinção entre duas categorias de nação, velhas e novas. De acordo com o autor

As velhas são aquelas que adquiriram a identidade nacional ou a consciência nacional, antes da formulação da doutrina do nacionalismo. As novas são aquelas para as quais dois processos foram desenvolvidos simultaneamente: a formação da consciência nacional e a criação de movimentos nacionalistas. [...] As antigas nações da Europa, em 1789 foram os ingleses, escoceses, franceses, holandeses, castelhanos e portugueses no Oeste; os dinamarqueses e suecos, no norte, e os húngaros, poloneses e russos no Leste (SETON-WATSON, 1977, p. 6, tradução nossa).

A segunda forma de perenialismo pode ser denominada recorrente. De acordo com esta forma, nações são históricas, mudam com o passar do tempo, possuem seus inícios e também terão seus finais, mas as nações em si, como uma categoria de associação humana, são perenes e ubíquas, uma vez que reaparecem em cada período da história e são encontradas em cada continente. Neste sentido, apesar de uma nação em particular poder perecer ao longo do tempo, a ideia de nacionalidade é universal e pode ser aplicada a muitas comunidades políticas e culturais ao longo do tempo (SMITH, 2010, p. 54-55).

O paradigma do perenialismo também é denominado por Anthony Smith em alguns de seus estudos (2008, 2009) como neo-perenialista. Esta distinção ocorre porque mesmo rejeitando a ideia ultrapassada do surgimento de nações em qualquer época e período histórico, “ela revive a crença que pelo menos *algumas* nações floresceram em épocas pré-modernas” (SMITH, 2009, p. 9).

Podemos mencionar um exemplo recente de estudo nacionalista que possa ser denominado neo-perennialista, de Adrian Hastings, publicado originalmente em 1997, Hastings, tendo por base a nação inglesa, remonta o surgimento desta nação no século X: “o nascimento da nação inglesa não era o nascimento de uma nação, mas o nascimento das nações, o nascimento do nacionalismo. (...) Muito disso pode ser detectado já em tempos Saxões ao final do século X” (HASTINGS, 2005, p. 32, tradução nossa). A razão para isto está em algumas etnicidades atingidas pelo desenvolvimento literário e vernacular. O que faz algumas comunidades étnicas se transformarem em nações e quando seus vernáculos específicos deixam de ser baseados estritamente na oralidade e passa a existir e propagar a forma escrita, notadamente na literatura e tradução da Bíblia (HASTINGS, 2005, p. 37-38).

1.3.3 Primordialismo

O primordialismo remete ao termo primordial, que tem entre seus sinônimos o termo primitivo. A palavra primordial também pode ser entendida como existente desde o começo dos tempos ou de uma era. O significado do termo, por simples que isso possa parecer, traz consigo alguns elementos que caracterizam o primordialismo.

Qualquer elemento primordial transmite a ideia de existência primitiva e desde o começo da humanidade, o que pode trazer a ideia de ser algo intrínseco e natural ao ser humano. Este paradigma entende a nação como algo primordial, existente desde as primeiras organizações e interações humanas, o que remete a algo natural.

Certamente, alguns, mas não todos, os nacionalistas poderiam ser denominados 'primordialistas': sustentam que nações existem desde o 'primeiro momento' e são inerentes à condição humana, se não na sua própria natureza. Apesar do nacionalismo, a ideologia e o movimento, poder serem considerados recente e novo, nações eram vistas como formas alargadas de parentesco e assim ubíquas e contemporâneas à família (SMITH, 2009, p. 8, tradução nossa).

Duas formas se destacam nos estudos primordialistas. A primeira forma é sociobiológica, baseada principalmente no pensamento de Pierre van den Berghe. Este considera as nações, assim como comunidades étnicas e raças, como expressões alargadas de parentesco, derivando, em última análise, de movimentos reprodutivos genéticos individuais. Assim, há o desejo de se maximizar genes individuais através de mecanismos como endogamia e nepotismo, o que gera grupos de maior aptidão (SMITH, 2009, p. 8).

Tais instrumentos garantem o alargamento dos genes além das relações de parentesco imediatas. Em casos como este o grupo cultural é tratado como uma rede parental ampla e os símbolos culturais são adotados como marcos biológicos (SMITH, 2010, p. 56).

Esta relação de van den Berghe é claramente problemática. Além de se generalizar a partir do indivíduo e de seu comportamento reprodutivo, há a questão que, conforme esclarece Connor (1994, p. 202), mitos de origem raramente possuem relação com a linhagem biológica. Mitos de origem e ancestralidade na prática não se baseiam em linhas de descendência reais.

A segunda forma de primordialismo é cultural. Inicialmente elaborada por Shils, que concebeu diversos tipos de laços: pessoais, sagrados, civis e primordiais. Esta tipologia de orientação para ação, notadamente de laços primordiais, foi incorporada por Clifford Geertz, que buscava demonstrar como os laços e sentimentos primordiais existiam conjuntamente com os laços civis e seculares, mesmo nas sociedades industrializadas. (SMITH, 2008, p. 9). Enquanto os laços

primordiais se originavam nos “dados culturais”¹⁷ de linguagem, costumes, religião, raça e território, ações civis estavam orientadas para a ordem secular do estado moderno e sua eficiência racional. Assim, para Geertz, primordialidade era atribuída por indivíduos, não interferia nos laços culturais (SMITH, 2009 p. 9).

A principal contribuição do primordialismo cultural é que, como indivíduos e membros de coletividades, sentimos e acreditamos na primordialidade de nossas etnias e nações (SMITH, 2010, p. 57).

Tanto Smith quanto Connor não são seguidores da corrente primordialista. A respeito desta, Connor afirma que a maior crítica ao primordialismo é que a sua ideia de primitivismo implica que, com o avanço da modernidade, seus laços irão lentamente desaparecer (CONNOR, 1994, p. 106). Já para Smith a única contribuição dos primordialistas é chamar a atenção para a intensidade e paixão que etnicidade e nacionalismo tão comumente causam, e as quais os modernistas falham em conhecê-las e estudá-las (SMITH, 2008, p. 10).

As principais perspectivas acerca da origem das nações não conseguem preencher algumas lacunas, principalmente o aprofundamento na possibilidade de coexistência de elementos não modernos (pré-modernos, pré-nacionais ou tradicionais) numa nação que tenha surgido na modernidade. Diante deste cenário a perspectiva etnosimbólica foi formulada e tem sido aprimorada desde então no intuito de oferecer uma resposta para esta dualidade entre modernidade e pré-modernidade. O etnosimbolismo considera que fatores culturais, étnicos, existentes desde um período pré-nacional e pré-moderno continuam a exercer destacada importância na formação e persistência das nações na modernidade. No capítulo seguinte apresentaremos as definições do conceito de tradição e a possibilidade de sua coexistência na modernidade e descrevemos a perspectiva etnosimbólica,

¹⁷ Cultural Given no original.

alternativa às correntes teóricas existentes e à discussão acerca da surgimento da nação apenas na modernidade ou em períodos anteriores à modernidade.

Capítulo 2 - Etnosimbolismo

Antes de tratarmos especificamente sobre o etnosimbolismo entendemos ser importante traçar brevemente o panorama e conceitos de modernidade e tradição. A distinção é importante pois o etnosimbolismo considera a existência de elementos anteriores à modernidade na formação da nação. Assim, precisamos entender o conceito de pré-moderno, ou tradicional, para auxiliar a compreensão do etnosimbolismo.

2.1 Modernidade e Modernização

Durante o século XX o termo modernidade tornou-se vocabulário corrente nas línguas europeias com o significado de presente como passado de um futuro, o terceiro significado apresentado anteriormente. O processo de modernização de sociedades tradicionais mostra maior tendência para ser um processo geral de mudança social do que qualquer outro presente na história ou no mundo contemporâneo. No mundo moderno a maioria das mudanças sociais em grande escala é parte do conjunto de processos dinâmicos mais profundos, duradouros e extensos já experimentados pela humanidade (MOORE, 1968, p. 7).

Fica evidenciado que a modernização está diretamente relacionada a processos de mudança. Eisenstadt (1969, p.11, tradução nossa) define a

modernização como “o processo de mudança para os tipos de sistemas sociais, econômicos e políticos que se desenvolveram na Europa ocidental e América do Norte entre os séculos XIX e XX, pelos continentes sul-americano, asiático e africano”.

Para se institucionalizar a mudança é necessário que a transformação ocorra internamente nas sociedades ou grupos dentro dos quais ela ocorre. Assim, a transformação interna é especialmente crítica porque a modernização requer, além de uma nova estrutura relativamente estável, que esta seja capaz de adaptar-se a problemas continuamente em mudança (EISENSTADT, 1968, p. 114).

É possível ainda que uma determinada sociedade seja forçada a modernizar-se por forças e pressões externas, através da imposição de instituições europeias em suas colônias e ex-colônias. A consequência disso é que em algumas sociedades a adaptação a imposições externas não são traduzidas em adaptações internas, o que acarretou um razoável grau de estagnação após principiado o caminho para a modernidade. Esta é a realidade de alguns países da América Latina, dentre eles o Brasil.

As sociedades em modernização ou modernas originaram-se de sociedades tradicionais dissimilares. Enquanto que na Europa Ocidental tais sociedades apresentavam características feudais e absolutistas com fortes centros urbanos, na América do Norte os elementos característicos eram formados a partir de processos de colonização e imigração. Os pontos de partida das sociedades em modernização ou modernas influenciaram os contornos do desenvolvimento da modernização.

Eisenstadt (1969) busca delimitar este processo de modernização, demonstrando que apesar de existirem características e clivagens intrínsecas ao processo de modernização em cada sociedade, alguns pontos em comum podem ser encontrados, denotando que por mais que haja características universalizantes, as particularidades de cada sociedade interferem no processo de modernização.

Em trabalho posterior Eisenstadt (1973) sistematiza as principais características da modernização. Para o autor modernização pode ser identificada com

Um alto grau de diferenciação; o desenvolvimento de recursos livres que não estão vinculados a nenhum grupo fixo, atribuído (parentesco, territorial, etc); o desenvolvimento de identificações amplas de grupo não tradicionais, nacionais ou mesmo supranacionais; e o desenvolvimento concomitante, nas principais esferas institucionais, de funções especializadas e amplos mecanismos e organizações de regulação, como mecanismos de mercado na vida econômica, votações e atividades partidárias na política, e diversas organizações e mecanismos burocráticos na maioria das esferas (EISENSTADT, 1973, p. 23, tradução nossa).

A modernização não é um fenômeno unicamente social, há o impacto em diversas esferas sociais. Para o escopo deste trabalho é importante ser mencionado ainda as características da modernização nas esferas política e cultural. Ainda na mesma obra Eisenstadt (1973) demonstra preocupação com as características políticas da modernização, que se baseiam “desenvolvimento de uma estrutura política altamente diferenciada em termos de papéis políticos e instituições, da centralização de políticas e desenvolvimento de objetivos e orientações políticos específicos” (EISENSTADT, 1973, p. 24, *tradução nossa*).

O processo de modernização na esfera cultural pode ser caracterizado pela

Crescente diferenciação entre os principais aspectos dos sistemas culturais e de valores dominantes (i.e. religião, filosofia, ideologia) pela crescente secularização, pelo enfraquecimento das elites culturais tradicionais, pela difusão da literatura e educação secular, e pela emergência de uma nova *intelligentzia* secular e de vários grupos profissionais (EISENSTADT, 1973, p.24-25, tradução nossa).

A modernização não implica o desenvolvimento destes vários fatores, mas a constante mudança. Politicamente, a adaptação a constantes mudanças pode ser um processo intrincado e difícil, de forma que pode acarretar problemas para o desenvolvimento e crescimento político. Por conseguinte, a habilidade para se lidar com mudanças e sobreviver a estas constitui o principal desafio dos sistemas políticos modernos. Neste mesmo sentido, a esfera cultural também passa por contínuas mudanças, muitas vezes em um momento anterior as suas respectivas esferas institucionais (EISENSTADT, 1973, p. 26).

2.2 Tradição

Estudar tradição implica estudar também a modernidade. Esta tem sido a tônica da maioria dos estudos do tema. Estudos que abordam e teorizam a tradição afloraram durante o século XX. Entretanto, a tradição é analisada prioritariamente como um pré-estágio da modernidade. Não negamos tal assertiva, mas é nítido que ao analisar a tradição apenas enquanto um elemento cronológico ou temporal para se alcançar a modernidade plena alguns de seus princípios ficam em segundo plano. Acreditamos que a relação entre tradição e modernidade não é dicotômica ou excludente, tampouco inversamente proporcional, em que na medida em que há maior presença de elementos modernos a tradição diminui e vice-versa.

Apresentaremos a seguir uma explanação sobre tradição, seus elementos constitutivos e particularidades. Para tanto, iremos nos basear nas obras de Eisenstadt (1973) e Shils (1981). Tais autores analisam a tradição sem maiores

influências da modernidade enquanto relação dicotômica, apesar de que isso ocorra parcialmente na obra de Eisenstadt. Entretanto, não nos basearemos apenas nestas duas obras para analisar o conceito, e ao analisar a relação entre modernidade e tradição na seção seguinte alguns pontos aqui abordados serão retomados.

A ideia de tradição é usualmente vista como antagônica ao progresso. Qualquer crença ou atividade que remeta ao passado quando adotada no presente ou utilizada enquanto elemento atual pode ser entendida como anacronismo ou, ainda, atraso. Neste mesmo sentido os aspectos tradicionais de uma crença oferecem pouca resistência a argumentos que pressupõem eficiência, racionalidade ou atualidade, ou que invocam o progresso. Por outro lado, objetos e práticas não atuais, notadamente aqueles que remetem a tempos remotos, são capazes de despertar interesses e fascínio no público que entra em contato com tais práticas e objetos. Percebe-se, por conseguinte, que o passado e seus elementos tradicionais ainda conseguem causar alguma espécie de fascínio e impacto na sociedade, o que denota que o interesse e importância de elementos tradicionais ultrapassam a curiosidade histórica.

A tradição enquanto modelo normativo de ação e crença é considerada pouco eficaz, quando não inútil. Aqueles que de uma forma se encontram vinculados a instituições, práticas e crenças apontadas como tradicionais são denominados reacionários ou ainda conservadores. Isso não significa que a palavra “tradição” está banida, há livros que a carregam, sua existência é conhecida. Sua importância é reconhecida ocasionalmente em esferas amplamente aprovadas (SHILS, 1981, p. 3).

A obra de Weber é marcante no que concerne estudos de modernidade e tradição. Seus conceitos e paradigmas foram largamente adotados por pensadores da modernidade. Weber, dá especial atenção à tradição, mas tem como intuito em sua obra a análise e caminhos da racionalidade e modernidade. Estes mesmos paradigmas foram reproduzidos, estudados e analisados por pensadores contemporâneos. Eisenstadt (1973), ao analisar as questões da modernidade, deixa

clara a influência da teoria weberiana em sua obra. Boa parte das categorias e conceitos adotados são provenientes do pensamento weberiano. Ao analisar a tradição o autor dá especial atenção a aspectos de carisma, racionalidade e da própria modernidade.

Para Eisenstadt, apesar de não ser um conceito novo, a tradição não foi definida claramente. Para ele

A tradição compreende muitos aspectos diferentes da estrutura social e da organização do comportamento individual e crenças, ou de símbolos culturais - tais como vários tipos concretos de organização, grupo, atribuição. Abrange também a mais concreta e em um sentido, os padrões menos problemáticos de comportamento e atividade social e organizações que existem em uma sociedade: os vários símbolos da identidade política, cultural, social ou coletiva; dos modos de legitimação da ordem sociopolítica; e modos generalizados de percepção da realidade social e cultural e de lidar com os grandes sistemas sociais e políticos (EISENSTADT, 1973, p. 120, tradução nossa).

Neste sentido, Eisenstadt reconhece que tais definições e abordagens da tradição apresentavam concepções contraditórias e paradoxais.

Por um lado, a tradição continha uma ênfase muito forte nos aspectos simbólicos em oposição a aspectos puramente estruturais ou de organização da vida social, ao mesmo tempo em que enfatizava fortes aspectos dos costumes e hábitos diários. Da mesma forma, a tradição incluía uma ênfase muito forte sobre a persistência e continuidade de vários aspectos da vida social ou cultural, mas ao mesmo tempo centrada em torno de problemas de dinâmica e mudança (EISENSTADT, 1973, p. 120, tradução nossa).

Eisenstadt aponta ainda as contradições inerentes ao conceito de tradição. O autor aponta duas conotações básicas adotadas. A primeira conotação

Salientava atividade e criatividade como um componente básico da tradição. A segunda conotação, mais estreitamente relacionada à definição ou o uso da tradição usada no senso comum, em que há a ênfase na adesão aos costumes, hábitos e à falta de inovação, destacando o conceito mais "estático" da tradição como algo "dado" (EISENSTADT, 1973, p. 120, tradução nossa).

Diante deste cenário repleto de paradoxos e contradições acerca da definição de tradição, bem como o uso constante de abordagens weberianas para se analisar a tradição, qual seja, um conceito intimamente relacionado a carisma e racionalidade, Eisenstadt propõe a seguinte definição de tradição:

A tradição pode talvez ser melhor entendida como a simbolização rotineira dos modelos de ordem social e da constelação dos códigos, as orientações que delineiam os limites da ordem de conexão cultural, de pertença, e de limites, o que preceitua as escolhas "adequadas" de metas e padrões de comportamento, mas também pode ser vista como os modos de avaliação, bem como de sanção e legitimação da "totalidade" da ordem cultural, social, ou de qualquer de suas partes (EISENSTADT, 1973, p. 139, tradução nossa).

A definição apresentada por Eisenstadt não nega a relação entre tradição e modernidade. Entretanto, o autor busca analisar a tradição não como um elemento oposto à modernidade, mas um conceito capaz de existir *per se*, ou seja, a tradição não é analisada a partir dos paradigmas da modernidade e como um processo transitório entre tais elementos. A relação entre tradição e modernidade, bem como carisma, na lógica do pensamento weberiano, é evidente e não deve ser desprezada. Não negamos a existência desta relação, mas defendemos a análise da tradição e seus elementos de forma isenta e sem a influência constante da perspectiva moderna para uma melhor compreensão deste complexo fenômeno

social. Adiante, ao tratar da relação entre tradição e modernidade retomaremos esta discussão ao inserir algumas semelhanças e diferenças da análise weberiana.

Entendemos que a principal contribuição de Eisenstadt para o estudo da tradição é sua análise da dinâmica da tradição em sociedades tradicionais. Tal análise descortina alguns princípios da tradição opostos à modernidade, como a ideia de imutabilidade das tradições. Suas ideias apresentam um aprofundamento incomum para meados do século XX e lançam as bases para a constituição da teoria de Edward Shils acerca da tradição.

A introdução da mutabilidade de sociedades tradicionais demonstra que a tradição, ainda que resguarde e seja fruto de algo existente por determinado período de tempo, sofre alterações ao longo do tempo e é capaz de se adaptar a novas realidades. Num contexto de tradição e modernidade, fica evidenciado que possibilidade de se adaptar a uma nova realidade garante a sobrevivência da tradição mesmo com o advento da modernidade.

Diante do exposto, Eisenstadt estabelece os critérios para se definir sociedades tradicionais, bem como a tradicionalidade. Para o autor sociedades tradicionais

Têm em comum a aceitação da tradição - do dado de algum evento atual ou do passado simbólico, ordem, ou figura como o principal foco de sua identidade coletiva; do âmbito e natureza de sua ordem social e cultural - e da tradição como legitimador último de mudança e como o delineador dos limites de inovação. Nestas sociedades a tradição serve não apenas como um símbolo de continuidade, mas como definidora dos limites legítimos de criatividade e inovação e como o principal critério de sua legitimação - mesmo se, de fato, qualquer símbolo de tradição pode ter sido forjado como uma grande criação inovadora que destruiu o que até então era visto como o principal símbolo do passado legítimo. [...] Tradicionalidade é, portanto, manifesta em primeiro lugar, na aceitação dada da tradição, da santidade de algum evento passado, da ordem, ou pessoa, na referência a algum evento ou símbolo passado como a base das forças estabelecidas das normas e símbolos culturais, e, segundo, na busca de legitimar todas essas mudanças em termos

de preceitos e símbolos delineados pelo passado santificado (EISENSTADT, 1973, p. 163, tradução nossa).

Apesar do esforço de Shmuel Eisenstadt para compreender a tradição, apenas com a obra *Tradition*, de Edward Shils (1981) a tradição foi estudada de forma a realmente conhecer os elementos da tradição e analisar seus impactos na sociedade sem a influência direta de constantes comparações com a modernidade. Nesta obra Shils apresenta os parâmetros e características da tradição adotadas hodiernamente.

A primeira definição apresentada por Shils é exatamente sobre o significado de tradição, que em seu sentido elementar é

qualquer coisa que é transmitida do passado para o presente. Não há definição sobre o que é transmitido, qual a combinação específica, se é um objeto físico ou uma construção cultural; nada é dito acerca de há quanto tempo foi transmitido ou qual a forma adotada, oralmente ou por escrito. O grau de deliberação racional que tenha entrado em sua criação, apresentação e recepção da mesma forma não interfere se será considerado uma tradição. A concepção de tradição como é aqui entendida é silenciosa sobre se há evidência aceitável para a verdade da tradição ou se a tradição é aceita sem que sua validade tenha sido comprovada; o anonimato de seus autores ou criadores bem como a identificação destes e sua participação na criação da tradição da mesma forma não interfere para saber se é ou não uma tradição. *O critério decisivo é que, tendo sido criada através de ações humanas, através do pensamento e da imaginação, que seja transmitida de uma geração para a seguinte* (SHILS, 1981, p. 12, Grifo Nosso, tradução nossa).

Fica patente que o principal aspecto da tradição, segundo Shils, é a transmissão de uma geração para a seguinte. Vale ressaltar que não há aí nenhum aspecto normativo, não há a determinação que a geração seguinte irá aceitar, assimilar, seguir o que foi transmitido pela geração anterior. A tradição que é transmitida para a geração seguinte inclui objetos materiais, crenças acerca de

diversas searas, imagens de pessoas e acontecimentos, práticas e instituições. Em relação a objetos materiais, inclui-se aí tudo aquilo que uma sociedade possua e não apenas o objeto físico em si, como o conteúdo de um livro republicado. A transmissão de práticas e instituições que se baseiam em ações humanas é mais ampla que os atos concretos em si; “as partes transmissíveis da tradições são os padrões ou imagens de ações, bem como as crenças que exigem, recomendam, de regulam, permitem, ou proíbem a repetição desses padrões” (SHILS, 1981, p. 12, tradução nossa). As ações humanas transmitidas fornecem as condições para ações seguintes, ações precedentes atuam como embasamento para ações futuras.

Uma parte importante da tradição é que aqueles que aceitam uma tradição devem reconhecer isto, a partir do momento que aceitam a tradição esta passa a ser um importante instrumento norteador das ações humanas, é uma parte do passado que se faz visível no presente, mas não é visto como algo arcaico, atrasado, é um elemento atual e visto como atemporal. A tradição é um elemento que existiu no passado ou que se acredita que tenha existido. As pessoas que mantêm uma prática tradicional qualquer viva não necessariamente devem conduzi-la da mesma forma que no passado, uma ação pode ser reconhecida como uma tradição ao ser aceita como a única prática possível de se realizar ou acreditar (SHILS, 1981, p. 13).

A transmissão de tradições e seus símbolos não permanecem imutáveis, há variações ao se transmitir entre gerações, e isso ocorre porque ocorrem novas interpretações da então tradição a ser transmitida. Mesmo num período curto de gerações em que uma tradição e transmitida pode ocorrer estas variações. Apesar de variações existentes os elementos nucleares de uma tradição permanecem constantes e são transmitidos, o que permite que mesmo que uma tradição passe por profundas mudanças aos olhos dos atores envolvidos não seja percebido qualquer indício de alteração. Desse modo, “o que a torna uma tradição é que o que se pensa ser os elementos essenciais possam ser reconhecidos por um observador

externo como sendo aproximadamente idênticos em etapas sucessivas ou atos de transmissão e posse” (SHILS, 1981, p. 14, tradução nossa).

A relação existente entre atores atuais e beneficiários anteriores de uma tradição, que transmitiram a tradição à geração seguinte, existe e acarreta um senso de identidade e senso de filiação, que diferem da transmissão da tradição em si;

O senso de filiação ou de continuidade é o senso de ser “ligado” a uma cadeia ininterrupta de gerações que têm alguma qualidade significativa em comum. Um sentimento de identidade vivida pelos membros da cadeia abraça “todos” os membros sucessivos putativamente que podem também ser vistos como possuidores da tradição nos tempos que antecederam o presente. O senso de identidade e o senso de continuidade não exigem que haja uma identidade da *traditum* reconhecíveis por um observador externo (SHILS, 1981, p. 14, tradução nossa).

Vale ressaltar que uma tradição não existe ou sobrevive por si só, não é auto-reprodutiva, as tradições se desenvolvem devido ao desejo de se criar algo verdadeiro e melhor ou ainda mais conveniente naqueles que estão envolvidos na tradição, tanto aqueles que a adquirem quanto naqueles já a possuem. Sem os laços de filiação e identidade uma tradição pode deteriorar a ponto de ser extinta, de forma que está intimamente ligada à ação humana.

É possível perceber que uma tradição demanda a transmissão entre uma geração e a seguinte. Entretanto, nem tudo transmitido entre gerações pode ser elencado como uma tradição. É pertinente definir a duração de uma tradição, a partir de que momento uma crença ou instituição transmitida entre gerações pode ser denominada efetivamente de tradição. Se tal prática subsiste por apenas um período curto de tempo, ainda que contenha os elementos nucleares de uma tradição, não poderá ser denominada como tal. Para tanto, Shils estabelece que a transmissão entre gerações deve durar pelo menos três gerações para ser realmente considerada como uma tradição, independentemente do tamanho destas

gerações. Se as gerações forem mais longas o intervalo de tempo para ser uma tradição será maior. Em outras palavras, duas transmissões em três gerações são necessárias para uma crença ser efetivamente considerada uma tradição (SHILS, 1981, p. 15).

A transmissão do conteúdo substantivo de uma tradição pode se operar pela escrita como também através da oralidade. Tanto obras históricas ou sagradas quanto a interpretação de textos sagrados são também elementos substantivos da tradição e podem ser transmitidos para a próxima geração. As formas de transmissão de tradições pela oralidade podem se basear em histórias repassadas por pessoas mais velhas, não há a necessidade de comprovação factual do que é repassado, tampouco não há a necessidade de identificação de origem ou autoria da tradição. O que deve ser salientado aqui é a possibilidade de ambos os elementos, seja através da escrita ou através da história oral.

Tradição e tradicionalidade não devem ser entendidos e confundidos como a transmissão de elementos arcaicos e obsoletos. A tradicionalidade substantiva, ou seja, a valorização de realizações e sabedorias do passado e de instituições impregnadas pela tradição, bem como considerar modelos herdados do passado como guias válidos é uma dos principais modelos do pensamento humano (SHILS, 1981, p. 21). Nos tempos modernos tal modelo é duramente criticado. O fato de um conhecimento ser racionalmente demonstrado não implica que o mesmo seja menos tradicional por esta razão. Na medida em que a transmissão de uma tradição detém um elemento inconsciente, também pode estar presente na ciência e na razão. As gerações de cientistas adotam padrões analisados e estudados por gerações anteriores. Assim,

A confiança nos poderes da razão e da ciência se tornou uma tradição aceita com a mesma confiança inquestionável da crença nos valores judaico-cristãos das origens e significado da existência humana tiveram anteriormente (SHILS, 1981, p. 22, tradução nossa).

Da mesma forma, o pensamento que toda instituição e prática devem ser construídas de acordo com o princípio da racionalidade, ou que igualdade é algo bom enquanto que desigualdade é algo ruim, são assertivas transmitidas entre gerações e são aceitas. Ademais, mesmo que tenham sido criadas racionalmente, nem todos seus adeptos a seguem racionalmente. Assim, há o componente da tradição presente na racionalidade.

As tradições possuem um elemento normativo: a aceitação, aceitar a crença transmitida da geração anterior. Conforme dispõe Shils,

Tradição é, portanto, muito mais do que a recorrência estatisticamente frequente em uma sucessão de gerações de crenças similares, práticas, instituições e obras. A recorrência é uma consequência das consequências normativas - às vezes a intenção normativa - de apresentação e de aceitação da tradição como normativa. É esta transmissão normativa que vincula a geração dos antepassados com a geração atual na constituição de uma sociedade (SHILS, 1981, p. 24 tradução nossa).

O tempo de existência de uma tradição ao longo do tempo varia. Ações concretas desaparecem ao acontecerem, mas os padrões de crença que norteiam tais ações permanecem ao longo do tempo e as imagens simbólicas de relações e significados são as partes transmissíveis. As tradições não são perenes, em determinado momento ela deixam de existir. As tradições transmitidas oralmente sofrem mutações e adaptações mais facilmente que as tradições escritas, mas podem permanecer por muitas gerações, retidas no imaginário de uma comunidade a qual tal tradição pertence. Nem todos os acontecimentos de uma tradição são transmitidos da mesma forma. Há a seleção de componentes presentes no imaginário e ao longo do tempo as variações acontecem. Entretanto, mesmo com possíveis alterações e adaptações a tradição pode deixar de existir. A motivação

muitas vezes ocorre pela ausência de alguns dos elementos já mencionados no processo de transmissão ou na geração seguinte. É perfeitamente normal uma tradição deixar de existir e novas tradições surgirem ao longo do tempo.

Apesar da importância da tradição, não podemos superestimar sua presença e seu impacto em uma dada sociedade. Em nenhuma sociedade é possível a vida baseada apenas sob o domínio da tradição. Há uma série de questões diárias em cada comunidade que nenhuma tradição é capaz de oferecer resposta imediata. Da mesma forma, não há sociedade sem nenhum elemento de tradição, mesmo na modernidade, o ser humano não é regido apenas pela tradição ou pela racionalidade. Conforme dispõe Shils,

Os seres humanos são impulsivos, compulsivos, e apaixonados. Eles experimentam esses impulsos e paixões em todas as suas imediações. Eles agem sob a influência imediata de circunstâncias poderosas do sentimento que muitas vezes são irresistíveis. Eles não só superam as restrições que impostas pela decisão racional, mas também quebram os laços que as regras tradicionais estipulam (SHILS, 1981, p. 30-31, tradução nossa).

Os elementos apresentados ilustram algumas características e peculiaridades da tradição. Shils demonstra a preocupação de elencar uma série de ações que não são tradições, ainda que próximas à transmissão de crenças entre gerações. Assim, sentimentos vivenciados, julgamentos racionais, ações concretas, percepções visuais, preces e rezas, postulados científicos, atos de autoridade, execuções de ações ritualísticas, não constituem tradições;

Mas todos eles podem de várias formas ser transmitidos como tradições, podem se tornar tradições. Eles quase sempre ocorrem em formas afetadas ou determinadas em diferentes graus pela tradição. Eles se repetem porque eles são conduzidos como tradições que são reproduzidas. *A reconstituição não é a tradição, a*

tradição é o padrão que orienta a repetição e reprodução do ato em si. (SHILS, 1981, p. 31, Grifo Nosso, tradução nossa).

A existência da tradição independe da modernidade, ambos podem coexistir e não existe uma relação excludente entre ambos. Existe tradição na modernidade, e ainda que tradição e modernidade possam evoluir e se reinventar, a modernidade pode ter tradição ou se tornar tradicional enquanto que a tradição é capaz de se modernizar. Diante do exposto sobre tradição, podemos perceber que a tradição não determina ações humanas concretas ou define escolhas particulares; a tradição indica modos de ação e de julgamentos, tomados a partir de um padrão transmitido por outras gerações. Apesar de se pressupor a existência desta influência geracional anterior, fica evidente que não se trata de falta de racionalidade, arcaísmo ou atraso.

Apresentamos, assim, nossa definição e entendimento da tradição e de elementos anteriores à modernidade. Conforme Weber (1991) dispõe, as formas de dominação são tipos ideais, o que nos permite inferir que não serão encontradas em sua forma pura na sociedade. Assim, mesmo numa sociedade moderna, burocrática, calcada em elementos racionais haverá traços e elementos tradicionais de diversas naturezas, seja através de estamentos, formas patrimoniais, dentre outros, que influem na organização burocrática do Estado e na sociedade através das diversas formas de ação humana. Nosso intuito aqui é, a partir do enfoque weberiano, demonstrar que estes elementos pré-modernos perduram na modernidade e influenciam a formação e existência das nações. Das diversas teorias nacionalistas o etnosimbolismo é a forma de análise da nação que melhor analisa este processo de ruptura e continuidade. Descreveremos a seguir o etnosimbolismo.

2.3 Etnosimbolismo

2.3.1 Origem

Até os anos de 1960 o paradigma dominante do nacionalismo considerava as nações como elementos primordiais ou perenes, em que a intervenção humana tinha pouca ou nenhuma influência. Com trabalhos marcantes de autores como Carlton Hayes, Hans Kohn, Elie Kedourie e Ernest Gellner, o paradigma modernista de construção de nações passou a assumir papel dominante. O paradigma do modernismo apresenta uma avaliação completamente diferente não só do nacionalismo enquanto ideologia e movimento, mas da natureza e papel das nações, equiparando estas aos novos eventos sociopolíticos e culturais ocorridos conjuntamente com a modernidade a partir da revolução francesa e americana (SMITH, 2004b, p. 195).

Apesar da predominância do paradigma modernista a partir de meados do século XX críticas a este paradigma não demoraram a surgir, mesmo de autores que aceitavam o surgimento das nações apenas durante a modernidade. Anthony Smith começa a questionar o paradigma modernista no final da década de 1970 enquanto redigia a obra *The Ethnic Revival*, em que neste momento, apesar de aceitar que a nação é um advento recente e moderno, passa a questionar que a permanência de elementos étnicos na modernidade sugeria que poderiam existir traços pré-modernos na modernidade (SMITH, 2004b, p. 196).

Ao mesmo tempo, ao se referir ao *povo* enquanto participantes constituintes de uma nação, parecia evidente que não se referia apenas às não elites, mas também a *um povo*, um grupo culturalmente e historicamente distinto, o que poderia constituir uma etnia ou comunidade étnica, que Anthony Smith abordou em sua obra de 1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Há aí uma evidente relação

entre etnia e nação, em que a nação é moldada e muitas vezes originária de comunidades étnicas anteriores (SMITH, 2004b, p. 196).

Dadas as muitas rupturas econômicas e políticas entre identidades culturais coletivas pré-modernas e modernas na mesma área, qualquer continuidade entre etnia e nação teve de ser localizada nas esferas culturais e simbólicas. Isto por sua vez levou à adoção do termo "etnosimbolismo" para uma abordagem que procurou estabelecer as relações entre os diferentes tipos de identidade cultural coletiva, concentrando-se em elementos como mito, memória, valor, símbolo e tradição que tenderia a mudar mais lentamente, e eram mais flexíveis do que os processos em outros domínios (SMITH, 2004b, p. 196, tradução nossa).

Anthony Smith é o responsável por cunhar o termo etnosimbolismo e é o principal estudioso deste paradigma. Entretanto, apesar de sua importância, outros autores contribuíram. Smith dedica especial importância a John A. Armstrong e sua obra *Nations before Nationalism* (1982), em que Armstrong dá especial atenção à existência e persistência de identidades étnicas na nação e que por esta razão deve-se analisar os limites simbólicos que separam uma nação de seus vizinhos. Além disso, os limites sociais de um determinado grupo são mais estáveis e duradouros que a percepção cultural individual de seus membros que estão inclusos no grupo (SMITH, 2009, p. 23).

Mas sem dúvida podemos elencar duas grandes contribuições de Armstrong para o etnosimbolismo: o uso de processos históricos de longa duração e seus significados no estudo do nacionalismo, bem como o conceito de complexo de mitos e símbolos¹⁸. Armstrong (1982) considera que a análise histórica de longa duração é útil principalmente para delinear a persistência de certos valores

¹⁸ *Myth-symbol complex* no original.

subjacentes conjuntamente com ocasionais alterações ou reforços destes valores a partir da introdução de novos elementos (ARMSTRONG, 1982, p. 285).

Quanto ao complexo de mitos e símbolos, Armstrong considera que a persistência de grupos étnicos deve ser analisada através de mecanismos de limite simbólicos, como palavras, sinais, linguagem, vestuário e arquitetura, a maneira como elites comunicavam tais símbolos e a consequente estrutura mítica em que tais símbolos estavam embebidos e impregnados (SMITH, 2009, p. 24). Em suma, o complexo de mitos e símbolos permite explicar os elementos culturais em lenta mudança e que formam os limites entre comunidades (SMITH, 2004b, p. 199).

Outro autor importante para o Etnosimbolismo é John Hutchinson, que também considera fatores culturais de um longo período de tempo em sua análise do surgimento do nacionalismo e movimentos nacionalista, temática abordada em sua obra *The Dynamics of Cultural Nationalism* (1987). Nesta obra sua preocupação é distinguir formas culturais de formas políticas de nacionalismo. Apesar da importância da relação entre política e cultura, Hutchinson faz uma distinção em que o nacionalismo político é racional, vinculado ao estado e a soberania, enquanto que o nacionalismo cultural traz consigo elementos eminentemente étnicos. Não nos aprofundamos aqui nos trabalhos de Hutchinson por considerar que suas distinções podem ser analisadas a partir de um debate de nacionalismos cívicos e étnicos. Ainda assim, durante descrição mais detalhada do etnosimbolismo abordaremos alguns pontos deste autor.

Analisaremos mais detidamente o etnosimbolismo a partir da obra de 2009 de Anthony Smith, *Ethno-Symbolism and Nationalism*, por se tratar da análise detalhada do etno-simbolismo mais recentemente apresentada. Algumas alterações e adaptações foram feitas a esta teoria ao longo do tempo, o que não elimina as críticas a essa. Nesta obra Anthony Smith busca responder e se adaptar à maioria das críticas e sugestões apresentadas nas mais de duas décadas de etnosimbolismo. Veremos algumas destas críticas e apresentaremos outras, notadamente na questão de sua aplicabilidade à realidade brasileira.

2.3.2 Temas Básicos do Etnosimbolismo

O etnosimbolismo considera que os elementos culturais representados através de símbolos, mitos, memórias, valores, rituais e tradições, são cruciais para a análise da etnicidade, nações e nacionalismo. Estes elementos mostram-se importantes por se fazerem presentes na modelagem das estruturas sociais e culturais, definindo e legitimando as relações entre diferentes setores, grupos e instituições dentro de uma comunidade. Desta forma, os elementos culturais garantem coesão e consciência comum mesmo em períodos de crise e mudança, mesmo quando alguns símbolos, mitos e tradições anteriores foram rejeitados, como ocorreu durante a Revolução Francesa ou a Revolução Russa (SMITH, 2009, p. 25).

Os elementos culturais provêm uma comunidade com um repertório simbólico característico da mesma em termos de linguagem, religião, costumes e instituições, o que contribui para sua diferenciação de outras comunidades análogas, tanto aos olhos de seus membros quanto de membros exteriores a ela. Por fim, valores, memórias, rituais e tradições compartilhados contribuem para o sentimento de continuidade com as gerações anteriores da referida comunidade, seja através da aceitação de símbolos coletivos, como bandeiras, hinos ou feriados nacionais. Estes símbolos específicos são de extensa importância em ritos e cerimônias de cultura pública, o que auxilia a criação e fortalecimento laços comunitários e o sentimento de identidade nacional (SMITH, 2009, p. 25).

A corrente modernista geralmente analisa as condições estruturais que permitem o surgimento das nações e do nacionalismo, mas falham na compreensão das ideologias nacionalistas, bem como nas características peculiares e intrínsecas de cada nação, ainda que apareçam durante a modernidade. Para se observar estas particularidades é preciso uma análise que envolva elementos que ultrapassem a esfera estrutural e envolva a análise de elementos simbólicos e culturais. Assim, “para os etnosimbolistas, é a cultura – e a cultura em relação à política – que é central, e não elementos subjetivos e sentimentos” (SMITH, 2009, p. 26, tradução nossa).

2.3.2.1 Bases e Laços Étnicos

Tanto elementos étnicos quanto a própria etnicidade recebem pouca atenção por parte de modernistas e perenialistas no que se refere a sua contribuição e importância para a formação das nações. Já para os etnosimbolistas os laços étnicos são os elementos mais importantes para a formação das nações e nacionalismo. “Diferentes tipos de laços étnicos formam a base e ponto de partida para a criação de várias nações” (SMITH, 2009, p. 27, tradução nossa).

Os laços étnicos podem assumir diversas formas, e no nível mais simples são denominados *categorias étnicas*¹⁹, em que a população é vista por agentes externos como uma categoria distinta ao se analisar seus aspectos culturais, e seus membros não possuem mito de ancestralidade conhecido e pouco ou nenhum traço de solidariedade e em alguns casos não possuem um nome próprio que os designe, como é o caso dos Fenícios. Um nível mais ativo de filiação étnica pode gerar uma rede de relações mútuas entre seus membros, denominadas *associações étnicas*²⁰,

¹⁹ Ethnic categories, no original.

²⁰ Ethnic associations

em que é possível até mesmo o surgimento de algumas instituições comuns, como é o caso da Cidade-Estado grega de Delfos. A forma mais complexa e unificadora de etnicidade são as *comunidades étnicas*²¹ ou *Etnias*²². Nestas, pelo menos entre o segmento superior, existe senso de solidariedade e seus membros possuem mito de ancestralidade que explica seu senso de origem comum e parentesco, além de memórias compartilhadas e traços culturais comuns, o que nos remete ao conceito de comunidades étnicas ou etnia, já visto anteriormente (SMITH, 2009, p. 27).

Apesar da importância dada a aspectos de etnicidade nas nações e nacionalismo, etnosimbolistas não desconsideram ou diminuem a importância de outros fatores, tais como econômicos, sociais e políticos. Política e instituições políticas desempenham um importante papel na formação dos laços étnicos, como averba Max Weber. Questões políticas podem ser efetivas para se criar sentimentos de dependência mútua e consciência que consolidam culturas compartilhadas. Da mesma forma, afirmar que os laços étnicos constituem o elemento mais importante na formação da nação e nacionalismo não significa que as nações surgem somente com a presença destes. Ao contrário, é “a partir de um modelo étnico e ao redor de um núcleo étnico populacional dominante que os atores políticos e instituições auxiliam a forjar uma nação” (SMITH, 2009, p. 28, tradução nossa).

2.3.2.2 Historicidade das nações

O paradigma modernista restringe a concepção de nação a um tipo específico de comunidade política e legal, autônoma e com território, seja próprio ou ao qual a comunidade é vinculada, em que o povo participa enquanto cidadãos, o que associa a nação a um fenômeno moderno. Os etnosimbolistas têm a concepção

²¹ Ethnic communities

²² Na língua inglesa não há a palavra Etnia. Anthony Smith adota a palavra em língua francesa *ethnie* para expressar um sinônimo para comunidade étnica.

de nação embebida por fatores históricos, mas discordam da periodização restrita apresentada pelos modernistas. Ainda que as nações tenham surgido apenas durante a modernidade, existem traços pré-modernos, uma linhagem étnica existente anteriormente à modernidade que continua a impactar a comunidade étnica e molda a nação na modernidade (SMITH, 2009, p. 29).

O elemento mais importante aqui é o que Anthony Smith denomina de *dupla historicidade* das nações: estão vinculadas a contextos e situações históricas bem específicas e seu enraizamento em memórias e tradições pelos seus membros. As nações tendem a surgir a partir de intervalos longos de tempo através do desenvolvimento de processos simbólicos e particulares, e suas combinações. Dentre os elementos que compõem a nação estão memórias compartilhadas, valores, mitos, símbolos e tradições, e os padrões destes elementos culturais ao longo do tempo. A combinação destes elementos produz uma estrutura de relações sociais e herança de formas culturais que constituem um quadro que socializa sucessivas gerações da comunidade nacional (SMITH, 2009, p. 30). Em outras palavras, os elementos histórico-culturais estão presentes e induzem os membros da comunidade nacional a agir de acordo com aqueles padrões definidos culturalmente a partir de símbolos e tradições e moldados ao longo do tempo.

2.3.2.3 Elites e apelo popular

Como já pudemos ver, o paradigma modernista descreve que o nacionalismo se origina nas elites e seus projetos nacionais. Para os etnosimbolistas a questão é analisar como a nação é forjada a partir do efeito das propostas das elites e a reação popular a estas, que pode aceitar, rejeitar ou remodelar tais projetos. Assim, como a nação é moldada a partir de símbolos e

tradições, cabe à proposição nacional delinear o alcance e variedade destes símbolos e tradições de forma a englobar larga parcela do povo.

O paradigma etnosimbólico é contrário à visão, comum entre alguns modernistas, a concepção de invenção de tradições. Somente os elementos simbólicos que possuem alguma ressonância entre larga parcela da população, e especialmente da etnia dominante, será capaz de fornecer os elementos de política cultural da nação em questão (SMITH, 2009, p. 31).

2.3.2.4 Conflito e Reinterpretação

Restringir a nação a um único símbolo, mito, tradição, é uma tarefa complexa e impraticável em termos práticos. Diferentes classes, castas, guildas e comunidades étnicas podem amparar diferentes versões e narrativas rivais da nação. Uma destas versões se tornará a dominante e muitas vezes a história política oficial. Boa parte dos nacionalismos existentes convive com conflitos e existem visões divergentes acerca do mesmo. Muitos símbolos não resistiram a essas mudanças existentes na sociedade e foram descartados e esquecidos. Conforme mostra Hutchinson, a partir de mudanças e reinterpretações alguns laços étnicos e sentimentos são revividos e resgatados, ainda que readaptados e rearranjados a uma nova realidade (SMITH, 2009, p. 35). Como já visto ao se analisar características da tradição apresentadas por Edward Shils, as tradições e símbolos também se reescrevem e se modernizam para continuar a existir na sociedade e exercer sua influência.

2.3.2.5 Passado e presente

Como já visto, conflitos ideológicos, mudanças e reinterpretações permeiam a realidade das nações. Para se acompanhar os diversos processos de reinterpretação e síntese nacionais é necessário se basear num longo intervalo de tempo.. Estudos nacionais não podem ser restritos a um único período (moderno), assim como alguns processos de formação de nações não devem ser vinculados exclusivamente à modernização. Os modernistas são afeitos a descrever a relação entre passado e presente em apenas um sentido e logo após dispensar o passado, o que podem gerar resultados influenciados por nossa visão atual. A reinterpretação de eventos passados permite melhor compreensão de fatos presentes e descartá-lo impossibilita esta análise. Assim,

O passado étnico ou passados que são redescobertos criam os limites e quadros em e através dos quais nós compreendemos o sentido da comunidade e seu lugar no mundo. Eles também oferecem modelos culturais para a formação da nação, bem como para posteriores práticas nacionais, incentivando a emulação dos princípios históricos percebidos ou seus padrões e um desejo de voltar à 'verdadeira essência' da comunidade (SMITH, 2009, p. 37, tradução nossa).

A continuidade entre passado e futuro também se mostra importante. Algumas práticas institucionalizadas antecedem o início da modernidade, e somente através da análise empírica destes casos é possível traçar as influências destas práticas e em que medida contribuiram na formação da base social e cultural da nação (SMITH, 2009, p. 38).

2.3.2.6 História cultural das nações

Através da reapropriação, continuidade ou recorrência, a relação entre passado, ou passados, étnico e presente nacional existe e é central para o

etnosimbolismo, e é importante a análise através de processos históricos de longa duração para a compreensão da nação. Desta forma, a principal função da análise etnosimbólica é fornecer uma *história cultural da nação* como cultura histórica da comunidade. Isso impacta diretamente os aspectos de *cultura pública* da nação (SMITH, 2009, p. 39).

Essas considerações permitem mapear os estágios de uma descrição etnosimbólica das nações e nacionalismo.

A partir dos núcleos étnicos formados pela interação dos laços de parentesco, de culturas e de ação política, uma história cultural da nação procura primeiramente traçar os processos sociais e simbólicos em sua formação antes de distinguir os vários tipos de comunidade nacional e as diferentes vias de formação da nação, bem como a sua periodização. O segundo passo é explorar o papel de vários tipos de nacionalismo, como um movimento ideológico, na mobilização das populações e na formação de nações distintas, bem como o papel desempenhado por intelectuais nacionalistas e profissionais neste processo. Finalmente, isso levaria a uma investigação das forças de persistência e mudança de nações, especialmente no mundo moderno. Para tal investigação se faz necessário analisar as fontes culturais e religiosas fundamentais do país, bem como os conflitos entre as elites que propõem diferentes narrativas etnohistóricas e que procuram realizar projetos opostos de “destino nacional”, regeneração nacional em nome do ‘povo’ (SMITH, 2009, p. 40, tradução nossa).

2.3.3 Formação das Nações

Um dos temas de maior atenção dos estudos nacionalistas é a questão da origem e formação das nações e nacionalismo. Para tanto, segundo o paradigma, etnosimbólico, alguns pontos devem ser observados. Como já visto, o núcleo étnico é um dos objetos de estudo do etnosimbolismo. Do mesmo modo

como outras formas de comunidades e coletividades culturais, a comunidade étnica sofre influências externas. O que distingue, então, a comunidade étnica de outras formas de comunidades culturais é a crença comum de parentesco ancestral, como já vimos na obra de Connor (1994). Para que isso possa ser observado empiricamente, tanto para etnosimbolistas quanto para Connor, é necessário traçar as origens e o desenvolvimento das comunidades étnicas em termos de processos simbólicos que encorajem a criação e florescimento da ideia de parentesco ancestral comum entre os membros da comunidade. O *nome próprio de comunidade* é um relevante marcador dentro deste cenário, pois apenas quando um grupo possui um nome que o caracteriza e o diferencia dos demais, ressaltando unidade das partes, laços ancestrais e quando é largamente aceito entre seus membros, é possível que o sentimento de identidade étnica pode aflorar (SMITH, 2009, p. 45-46).

Há aí uma nítida diferença entre o pensamento etnosimbólico e o de Walker Connor, que considera a questão do nome próprio e autodiferenciação como elementos diferenciadores de etnia e nação. Os etnosimbolistas consideram a *autodiferenciação coletiva* um fator característico de nações, mas não é o único elemento, existem outros. Assim, nome próprio, autodiferenciação coletiva, mitos de ancestralidade comum, dentre outros, são componentes tratados diferentemente por etnosimbolistas e Walker Connor.

A territorialidade é talvez o principal elemento definidor de nação, pois nações são, por definição, comunidades territorializadas. Não significa ter um território só seu, mas deve existir algum vínculo entre esta nação e seu território, ainda que tal vínculo seja simbólico.

Costumes comuns e leis também compõem os elementos definidores de nação, assim como cultura pública. A religião pode influenciar diretamente na consolidação destas características da nação, denotando a mescla de elementos simbólicos e culturais, de um lado, e de elementos institucionais, de outro. No caso da cultura pública a religião é particularmente importante. Alguns dos elementos de

cultura pública podem ser elencados, como: rituais públicos e cerimônias como festas de independência ou recordação de feitos marcantes, símbolos públicos como prédios históricos, hinos e vários códigos públicos – vestimenta, gestuais, imagem, música, dentre outros. Entretanto, apresentar algumas destas características da nação e seus processos simbólicos não significa que nações surgem apenas a partir desta sequência de acontecimentos, ou que todos os elementos devem estar obrigatoriamente presentes. Trata-se de uma tipologia ideal, na prática as nações surgem das mais variadas maneiras, mas trazem consigo estes ou pelo menos alguns destes elementos formadores (SMITH, 2009, p. 51-52).

2.3.4 Rotas de formação de nações

As nações surgem de variadas formas, existem diferentes pontos de origem e direções tomadas. A primeira grande diferença é entre nações formadas a partir de uma única comunidade étnica e nações originadas a partir de partes e fragmentos de uma ou mais etnias. Este segundo caso é característico de comunidades que passaram por migrações, membros que uma comunidade, uma terra mãe e se espalharam por diferentes localidades, inclusive atravessando oceanos para colonizar territórios desconhecidos ou pouco povoados.

Em casos como destes grupos migrantes, a cultura destes grupos é a mesma da terra mãe, de sua comunidade étnica, da qual se originaram. Esta identificação com sua etnia originária é gradualmente transformada pela nova localidade que habitam, o que acarreta o surgimento de uma ideologia do colono pioneiro, reforçada por critérios religiosos e diferenciação racial, bem como alguma forma de ideologia providencialista, como é o caso dos Estados Unidos da América. Mas nem todas as comunidades migrantes são semelhantes: No Canadá e Argentina, por outro lado, migração étnica e colonização foram desde o primeiro

estágio projetos estatais, não possuíam o caráter bíblico e a ideologia providencialista tão comuns como no caso dos Estados Unidos (SMITH, 2009, p. 52-53).

Várias das comunidades que receberam imigrantes atraíram mais de uma etnia. Ainda que fragmentada, há a existência de uma etnia dominante que buscou assimilar a onda de migrantes à língua e cultura desta etnia dominante. A formação da nações a partir de mais de uma etnia – uma delas exercendo a dominância – se baseia nos elementos vistos na gênese étnica. Entretanto, as nações formadas por etnias fragmentadas geraram diferentes tipos de etnias, comunidades étnicas *laterais* e comunidades étnicas *verticais*.

Etnias laterais têm fronteiras extensas e irregulares, bem como há baixa penetração social. Geralmente incluem a aristocracia e alto clero, juntamente com alguns burocratas e comerciantes ricos, e deles é muitas vezes o orgulho de uma casta à parte. Em contraste, etnias ou verticais, 'demóticas', revelam um vínculo emocional muito mais intenso entre os membros, bem como uma extensão territorial proporcionalmente menor. As barreiras à entrada (e saída) são mais elevadas, e a assimilação cultural, e muito menos o casamento com membros externos, não são comuns (SMITH, 2009, p. 53-54, tradução nossa).

Estes dois tipos de etnia permitem rotas distintas de formação da nação a partir de diferentes segmentos e instituições. No primeiro caso, etnia lateral, a formação da nação acontece a partir de um processo de *incorporação burocrática*, em que a forte elite estatal costuma através das gerações incluir territórios distantes e remotos e gradualmente incluir segmentos da não elite, notadamente de extratos inferiores, que acabam adquirindo características culturais da elite. Ao longo do tempo este processo engendra um senso de identidade nacional na elite atrelado à territorialização e memória. Neste momento já não se trata mais apenas de um movimento da elite, a classe média também já se envolve neste elitismo patriótico, seja pela definição de leis comuns e pelo crescimento de uma cultura pública

própria através de símbolos, rituais e pelo vernáculo. Neste ponto a cultura torna-se coesa ao ponto de envolver elementos religiosos e sua uniformização e utilizados para mobilizar a opinião pública contra opositores e agentes externos (SMITH, 2009, p. 54).

A relação entre nação e pátria aqui se confundem. O nacionalismo é uma doutrina da nação, e não do estado. Na prática, entretanto, uma nação livre necessita de um estado para proteção e manutenção de sua cultura. Os limites entre ambos são muito tênues, uma vez que algumas características da nação são compartilhadas pela pátria, como o desejo de autonomia nacional. Autores como Connor e Viroli (1995) defendem uma profunda divisão entre os conceitos de nacionalismo e patriotismo. O problema desta separação entre estas ideologias é que para muitos as duas formas de lealdade são idênticas. Isto ocorre porque na prática os dois conceitos se sobrepõem. Como coloca Viroli (1995), patriotismo também busca experiências históricas compartilhadas, bem como memórias de conquistas coletivas e sacrifício, requisitos estes muito próximos daqueles apresentados por Ernest Renan para sustentar seu conceito de nação. Além disso, existem também cultura comum e língua, o que leva o patriotismo a promover unificações culturais e linguísticas e demandar a assimilação de maiorias. Com o advento da democracia, esse exclusivismo cultural recebe um reforço, pois faz parte do “povo” apenas aqueles que pertencem ou assimilaram a cultura dominante, a cultura da etnia dominante (SMITH, 2009, p. 55). O que parece diferenciar o patriotismo é sua ênfase em memórias compartilhadas de sacrifício e os valores e símbolos de uma comunidade política e territorial (SMITH, 2009, p. 62).

O segundo tipo de etnia, vertical, que ocorre através de *mobilização vernacular*, que geralmente ocorre em populações étnicas menores e especialmente naquelas com um alto grau de autoconsciência. Nesta, os intelectuais desempenham importante papel, em que buscam fornecer à comunidade uma forma concreta de mobilização popular, que, em termos de nacionalismo, nunca é um evento simplesmente social e político. Para os nacionalistas trata-se de uma

questão cultural e conseqüentemente, de mobilização vernacular, ou seja, induzir a população designada numa cultura nacional 'autêntica' baseada em características comuns e herdadas. Trata-se de uma forma de induzir o povo a se apegar a esta cultura vernacular e conseqüentemente consolidar a formação da nação (SMITH, 2011, p. 234).

Comparando as duas rotas, o caminho da mobilização vernacular é predominante. Entretanto, ao que tudo indica, o caso da maioria dos países da América Latina, e principalmente do Brasil, é através da incorporação burocrática. Por esta razão, daremos maior atenção a esta rota nacionalista doravante.

2.3.5 Cultura Pública

Uma expressão presente no conceito de nação, *cultura pública distinta*, merece ser analisada mais detidamente para melhor compreensão de seu significado. O termo cultura pública implica a criação de um sistema de ritos públicos, símbolos e cerimônias, por um lado, e o desenvolvimento de códigos públicos distintos e literaturas (SMITH, 2008, p. 36).

Enquanto que para uma etnia é suficiente que seus membros sejam distinguidos de indivíduos exteriores à comunidade através da língua comum, observando diferentes costumes, pela adoração de mesmos deuses, para a nação tais características culturais devem se tornar propriedade pública comum e servir como um critério específico de diferenciação cultural, ou seja, devem se tornar um elemento característico de cultura pública nacional. Ademais, qualquer variação regional de dialeto, costume ou veneração deve estar subordinado a esta cultura pública (SMITH, 2008, p. 37).

A existência de códigos públicos e literaturas é percebida em diversos momentos da história. Estes elementos culturais muitas vezes estão presentes por diversos séculos em uma dada sociedade, mas apenas a partir de condições específicas e em certos casos é possível associá-los e combiná-los com outros processos para criar um tipo estritamente nacional de comunidade humana. Neste sentido, rituais públicos, cerimônias e símbolos são de maior significância para o surgimento de nações que códigos vernaculares e literaturas (SMITH, 2008, p. 37). Neste âmbito,

Literatura se mantém como mantenedora de uma elite clerical ou real, pelo menos até que o estado moderno em seu primeiro estágio "corrija" a linguagem e seus leitores, e o capitalismo impresso²³ possa disseminar seus produtos para círculos mais amplos. Em contraste, não só rituais públicos, cerimônias e símbolos se generalizam em um período muito anterior, eles são vistos como essenciais para impressionar em grandes segmentos da população o sentido de pertencimento a uma comunidade mais ampla, política e cultural, seja ela uma comunidade ética, igreja, cidade-estado, ou reino, e de afirmar a sua vitalidade e legitimidade (SMITH, 2008, p. 37, tradução nossa).

2.3.6 Padronização de leis e costumes

Os sistemas legais comuns e costumes compartilhados não balizam e diferenciam nações e etnias de outras formas de identidades culturais e políticas coletivas. Entretanto, processos de disseminação de costumes e padronização de leis são elementos cruciais na formação tanto de etnias quanto nações. A maioria das etnias, a partir do momento que seus membros dominam a escrita e o

²³ O capitalismo impresso, *print capitalism* no original, é um aspecto da formação da nação em que os símbolos da nação são difundidos para o povo através da imprensa escrita e da profusão de literatura no mercado, de forma a incutir o sentimento nacional na população.

vernáculo, ensejam várias compilações de costumes, tradições, rituais e leis e isto passou a pautar suas relações com os próprios membros da comunidade como também para com os estranhos a esta. Já as nações podem ser em parte caracterizadas como comunidades de leis e costumes, com senso de bem comum e noção de direitos e obrigações. As relações tanto entre os membros de uma comunidade e com os estranhos são reguladas por instituições legais comuns e códigos públicos de leis e costumes comuns e símbolos que distinguem esta comunidade de outras. Assim, leis, costumes e rituais podem delimitar as fronteiras simbólicas de nações de mais evidente do que costumes e tradições vagos que caracterizam a etnia (SMITH, 2008, p. 39).

2.3.7 Críticas ao Etnosimbolismo

O paradigma etnosimbólico já é aceito por uma parcela de estudiosos do nacionalismo. Entretanto, como em qualquer outro paradigma, existem críticas sobre as mais diversas características deste paradigma. Apresentaremos a seguir algumas destas críticas, sem a intenção de apresentar todos os pontos já criticados ou apresentar respostas para tais críticas. Concordamos, em alguma medida, com parte das críticas feitas, e é através destas, bem como tentativas de responder ou sanar as críticas que o etnosimbolismo tem avançado nos últimos anos.

A primeira crítica diz respeito a uma imagem excessivamente positiva do nacionalismo trazida pelo etnosimbolismo. Há estudiosos que considerem o nacionalismo algo eminentemente negativo, muitas vezes relacionado a regimes totalitários, como o Nazismo, ou ainda com racismo.

Umut Özkirimli (2003) considera que etnosimbolistas são irresponsáveis e inocentes, não demonstram o que sentem, pois, a partir de uma posição de neutralidade política e objetividade científica, adotam uma nostalgia romântica do

passado, e sua análise pode servir de fomento para legitimar a discriminação e a opressão. Para ele o etnosimbolismo é mais uma forma de ressuscitar o passado que explicá-lo. A 'inocência' dos etnosimbolistas é caracterizada por não reconhecer a existência de fortes laços étnicos nos países do Ocidente, considerados cívicos.

Neste mesmo sentido, Andreas Wimmer (2008) também vê esse caráter romântico do etnosimbolismo, uma vez que os etnosimbolistas são incapazes de perceber a real importância da política e dos conflitos de interesse que permeiam os debates sobre inclusão e exclusão nacional.

Anthony Smith entende que muitas destas críticas partem da visão hostil ao nacionalismo do trabalho de Kedourie, que considerava o nacionalismo uma ideologia subversiva, um mecanismo que sujeitava a vontade de muitos à vontade de poucos que representavam a nação. Para Smith,

Etnosimbolistas não anseiam por um retorno ao passado ou recomendam isso, mesmo se fosse possível. Pelo contrário, é uma questão de oferecer uma estratégia de pesquisa e programa para entender o apelo generalizado popular de nacionalismo, deixando de lado, na medida do possível, as preferências de valor em favor de uma análise rigorosa (SMITH, 2009, p. 106, tradução nossa).

Outro ponto que geram críticas é acerca das diferenças e entre estado e nação. O nacionalismo é mais que apenas uma ideologia política, e para muitos representa também um tipo particular de cultura. Como já vimos, Connor é um grande crítico que qualquer confusão existente entre os termos estado e nação, nacionalismo representa a lealdade às nações, enquanto que o patriotismo refere-se à lealdade ao estado.

Aceitar a dicotomia de Connor significa a exclusão da possibilidade de se adotar o conceito de Smith de nação. Além disso, a crítica de Guibernau (2004, 2007) trata da mesma questão, pois a autora alega que o conceito falha ao não

conseguir apresentar uma distinção clara entre estado e nação e, também por não englobar a ideia de nações sem estados. Anthony Smith demonstra-se convencido da impossibilidade de se excluir do conceito de nações os elementos políticos existentes na cultura pública, como símbolos públicos, rituais, códigos e valores (SMITH, 2009, p. 110). Da mesma forma, é possível falar na existência de nações sem estados, pois seus membros continuam a ter costumes comuns e compartilham uma cultura pública distinta

A proximidade dos termos estado e nação, entretanto, não significa que os termos sejam sinônimos, ou que a proximidade e confusão entre nação e estado ocorra em todos os elementos característicos da nação. A proximidade dos conceitos ocorre, a partir do conceito de Smith, principalmente no que tange aspectos de cultura pública. Evidentemente que em outros elementos do conceito de nação de Smith há alguma proximidade entre nação e estado, ainda que menor. Já na cultura pública é onde se torna possível perceber essa confusão entre estado e nação. Estender demasiadamente os conceitos de nação e estado é se aproximar demasiadamente do paradigma modernista, notadamente de aspectos de construção da nação.

A relação entre etnicidade e nacionalismo, especialmente etnias e nação, é o núcleo central do etnosimbolismo. Neste âmbito duas críticas são comuns: a insistência no papel central da etnicidade e a diferenciação entre etnia e nação. De fato os laços étnicos têm papel crucial na formação das nações e, em vários casos, nações foram formadas a partir de etnias, mas não necessariamente todos os casos são assim: não há uma correspondência *vis-à-vis* entre nações e etnias precedentes. Ademais, mesmo que a formação de nações se originasse puramente de aspectos étnicos, como sugere Connor, ainda assim sua formação poderia ser explicada como um resultado de fatores não étnicos. Os etnosimbolistas, notadamente John Armstrong, são perseverantes em dizer que outros elementos, notadamente políticos, impactam a formação da nação (SMITH, 2009, p. 111).

Para se entender a diferenças e fronteiras entre etnia e nação devemos nos remeter uma vez mais aos conceitos. Apesar da dificuldade de se apresentar conceitos precisos nesta seara complexa, uma parcela da ambiguidade existente pode ser atenuada pela distinção entre as duas formas mais comuns do significado de étnico e etnicidade: devemos adotar um termo mais amplo para o étnico e entende-lo como etnocultural, ao invés de restringir o termo apenas a descendência. O que realmente importa para os etnosimbolistas é o *mito* de descendência ou ancestralidade presumida, e não os laços biológicos existentes (SMITH, 2009, p. 113).

O mito de origem e de descendência é apenas uma parte, embora crucial, do conjunto de mitos, símbolos, memórias, valores e tradições que formam a herança das nações. É crucial porque o patrimônio cultural distintivo da nação é muitas vezes pensado e sentido pelos membros por provir de origens comuns - de tempo, lugar e de parentesco. Por outro lado, na medida em que a população da nação se torna mais variada e culturalmente diferenciada, essa crença e esse sentimento começa a diminuir, e o mito das origens comuns torna-se apenas uma parte do conjunto simbólico, e como ele não pode ser descartado, cede lugar a outros mitos e memórias, como no caso dos Estados Unidos (SMITH, 2009, p. 113, tradução nossa).

Além disso, o próprio conceito de nação e a delimitação dos fenômenos nacionais não esclarecem muito a respeito da diferenciação entre etnia e nação. Na prática, “uma divisão clara e delimitada não pode ser estabelecida entre tais fenômenos cognatos, como é evidente entre as muitas etnias que entraram em dissidência e formaram seus próprio estados nacionais” (SMITH, 2009, p. 113).

Tendemos a concordar com as respostas às críticas. O conceito de nação e estado, bem como as distinções entre nação e etnia muitas vezes estão sobrepostos, mas não acreditamos que sejam falhas da concepção etnosimbólica. A separação entre tais conceitos nos parece ser um exercício teórico muito profícuo, mas que peca por não compreender plenamente as realidades nacionais. A

completa separação entre estado e nação parece impraticável, pois mesmo que a nação não tenha seu próprio estado, alguns elementos deste, como seus símbolos estarão presentes. Quanto a separação entre etnia e nação, entendemos que os elementos culturais de uma etnia também estão numa nação, não é possível a separação entre estes.

Na perspectiva etnosimbólica há traços claros da influência de Walker Connor, responsável por cunhar o termo etnonacionalismo e assumir papel protagonista na análise de aspectos étnicos e culturais, emocionais, na nação. Por esta razão, apresentamos uma breve descrição de seu pensamento acerca do nacionalismo.

2.4 A influência de Walker Connor

Os escritos de Walker Connor têm importância seminal para o estudo das nações e nacionalismo. Sua preocupação conceitual, algo não muito comum nos estudos nacionalistas da segunda metade do século XX, serviu de base para esclarecer e fundamentar uma larga parcela dos estudiosos do nacionalismo contemporâneos.

A principal consequência deste rigor conceitual é patente e manifesto em sua própria obra: o termo *etnonacionalismo*. Este termo em nada difere de nação, seu significado é exatamente o mesmo. A justificativa para se cunhar um novo termo para designar nação é salientar as diferenças desta para com o termo estado, confusão que acarreta uma série de imprecisões nos estudos nacionalistas.

Connor cunha o termo Etnonacionalismo para discernir a lealdade à nação, o nacionalismo, da lealdade ao estado (ou país) e suas instituições, o

patriotismo. Estas imprecisões não existiriam se as quantidades de nações e estados fossem coincidentes. Entretanto, enquanto no mundo hoje temos apenas algumas poucas centenas de estados, a quantidade de nações pode ultrapassar a casa de milhares de nações. É evidente que para uma larga parcela das pessoas o sentimento de lealdade a uma nação e a um estado não coincide. E muitas vezes estas duas formas de lealdade competem pela fidelidade dos indivíduos (CONNOR, 1994, p. 196).

Este embate entre lealdades ressalta a distinção entre nacionalismo e patriotismo e Connor elenca uma série de exemplos em que o nacionalismo prevaleceu sobre o patriotismo. Em sua análise são apresentados os motivos que fazem do nacionalismo uma força mais poderosa que o patriotismo no que tange despertar sentimentos de lealdade. Os critérios objetivos que comumente foram associados à nação, qual seja, língua comum, território, religião, dentre outros, mostram-se insuficientes para determinar se um grupo constitui ou não uma nação. É possível que alguém que fale a língua de um povo e tenha a mesma religião comum não seja membro da nação. “A essência da nação é um vínculo psicológico que une um povo e o diferencia, no que tange às convicções subconscientes de seus membros, de todos os não membros de forma mais vital” (CONNOR, 1994, p. 197, tradução nossa).

As autoridades acadêmicas do tema, em sua maioria, costumam evitar descrever a nação enquanto um grupo de parentesco e costumam negar as bases parentais das mesmas. De fato, a maioria das nações contém diversas linhas genéticas. Este caminho, entretanto, ignora o dito popular que não é *o que é*, mas *o que o povo percebe que é*, que irá influenciar comportamentos (CONNOR, 1994, p. 197).

Assim, Connor responde a questão “*o que é uma nação?*”

É um grupo de pessoas que sentem que eles são ancestralmente relacionados. É o maior grupo capaz de comandar a lealdade de uma pessoa por causa dos laços de parentesco que ele sente; e, nesta perspectiva, a família em seu sentido mais extenso (CONNOR, 1994, p. 202, tradução nossa).

O sentimento de descendência comum, então, não precisa ser, e em muitos casos não deve ser, equivalente à história factual. Não é a história cronológica ou factual a chave para se entender a nação, mas a história sentida e sensível a seus membros (CONNOR, 1994, p. 202).

Tudo isto suscita outro importante aspecto ao se analisar os componentes psicológicos da nação: a sua relação com a razão. Lidar com este ponto é algo complexo para estudiosos de ciências sociais com exceção dos psicólogos. O treinamento recebido na academia é para se lidar com a racionalidade, e se deparar com aspectos não racionais gera estranheza e desconforto. A tendência dos estudiosos é buscar explicações racionais. Por mais que se tente, não é possível explicar aspectos emocionais e psicológicos. “Pode ser analisado, mas não explicado racionalmente” (CONNOR, 1994, p. 204, tradução nossa).

A análise destes aspectos emocionais deve ser feita a partir do exame dos tipos de estímulos e filtros aos quais estes aspectos emocionais respondem, ou seja, examinando técnicas comprovadas para alcançar e estimular respostas “nacionais”. Desta maneira, alguns estímulos capazes de despertar tais respostas nacionais podem ser: símbolos nacionais, que são capazes de lançar mensagens sem palavras aos membros da nação, poesia, música, metáforas familiares, dentre outras formas (CONNOR, 1994, p. 204-205).

Esta visão de Connor em relação à nação e sua distinção em relação ao estado e o patriotismo não significa em hipótese nenhuma uma forma de negar ou diminuir sua importância. Connor reconhece o peso e força do sentimento de lealdade em relação ao estado, e este possui sortidas formas de inculcar no povo

sentimentos positivos em relação ao país e suas instituições políticas (CONNOR, 1994, p. 207).

Mais uma vez voltamos à questão da etnicidade e sua relação com a nação e o nacionalismo, pois a etnicidade faz parte do arcabouço explicativo da questão psicológica e emocional nas nações. A etnicidade refere-se à crença em uma linhagem putativa, ou seja, a crença em algo que pode ou não ser real. Trata-se da percepção de atributos comuns e pertencimento baseados em um mito de ancestralidade comum (CONVERSI, 2004, p. 2). Connor denota o aspecto subjetivo e psicológico desta percepção: “identidade não está assentada em fatos, mas em percepções, percepções são tão ou mais importantes que a realidade no que se refere a questões étnicas” (CONNOR *apud* CONVERSI, 2004, p. 2, tradução nossa).

O aspecto emocional, não racional, do nacionalismo apresentado por Connor tem sido alvo de críticas. Entretanto, um dos principais pontos da questão “emocional” na obra de Connor não tem recebido a atenção devida: a relação existente entre uma um grupo nacional, “nós” e outros grupos, “o outro”:

A intensidade peculiar emocional da síndrome "nós" - "eles" que é uma parte intrínseca da consciência nacional, bifurca, como faz toda a humanidade, em “membros da nação ‘versus’ todos os outros aparece, assim, a representar um obstáculo particularmente grave à ação coordenada com qualquer um dos “outros” (CONNOR *apud* CONVERSI, 2004, p. 10, tradução nossa)”.

A interpretação de Conversi é esclarecedora, para ele:

Parece que um grupo, assim que compreende as alavancas do poder do Estado, é incapaz de reconhecer qualquer legitimidade ou validade dos sentimentos anti-estatais de outros grupos. [...] Nesta

forma extrema do individualismo hobbesiano, o nacionalismo revela o seu caráter não racional, muitas vezes autodestrutivo. A abdicação da razão universal é, no entanto, partilhada pelo nacionalismo com muitas outras formas de comportamento de grupo. Mas, como Connor coloca, é a ligação particular entre coletividade (e, portanto, a exclusão) e etnia (daí, a descendência putativa e de parentesco), que torna particularmente impermeável à argumentação racional (CONVERSI, 2004, p. 10, tradução nossa).

Sumariamente podemos mencionar os pontos principais do pensamento de Walker Connor que serão adotados aqui: a distinção entre lealdade a nação e a lealdade ao estado, que gera a questão nacionalismo diferenciado do patriotismo; a questão emocional nas nações e sua relação com a etnicidade; a diferenciação entre grupo étnico e nação, em que na nação existe a autoconsciência, ou seja a percepção da diferença de sua comunidade para com as demais; e a questão da nação como fenômeno de massa, diferentemente da concepção moderna de origem do nacionalismo nas elites.

Nosso intuito é analisar a realidade da nação e identidade nacional brasileira à ótica do pensamento de Connor. Entendemos que a realidade brasileira se mostra distinta dos exemplos adotados por Connor e seus debatedores, que analisam o fenômeno de grupos étnicos e nações sob a lógica europeia. Acreditamos que o elemento psicológico emocional é um importante instrumento para se analisar a formação da identidade brasileira, notadamente a cordialidade e o *jeitinho*, elementos culturais, emocionais e claramente presentes na realidade brasileira.

O Brasil ainda foi pouco estudado a partir de uma lógica etnonacional. Uma busca realizada no portal de periódicos Scielo²⁴ em 15 de Janeiro de 2013 fornecem escassos resultados de estudos de etnonacionalidade. Ao se buscar por

²⁴ <http://www.scielo.org>

etnonacionalismo e possíveis diferenças de grafia, bem como pelo termo em língua inglesa, apenas um resultado é encontrado, um artigo acerca do nacionalismo étnico dos Aymarás Bolivianos. Quando a busca é feita pelo termos etnonacional ou etnonacionalidade, possíveis alternativas de grafia e sua tradução para a língua inglesa, apenas dois resultados são obtidos, dois estudos antropológicos, um deles a respeito de mulheres e a guerra na Bósnia e outro que trata da questão da educação e imigração na Espanha. Da mesma forma, no livro de Connor *Ethnonationalism: the quest for understanding*, existe apenas uma única menção ao Brasil, referente a sua relação com os Estados Unidos da América (CONNOR, 1994, p. 119).

É evidente que o etnonacionalismo é um termo relativamente novo e pouco utilizado nos estudos acadêmicos que têm o Brasil como objeto. Tentaremos utilizar alguns de seus pressupostas aplicados à realidade brasileira. Não adotaremos todos os pontos de seu pensamento, mas destacamos sua importância e influência no etnosimbolismo de Anthony Smith e que pode ser traduzido também na análise de transvaloração de valores proposta por Liah Greenfeld, que pode carregar valiosa carga emocional no processo de formação da nação e da identidade nacional. Entendemos que os aspectos emocionais e étnicos não podem ser aliçados de uma análise de formação nacional, o que respalda a adoção do pensamento de Liah Greenfeld e de Walker Connor conjuntamente à análise do etnosimbolismo.

A realidade dos estudos nacionalistas é clara, seja qual for o paradigma: A Europa e suas nações são o foco dominante de seus estudos. Diversos autores do nacionalismo são considerados eurocêntricos e, ainda que não assumam esta característica, os elementos e abordagens apresentadas denotam esta constatação. É difícil afirmar com propriedade que Walker Connor e Anthony Smith são eurocêntricos, pois suas abordagens englobam algumas nações fora da Europa, mas o foco na Europa e Ásia, bem como raramente mencionar casos latino-americanos em seus estudos, mostra que a aplicabilidade de suas teorias para a

realidade brasileira não ocorre de forma natural. Anthony Smith (2009, p. 131) reconhece que o etnosimbolismo não busca apresentar uma análise ampla e geral do nacionalismo e dos fenômenos nacionais e étnicos, até porque há enorme variedade de movimentos, comunidades, simbolismos e rituais que abrangem os objetos de investigação.

Apesar de o nacionalismo ser um tema recorrente no meio acadêmico desde o início do século XX, no Brasil pouco se estudou acerca do assunto, com o agravante de um quase completo desconhecimento da bibliografia sobre nações e nacionalismo. Os estudos que de alguma forma tratam da temática da nação partem de alguns pressupostos: nação como identidade coletiva cultural, sem analisar os aspectos nacionais desta identidade; nação dentro de uma perspectiva moderna de construção das nações; e nações baseadas no nacionalismo desenvolvimentista.

No capítulo seguinte analisaremos a formação nacional brasileira a partir de quatro intérpretes que dão especial importância para os fatores culturais na formação nacional brasileira, Freyre, Holanda, Faoro e DaMatta.

Capítulo 3 – A Formação da Nação Brasileira Sob o Prisma Etnosimbólico

O Brasil pode ser “conhecível” não apenas por uma ou outra interpretação particular e isolada, mas pelo conjunto delas, pelo confronto e diálogo entre as várias interpretações realizadas em distintas épocas. A síntese não seria uma análise de todas as interpretações compiladas numa única superinterpretação. Na realidade a síntese de todas as interpretações do Brasil seria um diálogo entre estas, que se esclarecem pelo reconhecimento e contraste recíprocas (REIS, 2007).

O que buscamos aqui é primeiramente fazer a análise dos intérpretes do Brasil à luz de sua época, sua data e com sua problemática específica, com suas avaliações do passado e projeção do futuro. A data de uma obra diz muito sobre ela, é sua definição, pois revela o mundo histórico em que foi produzida (ORTEGA Y GASSET, *apud* REIS, 2007). Acreditamos que não há autores superados, desde que lidos à luz de sua época. Assim, se o conhecimento da história significa a história da história, conhecer a história do Brasil implica em ler os intérpretes e confrontá-los no decorrer de sua história.

Nas diversas interpretações do Brasil os grupos que conseguem se ver no espelho da cultura, que conseguem construir a própria figura em uma linguagem própria, identificam-se, ou seja, reconhecem o próprio desejo e tornam-se competentes até na ação econômico-social. Discutir a identidade brasileira é importante, pois os brasileiros precisam construir de forma crítica a própria imagem para que possam vencer suas lutas e negociações de reconhecimento e superarem a situação de crise permanente.

Para se estudar a identidade brasileira é preciso que tenhamos a diferença, a alteridade, pois a identidade precisa de algo fora dela, algo que ela não

é, pois é nessa relação com o outro que as identidades são construídas. Uma identidade exclui, cria o exterior. Isso não significa que o que somos será estagnado sempre, não haverá alterações, pois as identidades mudam e se transformam. As identidades tratam essencialmente não apenas do que somos sempre, mas do que somos, nos tornamos, e estas mudanças sempre irão ocorrer.

A forma como o Brasil é contado, assim como o discurso sobre a identidade, não podem ser reificados e cristalizados, eliminando seu aspecto subjetivo. Assim, é importante construir nossa identidade com todos os discursos já articulados sobre ela, para vê-la sob todos os ângulos e impedir que um ângulo queira autoritariamente se cristalizar como a visão global e definitiva. Não há discursos definitivos, absolutos (REIS, 2006). Neste sentido, é importante que se tome uma “posição de sujeito”, para a construção de sentidos. O discurso da identidade não deve se opor ao da subjetividade, mas tornar-se a sua elaboração. “É isso que Hall quer dizer com ‘posição do sujeito’: uma subjetividade que se reconhece, passa a se auto-respeitar e torna-se capaz de agir em defesa da sua expressão viva e plena” (REIS, 2006, p. 23). Dessa maneira, para plenamente entender a identidade, melhor que uma única narrativa é analisar várias narrativas, o que explica o uso de identidades do Brasil no plural. As análises dos intérpretes do Brasil, composta de diversas obras e formas distintas de se narrar a realidade brasileira, ampliam e intensificam os processos de subjetivação.

A explicação do Brasil é algo buscado por diversos autores, os quais adotam diferentes áreas para descrever e analisar o Brasil, o que é ser brasileiro através de sua acentuação psicológica ou suas características (BACKES, 2000). Isso denota que a análise do caráter nacional brasileiro é uma interpretação legítima, ainda que já superada, como forma de interpretação e análise das identidades do Brasil. A busca por uma identidade nacional faz parte da tradição em muitos campos do conhecimento. Assim, apesar de reconhecer e considerar legítimas as mais diversas formas de interpretação, iremos nos ater às interpretações do Brasil que sejam baseadas em aspectos sócio-políticos culturais,

levando em consideração ainda em diversos momentos abordagens históricas e psicológicas.

A forma como o Brasil é contado não é uniforme, nem poderia ser, principalmente ao considerarmos que há mais de um século proliferam estudos sobre o Brasil, com roupagens diversas. As descrições do Brasil, bem como sua identidade geralmente são feitas dentro de um discurso político e econômico que apresenta uma descrição totalizante, sem menções envolvendo aspectos sociais concretos. A forma do discurso geralmente tem como foco a análise do desempenho brasileiro como macroprocessos. As diversas siglas, indicadores, abreviações, econômicas e políticas dão enfoque tecnocrata nas interpretações do Brasil.

Essa forma de se analisar o Brasil a partir de uma perspectiva macro tornou-se muito comum em meados dos anos 50 do século XX, quando ocorre a busca pelas razões do subdesenvolvimento, e consequentes análises sobre o Estado e a economia. Entretanto, é engano considerar que tal abordagem foi inaugurada no século anterior.

Apesar de muito presente na segunda metade do século XX, a abordagem de cunho macro não é a única forma de se interpretar o Brasil. Podemos agrupar as formas de interpretação em dois tipos: aquelas que buscam interpretar o Brasil a partir de sua estrutura econômica e política (e no início do século XX, racial), considerando nesse caso seus macroprocessos; e aquelas que consideram analisar o Brasil a partir de seus aspectos culturais. As abordagens envolvendo o primeiro tipo predominaram do início do século XX até meados de 1930 e depois, ressurgiram em torno da década de 1940. As abordagens focadas em aspectos culturais tiveram seu auge na década de 1930, desaparecendo quase que completamente até meados de 1970 (BARBOSA, 2006). Claro que não se trata de uma categorização rígida, sempre há exceções, mas de uma forma geral, a distribuição ocorreu dessa forma.

Quando se buscava explicação do Brasil através de seus processos políticos e econômicos, de sua infraestrutura, os dados eram voltados para o conjunto institucional brasileiro. Por outro lado, quando o foco era a análise do Brasil através de sua cultura, o que se levava em consideração eram os usos e costumes do povo, a estrutura familiar, religiosidade, dentre outros, em busca de uma compreensão a partir de situações sociais concretas, aproximando-se de questões do cotidiano.

A abordagem estrutural tem discurso carregado de densidade e complexidade, onde o objetivo central é identificar causas econômicas e políticas que justifiquem o atual *status quo*. Não se considera como elemento de análise o povo brasileiro e sua visão de mundo no processo de formação social. Os hábitos e costumes, valores e particularidades não são considerados valores relevantes para essa abordagem. “São tratados como expressão de distorções estruturais mais profundas, mas, ‘felizmente’, condenadas ao desaparecimento ou a transformações radicais” (BARBOSA, 2006, p. 6).

A abordagem cultural busca explicar o Brasil a partir da compreensão dos elementos considerados determinantes da formação histórica e cultural. Por essa razão há a ênfase nos usos e costumes, na compreensão de instituições como a família, igreja, relações pessoais, e para tanto, utiliza-se de situações sociais concretas como base de informações. Aspectos institucionais amplos não são objetos de análise, já que o que se procura fazer é o que hoje conhecemos como história social do Brasil. Podemos perceber, então, que essas linhas interpretativas são mutuamente excludentes, o foco de uma não é objeto de análise e observação na outra.

Além da diferença existente quanto aos tipos de dados utilizados e na identificação das causas e interpretação da sociedade brasileira, há outra diferença: enquanto a abordagem cultural possui uma vertente interpretativa que apresenta identidade social positiva, a abordagem estrutural desenvolve identidade social negativa. As diferenças são percebidas pelo vocabulário utilizado, com tom intimista,

otimista e ensaísta na vertente cultural, e em contraste o vocabulário denso, complexo e de crescente complexidade nas análises econômicas. É uma diferença que se repete em diferentes discursos sobre a sociedade brasileira, a partir do que é considerado importante na definição do que é Brasil e do que são os brasileiros (BARBOSA, 2006, p. 6-7).

As duas vertentes poderiam perfeitamente ser complementares, ao invés de excludentes. A partir de 1950, entretanto, com a necessidade de se encontrar respostas para o subdesenvolvimento brasileiro, a vertente culturalista passa a ser considerada retrógrada, ufanista, romântica, idealizada. Isso cria um eixo entre obras não progressistas e progressistas. Se ao serem publicadas as obras da vertente culturalista tiveram grande importância por demarcar o rompimento com as abordagens raciais como argumento explicativo da realidade brasileira, posteriormente o objeto de análise primordial passou a ser a posição política de seus autores bem como sua origem social (BARBOSA, 2006, p. 7). A publicação das obras da vertente culturalista, notadamente *Casa Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos*, abandonam a explicação racial existente nos estudos da sociedade brasileira e assumem uma perspectiva dos fenômenos culturais como explicação para os acontecimentos sociais. Cada raça, possui suas características culturais próprias, e é Gilberto Freyre quem melhor consegue ilustrar como são os aspectos culturais que interferem na sociedade e não as questões raciais. Estas começam a ser entendidas como características de cunho biológico e genético que não são as motivadoras do comportamento. São as características culturais que permitem isso

Apesar de todas as críticas, o que realmente interessava aos autores dessa vertente era a explicação do Brasil a partir de situações do cotidiano. O que era significativo eram as relações sociais do dia a dia, tanto na esfera privada quanto na esfera pública. Ademais, apresentaram questões que ainda hoje continuam a incitar vários estudiosos, como a força das relações pessoais na estruturação da sociedade brasileira (DAMATTA, 1997b).

Uma contribuição importante da vertente culturalista é a tentativa de se definir o brasileiro. O cenário político da década de 1930 sentia o surto de nacionalismo presente em todo o mundo. A igualdade biológica das raças fora provada cientificamente e as teorias antropológicas sobre o caráter nacional proliferavam. Esse cenário levou os autores da época a buscar redefinir o Brasil, considerado até então como inviável pelos pensadores do século XIX, contaminados por ideias racistas.

A despeito de todas as contribuições de ambas as partes, o fato é que essas formas de entender o Brasil jamais conseguiram fornecer uma imagem globalizante da sociedade brasileira que procurasse entender e explicar nossas peculiaridades políticas e econômicas à luz do nosso modelo de relações sociais, ou seja, conciliasse o que sempre foi tratado como inconciliável. Isso possibilitou o surgimento de uma terceira linha de interpretação que apresenta o Brasil como um país de ideias 'fora do lugar' (BARBOSA, 2006).

Como já foi visto, existem diversas abordagens e formas de analisar e interpretar o Brasil. Vimos ainda que não existem interpretações erradas ou certas, mas interpretações fora de seu contexto e da realidade da época de sua elaboração. Assim, nosso intuito aqui não é esgotar e abordar todas as obras, mas demonstrar aquelas mais importantes para se realizar uma análise da identidade nacional à luz de teorias de nação e nacionalismo, que consideram aspectos pré-modernos na análise de nação na modernidade.

Antes de abordarmos alguns intérpretes do Brasil, iremos apontar alguns antecedentes históricos da formação do Estado Brasileiro.

3.1 Antecedentes históricos

A chegada dos primeiros europeus à América é povoada por uma pluralidade de fatos e análise dos mesmos. Comumente, a chegada dos europeus ao Brasil é denominada descobrimento, embora seja comum entre historiadores o uso da expressão “achamento do Brasil”. Em geral, os primeiros europeus a chegarem à América são denominados conquistadores, e o uso do termo descobrimento ao se referir sobre o Brasil ocorre porque “na imagem que prevalece sobre as nossas origens, dizer que o país foi descoberto envolve a suposição, nunca inteiramente explicitada, de que o território estava aí desde sempre, [...] à espera da chegada gloriosa dos descobridores” (WEFFORT, 2012, p. 15).

A divergência existente entre os termos empregados por portugueses e demais povos europeus, notadamente espanhóis, denota a existência de uma série de distinções entre portugueses e os demais povos. Da mesma forma, ainda que existam diversos pontos contrastantes entre portugueses e espanhóis, no contexto europeu estes Estados apresentavam vários pontos em comum, como veremos a seguir.

O evento histórico europeu mais análogo da conquista da América Ibérica, incluindo aí o caso brasileiro, é a Reconquista da Península Ibérica, que começou no século VIII e foi concluída em 1492, com a tomada de Granada pelos cristãos. Notadamente, é nesta época que se inicia a conquista da América. Vale ressaltar que as navegações ibéricas já estavam em curso antes do término da reconquista:

A devoção religiosa e a audácia renascentista impulsionaram príncipes, navegantes e conquistadores a sair à conquista de outros povos e de outras terras para fortalecer e ampliar a soberania das suas monarquias para além dos limites do Mediterrâneo (WEFFORT, 2012, p. 19-20).

Como apontam alguns historiadores²⁵, até a segunda metade do século XVII as elites de Portugal e Espanha vivem intelectualmente numa mesma civilização e estavam estreitamente ligados por vínculos de parentesco e dinásticos e contribuíram decisivamente na reconquista e foram de afastando da Europa de além-Pireneus (WEFFORT, 2012, p. 22).

A semelhança entre Portugal e Espanha é evidente, ambos são católicos e sua evolução é muito semelhante, a ponto de Camões dizer que preferia dizer que “castelhanos e portugueses, pois espanhóis somos todos” (CAMÕES *apud* WEFFORT, 2012, p. 22). A referência à proximidade entre espanhóis e portugueses opera na esfera cultural, pois ambos os casos apresentam herança cultural comum, realçada pela mesma religião e fervor católico e bilinguismo de escritores lusos, ainda que existisse a propensão popular portuguesa a um sentimento anticastelhano (WEFFORT, 2012, p. 22).

Portugueses e espanhóis herdaram o gosto pela expansão e técnicas de conquista, mas a forma como procederam a esta na América foi distinta. Enquanto que a conquista espanhola do México e Peru se realizou em duas décadas, a conquista portuguesa do Brasil tomou cerca de dois séculos. Neste sentido, a construção da soberania portuguesa no Brasil só foi possível depois da derrota das pretensões de França, Inglaterra e Holanda e só foi efetivamente consolidada com a assinatura do Tratado de Madri, em 1750, momento que o Brasil toma efetivamente as feições geográficas próximas do cenário atual (WEFFORT, 2012, p. 23-24).

A chegada de portugueses e espanhóis à América foi repleta de incertezas, principalmente em relação às dimensões das terras encontradas. A primeira interrogação entre os homens da esquadra de Cabral quando do “achamento” do Brasil se deu exatamente neste aspecto, se se tratava de uma ilha ou terra firme (COUTO, 2009, p. 47).

²⁵ Como é o caso de Antônio Sérgio, *Breve Interpretação da História de Portugal*, (1981)

Esta incerteza acerca do território e suas dimensões influenciaram nos nomes dados ao território encontrado pelos portugueses:

Ao longo dos séculos XVI e XVII, ela foi batizada com vários nomes. A disputa sobre como grafar Brasil estendeu-se até o século XX. E até hoje se discute a origem do nome. Difícil imaginar outro país com tão grande dificuldade de decidir até mesmo seu próprio nome. A nova terra foi denominada Pindorama (antes de 1500), Ilha (Terra) de Vera Cruz (1500), Terra de Santa Cruz (1501), *Terra Papagalli* (1502), *Mundus novus* (1503), América (1507), Terra do Brasil (1507), Índia Ocidental (1578), Brazil (século XIX), Brasil (século XX) (CARVALHO, 2006, 15-16).

A primazia do nome Brasil e suas variações, entretanto, não vieram logo após seu surgimento, e a grafia e a etimologia são questionadas. Segundo Schwartz (2009, p. 106), o termo Brasil pode ser associado à ilha mitológica Brasyl, bem como à palavra *brasa*, e portanto, associá-la à madeira tintorial vermelha (pau-brasil). O que não pode ser comprovado, segundo o autor, é se a madeira recebeu o nome devido à terra ou se a terra adotou o nome da madeira. A polêmica acerca da origem do nome Brasil é sumarizada por Carvalho (2006):

Se entre os cronistas coloniais, inclusive os contemporâneos da chegada dos portugueses, é unânime a versão de que o nome da nova terra tenha vindo da madeira brasil, a partir do início do século XX começa a ganhar força a versão que defende outra origem, alternativa ou complementar. Em notas à terceira edição da principal história geral do Brasil até então escrita, a História geral do Brasil, do visconde de Porto Seguro (Francisco Adolfo de Varnhagen), datada de 1906, outro respeitado historiador, Capistrano de Abreu, menciona uma outra vertente do nome brasil.

Trata-se de uma ilha mítica supostamente localizada à altura da costa irlandesa. Era uma das muitas ilhas ou terras fantásticas que povoaram o imaginário europeu desde a Idade Média, a Ilha Brazil, que aparece em vários mapas desde 1375, como no Atlas de Catalan, desse ano, e no de Mercator, de 1595. Ela constou dos mapas do Almirantado inglês até 1865. Velhas tradições célticas,

como a do rei Brasal que nela teria fixado residência após a morte, falavam desta ilha coberta de brumas a que ninguém tinha acesso. Marinheiros procuravam em vão por ela, poetas a cantavam em pleno século XIX. Robert Dwyer Joyce fala da “linda Hy Brasil onde os amantes são abençoados para sempre”. Essa versão do nome do país também registra mais de 20 grafias, como Berzil, Bracil, Brasil, Brazil, Brazille, Brazir, Braxil (CARVALHO, 2006, p. 18).

É evidente que nem todos os estudiosos da história do Brasil ou mais especificamente da etimologia do termo *brasil* pactuam com esta interpretação da origem do termo. Importante ressaltar que fora do círculo acadêmico as variações da origem do termo não parecem alcançar a população brasileira em geral. O que não pairam dúvidas é acerca da grafia do termo, que comprovadamente variaram ao longo dos séculos.

O Brasil foi criado com o intuito de reproduzir Portugal, não havia aí nenhuma intenção de transformação ou fomentar o surgimento de uma sociedade distinta da portuguesa do século XVI. Isto é válido não só para o caso brasileiro, tal assertiva pode ser replicada para as demais colônias europeias na América, com exceção da Nova Inglaterra, notadamente Massachussets, cuja motivação religiosa dos colonos insuflou o projeto de se estabelecer na América as aspirações religiosas e políticas da Reforma, frustradas pelo anglicanismo (Mello, 2009, p. 73).

Em síntese, O Brasil era visto como uma extensão de Portugal, como coloca em 1585 o jesuíta Fernão Cardim: “este Brasil é já outro Portugal” (CARDIM *apud* COUTO, 2009, p. 64). Surge daí a ambição de se implementar na colônia nomes europeus, como Santa Cruz para o Brasil, ou mais especificamente Nova Lusitânia para a capitania de Pernambuco, nome que não vingou (MELLO, 2009, p. 74-75).

A influência ibérica é clara já no século XVI, mas os elementos dos grupos étnicos encontrados no Brasil e características próprias também exercem influência. Termos indígenas são incorporados e a própria língua mais comumente

usada no Brasil, a língua geral, uma variação do Tupi, é um exemplo claro que o Brasil não era uma simples extensão de Portugal.

Apesar da evidente influência dos grupos indígenas, bem como dos africanos que vieram para o Brasil como escravos, a presença fundamental de elementos ibéricos na formação da identidade brasileira é reconhecida por diversos pensadores. Sem desprezar os demais elementos culturais, reconhecemos a importância destes elementos culturais ibéricos, como reconhece Weffort:

No Brasil, como em outros países ibero-americanos, a nova sociedade nasceu impregnada em aspectos essenciais de sua cultura, formação de poder e hierarquia social, de um rude medievalismo, agressivo e violento, que estabeleceu os inícios eminentemente rústicos de uma sociedade que tomará muito tempo para sofisticar-se e refinar-se (WEFFORT, 2012, p. 28-29).

Estes estudos acerca da influência ibérica na formação brasileira não são unânimes, há estudos que analisam a formação brasileira também por um viés não cultural. Veremos a seguir esta divisão entre estudos considerados seminais na formação da modernidade no Brasil.

3.2 Tradição e Modernidade no Brasil

Alguns dos estudos sobre a interpretação do Brasil focaram na análise e tipologia weberiana para estruturar suas abordagens, sendo sua presença marcante nos estudos da formação do Brasil. Tais estudos focam nos aspectos da dominação tradicional no Brasil, notadamente o patriarcalismo e o patrimonialismo, resultado do

tipo de colonização pelo qual o Brasil passou e explicação para o conseqüente atraso do Brasil.

Isso não significa que a modernidade não seja um tema central dos estudos interpretativos do Brasil. O pensamento social brasileiro sempre demonstrou em sua história um esforço em compreender e interpretar a modernidade do Brasil. A partir da recente produção nacional podemos definir duas correntes, a sociologia da dependência e a sociologia de herança patriarcal-patrimonial. A sociologia da dependência, calcada nos estudos de Caio Prado Jr. Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, apresenta uma abordagem de base econômica para explicar a modernidade brasileira. A sociologia de herança patriarcal-patrimonial, baseada nas obras de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta, apresentam explicações com foco na existência do patrimonialismo no Brasil, apresentando ainda uma abordagem cultural da modernidade. Ambas consideram que sociedade brasileira não se encontra no mesmo nível de igualdade das sociedades modernas centrais (TAVOLARO, 2005, p. 5-6)

Após analisar as dominações legítimas formuladas por Weber, podemos considerar o padrão de sociabilidade moderno como sendo estruturado em torno da diferenciação/ complexificação social, secularização e separação entre público e privado (TAVOLARO, 2005, p. 6). Em nosso caso, iremos considerar aqui apenas a abordagem sobre a modernidade baseada na herança patriarcal-patrimonial. Os autores desta abordagem atribuem os efeitos da herança patrimonial-patriarcal sobre o Brasil contemporâneo a razão pelas distorções na sociabilidade brasileira moderna (TAVOLARO, 2005, p. 7). Ademais, estes autores convergem no uso de explicações culturais para a interpretação social brasileira.

As distinções sobre modernidade no Brasil não oferecem uma resposta sobre o início e os pressupostos da modernidade no Brasil. A ideia de modernidade no Brasil é corriqueiramente relacionada a duas perspectivas: no primeiro estágio da modernidade, em que a característica moderna mais evidente é a industrialização,

ou é vista como algo que vem de fora e deve ser adotada ou admirada ou ao contrário, considerado com cautela pelas elites e o povo; e a segunda é sua intrínseca relação com contemporaneidade, em que aderir às tendências e caminhos de países adiantados é sinônimo de moderno. Assim, o pensamento das elites brasileiras oscila em relação à modernidade brasileira. Em determinados momentos, a cultura brasileira é desvalorizada pelas elites e adota-se em seu lugar a cultura europeia, ou mais recentemente a norte-americana, como modelo de modernidade a ser alcançado. Em outras épocas algumas manifestações da cultura brasileira passam a ser valorizadas, e símbolos que retratam a nacionalidade brasileira são valorizados, como o caso de Macunaíma (OLIVEN, 2001, p. 3).

O movimento modernista de 1922 exalta a valorização dos elementos nacionais: “significa a reatualização do Brasil em relação aos movimentos culturais e artísticos que estavam ocorrendo no exterior, e por outro, implica também buscar as raízes nacionais, valorizando o que haveria de mais autêntico no Brasil” (OLIVEN, 2001, p. 5). É também com este movimento que se inicia a preocupação em elaborar uma cultura nacional, através da redescoberta do Brasil pelos brasileiros. Para os modernistas brasileiros deste movimento era através do nacionalismo que se chegaria ao universal (OLIVEN, 2001, p. 5).

É após os movimentos da Semana de 1922 que surgem as principais obras de análise da brasilidade, largamente relacionados a componentes ibéricos. Analisaremos a seguir um pouco mais nos aspectos culturais ibéricos presentes no Brasil para depois nos atermos a alguns dos autores do Brasil pós Semana de 1922.

3.3 Panorama geral da herança ibérica no Brasil.

Sérgio Buarque de Holanda, em sua obra *Raízes do Brasil* (2008) chama atenção para os aspectos culturais herdados da Península Ibérica, principalmente

as raízes ibéricas do patriarcalismo no Brasil. Estas duas obras podem ser destacadas como precursoras da análise weberiana da sociedade brasileira a partir de um matiz cultural. A influência destas obras, bem como da abordagem weberiana, é presente no cenário brasileiro e influencia uma gama considerável de pensadores. A recente obra de Weffort, *Espada, Cobiça e Fé: As origens do Brasil*, publicada no final de 2012, demonstra a importância e atualidade da abordagem weberiana, bem como dos aspectos culturais ibéricos presentes na sociedade brasileira.

Os sinais da influência do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda na obra de Weffort são claros. O autor utiliza uma abordagem repleta de elementos weberianos e analisa a formação e evolução da herança ibérica a partir do personalismo, da dicotomia existente entre o aventureiro e o trabalhador, principalmente ao descrever os bandeirantes. Weffort dá especial destaque aos elementos ibéricos e traça um paralelo entre a reconquista da Península Ibérica e a ocupação do Brasil por bandeirantes, imbuídos do mesmo sentimento desbravador e aventureiro dos portugueses que se lançaram em grandes navegações desde o século XV.

Diante do exposto, fica evidente que consideramos os elementos culturais como parte integrante da identidade. Sendo assim, entendemos que a análise weberiana fornece alguns dos parâmetros necessários para entendermos elementos de tradição e modernidade, bem como para tratar dos componentes culturais, seja na sociedade e sua formação ou mesmo seu impacto nas instituições racionais e burocráticas

A seguir apresentaremos brevemente alguns pontos de autores que compartilham de alguma forma o viés cultural ou weberiano, membros da sociologia patriarcal-patrimonial, de acordo com a denominação de Tavolaro (2005). Limitamos a análise a estes quatro autores: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta. Entendemos que de alguma forma estes autores têm, em maior ou menor grau, foco em elementos culturais, ainda que no

caso de Faoro isto ocorra indiretamente ao se analisar os aspectos patrimoniais do Estado brasileiro. Da mesma forma, Freyre demonstra traços weberianos sutis, mas que são percebidos por alguns de seus comentaristas.

3.3.1 Intérpretes do Brasil: Gilberto Freyre

Gilberto Freyre introduz na análise forte subjetividade. Renova a visão do Brasil das elites em crise, mas diferentemente de Varnhagen, que pensava o Brasil em termos raciais, Freyre pensava o Brasil em termos culturais. *Casa Grande & Senzala* talvez seja mais importante pelo intenso debate que provocou em torno do passado, presente e futuro (REIS, 2007).

Nos anos 1930 Freyre pensou o mundo desde as suas margens, para demonstrar que as trocas culturais fazem do mundo uma só realidade, com suas histórias conectadas. Apesar de ter sido condenado pela maioria da intelectualidade de esquerda, na última década do século 20 sua obra foi reabilitada, pois Freyre veio ao encontro de questões presentes na contemporaneidade (PESAVENTO, 2004).

O impacto causado pela obra de Freyre é evidente, bem como a contribuição que o autor traz para as ciências sociais e compreensão do Brasil e seu povo. É considerado por Souza (2000, p. 209-210) o mais complexo, difícil e contraditório dos grandes pensadores brasileiros. Sua contribuição ainda hoje é desafiadora e a vitalidade de seu pensamento pode ser mensurada pelo interesse contemporâneo por seus livros.

O pensamento de Freyre é capaz de despertar ódio e paixão, como notamos em Silva (2004, p. 202): “Gilberto Freyre é o maior intérprete da cultura brasileira em todos os tempos: o mais original, o mais ousado e o mais

revolucionário. Além de ser, como ensaísta, o melhor escritor”. Para Motta (1981, *apud* Reis, 2007), o que mais inquieta os resistentes ao fascínio da obra de Freyre é sua percepção da vida de forma poliédrica, sem determinações em última instância.

O estilo de escrita de Freyre lembra uma conversa informal entre presente e passado, calcado na oralidade e em linguajar coloquial. Seu pertencimento ao objeto descrito transmite ao leitor a sensação de autenticidade e verdade imediata (REIS, 2007, p. 52).

A presença weberiana é apontada por Barbu (1981) principalmente através da sociologia compreensiva de Weber. Este núcleo weberiano contribui decisivamente para sua concepção de personalidade e desdobramento consciente de personalidade.

Em *Casa Grande & Senzala* Freyre demonstra que no Brasil houve uma solução própria para os diferentes tipos de vivência e padrões culturais, que teria resultado num bem-sucedido ajustamento para um profundo desajustamento (REIS, 2007, p. 52). Resulta daí a denominada tese da “singularidade brasileira”, tema recorrente nas ciências sociais e estudos acerca de Freyre. A miscigenação, questão nuclear desta tese, era um valor herdado de uma integração racial, cultural e étnica e se constituía num fator de originalidade (PESAVENTO, 2004, p. 180).

Para Souza (2000, p. 213), a questão central de *Casa Grande & Senzala* é o encontro intercultural nos trópicos. Para Reis (2007, p. 66) Freyre define o encontro das três raças constituidoras do povo brasileiro como um encontro fraterno, solidário e generoso, possível somente com a miscigenação. Os portugueses tiveram que condescender com negros e indígenas acerca de aspectos familiares e sociais. Estabelecida a força da relação em favor dos portugueses, estabeleceu-se entre conquistadores e conquistados uma relação. Neste sentido, a miscigenação corrigiu a distância social entre a casa grande e a senzala. O português é descrito por sua miscibilidade, capaz de se misturar nos locais em que chegava, e no caso brasileiro não foi diferente sua mistura com indígenas e negros.

Esta “democracia racial” só foi possível porque o passado cultural e étnico português assim a favorecia. O português não era um “branco” puro, da mesma forma que culturalmente não era europeu puro, e assim estava predisposto à colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, resultado da própria miscigenação do português (REIS, 2007, p. 68).

Há aí como resultado das relações entre português e o indígena em primeiro momento, e mais tarde entre português, indígena e negro um processo de conciliação de antagonismos que não excluiu conflitos, mas sim os intermediou e atenuou a disparidade hierárquica. A consequência disso é a miscigenação étnica e a interpenetração de culturas com dominância da cultura ibérica (ALBUQUERQUE, 2001, p. 88). Neste mesmo sentido dispõe Freyre:

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistado com a do conquistado (FREYRE, 1983, p. 128).

O local de encontro e confraternização entre as três raças é a casa grande, que não se separa da senzala, ao contrário, a inclui. Assim, para Freyre,

Era a casa, o sobrado, tal como o fora a casa grande, uma espécie de microcosmos que dava a ver o espectro mais amplo das relações sociais e de poder que era tecido pelos diferentes grupos e que, sobretudo, articulavam formas de coexistência na vida de todos os dias (PESAVENTO, 2004, p. 185).

Freyre é inovador a seu tempo, ao desvincular raça de cultura, resultado da influência de Franz Boas, com quem estudou em Columbia. Pra Freyre

A formação patriarcal do Brasil explica-se tanto nas suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de “raça” e “religião” do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora (FREYRE, 1983, p. XXXV).

Freyre consegue perceber nuances da sociedade brasileira até então não considerados pelos pensadores da formação do Brasil. Freyre percebeu que a sociedade brasileira desenvolveu-se patriarcal e aristocraticamente à sombra de grandes plantações e casas grandes. Não eram aventureiros, vieram, venceram colonizaram e ficaram (REIS, 2007, p. 70).

O sincretismo está impregnado na identidade brasileira, e neste cenário a mulher negra tem papel de destaque, desempenhando tarefas entre os dois mundos, passando da cozinha à cama do senhor, o que demonstra a importância simbólica do símbolo associativo &. A mulher negra foi a grande responsável pela aproximação entre Casa Grande e Senzala (PESAVENTO, 2004, p. 188).

A caracterização do Brasil feita por Freyre é marcante, considera a formação brasileira como um processo singular, sem equivalentes. O sincretismo é a base da sociedade brasileira e o português foi muito relevante neste processo, notadamente por sua capacidade plástica de se adaptar. Veremos a seguir que Sérgio Buarque de Holanda tem uma visão ligeiramente distinta da influência luso-ibérica no Brasil.

3.3.2 Intérpretes do Brasil: Sérgio Buarque de Holanda

A influência de Weber em *Raízes do Brasil* pode ser facilmente identificada. Há páginas inteiras com inspiração clara em Weber. Quando Sérgio Buarque discute a relação entre público e privado no Estado brasileiro, bem como sua proposta de separação destas esferas e a consequente modernização do Estado, que assim se tornaria mais racional e burocrático, são visivelmente aceções weberianas. Da mesma forma, quando o autor descreve os tipos ideias do trabalhador e do aventureiro, do ladrilhador e do aventureiro, é possível relacioná-los às formas de dominação patrimonial e burocrático/legal (REIS, 2007, p. 120).

Raízes do Brasil não é um livro sobre a história do Brasil, mas uma análise histórica da formação nacional repleta de diagnósticos político e sociológicos (DECCA, 2004, p. 218). Para Robert Wegner (1999) *Raízes do Brasil* possui duas linhas de argumentação. De um lado há o tradicionalismo, calcado no iberismo, no culto à personalidade e o gosto pela aventura, que fornece os subsídios do tipo ideal da *cordialidade*. De outro, a sociedade brasileira passa por profundas mudanças, mas num ritmo lento. Estas mudanças diminuem o caráter rural da sociedade brasileira, notadamente pelas migrações para as cidades. Entretanto, tais mudanças corroem a cordialidade sem trazer consigo a civilidade, sem criar diferenciação entre o público e o privado, e tal desencontro é a causa da realidade brasileira (WEGNER, 1999, p. 237-238).

Sérgio Buarque de Holanda tem como principal foco em sua obra de maior relevo, *Raízes do Brasil*, a concepção de mundo ibérica como um todo. A herança europeia brasileira remete, quase em sua totalidade, a uma nação ibérica localizada no extremo oeste da Europa, numa zona fronteira, de transição, e consequentemente menos carregada do europeísmo que mantém como patrimônio comum (HOLANDA, 2008). A herança lusitana é marcada por uma aversão congênita a qualquer ordenação impessoal e o patriarcalismo presente no Brasil é o responsável por isso. Portugal sempre foi um país focado na ética da aventura, em total contraposição à ética protestante existente em alguns outros países europeus,

baseados no trabalho. A segurança e a estabilidade, elementos típicos da racionalização, são deixados de lado em prol do espírito aventureiro português. Ao se estabelecer como autoridade máxima da ordem social, a família patriarcal teria se tornado o disseminador hegemônico dos principais códigos e princípios de sociabilidade, o que explicaria ainda a proeminência do privado sobre o público (TAVOLARO, 2005).

Weffort, claramente influenciado pelas ideias de Sérgio Buarque de Holanda, descreve o princípio da formação da herança cultural ibérica. Para tanto ele analisa a Reconquista da península ibérica, tema como também em Sérgio Buarque:

o feudalismo construiu a Europa de além-Pireneus, a conquista dos séculos XVI e XVII construiu o Brasil e demais países da América Ibérica. A América Ibérica surgiu de um medievalismo, talvez já em decadência a partir do século XVI, mas que ainda trazia muito dos entusiasmos da Reconquista. Um medievalismo que assistia à fase final e vitoriosa da Reconquista e ainda com força bastante para misturar no Novo Mundo as tradições e o espírito renascentista com os usos impostos pelas asperezas e dificuldades de um desconhecido território americano e, sobretudo, pela luta e pela convivência com a população nativa (WEFFORT, 2012, p. 64).

A Reconquista teve papel fundamental na formação da identidade cultural ibérica, resultando numa mistura de povos e culturas cristãs, mouras e judias, relegando-se ao passado a Hispania romana. “Uma nova identidade ibérica se sobrepôs às divisões criadas pelo andamento da guerra que fracionou a península em reinos, condados e principados” (WEFFORT, 2012, p. 65-66).

Durante a Reconquista é formado o Condado Portucalense, que fez parte primeiro do reino de Baliza e depois integrado ao reino de Leão. O reino de Portugal é formado em 1139 e sua independência foi reconhecida em 1143. Mas é somente em 1249 que suas fronteiras são realmente definidas, ano em que a Reconquista

terminou em Portugal com a conquista definitiva da cidade de Faro pelas tropas de D. Afonso III. Segundo os historiadores o ato fundador de Portugal foi a criação do reino e este país nasceu do protagonismo da casa real no processo de Reconquista. “Espanha e Portugal já então haviam se tornado portadores de uma cultura comum, muito diferente dos países além-Pireneus” (WEFFORT, 2012, p. 66).

Weffort aponta ainda a presença nítida de um personalismo ibérico. Para o autor, a raiz deste personalismo recai sobre o sentimento de retomada de suas terras e de liberdade dos cristão com a Reconquista. Combatiam por Deus, pelo rei e pelo bem comum. Para os cristãos ibéricos o fundamento da verdade estava em Deus e na pessoa do homem. A diferença entre ibéricos e os países além-Pireneus é que “os hispânicos valorizavam as pessoas, dando menor importância à verdade das coisas, fundada em uma lógica impessoal” (WEFFORT, 2012, p. 70).

Esta valorização da pessoa é a gênese do “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda, e Weffort reconhece esta semelhança. Para o autor,

Encontra-se aí a raiz fundamental da subvalorização das normas e das leis, típica da cultura brasileira e hispano-americana em geral. Daí também que os jesuítas, discípulos do espanhol Inácio de Loyola, tenham inventado o casuísmo, que, como as subculturas do ‘*jeitinho* brasileiro’ (ou do ‘*arreglo*’ argentino), do golpismo, do caudilhismo (e dos pronunciamentos), é tão frequente até os dias atuais na política ibero-americana (WEFFORT, 2012, p. 70).

Weffort analisa ainda uma série de elementos da personalidade existentes em países latinoamericanos e atribui de alguma forma a esta herança ibérica, como o caudilhismo e as fortes personalidades dos líderes mouros. Ele conclui sua análise sintetizando seu pensamento acerca da herança ibérica:

Se na Reconquista da península se encontra a raiz da identidade hispânica, na conquista da América se acha a raiz da identidade do Brasil e dos países ibero-americanos. No caso particular do Brasil, a conquista dos territórios para além das Tordesilhas pelos bandeirantes é a raiz da identidade brasileira. Ou seja, grande parte, se não a maior parte, do território brasileiro resultou de uma expansão sobre terras que, pela linha das Tordesilhas, se supunha fossem castelhanas (WEFFORT, 2012, p. 86).

A análise de Weffort nos parece ser correta e coerente sobre a presença de elementos ibéricos na identidade brasileira. Fica evidente ainda a influência do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda, bem como da abordagem weberiana em sua análise. Entretanto, Weffort peca pela forma como explica as questões culturais ibéricas, o que pode induzir o leitor desavisado a pressupor que a herança ibérica é responsável por todos os malefícios e práticas rechaçadas hodiernamente. Além disso, apesar das semelhanças entre Portugal e Espanha, há elementos distintos entre estes países, e alguns hábitos culturais dos demais grupos étnicos que formaram o Brasil são também responsáveis pela formação da identidade brasileira.

O personalismo, ou melhor, a cultura da personalidade, tema abordado por Sérgio Buarque de Holanda, é o traço ibérico mais relevante trazido para o Brasil. Tal valor estava presente em todas as classes portuguesas, o que permitiu a assimilação de valores tradicionais do personalismo aristocrático. Foi essa mentalidade do reconhecimento social pelo mérito e responsabilidade individual que se tornou o maior impedimento para a criação de um espírito de organização horizontal, entre iguais, comum aos calvinistas. É a institucionalização da cultura da personalidade que impede a solidariedade e formas de organização e ordenação horizontais no Brasil (SOUZA, 2000, p. 162). A explicação para a persistência do personalismo está exatamente na herança rural e sua forte influência, o que nos leva a perceber que a forma política específica do personalismo é o patriarcalismo e o patrimonialismo. O personalismo no Brasil é responsável politicamente pela confusão entre as esferas públicas e privadas, típico do patrimonialismo. A

influência do meio rural é marcante neste processo, principalmente a figura dos engenhos, que eram autossuficientes. Com a industrialização ocorrida no século XX no Brasil, o personalismo apenas migra para as cidades, travestindo-se de urbano, mas mantendo suas características tradicionais.

O personalismo, neste sentido, oculta-se numa área de abstração que lhe transmite um caráter impessoal e institucionalizado. O Estado patrimonial representa a manifestação impessoal do personalismo, o que permite a criação de uma sociedade amalgamada em valores personalistas. A sociedade, então, passa a ser a sociedade do homem cordial. Voltamos aqui ao patrimonialismo weberiano, pois este

desenvolve-se diretamente do personalismo, impedindo o desenvolvimento de um Estado racional democrático. O Estado permanece como uma mera generalização do princípio da sociabilidade familiar baseada na preferência particularista dos afetos, alfa e ômega do personalismo enquanto concepção de mundo. A burocracia racional, enquanto princípio contíguo à moderna democracia, na medida em que corporifica a possibilidade de um trato objetivo e conseqüentemente igualitário das questões políticas, não pode desenvolver-se como um elemento autônomo nesse contexto (SOUZA, 2000, p. 166).

O ponto mais importante da obra de Sérgio Buarque é sem dúvida o conceito de homem cordial. Trata-se de um ser social e produto de nossa formação histórica, que de acordo com a definição de Buarque, seria um componente psicológico avesso à civilidade, a aspectos da formalidade, como regras e convenções, constituindo um traço marcante do caráter brasileiro. Assim é descrita a cordialidade e o tipo ideal do homem cordial:

A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito,

um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo – ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças. Entre os japoneses, onde, como se sabe, a polidez envolve os aspectos mais ordinários do convívio social, chega a ponto de confundir-se, por vezes, com a reverência religiosa. [...] Nenhum povo está mais distante dessa noção ritualista da vida do que o brasileiro. Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez (HOLANDA, 2008, p. 146-147).

Sérgio Buarque reconhece no homem cordial um ser social, produto da nossa formação histórica. O indivíduo moderno constrói molda em si mesmo uma máscara de civilidade, que apesar de polida, é espontânea e retira sua individualidade, ou seja, viver em sociedade é um subterfúgio do homem cordial ao horror de viver consigo mesmo. Não cabe à cordialidade qualquer juízo ético, é um elemento constitutivo de um ser e está enraizado na historicidade deste ser social. Não se trata de questão de amizade ou inimizade, na esfera pública desenvolvemos o sentido racional de cooperação e, por conseguinte, o custo da constituição da esfera pública seria o recuo dos sentimentos à esfera do privado (DECCA, 2004, p. 219-220).

A forma de agir do homem cordial é através dos impulsos do coração, sem a preocupação de se distanciar das situações e objetos exteriores. Por esta razão, é incapaz de se submeter a regras abstratas e de diferenciar a esfera pública da privada. Ademais, não consegue se dedicar ao esforço continuado numa atividade, uma vez que tal esforço demanda a submissão do indivíduo ao objeto do trabalho (WEGNER, 1999, p. 238).

Sem deixar de lado as suas raízes, o homem cordial se completou, justamente, pela adoção de uma máscara de civilidade. O horror ao

individual, ao espírito de cooperação, ao trabalho sistemático, às condutas reguladas por normas e valores universais conduz o homem cordial ao suprassumo de sua autoimagem. [...] O homem cordial vai aos poucos escondendo as suas raízes por detrás da máscara de polidez e civilidade (DECCA, 2004, p. 223).

O conceito de homem cordial foi por diversas vezes confundido como bondade, características positivas. Sérgio Buarque coloca que questões cordiais podem envolver elementos negativos, que não se trata de um perfil psicológico específico, mas uma concepção de mundo abrangente. Um de seus principais críticos foi Cassiano Ricardo, que confundiu os conceitos de cordialidade e bondade, que são conceitos distintos para Sérgio Buarque: “a inimizade pode ser tão cordial quanto a amizade, nisto que uma e outra nascem do coração, procedem assim da esfera do íntimo, do familiar, do privado” (HOLANDA, 2008, p. 205).

A obra de Sérgio Buarque de Holanda não é uma proposta de transformação do Brasil, mas uma interpretação. Suas virtudes são inúmeras, sofisticado, erudito, pouca acessível, ainda que pareça fácil, sem esquematismos, ressentimento ou soluções para o problema brasileiro (REIS, 2007, p. 142). Talvez por estas razões Mota (1981, *apud* Reis, 2007) considera *Raízes do Brasil* uma obra clássica que repercutiu pouco. É uma obra que não foi plenamente compreendida a seu tempo, que enfrentou alguns dos desafios enfrentados também por Freyre, notadamente em relação a críticas da esquerda e de abordagens econômicas e estruturais. Ainda assim, hoje continua a ser capaz de interpretar o Brasil e desafiar os estudiosos da formação brasileira e da identidade nacional.

3.3.3 Intérpretes do Brasil: Raymundo Faoro

A obra de Raymundo Faoro é, juntamente com Sergio Buarque de Holanda, uma das precursoras da análise político-sociológica de matiz weberiano no Brasil. Em *Os donos do poder*, de 1957, Faoro busca demonstrar a influência ibérica, notadamente portuguesa, em nossas instituições e sistema político, através de uma dominação de caráter patrimonial. Esse caráter patrimonialista seria o responsável pelo aspecto não-democrático existente no Brasil, baseado em privilégios e confusão entre esfera privada e esfera pública.

Para estudar o Brasil Faoro volta-se a Portugal, deparando-se com um rei que não possui nobreza autônoma e cujos súditos e subordinados são dependentes do próprio rei, incluindo aí o serviço militar pago. O sistema político português não corresponde, então, ao tipo ideal weberiano de dominação patrimonial feudal, sendo antes uma dominação patrimonial estamental, porém não feudal em suas origens (BARRETO, 1995).

A partir da dominação tradicional apresentada por Weber, Faoro busca analisar o Brasil sob tal ótica. Entretanto, não é possível encaixar o caso brasileiro em qualquer dos tipos ideais apresentados por Weber. Faoro então, para realizar sua análise do Brasil, formula o conceito de dominação patrimonial-estamental-burocrática. Neste “tipo ideal” criado por Faoro não há a oposição ao feudalismo, pois como o próprio Faoro menciona, Portugal não conheceu o feudalismo, “não se vislumbra, por mais esforços que se façam para desfigurar a história, uma camada, entre o rei e o vassalo, de senhores dotados de autonomia política (Faoro, 1996, p. 19).

O tipo ideal de Faoro apresenta então algumas características, fusão entre público e privado na administração do Estado e administração do território como propriedade do estamento²⁶, que assume caráter burocrático, modernizando-se com o Estado. O ponto principal aqui “é que a estrutura patrimonial-estamental-

²⁶ Privilégio típico positivo ou negativo quanto à consideração social. Refere-se então a grupos de status, onde as delimitações ocorrem por critérios de prestígio e honraria

burocrática se configura em um padrão de relações políticas que adquirem contorno de longa duração, perpetuando-se na história do Brasil até os dias atuais” (BARRETO, 1995, p. 183). Essa caracterização da estrutura típica de Faoro, então, se baseia no patrimonialismo não feudal, a racionalidade legal burocrática, própria do Estado moderno, e as relações estamentais, vinculadas à burocracia. A referência aqui, ao se falar em estamentos, é o feudalismo, que ao contrário dos funcionários patrimoniais ou dos burocratas do Estado moderno, fundam sua honra nos serviços e não em sua existência.

Entre a tipologia weberiana do patrimonialismo há uma enorme distância entre seus dois extremos, de um lado o sultanismo, ou patrimonialismo puro, e do outro o feudalismo, ou patrimonialismo estamental. Não existem padrões definidos e limitados entre estes dois extremos, e é entre estes que Faoro busca encaixar o modelo patrimonialista brasileiro, apresentando características de diferentes tipos de patrimonialismo em sua realidade. O feudalismo ou patrimonialismo estamental tem entre seus pontos característicos a descentralização. Ciente disso, Faoro dá especial atenção ao centralismo do Estado brasileiro, de forma que o mesmo, ainda possuidor de relações estamentais, não seja configurado como feudalismo. Tal decisão diminui a importância do patronato senhorial-rural. Entretanto, em termos estritamente weberianos, a incapacidade ou fraqueza do poder central não desqualifica uma caracterização patrimonialista do poder no Brasil (CAMPANTE, 2003).

A figura do estamento em Faoro, grupos formados por critérios basicamente sociais, na honraria e no status, e não em critérios econômicos, representa o patronato político brasileiro, os donos do poder. Para lidar com os conceitos de patrimonialismo e de estamento, afastando-se do feudalismo, Faoro distancia-se do pensamento de Weber, e Faoro é ciente disso. Para Weber o patrimonialismo estamental é uma forma radicalmente descentralizada de patrimonialismo. Já para Faoro, sua estrutura estamental-burocrática origina-se exatamente no patrimonialismo. Isso só é possível porque sua formação não ocorre

diretamente no Estado, mas num sistema socioeconômico mercantilista, não feudal próximo ao Estado, o estamento. Enquanto a estrutura estamental é descentralizadora, a burocracia estatal é a garantidora da centralização²⁷. O instrumento de poder do estamento é o controle patrimonialista do Estado, que será centralizador, administrado em prol da camada político social que lhe infunde vida. Imbuído de uma racionalidade pré-moderna, o patrimonialismo é personalista e despreza a distinção entre público e privado. Numa sociedade gerida pelo personalismo e por situações estamentais o favoritismo é o meio por excelência de ascensão social, e as estruturas normativas e legais corroboram e legitimam esse privilégio, em detrimento da igualdade formal-legal. Assim, o distanciamento do Estado dos interesses da nação reflete o distanciamento do estamento dos interesses do restante da sociedade (CAMPANTE, 2003).

A presença de termos característicos de tipos de dominação legítima distintos pode parecer contraditório, mas fica claro no pensamento de Faoro que isso não ocorre por acaso. Faoro cria seu próprio tipo ideal para analisar a realidade brasileira, e para criar sua tipologia própria para o Brasil, necessário se fez afastar-se do que Weber expôs, principalmente acerca do patrimonialismo e da modernidade. O que fica evidente é que o Estado brasileiro possuía, e ainda possui, características tradicionais, mesmo num universo de modernidade. A confusão entre o moderno e o tradicional é presente ainda hoje no Brasil, a presença de estamentos controlando o poder, ainda que com menor intensidade que outrora, a confusão patrimonialista e a eterna mescla entre o privado e o público estão presentes no pensamento de Faoro ao retratar o Brasil. Isso é possível, em parte, pela presença, ainda que incômoda, do homem cordial, fruto do convívio humano de herança rural e patriarcal. Esse cenário denota que o Brasil passou por uma modernização, que não implica necessariamente em modernidade, ou, nas palavras de Faoro:

²⁷ É possível a existência de burocracias, mesmo que isso não ocorra sob o jugo da dominação legal. Weber menciona casos de burocracias antigas. Assim, é perfeitamente possível que, existindo o quadro administrativo, haja a burocracia, ainda que sem os requisitos racionais e modernos.

Diga-se, por enquanto, que a modernidade compromete, no seu processo, toda a sociedade, ampliando o raio de expansão de todas as classes, revitalizando e removendo seus papéis sociais, enquanto que a modernização, pelo seu toque voluntário, se não voluntarista, chega à sociedade por meio de um grupo condutor, que, privilegiando-se, privilegia os setores dominantes. Na modernização não se segue o trilho da " lei natural", mas se procura moldar, sobre o país, pela ideologia ou pela coação, uma certa política de mudança. Traduz um esquema político para uma ação, fundamentalmente política, mas economicamente orientada, para usar a língua de Weber. A ação social, que dela decorre, não parte da economia, como expressão da sociedade civil. Na modernidade, a elite, o estamento, as classes — dizemos, para simplificar, as classes dirigentes — coordenam e organizam um movimento. Não o dirigem, conduzem ou promovem, como na modernização. A modernização, quer se chame ocidentalização, europeização, industrialização, revolução passiva, via prussiana, revolução do alto, revolução de dentro — ela é uma só, com um vulto histórico, com muitas máscaras, tantas quantas as das diferentes situações históricas. Talvez se possa dizer, ainda, que a modernização, ao contrário da modernidade, cinde a ideologia da sociedade, inspirando-se mais na primeira do que na segunda (FAORO, 1992, p. 8-9).

3.3.4 Intérpretes do Brasil: Roberto DaMatta

Trataremos a seguir da obra de Roberto DaMatta. Este autor se ocupa de alguns temas comuns a Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro, com pequenas diferenças. Enquanto estes autores estudam as práticas e ritos cotidianos do Brasil por uma vertente institucionalista, DaMatta terá como foco estas mesmas práticas e ritos cotidianos, com uma roupagem e abordagem distinta, o culturalismo, visando captar o núcleo da sociabilidade brasileira por trás de suas aparências (SOUZA, 2000).

DaMatta busca em sua abordagem confrontar alguns conceitos, elevando-os a uma dualidade: pessoal e impessoal, público e privado, casa e rua, pessoa e indivíduo. Entretanto, essa visão dualística pode ser incapaz de englobar

plenamente o objeto que se quer estudar, pois no Brasil, mais importante do que elementos de posição, é a sua conexão, suas relações, os elos que conjugam seus elementos. Assim, DaMatta define o Brasil como uma sociedade relacional,

um sistema onde a conjugação tem razões que os termos que ela relaciona podem perfeitamente ignorar. [...] é básico estudar aquele & que relaciona a casa-grande com a senzala e aquele suposto espaço vazio [...] que relaciona dominantes e dominados (DAMATTA, 1997a, p. 25).

A análise dualística da casa e da rua demonstra que estes espaços simbolizam muito na sociedade brasileira: o pessoal e o impessoal, o espaço privado e o espaço público, o universo controlado e o mundo. Os grupos sociais que ocupam ambos os espaços são distintos, pois na casa há as relações de parentesco e as relações de sangue e uma hierarquia própria e conhecida, em que os mais velhos têm a preferência. A rua é o espaço das escolhas, local onde as hierarquias existentes não são tão nítidas e é preciso certo cuidado para não desrespeitá-las. A casa representa o espaço em que é possível ter maior controle sobre as relações sociais, enquanto a rua, numa acepção global, diz respeito ao mundo urbano, ao público.

Outra distinção que DaMatta faz diz respeito ao dualismo entre pessoa e indivíduo, como duas formas de conceber o universo social e nele agir. O indivíduo representa a igualdade e o individualismo, o anonimato, a ênfase nas leis universais, sendo apresentada como igual para todos. A pessoa refere-se a hierarquia e a pessoalização, é uma vertente coletiva da individualidade, uma máscara colocada em cima do indivíduo ou entidade individualizada (linhagem, clã, família, associação, clube, etc.). A importância desta distinção é latente quando DaMatta estuda o “sabe com quem está falando”, que abandona o caráter de homem cordial do brasileiro e denota seu lado autoritário e hierarquizante. O

elemento pessoal domina o elemento abstrato, legal, que se refere ao mundo dos indivíduos indiferenciados.

É como se tivéssemos duas bases por meio das quais pensássemos o nosso sistema. No caso das leis gerais e da repressão, seguimos sempre o código burocrático ou a vertente impessoal e universalizante, igualitária, do sistema. Mas no caso das situações concretas, daquelas que a “vida” nos apresenta, seguimos sempre o código das relações e da moralidade pessoal, tomando a vertente do *jeitinho*, da malandragem e da solidariedade como eixo de ação. Na primeira escolha, nossa unidade é o indivíduo; na segunda, a pessoa. A pessoa merece a solidariedade e um tratamento diferencial. O indivíduo, ao contrário, é o sujeito da lei, foco abstrato para o qual as regras e a repressão foram feitas (DaMatta, 1997b, p. 218).

Ao que tudo indica, no caso brasileiro o indivíduo representa a noção moderna, ligada a um poderoso sistema de relações pessoais. Este, por sua vez, é um fenômeno estrutural, como foi observado por Faoro. Em formações sociais desse tipo, calcado nas relações pessoais, a oposição indivíduo/pessoa é sempre mantida (DAMATTA, 1997b). Só é possível tudo isso se desenvolver num cenário patriarcal-patrimonial, baseado no personalismo colocado por Sérgio Buarque de Holanda, ficando evidente a existência de um estamento, capaz de garantir a máxima estudada por DaMatta do *Você sabe com quem está falando?* A sociedade brasileira, então, por maior que tenha sido o avanço da modernidade em pleno século XXI, ainda traz em sua estrutura elementos tradicionais, pré-modernos.

A questão da tradição e da modernidade, temas afins do pensamento weberiano, são abordadas por DaMatta. Sua análise da tradição demonstra que se trata de um conceito dinâmico, deve ser tratada como uma escolha ou opção, ou seja, alternativas que grupos relativamente integrados e dinâmicos ao se tomar decisões que afetem o grupo. Para DaMatta, não considerar a tradição como um elemento dinâmico significa considerá-la apenas como uma forma de legitimação da tradição (DAMATTA, 1995, p. 271-272).

A maioria das análises de tradição na América Latina foca em seus elementos constitutivos ao invés de analisar seus laços relacionais. Não reconhecer estes laços implica numa lacuna na compreensão do real significado de tradição. Cada tradição implica numa escolha, num compromisso e numa legitimação. Neste sentido, tradição é um fato de consciência, ou em termos durkheimianos, um fato moral, bem como uma seleção. Trata-se de um fato de consciência porque toda tradição nos informa o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. É também uma seleção porque tradição implica em distinções dentro de uma esfera social infinita de possibilidades e experiências históricas. Assim, a “fábula das três raças” é uma invenção cultural brasileira que não necessariamente significa uma análise histórica empírica de nossas diferenciações raciais (DAMATTA, 1995, p. 272).

O contraste entre tradições nos permite perceber seus valores e seus elementos abrangentes e envolventes. Afirmar que a tradição luso ibérica no Brasil é uma combinação escandalosa de feudalismo, Tomismo, capitalismo, hierarquia, favores, corporativismo, dominação de classes, isolamento burocrático, racionalidade dualística, ou quaisquer outros valores pouco contribui, a não ser que o respectivo peso e significado de cada elemento seja ponderado dentro da tradição em análise. No Brasil, tudo é considerado fora de ordem, mas por que razão deveria ser diferente? Qual a lógica desta aparente desordem? Estas são questões que não são abordadas. Por estas razões a tradição brasileira e sua estrutura institucional muitas vezes constituem um enigma para os analistas do Brasil. O quebra-cabeças que representa a análise do Brasil começa a fazer sentido a partir do momento que o favor, patronagem, e as relações pessoais no sistema social brasileiro, contrastando sua importância com seus papéis no liberalismo. É a partir disto que é possível confirmar o que é tacitamente aceito, que as relações pessoais e regras impessoais nas quais o liberalismo se baseia existem lado a lado em esferas sociais mutuamente exclusivas, ainda que complementares (DAMATTA, 1995, p. 274).

É neste contexto que é formada a relação entre a Casa e a Rua. A questão entre tradição e modernidade é vista pela sociedade brasileira da seguinte forma: “o seu lado tradicional (simbolizado no paradigma da casa; ou melhor: da casa como um modelo para a sociedade) e o seu lado ‘moderno’ (representado por um conjunto de leis que deveriam tornar o país uma sociedade contemporânea)” (DAMATTA, 1997b, p. 24).

Neste sentido, aparentemente análises dualísticas do Brasil parecem ser incapazes de fornecer as respostas ou compreender plenamente o objeto que se propuseram interpretar. A esta análise dualística entre tradição e modernidade DaMatta propõe uma terceira forma: semitradicional. Sua característica principal é a combinação, dentro de seu universo social, destas duas formas ideológicas ou caracterizações sociais. Para DaMatta a sociedade brasileira é um exemplo de sociedade semitradicional. Ele afirma ainda que é caracterizada por um dilema social expressado através da tensão existente entre indivíduo e pessoa (BARBOSA, 1995, p. 43).

A polarização no Brasil não é dualística, existe um elemento entre estas categorias. Assim, Existem profundas consequências epistemológicas quando uma sociedade é vista no meio do caminho entre individualismo liberal e holismo hierárquico. Em tais sistemas nós podemos observar a institucionalização do intermediário: o mulato, o cafuso, o mameluco nas classificações raciais; do despachante no sistema burocrático; dos santos e do purgatório em sistemas religiosos; do *Você sabe com quem está falando?*; dos pratos típicos que misturam o sólido e líquido (feijoada, peixada), e o *jeitinho*. O intermediário e o ambíguo não podem ser reduzidos a uma posição puramente negativa (DAMATTA, 1995, p. 281-282).

No caso da América Latina as características que formam nossa tradição são menos importantes que as relações entre elas. Para usar esta noção de forma a entender o sistema como um todo,

entretanto, nós precisamos compreender estas relações como atores e agentes das ações. De outra forma, continuaremos a praticar a sociologia de interesses e indivíduos, quando na realidade vivemos em sociedades em que interesses e indivíduos coexistem como amigos, parentes, compadres e *jeitinhos* (DAMATTA, 1995, p. 284, tradução nossa).

3.3.5 Intérpretes do Brasil revisitados

O traço ibérico está presente nos quatro pensadores aqui abordados. Entretanto, Jessé Souza (2000) define que três destes – Holanda, Faoro e DaMatta fazem parte do que ele denomina de sociologia da inautenticidade. A inautenticidade se caracteriza pela continuidade existente entre Portugal e Brasil, que para Souza se traduz na explicação do Brasil como a continuidade da história portuguesa, a especificidade brasileira remete a sua herança luso-ibérica. Os três autores compartilhariam um culturalismo atávico. Ainda que Souza afirme que não se trata de uma crítica ao culturalismo, coloca que a análise culturalista é indeterminada, vítima de preconceitos do senso comum, e seu poder de convencimento está calcado na sistematização de pressupostos e crenças não adequadamente refletidos. Souza coloca ainda que esta abordagem culturalista não atenta para a institucionalização destes valores ou a estratificação existente na sociedade. Para Souza as instituições e a estratificação social brasileiras não são uma continuação de Portugal (SOUZA, 2000, p. 205-206).

Souza considera que Freyre, ainda que tenha traços ibéricos em suas obras, é distinto da sociologia da inautenticidade. Para corroborar isto, Souza adota a análise de aspectos macrossociológicos e estruturais da vida social e estratificação social (SOUZA, 2000, p. 209). Neste mesmo sentido, Souza sustenta

que as diferenças principalmente entre Freyre e DaMatta são claras, pois este partiria de uma visão cristalizada inspirada em Faoro, na transmissão da herança patrimonial portuguesa no Brasil, enquanto Freyre consideraria que o Brasil colonial seria caracterizado por um descentralismo político, o que permitira o surgimento do patriarcalismo. Da mesma forma, DaMatta defenderia a existência de uma estrutura rígida de poder, enquanto que Freyre defenderia a existência da plasticidade, mobilidade e flexibilidade (SOUZA, 2000, p. 58).

Tavolaro (2011) tem um entendimento distinto. Para ele tanto Freyre quanto DaMatta têm formas semelhantes de conceber a modernidade no Brasil, fruto de partirem de análise epistemológica comum. Freyre distingue-se de DaMatta e Faoro (e não necessariamente de Holanda neste ponto) quanto ao fundamento da estrutura política brasileira, que seria baseada na descentralização em torno de certas famílias que ocupam posição proeminente na sociedade e ao mesmo tempo uma configuração centralizada em torno de um Estado patrimonial, todos os autores consideram que “não se efetivou no Brasil um processo de diferenciação e complexificação social profundo o suficiente para que o Estado [...] se constituísse como âmbitos de sociabilidade distintos entre si (TAVOLARO, 2011, p. 243).

Os quatro autores convergem também quanto à constatação que a sociedade brasileira não passou por uma racionalização tão profunda e extensa como a que ocorreu nos Estados Unidos. Assim, concepções de mundo tradicionais permaneceram presentes a ponto de interferir no Estado e impedir que este se dinamizasse por meio da racionalidade. A relação entre público e privado entre os quatro autores também é compartilhada:

Seja em função da centralidade da família e de seus códigos de sociabilidade na dinâmica social brasileira, seja em decorrência da marcante presença de uma burocracia de tipo estamental regida por normas e códigos especializados, jamais houve a possibilidade de se constituir no Brasil um fronteira clara entre a coisa pública e os interesses privados. [...] [Os autores] subscrevem a imagem de que essa porosidade entre os âmbitos públicos e privados, via de regra

em favor de interesses particularistas de pessoas e grupos em posição de destaque, torna-se um aspecto que nos confere singularidade em relação ao 'centro' (TAVOLARO, 2011, p. 245).

Existem outros pontos em comum entre alguns destes quatro pensadores que poderiam ser elencados. Tavolaro (2011) se preocupa mais detidamente nas similitudes entre Freyre e DaMatta. Entendemos que os pontos em comum entre Freyre e os demais pensadores são mais relevantes que as discrepâncias analíticas existentes. Souza faz duras críticas à abordagem culturalista de DaMatta. Entendemos que algumas destas críticas são visivelmente exageradas. Considerar que faltam elementos institucionais e de estratificação social, bem como propor, ainda que indiretamente, análise macrossociológica destes componentes, é uma forma de diminuir e não reconhecer a devida importância de uma análise culturalista. Alguns componentes culturais estão presentes numa sociedade antes mesmo que diversas instituições tenham sido formadas. Assim, demandar que se considere maior sistematização da análise cultural é um caminho para não compreender uma sociedade em sua totalidade.

O ponto em comum entre estes quatro autores é atribuírem aos efeitos da herança patrimonial-patriarcal sobre o Brasil contemporâneo a razão das distorções de nossa sociabilidade moderna. Tanto Freyre quanto Holanda consideram que certos códigos de sociabilidade comuns à família patriarcal permaneceram ativos na dinâmica social do Brasil após o período colonial. Freyre vai além e considera que o latifúndio patriarcal foi além de uma unidade econômica, se tornou o *locus* político-administrativo, militar, jurídico, cultural religioso e sexual, o que dificultaria a diferenciação social e impessoalidade, e tais características jamais deixaram de se fazer presentes (TAVOLARO, 2005, p. 7).

Holanda atribui à herança lusitana, marcada pela aversão congênita a qualquer ordenação impessoal da existência a importância remanescente do patriarcalismo no tecido social da sociedade brasileira contemporânea. Tais

características explicariam a proeminência do privado sobre o público e a presença de códigos sociais característicos do ambiente familiar no Estado. Já Faoro se destaca por reconhecer a peculiaridade moderna do Brasil no Estado patrimonial que se constituiu em Portugal desde sua formação e foi estabelecida no Brasil ordem bastante similar à portuguesa (TAVOLARO, 2005, p. 7).

Para DaMatta no Brasil há um sistema pretensamente dual que orienta as relações sociais, um código pessoal em coexistência com um sistema legal individualizante. A dualidade existente entre “casa” e “rua” implicariam o domínio privado e o domínio público, respectivamente. Enquanto em “casa” os brasileiros seriam “pessoas” submetidas aos códigos do amor e do parentesco; na “rua” os brasileiros seriam “indivíduos”, sujeitos às regras impessoais, caracterizadas muitas vezes como injustas e imprevisíveis. Isso caracterizaria o Brasil como uma sociedade “semitradicional”, em que as características pessoais e impessoais conviveriam lado a lado e, por se tratar de uma sociedade relacional, haveriam ocasiões específicas em que estes “espaços” se encontrariam (TAVOLARO, 2005, p. 8).

Entendemos que os pensadores apresentados, bem como as características ibéricas presentes no Brasil, são cruciais para a compreensão da formação nacional brasileira, o que poderá ser observado no estudo de caso acerca do *jeitinho*, a ser apresentado no próximo capítulo. As obras destes autores citados ilustram o contexto histórico-social que permitiu o florescimento do *jeitinho*.

3.4 Utilização das teorias nacionalistas no Brasil

Um ponto que merece destaque nos estudos de nação e nacionalismo no Brasil é sua utilização das correntes teóricas de nacionalismo nos estudos de formação nacional brasileira. Longe de querer abordar todas as formas de se tratar a nação no Brasil, percebemos que são poucos os estudos sobre nações e nacionalismo no Brasil que adotam as teorias nacionalistas. Ainda hoje quase toda a produção acadêmica sobre nacionalismo não está disponível na língua portuguesa. O idioma comumente adotado é a língua inglesa. Boa parte da literatura sobre o tema é produzida nesta língua.

Ao se proceder a uma busca na plataforma Scielo pelas palavras nacionalismo e Brasil²⁸ são encontradas apenas vinte e dois artigos que envolvam estes dois termos. Ainda assim algumas das ocorrências não tratam especificamente do Brasil. Analisamos cinco artigos de autores que tratam diretamente de questões políticas, sociais ou econômicas e analisamos as referências bibliográficas utilizadas. Tivemos o cuidado de não selecionar artigos com mais de dez anos de publicação para garantir a análise da produção acadêmica atual.

Os textos analisados foram: Batista Jr. (2007), Lessa (2008), Reis (2008), Jaguaribe (2008) e Bresser-Pereira (2009). Nestes textos, o único que apresenta em suas referências bibliográficas obras de teorias do nacionalismo é o de Fábio Wanderley Reis (2008). Ainda assim, a obra adotada é *Nationalism and Social Communications*, de Karl W. Deutsch. Trata-se um livro publicado em 1967, anterior às principais publicações sobre nacionalismo, que como já vimos, sofreu grandes alterações a partir de meados da década de 1980. Outra obra mencionada é *Condições da liberdade: a sociedade civil e seus críticos*, de Ernest Gellner. Ainda que este autor seja reconhecido como um dos principais estudiosos do nacionalismo, esta obra não versa exatamente sobre teorias do nacionalismo. Nos demais artigos não há qualquer menção a produções científicas sobre nacionalismo.

²⁸ Busca realizada em 01 de março de 2013

Esta é uma tendência percebida nos livros publicados sobre os temas. Há escassas referências a autores de teorias do nacionalismo, e quando menções são encontradas referem-se às obras traduzidas para o português. Assim, a pesquisa sobre nacionalismo fica restrita a algumas poucas obras de Hobsbawm, Benedict Anderson e mais raramente a Ernest Gellner. Diversos nomes de relevo dos estudos nacionalistas ainda não publicados no Brasil são desconhecidos.

Esta peculiaridade limita sobremaneira a análise da nação e nacionalismo no Brasil. Entendemos que isso resulta muitas vezes em análises que alcançam extremos: são análises que são muitas vezes ufanistas ou que trazem consigo elevada dose de pessimismo. Escrever sobre nacionalismo sem conhecer o que já foi produzido demonstra ser uma tarefa que precisa sempre partir de um mesmo ponto de partida e a cada momento regressa ao ponto inicial, tal como ocorre na lenda mitológica de Sísifo. Estudar o nacionalismo sem adotar as teorias nacionalistas e sem conhecer a diversidade de opiniões leva os estudiosos brasileiros e serem nacionalistas ao escrever sobre a nação brasileira ou ainda adotar uma postura ressentida sobre o caso brasileiro.

O nacionalismo é um tema pouco estudado no Brasil, considerado por alguns como um tema ultrapassado em tempos de pós-modernidade. Discordamos desta visão e defendemos que o nacionalismo e as características da identidade brasileira continuam a fornecer respostas sobre as peculiaridades do comportamento do brasileiro.

Da mesma forma, entre os estudiosos do nacionalismo, a América Latina, ou mais especificamente o caso brasileiro é também pouco estudado. Na obra de Anthony Smith, por exemplo, são encontradas apenas duas referências sobre o Brasil, na obra *National Identity*, de 1991, em que Smith brevemente analisa o caso da identidade na América Latina e em obras futuras consultadas não retoma esta discussão, e no artigo publicado em 2011, *National identity and vernacular mobilisation in Europe*, em que numa nota de fim Smith menciona o nacionalismo desenvolvimentista no Brasil e indica bibliografia sobre o tema.

3.5 Nação Brasileira e Etnosimbolismo

Uma das principais questões deste presente estudo é analisar a possibilidade de se estudar a nação e nacionalismo brasileiros sob o prisma do etnosimbolismo. Como esta perspectiva parte do pressuposto que a análise de uma realidade nacional deve considerar seus elementos através da história, até que ponto é possível aplicá-la ao caso brasileiro, que com pouco mais de cinco séculos de existência, é claramente mais recente que os casos europeus.

Ainda que recente se comparado aos Estados europeus, acreditamos que é possível analisar a nação brasileira sob a perspectiva etnosimbólica e a adoção desta perspectiva contribui para o debate e compreensão das peculiaridades culturais brasileiras e seus impactos nas instituições, costumes e cultura pública.

A nação possui natureza subjetiva, principalmente quando se adota elementos culturais em sua estrutura nuclear. A ideia de que uma nação é aquilo que *parece ser*, como é entendida por seus membros, ou seja, por elementos não racionais, emocionais, tal como Connor a entende, demonstra seu lado subjetivo. Entretanto, sem critérios objetivos é difícil distinguir a nação de uma etnia e de outras formas de identidades coletivas. Componentes culturais, senso de pertencimentos, todas estas categorias são subjetivas e corroboram a dificuldade de delimitar a nação. Assim, adotamos o conceito de Anthony Smith, que em parte

abrange as concepções de nação apresentadas por Connor e Weber, para caracterizar a nação brasileira²⁹.

A partir desta definição é possível reconhecer o Brasil enquanto uma nação: é uma comunidade que possui um nome que a define, possui um território que reconhece como sua terra natal, possui mitos comuns e história compartilhada pelos membros da comunidade, leis próprias para seus membros, bem como costumes compartilhados, e uma cultura pública compartilhada, que é capaz de distinguir e diferenciar culturalmente os membros da nação brasileira.

O fato de ser uma nação não elimina os aspectos étnicos existentes no Brasil. Quando uma etnia, uma comunidade étnica, atinge o estágio de nação, não há a exclusão desta comunidade étnica, a nação e a etnia coexistem. Conforme lembra Weber, a distinção entre etnia e nação está nos componentes políticos existentes na concepção de nação. Assim, adotamos a concepção de etnia de Smith³⁰, que comparado a sua concepção de nação, denota claramente a diferença política existente na nação³¹.

Um dos pontos centrais de uma análise de nação sob o viés etnosimbólico é reconhecer e definir as características étnicas de uma comunidade, através da delimitação das etnias existentes e a possível definição da etnia dominante, bem como o processo de transformação da comunidade étnica em comunidade nacional, a nação. É o que pretendemos fazer a seguir, mas antes vamos resgatar os elementos básicos de formação da nação.

²⁹ “uma comunidade humana autodenominada, residente em um território natal percebido como tal, e que tem mitos e história comuns, uma cultura pública distinta, leis comuns e costumes que alcançam todos seus membros” (SMITH, 2010, p. 13, tradução nossa).

³⁰ “uma comunidade humana com nome próprio, conectada a uma terra natal, que possua mitos ancestrais comuns, memórias compartilhadas, um ou mais elementos de cultura compartilhada e uma medida de solidariedade, pelo menos entre as elites” (SMITH, 2010, p. 13, tradução nossa).

³¹ Ainda que exista uma clara diferença no aspecto político dos conceitos, isso não significa a ausência de elementos políticos na etnia.

Não há um processo determinado e certo na formação das nações, mas alguns elementos objetivos podem ser delimitados. O primeiro é a questão da autodefinição. Enquanto que o reconhecimento da identidade coletiva por agentes externos marca uma categoria étnica, comunidades étnicas e nações pressupõem uma autodefinição clara e definida. Isso inclui a aquisição de um nome coletivo próprio com o qual a comunidade é conhecida e reconhecida por seus próprios membros e por membros externos à comunidade (SMITH, 2008, p. 33).

A criação e cultivo de memórias, mitos, valores e tradições define a herança cultural única de cada comunidade étnica e nação. Para a comunidade étnica o mito de origem é uma questão crucial, mas existem outros símbolos, memórias e tradições presentes, e este arcabouço cultural herdado de gerações anteriores é condição *sine qua non* para a formação de uma nação (SMITH, 2008, p. 34). Da mesma forma, o vínculo a um território específico, com fronteiras que delimitam as divisões entre “nosso” e “outros” é um processo característico do sentimento nacional. Este processo de “territorialização de memórias” é crucial para o surgimento de nações.

Outro processo crucial é a delimitação de cultura pública distinta, através de símbolos, ritos, cerimônias, códigos culturais públicos e reconhecidos pela comunidade. Os códigos culturais públicos exercem influência essencial no surgimento das nações e é através destes que os principais legados culturais forjam as tradições únicas de uma identidade nacional (SMITH, 2008, p. 38). Por fim, a disseminação de costumes, normas e leis delimitam as fronteiras simbólicas da nação, e o fazem de forma muito mais clara do que a influência “frouxa” de costumes e tradições que caracteriza uma comunidade étnica (SMITH, 2008, p. 38).

Estes elementos elencados, autodefinição, criação e cultivo de recursos simbólicos, territorialização, disseminação de cultura pública distinta e a padronização de um sistema normativo comum, são os componentes necessários para a formação da nação, mas por si só não garantem a continuidade desta nação. Para que isto possa ocorrer, é necessário ainda que certos recursos culturais da

identidade nacional sejam adicionados: mitos de origens e eleição étnica; vínculo com uma terra natal sagrada; memórias dos “anos dourados”, que denotaria o período em que a comunidade era grandiosa em aspectos militares e políticos ou grandiosa em suas atividades artísticas e intelectuais; e ideais de destino, em que a comunidade estaria destinada a surgir e florescer (SMITH, 2008, p. 46-47).

A análise etnosimbólica de Smith remete-se à antiguidade e muitas destas características e recursos culturais apresentados não podem ser reproduzidos fielmente ao caso brasileiro. Entretanto, entendemos que estes recursos culturais não precisam remeter a tempos longínquos e existem elementos culturais mais recentes que são capazes de garantir a continuidade de existência da nação brasileira, elementos estes que constituem elementos de cultura pública distinta.. Antes de analisarmos mais detidamente um estudo de caso sobre a cultura pública distinta brasileira entendemos ser necessário analisar a formação da comunidade étnica brasileira a partir de diversas etnias distintas e sua transformação em nação.

3.5.1 Surgimento e definição de etnias no Brasil

A composição do Brasil é corriqueiramente definida por três raças: brancos europeus e indígenas que já ocupavam o território do Brasil antes da chegada dos europeus e dos negros. Não adotamos o critério racial para fazer a distinção dentre estes grupos, apesar da importância do conceito de raça para estudos nacionais e étnicos. Ao invés disso, podemos afirmar que o Brasil foi formado por pelo menos três grupos étnicos distintos. O conceito racial aglutina num

mesmo grupo grupos culturais distintos, não considera as particularidades culturais, mitos de ancestralidade comuns e vinculação, ainda que tênue, a uma terra ancestral. Dos três pilares étnicos básicos que compuseram o Brasil, o mais homogêneo é o formado pelos europeus, notadamente os portugueses.

Os indígenas existentes no território brasileiro não representam um grupo homogêneo. As diferenças étnicas são evidentes, seja a partir da língua, dos mitos de ancestralidade e de cultura compartilhada. Os primeiros indígenas encontrados no litoral baiano pela esquadra comandada por Cabral em 1500 possuíam características culturais e linguísticas distintas daquelas encontradas pelos indigenistas do século XX nos grupos indígenas na região norte do Estado de Mato Grosso onde hoje se encontra o parque nacional do Xingu. Os diversos grupos indígenas representavam variados grupos étnicos distintos em todo o território brasileiro.

As diferenças entre tais grupos indígenas têm sido objeto de estudos de diversos estudos etnográficos e ainda há muito a ser explorado neste campo acadêmico. O que é importante para o escopo deste trabalho não é definir qual grupo indígena mais influenciou a formação cultural brasileira, mas apontar que os grupos indígenas contribuíram largamente para a formação étnica do Brasil. Os exemplos de elementos culturais indígenas podem ser facilmente apontados na sociedade brasileira atual, como o hábito de consumo de tabaco, prática que se divulgou largamente entre os portugueses que chegaram ao Brasil e ainda hoje presente na sociedade brasileira (COUTO, 2009, p. 66-67).

Existem diversas línguas faladas pelos indígenas no Brasil. Entretanto, há a crença que o tupi é a única ou mais importante língua dos índios. Isso ocorre porque os conquistadores portugueses encontraram em quase todo o litoral brasileiro índios que a falavam. Foi a primeira língua nativa aprendida pelos missionários e adotada catequese, de forma que populações indígenas de outras tradições linguísticas aprenderam o tupi. Assim, o tupi, modificado e difundido por

missionários e bandeirantes, assumiu a forma de “língua geral” (MELATTI, 2007, p. 57-58).

A quantidade de informação referente aos costumes dos índios que falavam tupi é muito maior do que em relação aos não falantes. Há a evidente falta de informação sobre índios não tupis, o que pode ser percebido na literatura, seja nos poemas de Gonçalves Dias, em que costumes tupis são atribuídos a outros índios, ou no personagem Policarpo Quaresma, criado por Lima Barreto (MELATTI, 2007, p. 58). Como o que se conhecia sobre indígenas no Brasil até o final do século XIX referia-se sobretudo aos índios tupis, os costumes e características desses índios foram responsáveis pela definição de uma etnia indígena dominante.

O segundo pilar formador do Brasil são os negros. Os negros escravizados trazidos para o Brasil não eram das mesmas regiões geográficas e não constituíam uma mesma etnia. Havia grupos distintos trazidos da costa do Golfo do Benim, de Angola, Moçambique, dentre outras regiões. As práticas culturais destes grupos são claramente vistas ao se analisar algumas práticas religiosas de origem africana. Apesar de estas práticas serem englobadas pelo termo Candomblé³², as variações podem ser percebidas, desde o idioma adotado até mesmo nas próprias práticas ritualísticas:

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala lorubá, da Costa dos Escravos³³), queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das

³² Em algumas regiões do Brasil tais práticas podem assumir outro nome, como *macumba* no Rio de Janeiro, *xangô* no Recife, e *tambor de mina* em São Luís do Maranhão (VERGER, 2000, p. 23, n. 11). Ainda assim, mesmo que em outras regiões outros nomes sejam adotados, os termos empregados estão baseados na língua lorubá.

³³ Hoje região do Golfo do Benim, na costa do Benim e Nigéria.

divindades, e enfim por certos traços do ritual (BASTIDE, 2001, p. 29).

No caso dos negros no Brasil, ainda que existam variações, os estudiosos apontam que a Influência dos lorubás “domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos domeanos, aos bantos” (BASTIDE, 2001, p.29). Neste mesmo sentido, “o ritual cerimonial dos *nago* [...] é aquele que, na Bahia, melhor conservou seu caráter africano e influenciou fortemente o das outras ‘nações” (VERGER, 2000, p. 23). As nações nagô (ou lorubás) são encontrados em todo o território brasileiro e caracterizam a etnia negra dominante.

O terceiro pilar formador do Brasil é composto pelos brancos europeus. A historiografia brasileira mostra que a grande maioria dos europeus que vieram para o Brasil foram os portugueses, sendo que a imigração de outros povos europeus só começa a acontecer em maior escala a partir do século XIX. Assim, podemos afirmar que a etnia dominante europeia que veio para o Brasil e que mais contribuiu para a formação nacional brasileira foram os portugueses.

Como já exposto, uma nação pode ser formada a partir de uma única comunidade étnica ou a partir de partes ou fragmentos de comunidades étnicas distintas. Para proceder a esta análise devemos considerar o estágio dos grupos étnicos dominantes dentro de cada pilar formador do Brasil e a partir disso definir qual destas comunidades étnicas é dominante e melhor conseguiu assimilar os componentes culturais das demais comunidades étnicas

Entre as quatro categorizações possíveis apresentadas por Handelman³⁴ (1977) e adotadas posteriormente por Smith, (1996, 2010), podemos perceber que os indígenas não se organizaram politicamente até meados do século XX, assim

³⁴ Categoria Étnica; Rede Étnica; Associação Étnica; Comunidade Étnica.

como as tentativas de organização dos negros, seja através de movimentos de libertação, como a revolta dos malês, foram tentativa débeis e que não englobou grande parte dos negros no Brasil. É evidente que no contexto político institucional brasileiro, em que tais etnias foram escravizadas e subjugadas, é difícil esperar que consigam se organizar politicamente, que consigam manter seus traços de sentimento ancestral quando crianças são retiradas à força de seus núcleos familiares ainda em tenra idade e a lembrança de uma terra natal se perde através das gerações.

Ainda assim, segundo os critérios de Handelman, tanto indígenas quanto negros não formaram associações étnicas até a abolição da escravidão no final do século XIX. Alcançar o estágio de comunidades étnicas por parte destas etnias só seria possível no século XX. Entretanto, a definição de comunidade étnica deve ser relativizada, uma vez que alguns de seus requisitos são impraticáveis quando consideramos povos tão duramente subjugados como no caso de povos escravizados. Os laços culturais e religiosos foram vilipendiados, mas não totalmente esquecidos, novos rearranjos foram feitos para manter vivas algumas lembranças. Entretanto, por maior que tenha sido os esforços destas etnias, algumas lembranças, mitos e memórias podem ter se perdido ao longo do tempo.

Os portugueses que vieram para o Brasil trouxeram suas características culturais ibéricas, e se aproveitaram da já organizada estrutura política portuguesa para se constituírem como grupo étnico dominante no Brasil. A herança ibérica foi fundamental na formação da composição da comunidade étnica brasileira, bem como da formação nacional do Brasil. Retomaremos esta discussão de forma a mostrar os elementos culturais ibéricos trazidos para o Brasil e que originaram a denominada “herança ibérica”.

O núcleo chave da análise de Sérgio Buarque de Holanda a respeito da sociedade brasileira em *Raízes do Brasil* é a herança ibérica. Para se analisar a especificidade da sociedade brasileira devemos ter em conta os padrões legados pelos nossos colonizadores.

Um dos principais pontos de partida de Sérgio Buarque de Holanda para analisar a herança ibérica é o elevado personalismo intrínseco à cultura ibérica, a ponto de ser possível afirmar que o principal traço característico ibérico é o “culto à personalidade”. Ferreira (1996) ilustra com clareza a operacionalidade do personalismo ibérico:

Traduz-se numa valorização extrema da autonomia individual, na repulsa a qualquer forma de dependência. O princípio de hierarquia, entre os ibéricos, é suplantado pelo de competição individual. A consequência mais imediata deste traço é a “tibieza das formas de organização”, a fraqueza de todo tipo de associação que implique solidariedade e ordenação com base em interesses. Os sentimentos, de fato, constituem, para os povos ibéricos, apelos à associação muito mais forte do que interesses racionais. A repulsa a toda moral fundada no culto ao trabalho se ajusta bem a esta reduzida capacidade de organização e racionalização da vida social. Resulta daí uma estrutura social frouxa, que necessita de uma força exterior para manter um mínimo de coesão. [...] A obediência aparece, então, como o outro lado desse “culto à personalidade”, e impõe-se como a fonte mais viável de disciplina e ordenação. À exaltação da personalidade e da autonomia individual, a única alternativa possível é a renúncia a essa personalidade e a essa autonomia em vista de um bem maior (FERREIRA, 1996, p. 233).

A colonização foi a responsável pela herança dos traços ibéricos. Da mesma forma, foi a colonização e sua organização estrutural que elevou esta herança ibérica ao patamar de etnia dominante, bem como obstou que negros e indígenas pudessem exercer maior influência étnica. Entretanto, apesar de todas as dificuldades enfrentadas por estes agrupamentos étnicos, muitos elementos culturais e simbólicos existentes no Brasil se originam em seus hábitos culturais.

As heranças ibéricas são preocupação principal em *Raízes do Brasil*. A colonização no Brasil foi conduzida pelo tipo “aventureiro”, caracterizado pela audácia e pela busca do ganho imediato, em detrimento do tipo “trabalhador” que valoriza o trabalho metódico, contínuo e criterioso em busca de uma compensação

final, aos moldes apresentados em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* por Weber (1997).

O nosso processo de colonização é marcada pela busca do ganho fácil; o modelo de produção adotado no Brasil, com monoculturas latifundiárias, calcadas no trabalho escravo e técnicas de manejo rudimentares, marcam nossa colonização. Ainda que exista pouco planejamento e a marca principal seja o “gosto pela aventura”, Sérgio Buarque enfatiza a plasticidade do colonizador português, caracterizada pela mobilidade social e ausência de “orgulho de raça”, pois, como aponta o autor, os portugueses eram também mestiços (FERREIRA, 1996, p. 233).

Sérgio Buarque aponta ainda que não era apenas a cultura ibérica e a colonização adotada no Brasil que marcam a dominação estabelecida no Brasil. A estrutura social brasileira, resultante do processo de colonização e da herança ibérica trazida ao Brasil. Esta estrutura social é pronunciada por traços patriarcais e rurais. A base da riqueza é sustentada por uma estrutura rural extensiva e escravocrata. Da mesma forma, a família patriarcal está estreitamente ligada à escravidão e é a base da organização social. A consequência disso eram sentimentos próprios de comunidade doméstica e particularista em toda a vida social, caracterizados pela confusão entre o público e o privado, do Estado e da família (FERREIRA, 1996, p. 234).

O conceito que melhor consegue sintetizar a cultura ibérica e a estrutura social, marcada pelo culto à personalidade, é o de “homem cordial”. Este conceito retrata a personificação da herança ibérica, da baixa capacidade de racionalização e abstração, do tipo aventureiro de dominação portuguesa, numa estrutura rural, patriarcal, que é a base da estrutura social brasileira. O “homem cordial” representa a impossibilidade de existência de um estado puramente impessoal. Isso ocorre pelos padrões de convívio existentes, em que prevalece o concreto sobre o abstrato, do emocional sobre o racional, do íntimo sobre o impessoal. São elementos que trespassam a esfera privada e projeta-se sobre as esferas social e

política. Há a patente invasão do público pelo privado (FERREIRA, 1996, p. 234-235).

Os elementos culturais ibéricos impactam não só no processo de colonização, mas na estrutura social brasileira. A natureza do Estado brasileiro é claramente influenciada pelo culto à personalidade, o “homem cordial” e à consequente confusão entre público e privado, traço característico de um estado patrimonial:

No Brasil, pode-se dizer que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal. Dentre esses círculos, foi sem dúvida o da família aquele que exprimiu com mais força e desenvoltura em nossa sociedade. E um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente do núcleo familiar [...] está em que as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós. Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, fundadas em princípios neutros e abstratos, pretendem assentar a sociedade em normas antiparticularistas (HOLANDA, 2008, p. 146).

Gilberto Freyre também analisa a sociedade brasileira e faz alusão aos primórdios da colonização portuguesa para compreender “o que somos”. Algumas conclusões se assemelham, como sociedade rural, escravocrata, dominada pela família patriarcal. A partir da análise da sociedade colonial Freyre enxerga o embrião de uma sociedade nova e original, resultado de sua adaptação ao trópico. O autor entende que é na Casa-Grande que ocorre a constituição do caráter social brasileiro, a partir da continuidade entre família e Estado, privado e público. A proximidade existente entre a esfera “íntima” das relações entre senhor e escravo e a esfera política são apontadas por Freyre. A diferença existente entre Sérgio Buarque e Freyre na relação entre público e privado se faz notar pela análise desta

relação como problemática em Sérgio Buarque, enquanto que para Freyre não se trata de um ponto a ser problematizado, provavelmente por não conceber a esfera pública como algo distinto da esfera privada, mas ao contrário, a esfera pública é antes um prolongamento da esfera privada (FERREIRA, 1996, p. 235-237).

É da constante busca da integração e conciliação existente na sociedade brasileira que se baseia o foco de Freyre. A sociedade brasileira se caracterizaria não pela herança ibérica, mas por sua “plasticidade” e aptidão em tratar dos antagonismos. A plasticidade significa, para Freyre, “não europeísmo” e é daí que se surgirá uma sociedade original. Isto permitirá que a miscigenação, um processo de interpenetração de etnias e sintoma da plasticidade da sociedade, seja interpretado como forma de adaptação ao trópico e que permitiria o surgimento de uma sociedade original e criativa (FERREIRA, 1996, p. 238-239).

Acreditamos não restar dúvida acerca da dominância da etnia portuguesa sobre as demais. Também nos parece claro que é esta etnia que primeiro alcança tal posição na categorização de Handelman, qual seja, de etnia ou comunidade étnica. Apesar de se tratar de uma etnia dominante de origem portuguesa, não se manteve assim com o passar do tempo. Elementos étnicos de outros agrupamentos étnicos existentes no Brasil foram adotados. A comunidade étnica dominante no Brasil em meados do século XIX já não pode mais ser denominada portuguesa. Uma nova comunidade étnica, fruto da combinação de elementos indígenas, negros e portugueses surgia e preparava o embrião de uma futura nação brasileira.

Entendemos que é a partir do século XIX que se forma realmente esta comunidade étnica formadora da nação brasileira. Dentre os requisitos previstos por Smith para a existência de uma comunidade étnica, alguns elementos já são existentes neste século: em primeiro lugar, há a existência de uma comunidade humana ligada diretamente a um território, apesar de que no século XIX a dimensão deste território já definido não fosse percebida pela população.

O mito de ancestralidade comum começa a ser moldado pelo sentimento de miscigenação existente no Brasil, apesar das distorções existentes entre escravos e homens livres. É a miscigenação percebida por Freyre que permitirá essa ideia de ancestralidade comum, cujo ponto de partida é a chegada de grupos étnicos ao Brasil e a mistura destes para com os grupos étnicos já existentes no Brasil. É evidente que não é possível traçar uma linha de ancestralidade semelhante às existentes na Europa, e mesmo definir mitos de ancestralidade que perduraram ao longo dos séculos. Neste sentido, o próprio mito e memória compartilhada de miscigenação representam o mito de ancestralidade comum, pois conforme lembra Connor, não importa o que realmente é, mas o que parece ser. A plasticidade brasileira percebida por Freyre é fruto deste mito de ancestralidade miscigenada, ainda que este mito tenha período de início: após 1500.

Os elementos culturais compartilhados estão diretamente vinculados à herança ibérica. É o personalismo e o homem cordial o resultado disso. Alguns elementos indígenas e negros foram incorporados ao longo do tempo, sejam em novos termos e expressões linguísticas, vestuário, alimentação e costumes. Entretanto, diferentemente do que coloca Freyre, por mais que no Brasil tenha surgido uma sociedade nova, é impossível negar a influência marcante da cultura ibérica, que entendemos ser o grande responsável por moldar a comunidade étnica brasileira a partir do século XIX. A herança ibérica ainda hoje é persistente em nossa sociedade, seja na estrutura social ou na estrutura política do Brasil. Assim, o personalismo, característica portuguesa, associado à plasticidade e às interações étnicas dos demais grupos existentes no Brasil, formam o homem cordial. Entendemos que este não é mais um elemento puramente português, é o resultado das miscigenações étnicas que caracterizam a estrutura social e política no Brasil.

Por fim, entendemos que a confusão entre público e privado no Brasil é um elemento de solidariedade, e não alcança apenas as elites. Se surgiu na Casa-Grande ou é fruto da herança ibérica, tratar o espaço público de forma semelhante ao espaço privado e à família cria vínculos e solidariedades típicos da esfera

privada na esfera pública. A confusão entre público privado já transcende a organização social brasileira e alcança a política e Estado brasileiros, e este é um dos pontos de partida de uma futura nação brasileira.

3.5.2 De comunidade étnica a nação brasileira

A primeira etapa para se analisar a formação de uma nação é a ação recíproca de laços de parentesco, culturais e ação política. A análise histórico-cultural busca num primeiro momento definir os processos sociais e simbólicos de sua formação. Acreditamos que a base cultural da nação brasileira está alicerçada principalmente na herança ibérica e plasticidade existente no Brasil, em que existe transferência de elementos reconhecidamente da esfera privada para a esfera pública. A importância destes elementos simbólicos fornecem os parâmetros culturais da nova nação.

A análise histórica da formação da nação se baseia em processos históricos de longa duração passíveis de ser analisados no caso brasileiro, ou seja, desde o início da colonização. Entretanto, para analisarmos as características ibéricas para a posterior formação de suas influências culturais, buscamos analisar a história ibérica desde as batalhas para expulsão dos mouros da península. Portugal foi formado pela comunhão de elementos culturais europeus e mouros. Sua formação enquanto Estado é pioneira na Europa e isso permite que o espírito aventureiro e personalista português floresça. A formação destes elementos culturais que foram decisivos para a herança ibérica no Brasil remete a uma análise de pelo menos cinco séculos antes da chegada da esquadra de Cabral ao Brasil.

Isso nos assegura uma análise que denota os elementos históricos e culturais que compuseram a comunidade étnica dominante no Brasil e posteriormente formaram a nação brasileira.

Num segundo momento devemos considerar e distinguir os tipos de comunidades existentes e enquadrar em qual delas o caso brasileiro melhor se encaixa. As nações podem surgir a partir de mais de uma etnia, sendo uma destas a dominante, sem que as demais deixem de existir. Estes casos são classificados por Smith como etnias laterais e verticais. Entendemos que ao caso brasileiro se aplica o caso de uma etnia lateral. Caracteriza-se por extensas fronteiras e território, bem como baixa estruturação social organizada. Sua formação inclui a aristocracia e alto clero, bem como burocratas e comerciantes abastados e podem muitas vezes figurar como uma casta ou estamento diferenciado. O processo de formação de nação ocorre por incorporação burocrática, que ocorre a partir da inclusão de territórios distantes e por gradualmente envolver segmentos da não elite, que acabam adquirindo características culturais já difundidas na elite. Ao longo do tempo o senso de identidade nacional é atrelado à territorialização e memória. Além disso, neste estágio já existe a definição de leis comuns e crescimento de cultura pública própria através de símbolos.

A etnia portuguesa era dominante no Brasil. Encontrava-se presente em todo o território brasileiro, em maior ou menor grau, e suscetível a variadas influências de outros grupamentos étnicos existentes no Brasil. As entradas e bandeiras, além de garantir a expansão territorial do Brasil (WEFFORT, 2012), difundiram elementos culturais da etnia dominante por todo o território brasileiro. Nesta obra o autor faz uma vasta análise e demonstra uma série de indícios da presença cultural luso-brasileira em regiões interioranas do Brasil, elementos muitas vezes levados pelos próprios bandeirantes. Igualmente, eram elementos tênues, muitas vezes relegados a um segundo plano, o que caracteriza a baixa estrutura social e impacto destes elementos culturais em algumas regiões do Brasil.

O sentimento coletivo de caráter nacional existente no Brasil, à época da proclamação da República, era notadamente elitista. A adesão popular à proclamação foi praticamente inexistente, apenas algumas parcelas da elite militar, burocrática e intelectual do Brasil participaram. Tratou-se de um processo em que diferentes correntes político-ideológicas participaram e tentaram imprimir suas concepções políticas, mas sem a participação popular (CARVALHO, 2007).

A proclamação da república é um momento marcado pelo surgimento e valorização de símbolos patrióticos que também influenciam na formação da nação brasileira. Uma das preocupações dos pensadores da República, principalmente os positivistas, era o resgate e criação de símbolos que despertassem sentimentos nacionais na população em geral. É neste período que alguns símbolos são criados de forma a imbuir na então recente república brasileira o sentimento de pátria e nação. José Murilo de Carvalho (2007) aponta alguns destes símbolos, desde o herói da república, Tiradentes, a outros símbolos pátrios, como o hino, brasão e bandeira. A adoção de tais símbolos pela população não é imediata, mas é no final do século XIX que estes símbolos começam a difundir sentimentos de lealdade antes restritos às elites.

Leis comuns já existiam durante o império e novas normatizações foram elaboradas com o advento da república. Entretanto, o que ainda faltava elaborar era uma cultura pública própria, ampla, difundida em todo o território brasileiro. Os símbolos criados na República contribuem para a difusão de cultura pública comum, mas entendemos que um dos elementos culturais responsáveis pela massificação do sentimento nacional foi o *jeitinho* brasileiro, um componente cultural cuja raiz está no personalismo e na cordialidade. É a partir destes elementos apresentados que se é possível formar a nação brasileira. Acreditamos que não foi um processo rápido, ocorrido logo após a proclamação da República. A constituição de uma nação é um processo lento e cotidiano, mas os indícios apontam que o surgimento de uma nação brasileira ocorre por volta das décadas de 1920 e 1930. Isso não significa dizer que não existia nação, esta estava em processo de formação. O que

se pode afirmar é que o sentimento de identidade nacional já existia em maior ou menor durante o processo de formação da nação brasileira.

A cultura pública distinta responsável pela formação da nação brasileira não deve ser restrita ao *jeitinho*, existem vários fatores culturais que em alguma medida contribuem para a formação nacional brasileira., e estes fatores culturais podem constituir fatores de cultura pública distinta conforme previsto pelo etnosimbolismo. Tampouco afirmamos que o *jeitinho* é o principal fator cultural formador da nação. Os símbolos patrióticos e nacionais auxiliam neste processo, bem como o sentimento relacional apresentado por DaMatta em relação a sociedade brasileira e o meio termo entre o público e o privado. O impacto destes elementos é sentido culturalmente na sociedade, mas também em suas instituições. Apesar das críticas existentes ao trabalho de Faoro, há que se reconhecer sua contribuição em perceber a importância da tradição cultural no adequado entendimento do processo histórico na análise do Estado brasileiro (PAIM, 1998, p. 23).

Faoro considerava o Estado brasileiro patrimonialista e a existência de um patronato do estamento burocrático frustrava o surgimento de uma genuína cultura nacional brasileira (FAORO, *apud* MOTA, 2004, p. 274). Ainda que o autor recorra à adoção de estamentos burocráticos e de metodologia weberiana, entendemos que talvez sua maior fonte de críticas esteja no fato de não deixar claro os limites entre estamentos e o Estado brasileiro (CAMPANTE, 2003). Isso permite leituras que criticam a existência de um estamento no Estado. Ainda que tenha existido o domínio de estamentos burocráticos no Estado brasileiro, acreditamos que não tenha tido o caráter inexorável e imutável imputado por Faoro, sem perspectiva de alteração e de se alcançar um futuro melhor, conforme crítica de Paim (1998). Ademais, entendemos que a herança cultural ibérica tem peso maior no Estado patrimonial brasileiro que a possível dominação estamental burocrática. O Estado brasileiro ainda conserva características patrimonialistas, mas isso não significa que tal estágio seja imutável. Entendemos que a existência de fatores

patrimonialistas ocorre não por falta de modernização ou racionalização do Estado, mas por uma possível modernização de características tradicionais patrimonialistas. Assim, o *jeitinho*, enquanto elemento de cultura pública distinta influencia também o Estado brasileiro.

O que buscamos demonstrar até aqui é a possibilidade de se aplicar a perspectiva etnosimbólica à realidade do Brasil. Entendemos que é possível analisar a formação nacional brasileira através desta perspectiva teórica do nacionalismo. No capítulo seguinte faremos um estudo de caso a partir do *jeitinho* brasileiro com o intuito de demonstrar que o mesmo é um elemento de cultura pública distinta, requisito para se aplicar o etnosimbolismo à realidade brasileira. Na formação de uma nação há a presença de diversos elementos de cultura pública distinta, e entendemos que o *jeitinho* constitui um dos elementos culturais formadores da nação brasileira, mas não o único.

Capítulo 4 *Jeitinho* Brasileiro: um estudo de caso

4.1 Origem, formação e interpretações

O jeito ou *jeitinho* já se tornaram palavras frequentes no cotidiano brasileiro. Mais que isso, o seu significado está presente e permeia a realidade brasileira de uma forma geral, seja no dia a dia da população, nas relações interpessoais, sejam estudos acadêmicos acerca do tema.

O *jeitinho* pode ser utilizado desde uma simples requisição de um favor entre amigos até permear a esfera da corrupção e de uma conduta delituosa. Conferir limites ao *jeitinho* fatalmente será uma tarefa subjetiva, uma vez que o mesmo não é uma verdade racional sob a ótica de Hannah Arendt (2005), e está sujeita à opinião. Assim, o que pode ser considerado *jeitinho* para alguém pode ser apenas um favor, da mesma forma que uma ação pode ser entendida como jeito ou como um ato corrupto.

O *jeitinho* é um importante elemento cultural da sociedade brasileira, presente ainda que indiretamente em várias obras que se propuseram a estudar o Brasil, notadamente aquelas escritas sob um viés cultural, ou ainda, que se baseiam nos costumes, na história social e em questões do cenário cotidiano do povo brasileiro. Tais obras são consideradas por alguns autores como obras que não contribuíram para o verdadeiro conhecimento e definição das características sociais do brasileiro. Nosso objetivo então é, nestas obras, demonstrar que o *jeitinho* brasileiro é um elemento cultural necessário para se costumes, práticas e hábitos cotidianos do brasileiros, pois constitui um dos pontos componentes da identidade

nacional brasileira. Consideramos, pois, que o *jeitinho* não pode ser preterido num debate para se definir os conceitos de nação e nacionalismo brasileiros.

Assim, pretendemos aqui apresentar um rápido panorama dos estudos envolvendo o *jeitinho* realizados até então e a partir disso definir um marco teórico sobre *jeitinho* a ser adotado em nosso estudo.

Uma das primeiras menções sobre o Jeito ou *jeitinho* ocorre na obra lançada em 1959 por Peter Kellemen, denominada *Brasil para principiantes: venturas e desventuras de um brasileiro*. Nesta obra o autor faz uma abordagem caricata do jeito enquanto elemento cultural brasileiro (1961), sem se preocupar com uma abordagem acadêmica ou científica. Na obra Kellemen, então morando na França, busca a representação diplomática brasileira naquele país em 1946 e tenta conseguir visto. Como ele era médico, é recomendado a ele a troca da profissão por agrônomo, uma vez que para esta o trâmite burocrático era mais simplificado.

Há outras obras escritas anteriormente a isso que em sua maioria não lidam ou mencionam a questão do jeito e sua importância para o brasileiro, adotam o termo *jeitinho* ou as expressões *dar um jeito/jeitinho* ou *jeitinho brasileiro* sem explorar suas características. A obra de Kellemen não é a referência mais antiga encontrada sobre o *jeitinho*. A referência mais antiga aparece na obra *Roteiro do Tocantins* (1943), de Lysias Rodrigues, sem fazer qualquer juízo acerca de seu significado. Barbosa (2006) encontra outras menções em jornais e livros da segunda metade do século XX. Vale frisar que somente na década de 1970 são encontradas as primeiras referências ao *jeitinho brasileiro*, mais precisamente em 1974 e 1976:

O adorável *jeitinho bem brasileiro* que nenhum povo do mundo teve a felicidade de enquadrar nos seus costumes e práticas atuou de maneira diversa através dos tempos, substituindo, na medida das conveniências e conforme o paladar, as velhas praxes com vantagens para os fins propostos (ROSA, 1974 *apud* BARBOSA, 2006, p. 180).

Barbosa (2006, p. 181) aponta que até 1950 foram encontradas três referências do *jeitinho* nos meios de comunicação, enquanto que de 1950 até a realização de sua pesquisa em meados da década de 1980 foram encontradas quarenta e cinco menções a *jeitinho*.

Tabela 1

O *jeitinho* nos meios de comunicação

Década	Número de referências
1960	7
1970	5
1980	33
Total	45

Fonte: Barbosa (2006, p. 181).

A explicação para este aumento de ocorrências de *jeitinho* em registros escritos pode em parte ser explicado “pela grande mudança estilística que sofreu o jornalismo a partir da década de 1970, quando uma forma mais popular e coloquial passou a ser utilizada no lugar do estilo formal e pomposo que predominava anteriormente” (BARBOSA, 2006, p. 181).

Entretanto, o fato do mesmo não ter sido abordado até então não significa uma tradução da realidade Brasileira anterior a 1959, em que o jeito não existia ou não seria uma prática recorrente dos brasileiros. Roberto DaMatta (1984) considera que no primeiro documento sobre o Brasil já existe a presença do jeito. Na Carta de Pero Vaz de Caminha a El Rei de Portugal, o autor encerra a mesma com um pedido ao rei de Portugal para transferir seu genro Jorge de Osório da ilha de São Tomé. Para DaMatta, os elogios citados na carta referentes à nova terra na

verdade tinham como objetivo primeiro permitir tal pedido. Pero Vaz de Caminha escreveu a elogiosa carta sobre a descoberta e o novo mundo, mas um de seus objetivos, além do relato da descoberta, era conseguir um benefício a um parente.

A partir da colocação de DaMatta é plausível considerar que o *jeitinho* pode ser considerado como uma herança ibérica, ou ainda, fruto do processo de colonização e miscigenação ocorridos no Brasil. Não se trata, pois, de um elemento recente da cultura e comportamento brasileiro, ainda que os primeiros relatos acerca do mesmo datem da segunda metade do século XX.

Alguns relatos sobre o início do século XIX demonstram condutas que se aproximam muito do que hoje é denominado *jeitinho*. Oliveira Lima (1996), discorre que à época da vinda da família real ao Brasil, “as operações mais fáceis costumavam ser praticadas pelos barbeiros sangradores e para as mais difíceis recorria-se a indivíduos mais presunçosos, porém igualmente ignorantes de anatomia e patologia”. Para se poder realizar cirurgia e clinicar era necessário que o candidato fizesse um exame junto ao juiz comissário, leigo em medicina. A admissão neste exame se dava se o candidato demonstrasse pelo menos quatro anos de prática numa farmácia ou hospital. Assim, podemos ver que, dada a falta de profissionais da medicina, dava-se um jeito, primeiro obtinha-se a prática para depois conseguir a autorização para exercê-la.

Outro exemplo do *jeitinho*, sem ainda considerar suas peculiaridades e nuances, diz respeito à prática oriunda da época de D. João no Brasil de se cobrar uma propina nas atividades e serviços públicos. Uma comissão de 17% de todos os saques ou pagamentos do tesouro público era cobrada. Sem o pagamento da taxa de 17% o processo simplesmente ficava parado (Oliveira Lima *apud* Sodré, 2002). Tais exemplos servem para ilustrar que algumas práticas já costumeiras à época de D. João no Brasil se aproximam muito do que hoje denominamos *jeitinho*. Além disso, como vemos no caso da propina, tal hábito significa os primeiros passos para práticas reconhecidas como *jeitinho*, como “caixinha”, “cafezinho”, dentre outros.

O cenário brasileiro nos mostra que o jeito é presente no cotidiano da população e em diversas obras que analisam o Brasil. Esses exemplos mencionados, bem como outros mais, nos levaram a organizar o estudo do *jeitinho* em diferentes abordagens: Sociologia, Ética, Psicologia, Política e Administração e Antropologia. Veremos a seguir um pouco mais de cada uma destas linhas.

A abordagem sociológica se caracteriza pela análise do *jeitinho* como categoria central na sociedade brasileira. Um dos primeiros estudos que trabalha a questão do *jeitinho* é a obra *Administração e Estratégia de desenvolvimento* (1966) de Guerreiro Ramos. Nesta obra o autor dedica uma parte da mesma para o estudo do *jeitinho*. Para o autor, o *jeitinho* é comum a vários países latino-americanos, o que ele denomina processos crioulos, e sua origem tem por base a mesma raiz, que é o formalismo. Para ele, o formalismo é a discrepância existente entre instituições políticas, jurídicas e sociais e as práticas sociais. Assim, o formalismo é uma forma encontrada pelos países latino-americanos de superar a fase de desenvolvimento a qual se encontram.

Com o desenvolvimento das sociedades latino-americanas o *jeitinho* estaria fadado a desaparecer, uma vez que ao se desenvolverem economicamente e socialmente, tais sociedades teriam instituições mais próximas das práticas sociais, até um avanço destas também, o que implicaria a progressiva redução do *jeitinho* até seu desaparecimento.

Outro ponto sobre o *jeitinho* tratado na obra de Guerreiro Ramos é a existência dos clãs e estruturas familiares fortes na sociedade, o que implicaria na forte existência do *jeitinho*. Da mesma forma, o desenvolvimento iria reduzir a presença do *jeitinho* na sociedade, uma vez que com o desenvolvimento industrial as relações sociais perderiam seu caráter pessoal e com a conseqüente impessoalidade das relações o *jeitinho* iria diminuir progressivamente.

Podemos ver na obra de Guerreiro Ramos que o *jeitinho* é visto como algo malévolos à sociedade, uma forma de se adaptar à realidade e situações cotidianas da sociedade. Além disso, o *jeitinho* é visto como um elemento do estágio pré-desenvolvimentista da sociedade brasileira. Explicar o *jeitinho*, ou o fim do mesmo, a partir do desenvolvimento econômico e social é reduzi-lo a uma resposta a questões estruturais do Estado brasileiro e da sociedade.

O *jeitinho* não está ligado a estruturas sociais arcaicas, uma vez que numa sociedade enraizada em questões familiares, de clãs, não há a necessidade de se adotar o *jeitinho*, pois em sociedades assim a estrutura social e política é baseada exatamente nas relações sociais e pessoais. Como coloca Livia Barbosa (2006), o *jeitinho* nasce do encontro da regra impessoal com a personalidade do sistema, uma vez que o mesmo impera nos domínios urbanos, impessoais, onde há a representação da igualdade e da racionalidade.

Outro trabalho que aborda a questão do *jeitinho* é *A técnica e o riso*, de Roberto Campos (1966). O autor considera o *jeitinho* como uma das diferenciações das sociedades anglo-saxônicas para as sociedades latinas. Entretanto, o *jeitinho* não é considerado uma instituição legal ou ilegal, mas paralegal. Para Campos sua origem ocorre a partir de três fatores, razões históricas; a forma como é encarada a relação entre lei e fato social; e motivação religiosa.

Sempre abordando a questão do *jeitinho* nas sociedades latinas comparativamente às sociedades anglo-saxônicas, historicamente o *jeitinho* é presente nas sociedades latinas, uma vez que nestas as relações feudais estiveram presentes por mais tempo, tanto na esfera jurídica quanto na econômica. No segundo aspecto, a relação entre lei e fato social, nas sociedades anglo saxônicas a lei é uma cristalização do costume, a *common law* é uma coletânea de casos e precedentes, e não um sistema apriorístico e formal das relações (Barbosa, 2006). Por outro lado, nas sociedades latinas, o caráter normativo dos textos legais cria um descomedimento entre o comportamento e a norma, entre a previsão legal e a realidade das relações sociais. Desta forma, a lei é descumprida como forma de

sobrevivência do indivíduo e manutenção das relações sociais. Quanto ao terceiro aspecto, a questão religiosa, a predominância da religião católica, a qual impõe dogmas e normas de condutas rígidas, é mais presente nos países latinos. Como as mudanças dogmáticas da Igreja Católica não acompanham a velocidade das mudanças e necessidades das relações sociais, em constante mudança, surge uma tensão e o *jeitinho* atua como forma de equilibrar a relação entre Igreja e sociedade.

Nesta obra, como podemos ver, o autor coloca o *jeitinho* como um elemento latino, presente nestes países de forma indistinta, uma vez que por mais que nos países latinos as relações pessoais assumam importante papel no processo de tomada de decisões e conduta, isso em si não significa que isto baste para que seja considerado *jeitinho*. Como coloca Barbosa (2006), não se pode confundir situações morfológicas e funcionalmente idênticas ao jeito com o próprio, pois estas podem existir sem o *jeitinho*.

Outro ponto a ser observado na obra de Campos, é considerar práticas feudais no Brasil pode demonstrar certo anacronismo, pois como Faoro (1996) coloca, no Brasil não houve a estrutura feudal existentes nos países europeus, como é o caso da França.

Barbosa (2006) apresenta algumas críticas à obra de Campos. Para esta, considerar lei e desigualdades sociais como fontes geradoras de *jeitinho* pode ser problemático. Os códigos manuelinos, filipinos e afonsinos apresentavam desigualdades de tratamento legal dos crimes cometidos, sendo esta desigualdade pautada na classe social e status do infrator. Para a autora, “o estatuto do jeito só tem função significativa quando as exceções desaparecem do sistema legal e esse adquire uma roupagem universalizante, enquanto a prática social continua a legitimar tratamentos diferenciados dos homens entre si e perante a lei” (Barbosa, 2006, p. 20).

Da forma como Barbosa coloca em seu texto, os códigos manuelinos, filipinos e afonsinos tendem a excluir qualquer embate entre lei e condutas sociais

como *jeitinho*. Por mais que a previsão legal brasileira tenha seguido as ordenações filipinas até 1916, ano em que foi formalmente revogado formalmente pelo Código Civil promulgado neste ano, em seu artigo 1807, considerar todas as leis vigentes até então como desiguais ou uma tradução literal das ordenações filipinas nos parece ser uma generalização. Isso implica que a possibilidade de existir legislação que gerava um confronto com a realidade das relações sociais e poderia gerar *jeitinho* não pode ser descartada.

Quanto à questão religiosa apresentada por Campos (1966), o mesmo utiliza-se de grande generalização ao tratar do tema, o que nos leva a concordar com o argumento utilizado por Barbosa (2006) de que se torna quase impossível apurar a realidade ou questionar o autor de alguma forma sem entrarmos de forma mais profunda na questão religiosa. A obra de Gilberto Freyre, *Casa grande & senzala* (1983) trata a questão das relações entre os vivos e os níveis hierárquicos celestiais. Nesta, observa-se como a devoção ocorre nas relações pessoais, a intimidade entre pessoas e entidades religiosas, o que nos leva a questionar até que ponto era dogmática e rígida a Igreja Católica.

Outra obra que trata do *jeitinho* e da questão do jeito é *Interpretação da Realidade Brasileira* (1973) de João Camilo de Oliveira Torres. No capítulo Introdução à Teoria do Jeito, o autor reconhece o jeito como um fenômeno característico da vivacidade e flexibilidade do brasileiro. Para o autor, dar um jeito significa fazer o necessário para se conseguir algo, seja para si ou para outra pessoa, superar com destreza uma dificuldade. Trata-se de uma característica particularmente brasileira, resultado de condições históricas específicas que permitiram o surgimento do jeito.

Torres faz a distinção do jeito em teórico e prático. Apesar de citar o jeito teórico, não tece explicações a respeito. Já em relação ao jeito prático, coloca que é a adaptação a situações inesperadas ou difíceis. A obra de Torres é possível perceber uma das facetas do *jeitinho* brasileiro, que é a uma maneira especial de se lidar com situações imprevistas.

Para ele as causas do *jeitinho* repousam tanto no tipo de formação recebida no Brasil quanto por aspectos encontrados pelos colonizadores. Sobre o primeiro aspecto Torres coloca a formação dada pelos jesuítas, formação esta de caráter humanístico e generalista, incapaz, por conseguinte, de apresentar soluções a problemas definidos. A comparação com os Estados Unidos é utilizada para demonstrar o segundo aspecto. A colonização realizada neste país ocorreu a partir de grupos familiares, o que permitiu que tais grupos pudessem adaptar sua cultura de origem à realidade encontrada na América. A migração brasileira, por outro lado, se deu a partir de indivíduos isolados, separados de seus grupos familiares e parentais, o que gerou a necessidade de se desenvolver uma nova cultura e novos hábitos. A mestiçagem, tanto fisicamente quanto culturalmente, também é um aspecto considerado pelo autor como responsável pelo jeito.

Muito do que foi escrito por Torres é utilizado nos estudos sobre o *jeitinho*. Entretanto, o autor faz uma análise geral das questões que originaram o jeito, o que impossibilita analisar mais a fundo à medida que tais fatores realmente contribuíram para a existência do *jeitinho*. Além disso, não é explicado pelo mesmo como ocorre a manutenção da existência do *jeitinho*.

O que podemos mencionar é a comparação com os Estados Unidos no que concerne os aspectos migratórios. Da forma como coloca o autor, os indivíduos que chegaram ao Brasil, vindos fora de seu grupo familiar, aparentam demonstrar uma lacuna cultural, um vazio que foi totalmente preenchido e criado com a chegada ao Brasil. Como coloca Barbosa (2006, p. 25), “na verdade, a cultura aqui ‘criada’ foi o produto da mediação da cultura portuguesa, interiorizada por esses indivíduos isolados, com o meio ambiente que aqui encontraram”.

Outra obra que pode ser destacada aqui como uma abordagem sociológica do jeito é o artigo publicado por Keith Rosen na revista *American Journal of Comparative Law*, denominado “*The Jeito – Brazil’s Institutional Bypass of the Formal Legal System and its Development Implications*” (1971). Nesta obra Rosen

busca apresentar os diversos tipos de jeito assim como suas causas a partir de nossa formação colonial.

Cinco tipos de jeito são apresentados pelo autor: 1. Quando um funcionário público desvia de sua função em busca de benefício financeiro ou *status*; 2. Quando cidadãos deixam de cumprir ou contornam obrigações legais que cabem a eles objetivamente; 3. Quando um funcionário público atua de forma mais célere ou morosa de acordo com as vantagens financeiras ou de *status* percebidas; 4. Quando cidadãos contornam obrigações legais que são consideradas inúteis, exageradas ou injustas; 5. Quando um funcionário público deixa de cumprir suas obrigações legais por considerá-las abusivas, inúteis ou inócuas.

Para o autor, não é possível estudar o jeito sem levar em consideração sua origem e formação histórica. Para ele a origem do jeito está intimamente ligada à origem portuguesa da formação brasileira. Esta origem portuguesa condiciona a formação e funcionamento do governo brasileiro. Ao considerar Portugal, o autor considera também o caráter português, que o autor apresenta como característica marcante a corrupção ou a tolerância a esta, Isto leva a uma baixa expectativa de serviço público honesto, influenciando diretamente a imagem e atuação dos políticos de hoje.

Ainda sobre o caráter português, o autor aborda ainda como originário neste a falta de responsabilidade civil, bem como a presença exacerbada das relações pessoais, de amizade e familiares. Aliado a isso, o autor menciona ainda o “complexo de coitado”, pois no Brasil a simpatia e a compaixão são estendidas a todos que se encontram em situação desfavorável.

O paternalismo é outro ponto importante apresentado pelo autor para a formação histórica do jeito, pois como coloca Barbosa (2006), em que o patrão desempenha o papel do protetor, intercedendo, junto às autoridades quando seus protegidos estão em situação desfavorecida. Esta relação entre patrão e empregado formaliza e paternaliza as relações legais para as classes mais baixas. Assim, o

patrão desempenha o papel de Estado, e é deste que os brasileiros esperam quase tudo. A centralização dos poderes nas mãos de uma minoria e a pouca delegação eleva a burocracia que facilita e permeia o jeito. Além disso, vale ressaltar que segundo Rosen o legalismo, o excesso de leis e regulando as relações sociais contribuem para a existência do jeito.

Ainda cabe ressaltar, no trabalho de Rosen, sua abordagem do *jeitinho* como instrumento que traz custos e benefícios para a sociedade brasileira. Economicamente o *jeitinho* causa má alocação de recursos, mau uso do dinheiro público. Por outro lado, o *jeitinho* tem como benefícios a solução de impasses de forma relativamente barata. Além disso, o *jeitinho* também permite maior estabilidade e previsibilidade num cenário em que uma grande quantidade de dispositivos legais são introduzidos regularmente. Além disso, conforme coloca Rosen, sob a forma de gorjeta, atua como imposto direto àqueles que podem pagar para obterem serviços públicos almejados com rapidez. Mas o principal benefício do jeito é, permitir que sociedades em desenvolvimento, como o Brasil, ganhar tempo para resolver seus problemas institucionais sem qualquer grande ruptura política ou social.

Podemos ver que nesta obra que o autor, apesar de discorrer longamente sobre as peculiaridades e particularidades do jeito, o faz relacionando-o com a corrupção, aproximando muito tais conceitos a ponto de em alguns momentos parecer ao leitor que tratam-se de sinônimos. O *jeitinho* é visto como uma instituição paralela ao sistema legal, sem grandes referências às classificações locais.

O *jeitinho* na verdade não só é mecanismo de ajuste à realidade institucional brasileira, mas também um elemento de identidade social positiva e negativa. Ele é percebido e reconhecido como uma forma de definir o Brasil como país e como povo. Longe ser algo escuso ou embaraçoso, o *jeitinho* é reconhecido, admitido, louvado e condenado, como nos relata Barbosa (2006).

Outro estudo a ser tratado aqui como um estudo de perspectiva sociológica é o texto de Clóvis de Abreu *et alii* denominado *O Jeitinho Brasileiro como um Recurso de Poder*, publicado na Revista de Administração Pública, em 1982. É um texto que apresenta proximidade com a antropologia, assim como com a Administração e a Ciência Política. Trata-se de um estudo com base numa pesquisa empírica com vinte pessoas de diversos níveis as quais apresentavam algum vínculo com organizações burocráticas.

O foco deste estudo diz respeito a análise do *jeitinho* enquanto um recurso de poder, em busca de estabelecer suas ligações com as estruturas de poder existentes na sociedade brasileira. A partir do arcabouço teórico existente então, os autores chegam às seguintes conclusões. Dentre elas mencionamos algumas: 1. O *jeitinho* nas organizações burocráticas é decorrente a constante necessidade do formalismo; 2. O *jeitinho* não constitui uma singularidade brasileira, manifesta-se onde prevaleçam sistemas de hierarquização social e estrutura de relações pessoais; 3. O *jeitinho* não está em extinção, ainda que haja o avanço da burocracia com sua ótica impessoal e racional.

A principal contribuição desse trabalho é apresentar uma análise baseada em dados empíricos. Até então o que se escreveu sobre o *jeitinho* tinha matriz histórica para explicação do mesmo. Mais adiante discorreremos mais acerca deste tema.

Apresentamos até aqui uma abordagem histórica inicial tratando o tema *jeitinho*, bem como uma análise de suas obras de cunho sociológico. Isso não implica que as demais obras não possam fazer parte desta corrente, o que esgotamos o assunto. A quantidade de estudos sobre o *jeitinho* tem se multiplicado, o que buscamos aqui é referenciar os primeiros estudos, as primeiras abordagens sobre o tema que tenham um viés sociológico. A proximidade das áreas de estudo impede uma divisão completa, e nosso propósito ao fazê-lo é permitir uma estruturação mais compreensível acerca do tema.

A seguir discorreremos um pouco sobre o estudo do *jeitinho* sob um viés ético, o que o faz ficar próximo também da teologia.

A segunda abordagem é a ética, em que o *jeitinho* é visto como componente que interfere na ética religiosa e seus ensinamentos. Há proximidade com a abordagem de Weber na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. A diferença ocorre porque os estudos aqui alocados têm preocupação clara com elementos teológicos e categorizam o *jeitinho* como um impedimento ou empecilho para se alcançar a ascese religiosa pretendida.

O primeiro trabalho a ser aqui estudado acerca do *jeitinho* como analisado a partir do enfoque da ética é a obra de Antonio Moser, denominada *Mudanças na Moral do Povo Brasileiro*, publicada em 1984. Nesta obra existe a abordagem do jeito enquanto fenômeno negativo, a filosofia de 'levar vantagem em tudo'. O jeito nesta obra é tratado como foco cultural. O autor afirma que o jeito individual acrescenta-se o jeito grupal e que, embora o jeito seja uma filosofia latente em um país latino, se torna explícita no Brasil (Moser, 1984).

O jeito é tratado como um elemento utilizado pelos ricos e poderosos. Estes adotam o jeito para contornar as leis, ou ainda, manejar as leis para seu proveito próprio. A obra trata ainda da necessidade dos indivíduos em cultivar ideais de firmeza e de caráter. Como coloca Moser (1984, p. 126)

é mister tentar reerguer o valor fundamental da verdade, da lealdade, da palavra dada e, por que não, da fidelidade. (...) Este reerguimento do ethos é capital: sem ele, nenhuma melhoria profunda é provável. Constitui prioridade ética número um (...) que comportaria inevitavelmente campanhas contra o "jeito" e o crédito que desfruta em todas as camadas sociais como pseudo-solução de todo tipo de problemas. Nem sempre a curto prazo, mas seguramente a longo prazo, apostar na capacidade libertadora da verdade dá juro, além de ser eticamente a única posição coerente. A mentira deve ser cada vez mais hábil em chegar a falhar, como a máquina.

Por fim, o autor conclui a obra afirmando que o problema do Brasil é ético, sendo qualquer problema existente, decorrente desta falta de ética.

A obra comete alguns equívocos. O primeiro deles é considerar que o jeito é um instrumento utilizado apenas pelos ricos. É sabido hoje que o jeito é uma prática indistinta na sociedade, é praticado tanto por ricos, pobre, analfabetos, detentores de grau universitário, homens, mulheres, sejam estes de qualquer etnia ou tenham qualquer motivação religiosa.

A obra de Moser trata o jeito como algo negativo, havendo então a necessidade de propor um fim ao mesmo. A solução encontrada é a ética, notadamente a ética religiosa cristã. Parece-nos um engano encarar um fenômeno cultural da sociedade como algo prejudicial, malévolo e que a este caiba um fim. O *jeitinho* é um elemento importante da cultura e identidade brasileira, como já pudemos ver.

Outro autor que aborda o *jeitinho* enquanto abordagem ética é Bernardino Leers, em sua obra *Jeito Brasileiro e Norma absoluta*, de 1982.

Em sua obra Leers aborda o jeito como forma de se sair de situações incômodas, desagradáveis ou desfavoráveis. Reconhece que é um elemento importante nas relações pessoais, tanto é que questiona a possibilidade de existência do jeito, pelo menos da forma conhecida à época que escreveu sua obra, com o aumento da burocracia e da impessoalidade. Apesar disso, o autor não acredita que isto seja responsável por acabar com o jeito, uma vez que sempre será possível a adaptação à realidade.

O autor considera ainda o jeito como uma característica dos indivíduos que é movida por interesse. Entretanto, tal interesse não precisa ocorrer em benefício próprio, sendo também considerado jeito fazer algo por outra pessoa, seja por amizade, seja apenas um favor. Apesar de considerar aí o favor, o auxílio ao próximo, autor não considera o jeito como uma prática tipicamente individual.

Para o autor, o jeito é imediatista, rompe com a tradição e a normatividade por um momento, criando um espaço de ação, que não se repetirá. O contornar uma norma não é algo corriqueiro, ocorre devido a uma necessidade momentânea. O indivíduo que pratica o jeito, mesmo quando fere uma norma ou lei, na verdade não está negando tal norma, o que é negado é sua aplicação naquele momento.

Diferentemente de Moser, Leers não considera o jeito como algo ruim que tenha que acabar. Considera algo característico da sociedade, das relações pessoais. Assim, o autor dá ênfase na questão do momento em que se contorna uma regra não representar um desvio de caráter, mas sim uma adaptação à realidade. Para que a ética defendida pelo autor, ética religiosa, possa alcançar a população, é preciso abandonar discursos moralistas e acadêmicos e se aproximar dos anseios e hábitos populares. Cabe à igreja abrir espaço para se estudar as questões do cotidiano, como a do jeito.

O autor, assim, coloca que a ética “movimenta-se entre as duas linguagens, entre a visão que deve ser realizada e o lugar em que o agente está agora, ligado às suas condições e atraído por um número limitado de possibilidades abertas” (Leers, 1982, p. 114). Assim, o autor considera o papel importante da ética, sem separá-la da teologia. Para ele, ambas estão intimamente ligadas. Dá os primeiros passos numa linha que será futuramente tratada na análise antropológica, o *jeitinho* como algo positivo ou negativo. Assim, Leers demonstra que o jeito nada mais é que uma reação ortoprática em oposição à ortodoxia dos dogmas da Igreja Católica Romana criados longe da vivência real e comum do povo (Rega, 2000, p. 24).

A terceira obra a ser considerada que aborda a questão do *jeitinho* adotando uma abordagem focada na ética é *Dando um jeito no Jeitinho: como ser ético sem deixar de ser brasileiro*, de Lourenço Stelio Rega, publicada em 2000.

A obra de Rega trata o jeito como um fenômeno cultural que controla o comportamento, decisões e escolhas diárias. O enfoque dado foi nitidamente ético, com o intuito de analisar as implicações éticas do jeito em confronto com os princípios supraculturais e permanentes da Bíblia (Rega 2000, p. 19). A distinção entre moral e ética deve ser feita ao se analisar a obra de Rega. Para o autor,

Moral representa a descrição dos valores de conduta assumidos por um povo num determinado momento e define “o costume ético de um determinado povo em determinada época”. Já a ética representa um ideal normativo e define “o que é certo ou errado relativamente à conduta” (Rega, 2000, p. 20).

O primeiro passo do autor foi analisar o jeito de acordo com a ética cristã. A partir disso Rega selecionou dilemas éticos gerados pelo próprio jeito, de forma a demonstrar que a abordagem dos mesmos demanda uma abordagem ética. Tal abordagem foi feita com base nos princípios éticos bíblicos, para em seguida propor soluções para tais dilemas éticos causados pelo jeito.

Com esta obra Rega se propõe a apresentar soluções éticas cristãs sempre que um indivíduo se deparar com situações que demandem o uso do jeito para se lidar com elas. Como o autor coloca, trata-se de uma “tentativa de buscar para o cristão uma resposta aos dilemas éticos cotidianos do jeito. O objetivo é demonstrar que o país do jeito ainda tem jeito” (Rega, 2000, p. 41).

O autor ao estudar o jeito adota a divisão positiva e negativa do jeito. De acordo com ele as facetas positivas do jeito envolvem criatividade e inventividade, sua função solidária e seu lado conciliador. Por outro lado, como facetas negativas podemos apresentar o jeito como forma ilícita de resolver problemas, individualismo do jeito, o imediatismo e o lado corrupto do jeito.

Como solução ética cristã para o jeito, o autor propõe:

1. Viver para a Glória de Deus. Para buscar o ideal ético divino, a motivação do cristão deverá ser agradar ao seu Senhor.
2. Conduta ética exemplar. O cristão brasileiro deve assumir uma conduta ética exemplar.
3. Espírito evangelístico. O cristão brasileiro precisa desenvolver espírito evangelístico e não apenas pela pregação do Evangelho. A reação aos dilemas éticos do jeito constitui um testemunho pessoal sobre a ação redentora de Cristo em sua vida.
4. Cidadania exemplar e responsável. O cristão brasileiro precisa desempenhar o seu papel como cidadão responsável não apenas obedecendo às autoridades.

Algumas observações devem ser feitas à obra de Rega. Em primeiro lugar utiliza-se da divisão desenvolvida pela antropologia entre aspectos positivos e negativos do jeito, ainda que com uma roupagem própria do mesmo. Entretanto, o autor dá especial ênfase aos aspectos negativos do jeito por ele mesmo mencionados, considerando como algo errado e que não deve existir, de acordo com o mundo cristão.

O trabalho consiste, então, em buscar soluções para que se acabe com o jeito e se tenha uma conduta tal qual é prevista nas escrituras bíblicas. Ao citar que aborda o jeito como elemento cultural e propõe solução para o mesmo, isso implica que a cultura brasileira, onde o jeito é apenas um de seus componentes, deve ser moldada de forma a se atender o que é previsto na Bíblia.

O *jeitinho* também tem sido elemento de análise para a psicologia, temática ainda nova para este campo do saber. As pesquisas realizadas por Ferreira *et all.* (2011) e Miura (2012) apresentam temática semelhante, uma vez que o segundo trabalho é fruto de dissertação de mestrado orientada por um dos autores de Ferreira *et all.* A definição apresentada para *jeitinho*, segundo critérios da Psicologia é:

jeitinho refere-se a um ato voluntário que variadamente usa a criatividade ou o engano, criatividade, empatia interpessoal e cordialidade para resolver um problema inesperado ou para obter favores. Ao fazer isso, um indivíduo pode ser criativo ou infringir normas, leis, ou ainda transgredir os valores morais para resolver um problema e alcançar um objetivo pessoal (FERREIRA *et all.*, 2011, p. 3, tradução nossa).

As conclusões destes estudos demonstram que o *jeitinho* não é um constructo monolítico, está calcado em vários componentes e numa rede nomológica de preditos, diferentemente de estudos sociológicos e antropológicos que descrevem o *jeitinho* como um fenômeno social singular (FERREIRA *et all.*, 2011, p. 12).

Os estudos que tratam do componente psicológico trazem importantes elementos para a análise do *jeitinho*, mas muito precisa ainda avançar neste campo.. A afirmação apresentada, que a análise do *jeitinho* apresentada pela sociologia e antropologia descreve o *jeitinho* como um fenômeno social singular nos parece ignorar a dimensão destas análises. Os autores destes campos do saber demonstram variações na análise do *jeitinho* e apresentam várias divisões e particularidades do *jeitinho* além da proximidade com a quebra de normas sociais ou corrupção.

Assim, entendemos que os estudos dos elementos psicológicos do *jeitinho* são enriquecedores para o tema e trazem novos componentes para a

análise, apenas necessitar delimitar melhor os conceitos sociológicos e antropológicos empregados na pesquisa, sob pena de perder nuances dos traços culturais do *jeitinho*.

Outra perspectiva adotada para a análise do *jeitinho* é empreendida a partir de sua presença na Administração, tanto pública e privada, e conseqüentemente seu impacto na burocracia estatal e nas políticas públicas. Estudos como Mansur e Sobral (2011), Pedroso *et. all.* (2009), Motta e Alcadipani (1999), dentre outros, enfatizam estes elementos.

O *jeitinho* é analisado sob a ótica das organizações, empreendedorismo e atividade empreendedora no Brasil e principalmente seu impacto e importância na burocracia e administração pública. As abordagens e interpretações diferem, mas a questão do formalismo e do *jeitinho* como forma de driblar alguns aspectos burocráticos são recorrentes. O *jeitinho* pode ser visto como um elemento arcaico e uma forma de atraso ao se lidar com os aspectos burocráticos no Brasil, formas de se conceder favores estatais a agentes e de corrupção. É interpretado também como elemento de controle social e uma maneira de se acelerar processos burocráticos que se caracterizam pela lentidão.

Apesar da importância dos diferentes campos e formas de se abordar o *jeitinho*, seguramente a antropologia é capaz de oferecer o melhor material analítico de um elemento cultural, característica básica do *jeitinho*. É neste paradigma que nos deteremos mais longamente para esmiuçar o *jeitinho* e seu caráter cultural.

Um dos principais autores que aborda a questão do *jeitinho* é Roberto DaMatta. Algumas de suas obras são de fundamental importância para a o estudo e compreensão da cultura brasileira. Em *O que faz o brasil, Brasil*, escrito em 1984, o autor trata a questão do jeito sem desconsiderar a malandragem, considerando-os como uma navegação social.

DaMatta considera que o trampolim para se compreender o povo brasileiro são os estudos de festas e prazer.. Assim, ele coloca que o ritualismo na vida brasileira fica restrito às festas da ordem ou ritos de reforço, ou seja, as festas religiosas e oficiais, enquanto que às festas da desordem ou ritos de inversão abrangem festas populares como carnaval e futebol (DaMatta, 1997, p.77). O que vale a pena fazer para o brasileiro está ligado ao prazer e à realização pessoal, evidenciando-se isso na distinção apresentada pelo autor entre comida e alimento. Alimento é aquilo que pode ser ingerido, comida é aquilo que se come por prazer, visto e saboreado. Vem daí que não nos referimos no Brasil como *a hora de refeição*, mas *hora da comida* (DaMatta, 1984).

Para a compreensão do Brasil do jeito, DaMatta nos ilustra o significado da casa na cultura brasileira. Casa não significa apenas ao local de repouso e abrigo, é onde existe a relação completa do indivíduo, é o espaço no qual este é absoluto e adquire sua segurança e identidade. Em oposição está a rua, local que o indivíduo está sujeito à insegurança e assume seu caráter anônimo.

No dia a dia o *jeitinho* representa a imposição do eu contra a norma impessoal que desvaloriza a individualidade. Assim, o *jeitinho* surge na realidade de suas implicações sociológicas como uma instituição de pleno direito, como instrumento que ajuda a navegar o oceano turbulento do oceano brasileiro (DaMatta, 1984). Uma regra universalizante pode deixar de ser considerada se o requerente for uma velhinha simpática, um deputado ou uma moça bonita.

A origem do jeito ocorre, como um foco cultural no relacionamento doméstico, ainda na infância, onde se aprende que sempre haverá um caminho para se satisfazer os desejos, ainda que tal caminho seja contrário às normas. Já na perspectiva adulta do indivíduo, há o dilema da sobrevivência perante situações sociais e legais desfavoráveis que o indivíduo precisa encontrar uma solução ou um caminho alternativo. Para isto, utiliza-se das relações pessoais. Assim, o autor considera a malandragem e o jeito como modos profundamente originais e brasileiros de se viver (DaMatta, 1984, p. 97).

O jeito constitui, pois, uma forma de navegação social diante da proibição autoritária. Na maior parte dos países as regras são obedecidas. A coerência entre regra jurídica e a vida diária, os indivíduos seguem as regras no seu dia a dia, seja apenas para parar numa placa de trânsito. Para eles a regra não foi criada inutilmente ou para criar situações de desconforto ao cidadão, mas como instrumento benéfico e regulador da sociedade. Para o brasileiro isso soa como absurdo, a lei não é considerada como algo a ser seguido e obedecido. Muitas leis ao serem criadas recaem sobre a população como algo totalmente alheio a sua realidade. Dessa forma, a lei “é insensível e não é gente como nós, todo mundo fica, como se diz, numa boa, e a vida retorna ao seu normal” (DaMatta, 1984, p. 89).

Podemos ver nesta obra que DaMatta traça parâmetros fundamentais sobre o jeito que moldaram a análise de estudos posteriores referentes ao jeito. A obra é fundamental por tratar a questão lidando diretamente com as questões do cotidiano e fazer uma abordagem a partir das relações pessoais. Os estudos de DaMatta foram de crucial importância para alicerçar a base teórico conceitual do *jeitinho* para a obra a ser estudada a seguir.

A Obra de Livia Barbosa, escrita em 1992, *O Jeitinho Brasileiro: A arte de ser mais igual do que os outros*, pode ser considerada a mais importante a tratar o *jeitinho*, e o faz de forma mais completa. A visão de *jeitinho* de Barbosa, também compartilhada por DaMatta, resgata os elementos da abordagem culturalista das obras escritas na década de 1930. O foco nas relações sociais e pessoais, no cotidiano e nas questões locais demonstram, ainda com visões e metodologia distintos, que a forma de se tratar as questões é muito semelhante. Barbosa salienta em diversos momentos o prejuízo que uma abordagem estrutural pode causar ao se estudar o jeito. Uma das principais consequências é não entendê-lo como elemento presente na realidade local dos brasileiros, mas sim como uma questão de desenvolvimento econômico ou a falta deste, ou ainda, como um elemento prejudicial às instituições políticas. Além disso, perde-se a análise dos aspectos positivos do jeito, enquanto favor e elemento de interação social.

O *jeitinho*, para ela, tem um caráter universal, *jeitinho* é

sempre uma forma ‘especial’ de se resolver algum problema ou situação difícil ou proibida; ou uma solução criativa para alguma emergência, seja sob a forma de burla a alguma regra ou norma preestabelecida, seja sob a forma de conciliação, esperteza ou habilidade (Barbosa, 2006, p. 41).

Para que uma situação possa ser considerada como jeito um imprevisto deve ocorrer, algo adverso ao objetivo do indivíduo. Para resolver tal situação se faz necessário uma solução eficiente e rápida para lidar com a questão. E tal estratégia para alcançar a almejada solução tem que funcionar a curtíssimo prazo. Não existem outros fatores, segundo Barbosa, para definir o que é *jeitinho*, não é necessário que a solução seja definitiva, seja legal ou ilegal. Assim, para a existência do jeito “é preciso haver uma escolha social, um peso social atribuído a esse tipo de mecanismo. Só há jeito, como categoria social, quando há valor, isto é, o reconhecimento, a classificação de uma determinada situação como tal” (Barbosa, 2006, p. 19).

Um ponto importante trazido por Barbosa é a distinção entre *jeitinho* brasileiro e dar um *jeitinho*. Para ela,

O dar um *jeitinho* enquanto um drama social, momento privilegiado de nossa realidade, em que atualizamos nossos valores mais profundos, e o *jeitinho* brasileiro, elemento tomado como paradigmático em determinados contextos para nos definir como país e como povo e que deve ser encarado como uma forma nossa de falar sobre o que consideramos como Brasil e como nos inserimos nele (Barbosa, 2006, p. 36).

O que é jeito pode variar muito, não há um elemento ou ocasião que possa ser configurada como jeito por todos. O que se sabe é que o jeito se distingue de outras categorias do universo social brasileiro, como favor e corrupção. Entretanto, a delimitação dos limites entre favor, jeito e corrupção não podem ser precisados. Barbosa (2006) sugere que uma forma de distinção entre as categorias é analisá-las como um *continuum* que se estende de uma extremidade caracterizada como positiva pela sociedade, em que o favor é alocado, e na outra extremidade estaria localizada a categoria negativa, associada à corrupção. O jeito se encontraria entre estas extremidades, visto tanto com perspectiva positiva quanto negativa (BARBOSA, 2006, p. 41-42). A representação gráfica a seguir ilustra a representação:

Gráfico 1



Fonte: BARBOSA, 2006, p. 42

“O que caracteriza a passagem de uma categoria para outra é muito mais o contexto em que a situação ocorre e o tipo de relação existente entre as pessoas envolvidas do que, propriamente, uma natureza peculiar de cada uma” (BARBOSA, 2006, p. 42).

Ainda que não seja possível precisar com segurança quando cada uma destas situações ocorrem, estas possuem características próprias. O favor é uma situação que, para a maioria das pessoas, implica reciprocidade direta. Quem recebe o favor se torna “devedor” de quem o concedeu. Entre aquele que concede o favor e quem o recebe é estabelecida uma espécie de hierarquia em que o credor fica em posição superior ao devedor. Quem dá e recebe o *jeitinho* estão em

posições iguais, ou que não significa a ausência de reciprocidade ou de um código de valores semelhante àquele formado nas relações de favor. A reciprocidade criada no *jeitinho* não tem um objeto definido, é uma relação difusa, ou seja, qualquer pessoa pode receber a retribuição de um *jeitinho*. Sempre que uma oportunidade um *jeitinho* será dado para outras pessoas, pois quem deu um *jeitinho* numa situação pode pedir um *jeitinho* em situações futuras (BARBOSA, 2006, p. 42-43).

O grau de conhecimento entre os envolvidos na situação é outro fator na distinção entre jeito e favor. Pode-se pedir um jeito a um desconhecido, enquanto que o favor não deve ser pedido a desconhecidos, o que retoma o ponto anterior da confiança existente nas relações de favor. O favor não implica a transgressão de alguma norma, enquanto que o jeito na maioria dos casos envolve a uma quebra de norma ou padrão social. Por fim, o favor envolve um comportamento mais formal, enquanto que no *jeitinho* impera a informalidade (BARBOSA, 2006, p. 43).

A distinção entre jeito e corrupção, apesar destas aparentarem ser mais claras, na prática mostra-se igualmente confusa. A distinção seria a existência ou não de vantagem material advinda da situação, mas há casos em que há algum ganho material e não são consideradas jeito e sim corrupção. Práticas que envolvam pouca quantidade de dinheiro e exigem muita conversa entre os agentes podem ser aceitas como *jeitinho*. Em suma, a distinção entre corrupção e jeito poderia ser feita em relação ao montante de dinheiro envolvido (BARBOSA, 2006, p. 44).

A precisão da diferenciação das categorias também pode variar, e aumenta à medida que se eleva o nível educacional das pessoas. É clara a distinção entre as categorias no nível da representação simbólicas, mas no nível das situações sociais concretas os limites entre elas são imprecisos (BARBOSA, 2006, p. 44-45).

Tabela 2

JEITINHO BRASILEIRO							
	Favor	Mais favor do que jeitinho	Mais jeitinho do que favor	Jeitinho	Mais jeitinho do que corrupção	Mais corrupção do que jeitinho	Corrupção
Emprestar dinheiro a um amigo é:	79,2%	10,8%	2,3%	6,3%	0,5%	0,2%	0,8%
Uma pessoa que trabalha em um banco ajuda um conhecido que tem pressa em passar na frente da fila é:	21,3%	8,1%	16,7%	34,1%	2,8%	6,8%	10,1%
Guardar o lugar na fila para alguém que vai resolver um problema é:	51,4%	11,5%	8,3%	22,4%	1,8%	1,7%	2,9%
Fazer um gato/uma gambiarra de energia elétrica é:	3,9%	0,6%	2,6%	13,9%	5,0%	17,3%	56,6%
Pagar um funcionário de uma companhia de energia para fazer o relógio marcar um consumo menor é:	5,4%	1,1%	1,3%	7,1%	2,4%	14,1%	68,5%
Pedir a um amigo que trabalha no serviço público para ajudar a tirar um documento mais rápido do que o normal é:	22,8%	5,5%	8,5%	23,1%	9,2%	11,4%	19,5%
Uma mãe que conhece um funcionário da escola passa na frente da fila quando vai matricular seu filho é:	8,3%	2,8%	10,6%	27,5%	10,2%	15,0%	25,6%
Um funcionário público recebe um presente de Natal de uma empresa que ele ajudou a ganhar um contrato do governo é:	24,2%	8,9%	7,2%	12,8%	6,7%	12,3%	27,8%
Um vizinho empresta para outro vizinho uma panela ou fôrma que faltou para preparar a refeição é:	82,3%	6,5%	1,9%	8,3%	0,3%	<0,1%	0,6%
Usar um cargo no governo para enriquecer é:	2,4%	0,3%	1,0%	5,3%	2,3%	8,8%	79,8%
Uma pessoa consegue uma maneira de pagar menos impostos sem que o governo perceba é:	2,6%	0,4%	1,0%	9,3%	4,1%	14,3%	68,3%
Na fila do supermercado deixar passar na frente uma pessoa que tem poucas compras é:	56,7%	9,0%	4,9%	20,6%	1,7%	1,5%	5,5%
Uma pessoa que conhece um médico passa na frente da fila do posto de saúde é:	8,4%	2,9%	12,3%	28,0%	8,4%	14,4%	25,5%
Passar uma conversa no guarda para ele não aplicar uma multa é:	5,2%	1,4%	4,4%	25,5%	10,0%	10,5%	43,0%
Dar 20 reais para o guarda para ele não aplicar uma multa é:	3,9%	0,6%	1,7%	9,0%	2,9%	9,5%	72,4%
Uma pessoa costuma dar boas gorjetas ao garçom do restaurante, para quando ele for de novo não precisar esperar na fila é:	10,7%	4,4%	13,6%	34,2%	9,6%	8,5%	18,9%
Uma pessoa tem dois empregos mas só vai trabalhar em um deles é:	2,4%	1,3%	2,7%	12,5%	4,4%	12,5%	64,1%
Alguém consegue um empréstimo do governo, mas que demora muito a sair. Como ela tem um parente no governo consegue liberar o empréstimo mais rápido é:	10,8%	3,4%	6,2%	24,0%	12,8%	16,7%	26,0%
Uma pessoa tem bolsa de estudo e um emprego ao mesmo tempo. Isto é proibido, mas ela consegue esconder do governo é:	2,5%	1,1%	1,4%	10,7%	9,3%	13,3%	61,7%
Total	21,5%	4,3%	5,7%	17,6%	5,5%	9,9%	35,5%

Fonte: Pesquisa Social Brasileira (2002)

A partir das informações da Tabela 1 podemos ver que, apresentadas diversas situações possíveis no dia a dia, não há consenso acerca de até onde vai o favor, *jeitinho* e corrupção. Em maior ou menor grau, uma mesma situação pode ser entendida como favor, *jeitinho* ou corrupção.

O domínio do jeito parece ocorrer em maior grau na burocracia. É neste setor que mais se usa o jeito, algo que não surpreende, dada rigidez e o formalismo da organização burocrática brasileira. O Estado brasileiro se faz presente em diversos eventos cotidianos da população, segundo Barbosa, o Estado desconfia de seus cidadãos da mesma forma que estes desconfiam do Estado: “o primeiro, por intermédio do sistema burocrático, checa e rechecka cada afirmação de seus usuários; esses se veem mergulhados numa rede de exigências, muitas vezes incompatíveis umas com as outras” (BARBOSA, 2006, p. 46).

A solução para a sobrevivência dentro deste sistema é o jeito. A máquina burocrática, pelo menos em teoria, é impessoal, racional, anônima, enquanto que o jeito adota categorias emocionais, e com os sentimentos forma-se um espaço pessoal no domínio do impessoal. Neste sentido, parece claro que nos casos que envolvem, predominantemente, relações diretas, o jeito surge como possibilidade e mecanismo de solução de problemas ou imprevistos (BARBOSA, 2006, p. 46-47).

O elemento mais importante para se conseguir um *jeitinho* é o modo de falar ao se pedir para *dar um jeitinho*. É preciso de simpatia, mostrar a necessidade e até mesmo humildade, sem jamais demonstrar arrogância ou autoritarismo. A ênfase em termos que denotem estes aspectos indicam familiaridade, intimidade e igualdade e contribuem para o sucesso de se conseguir um jeito. (BARBOSA, 2006, 48-49). O *jeitinho* é um instrumento para se fugir da impessoalidade dos códigos sociais e normas gerais que pressupõe a igualdade, as identidades sociais são desconhecidas e não são adotadas, ou seja, é uma forma de pessoalizar as regras impessoais e universalizantes.

Existem duas distinções do *jeitinho*, em sentido positivo e em sentido negativo. A versão positiva é aplicada como aprovação, valorização, enquanto que a negativa representa rejeição, reprovação. Barbosa considera esta distinção paradigmática da definição do país:

Quando se privilegiam as esferas políticas e econômicas, o *jeitinho* emerge como um produto direto das distorções institucionais brasileiras. Quando, por outro lado, se considera como significativo o domínio das relações sociais, ele surge como um mecanismo salutar, humano e positivo que promove ajustes face às imponderabilidades da vida e humaniza as regras a partir da igualdade moral entre os homens e das desigualdades sociais (BARBOSA, 2006, p. 62).

A dificuldade do uso de regras impessoais e universalizantes no quadro social brasileiro é um ponto presente no Brasil. Essa postura coloca em discussão a distinção trazida por DaMatta acerca do indivíduo e da pessoa. A ênfase das relações é estabelecida entre as pessoas. O falar positivo, neste sentido sintetiza o lado cordial, simpático, alegre e esperto. O discurso positivo

pensa o *jeitinho* como forma alternativa de filiação não à sociedade brasileira, mas à condição humana. Ele funcionaria como um tipo de cidadania invertida, calcada não em direitos e deveres, mas na necessidade de quem precisa e na compreensão de quem manipula a situação naquele momento (Barbosa, 2006, p. 64).

O discurso positivo, assim, prega mudanças, por assim dizer, numa ordem moral, enquanto que o negativo numa ordem política, social e legal. Um centra suas barreiras no indivíduo, o outro na sociedade. O discurso negativo advoga, dentre outros pontos, a ideia de que no Brasil nada funciona, não há seriedade e o casuísmo é a tônica da sociedade. O que merece ser ressaltado

nesta visão é a perspectiva que na sociedade brasileira as mudanças ocorrem por decreto, por imposições normativas, o que denota a fé na palavra escrita, a ideia que os grandes embates e debates políticos brasileiros são e serão sempre resolvidos com a promulgação de alguma norma, que regulamente o “desvio” de conduta que a sociedade apresente. Tal visão se encaixa numa lógica de dominação racional-legal apresentada por Weber, mas que na realidade é de pouco resultado prático no Estado e na sociedade brasileira, impregnados pelos traços burocráticos, estamentais e pluralistas. O resultado prático de tal paradoxo é o excesso de leis sem nenhuma eficácia, normas existentes que não são obedecidas, nem mesmo pelas autoridades e instituições responsáveis por sua aplicabilidade e fiscalização. É o que se denomina na esfera normativa brasileira como “letra morta”. Neste sentido,

descendemos de uma sociedade altamente hierarquizada como era a portuguesa do século XVI, onde tudo estava previsto e codificado nas leis. [...] Nosso sistema legal, até o final do século XIX, baseava-se nos velhos códigos filipinos e manuelinos que, aqui, foram implantados antes mesmo que tivéssemos população para segui-los ou infringi-los. Essa transformação de todo um sistema legal, tão bem discutida por Raymundo Faoro em seu livro *Os donos do poder*, pode ser considerada uma das causas do que, hoje, se denomina formalismo da sociedade brasileira – o grande descompasso existente entre a norma e a prática social. Quando movimentos políticos e sociais do final do século XIX nos levaram de encontro aos novos valores da modernidade, não trocamos nossos valores antigos pelos novos, apenas superpusemos às nossas velhas calças um paletó novo e assim, criamos um sistema social no qual todos os códigos, modernos e tradicionais, se entrecortam, permitindo uma multiplicidade de opções igualmente válidas a todos que aqui vivem (Barbosa, 2006, p. 107-108).

Para se estudar o *jeitinho* enquanto uma categoria cultural brasileira é preciso compará-lo com a categoria apresentada por DaMatta (1997) do *you know who you are talking to?*, fruto do dilema constante na sociedade brasileira entre indivíduo e pessoa, que representam duas vertentes ideológicas centrais no Brasil,

o individualismo e a hierarquia. O “*você sabe*” representa a matriz hierárquica e autoritária da sociedade brasileira, enquanto que o *jeitinho* representa o lado cordial do individualismo.

O “*você sabe*” ocorre quando há uma situação de confronto entre uma regra ou a pessoa que a representa, ou entre pessoas que momentaneamente esqueceram suas identidades sociais e se colocaram momentaneamente em igualdade. O “*você sabe*” é utilizado como forma de resgatar a hierarquização e recolocar cada um em seu lugar estamental. Já o *jeitinho* depende da lógica da situação, caracterizando uma multiplicidade de eventos e desorientando aqueles que se encontram alheios à mecânica do sistema (BARBOSA, 2006, p. 92).

A grande diferença entre estas categorias é a possibilidade de seu emprego: enquanto o “*você sabe*” tem uso restrito a alguns que ocupam posição de destaque ou se encontram próximo a eles, o *jeitinho* é utilizado por todos de forma democrática, pode ser conseguido por qualquer pessoa, independente de sua posição na escala social. Além disso, enquanto que no *jeitinho* o anonimato pode ser preservado, no “*você sabe*” esta possibilidade está excluída. As situações podem evoluir do *jeitinho* para o “*você sabe*”, em que se começa com uma forma de se conseguir algo através do anonimato e diante da impossibilidade de sua obtenção o ator adota o “*você sabe*”. Isto só é possível porque tanto o *jeitinho* quanto o “*você sabe*” são estratégias de ação social, válidas e expressivas, entre os brasileiros (BARBOSA, 2006, p. 94-95).

Existem alguns pontos semelhantes entre as duas categorias. Barbosa apresenta a seguinte tabela comparativa dos pontos do *jeitinho* e do “*você sabe*”, conforme pode ser visto na tabela 2

Tabela 3

<i>“Você sabe com quem está falando?”</i>	<i>Jeitinho</i>
Faz uso da autoridade e do poder	Faz uso da barganha e da argumentação
Parte do pressuposto de que as desigualdades sociais têm valor	Parte do pressuposto igualitário
Não é acessível a todos da sociedade em todas as situações	É acessível a todos da sociedade
Baseia-se, para sua eficácia, na identidade social. Faz uso de laços com a sociedade	Não depende, exclusivamente, de laços mais profundos com a sociedade. Depende basicamente de atributos pessoais, da personalidade
A identidade social dos participantes sempre termina desvendada	Pode começar e terminar anonimamente
Não é conhecido por todos da sociedade	É conhecido por todos da sociedade
É um rito de separação	É um rito aglutinador
A reação ao uso da expressão é sempre enfática e negativa	A reação ao uso da expressão é predominantemente positiva; a negativa é sempre expressa de forma branda
Está ausente de qualquer imagem do país e do povo de forma explícita	É tomado como elemento de identidade social de forma explícita
Suscita reciprocidade direta e negativa	Suscita reciprocidade difusa positiva
Possui ritual simétrico oposto	Não possui qualquer situação social que seja a sua simétrica inversa
Estabelece sempre uma relação negativa	Estabelece sempre uma reação positiva

Referência: Barbosa, 2006, p. 99-100

Existem alguns pontos de diferenciação, mas há alguns elementos que os aproximam. Ambos

só podem existir em universos sociais contaminados pela ótica individualista, impessoal, igualitária e anônima. Um universo social hierárquico e holista prescinde de qualquer um destes mecanismos, pois as posições dos interlocutores já estão dadas previamente (BARBOSA, 2006, p. 100).

Estas categorias mostram que existem alternativas para a resolução de problemas e conflitos e existem diferentes valores sociais atribuídos a cada um deles.

Como já vimos, esta locução traz à tona todo o caráter hierárquico da sociedade brasileira, sendo este provável fruto das relações patriarcais e patrimoniais constituídas na formação brasileira. Essa posição hierárquica pode colocar em cheque a ideia da cordialidade e homem cordial existentes no Brasil, desenvolvidos por Sérgio Buarque de Holanda. Não nos parece que seja possível excluir as relações hierárquicas da sociedade brasileira, mas sua existência não implica que a cordialidade não exista, ou que o pensamento de Holanda possa ser refutado a partir deste contraponto. A cordialidade permanece na sociedade brasileira concomitantemente com as relações hierárquicas existentes. O *jeitinho* se configura como um traço característico da cordialidade. Enquanto a locução hierárquica “você sabe” é restrita a alguns poucos que possuem alguma posição destacada na configuração político-social, o *jeitinho* pode ser apropriado por todos, em todas as esferas. Enquanto o “você sabe” diz respeito a hierarquia, o *jeitinho* se refere à barganha e à argumentação.

Nesta relação entre *jeitinho* e “você sabe”, podemos concluir, nas palavras de Barbosa, que

A nosso ver, o *jeitinho* expressaria, na prática social brasileira, uma complexa relação existente no nível de nossas representações entre a visão hierárquica e individualista de perceber o mundo e as formas específicas de atualização de uma e outra, a partir do contato que estabeleceram. Enquanto o “você sabe” exprime a tensão entre essas duas visões de mundo e a tentativa metafórica de limitar o avanço do individualismo, por meio da colocação de todos nos seus devidos lugares, o *jeitinho* exprimiria a relação que a sociedade brasileira tem tentado estabelecer entre as duas, de forma a que nenhuma seja hegemônica em relação à outra. O drama social do *jeitinho* tenta, a um só tempo, conciliar princípio individualista da

regra universalizante e da igualdade ao tratamento personalizado, concebido e previsto pela ótica hierárquica e holista (BARBOSA, 2006, p. 105).

As considerações sobre a visão individualista, apresentadas por Barbosa, remetem-se a uma concepção moderna, cujo melhor exemplo é o individualismo e a concepção de igualdade existentes nos Estados Unidos. A autora considera esta concepção um tipo e acredita que os atributos básicos do individualismo moderno, como a igualdade e a liberdade, podem ser enfatizados de uma forma distinta. “É essa, justamente a interpretação que eu sugiro para a sociedade brasileira, (...) uma utilização do conceito de igualdade de uma forma diferente da encontrada no individualismo norte-americano” (BARBOSA, 2006, p. 108).

A análise proposta por Barbosa de uma análise do individualismo na sociedade brasileira a partir de um paradigma distinto da concepção moderna leva a autora a analisar sociedades modernas e tradicionais. Tomando como referência o antropólogo francês Louis Dumont, a autora analisa que na concepção moderna o indivíduo é o centro do sistema, tendo como atributos a igualdade e a liberdade. Nas sociedades tradicionais, exemplificadas pela Índia, China e Japão, dentre outros, ao princípio básico da sociedade é a hierarquia, e a diferença e complementaridade são a base do sistema. Nas sociedades modernas há a ideia de sociedade como associação voluntária de seres autônomos, a vida de cada um é o fim e a sociedade é o meio. Já nas sociedades tradicionais o ser humano é concebido como socialmente determinado, a sociedade é o fim e a vida de cada um o meio. Em suma, nas formações sociais tradicionais, o social embebe todos os demais domínios, não sendo possível isolá-los em entidades autônomas (BARBOSA, 2006, p. 112).

Atrelados a estas duas formas distintas de sociedade existem dois personagens básicos e distintos: o indivíduo e a pessoa. O primeiro é característico das sociedades modernas, cujo universo são as normas e leis universalizantes e

impessoais que almejam a igualdade entre indivíduos. O personagem simétrico oposto, característico das sociedades tradicionais, é a pessoa. Esta concepção surge a partir de Mauss (1974, *apud* DaMatta 1997b) e pode ser caracterizada como

Uma vertente coletiva da individualidade, uma máscara colocada em cima do indivíduo ou entidade individualizada (linhagem, clã, família, metade, clube, associação etc.) que desse modo se transforma em ser social. Quando a sociedade atribui máscaras e elementos que deseja incorporar no seu bojo, o faz por meio de rituais, penetrando por assim dizer essa coisa que deve ser convertida em algo socialmente significativo. Isso equivale a tomar algo que antes era empiricamente dado (algo natural), como uma criança, uma árvore, um pedaço de pedra, uma casa recém-construída, para elaborar uma relação essencial, ideologicamente marcada. É essa operação que faz o elemento tornar-se pessoa ou ser social (DAMATTA, 1997b, p. 223).

Para DaMatta o Brasil seria uma sociedade única, pois apresentaria múltiplos eixos ideológicos, a hierarquia e o individualismo, sem que sejam hegemônicos ou característicos, mas complementares. Teríamos no Brasil, então, o que DaMatta denomina de “dilema brasileiro”, a tensão constante entre as categorias de indivíduo e pessoa. Assim, na distinção de formas de sociedade de Dumont, sociedades modernas e tradicionais, DaMatta (1997) propõe um terceiro tipo: sociedades semi-tradicionais, cuja característica principal é a combinação, dentro de seu universo social, destas duas formas de ideologia. A sociedade brasileira seria caracterizada por um dilema social resultante da tensão entre indivíduo e pessoa (BARBOSA, 1995, p. 43).

Sob esta perspectiva a sociedade brasileira pode ser resumida através da seguinte passagem de Barbosa:

No Brasil, a perspectiva universal e impessoal da lei é o valor abrangente em certas esferas, sobretudo em nível de representação. Na vida diária, no entanto, ele é deslocado pela lógica das relações pessoais. O indivíduo, como uma criação social, e seus principais atributos - liberdade e igualdade - estão sempre competindo com a pessoa e sua visão de mundo relacional. Isto significa que um valor mais alto é atribuído às relações sociais do que para os indivíduos que delas participam. Este último aspecto é fundamental. A modernidade atribui valor intrínseco a todos os elementos de um sistema, apesar das suas relações um com o outro. No entanto, a atribuição de valor intrínseco a todos os indivíduos, independentemente de suas relações sociais, como seria o caso dentro de um quadro estritamente moderno, é muito difícil no Brasil. A execução é sempre ignorada ou combinada com o "capital social" de uma pessoa. Isso torna o nosso universo social idiossincrático. Quando analisamos mais de perto, percebemos a existência de uma série de instituições informais, que podem acomodar a tensão entre os atores sociais. O *jeitinho* pode ser visto como um deles (BARBOSA, 1995, p. 43, tradução nossa).

Entendemos que o nome dado por DaMatta para esta terceira concepção de sociedade, semitradicional, congrega uma série de elementos da realidade brasileira. Não é uma negação da modernidade brasileira, entendemos que o Brasil é moderno, mas existem elementos tradicionais na sociedade brasileira, que acarretam uma sociedade com traços semitradicionais, nas palavras de DaMatta, ou pré-modernos, se adotarmos as nomenclaturas comuns aos estudos de nações e nacionalismo.

Barbosa faz uma crítica às abordagens históricas realizadas para estudar o *jeitinho*, uma vez que ao fazê-lo quase todos buscam estabelecer ligações entre *jeitinho* e aspectos históricos mal definidos, como educação generalizante dos jesuítas, dogmatismo católico, cultura humanística, tradição de corrupção da corte portuguesa, dentre outros aspectos. Ver o *jeitinho* como elemento histórico lhe dá um caráter de elemento eterno no interior da sociedade brasileira. Além disso, estudos anteriores apresentavam uma perspectiva evolucionista, ou seja, a interpretação do *jeitinho* enquanto um sintoma, indicador, questão de sobrevivência ao estágio de subdesenvolvimento econômico, e com o desenvolvimento da economia o *jeitinho* iria se reduzir ou até mesmo acabar. Assim, os estudos

anteriores deixam de observar que o *jeitinho* deixa de ser apenas um drama do cotidiano e passa a representar um elemento de identidade social.

Não vemos o *jeitinho* somente a partir da perspectiva histórica, mas conforme Smith demonstra, não podemos ignorar os elementos históricos como capazes de exercer influência e caracterização das sociedades e seus traços étnicos. Se a corrupção na corte portuguesa, cultura humanística ou o dogmatismo católico por si só não define o que é *jeitinho*, desprezá-los é ignorar sua origem e sua transformação enquanto componente étnico da nacionalidade brasileira.

A abordagem de Barbosa acerca do *jeitinho* merece algumas observações. Abordar o *jeitinho* enquanto elemento de identidade social implica recortá-lo de nossa realidade e investi-lo de significação paradigmática na definição do que é o Brasil como país e do que somos como povo:

Identidade social é o conceito utilizado, no âmbito da antropologia, para se pensar, teoricamente, esse processo, que pode ser definido como a auto-atribuição de uma determinada imagem, maneira de ser ou característica que serve de moldura para a compreensão do mundo e de outros grupos sociais (Barbosa, 2005, p. 159).

Um dos tipos possíveis de identidade social é a identidade nacional, que é a construção de um tipo mais generalizante das identidades das sociedades nacionais. A identidade nacional busca englobar todos os outros grupos de identidade social enquanto um único grupo. Um de seus pontos definidores da identidade nacional é que para seus membros, ela caracteriza o que o indivíduo é, ao invés do que ele faz (Barbosa, 2006, p. 163).

Os sinais de identidade são desprovidos de distinções sociais elaboradas, o que permite estas funcionem livremente no sistema social, mantendo ao mesmo tempo identidade simbólica distinta. Ao qualificar qualquer ação como

jeitinho brasileiro, anulamos a diversidade interna da sociedade, seja ela étnica, classe, gênero, religiosa, e adotamos uma classificação homogênea e a partir desta definiremos os brasileiros. Isso não implica que ao definir o *jeitinho* brasileiro enquanto elemento de identidade social estaremos simbolizando a totalidade da sociedade brasileira. Significa apenas que em determinados contextos ele sintetiza um conjunto de relações e procedimentos que os brasileiros “percebem” como sendo deles (Barbosa, 2005, p. 165-166).

Portanto, quando estudamos o *jeitinho* como elemento de identidade social, nosso objetivo não é identificar as causas políticas, econômicas e sociais que deram margem ao aparecimento desse procedimento social, nem o número exato de brasileiros que se utilizam desse expediente. O nosso interesse é saber o que *Le* significa, isto é, o que nos ensina, quando é utilizado, sobre como o nosso sistema funciona em termos de valor (Barbosa, 2005, p. 166).

A obra de Barbosa tem fundamental impacto sobre o estudo do *jeitinho*. Ao definir os parâmetros para se definir o *jeitinho* e criar uma categoria de classificação, a autora conseguiu sistematizar o conhecimento sobre o *jeitinho*. A divisão realizada entre a classificação positiva e negativa do jeito, a constante relação do jeito entre favor e corrupção, podendo transitar entre ambos pauta os estudos posteriores sobre jeito. Seguindo essa mesma linha, em nosso estudo iremos adotar o referencial teórico de Livia Barbosa ao abordar a questão do jeito.

A abordagem feita por Barbosa em relação a identidades utiliza uma visão antropológica, como já anteriormente citado. Ainda que não seja distante dos conceitos de identidade nacional e de nacionalismo, não são completamente iguais. A autora se baseia em identidades culturais e sociais para fazer suas considerações sobre *jeitinho*, sem se atentar para características singulares à identidade nacional e formação da nação, vistas anteriormente. O que pretendemos aqui é tentar

enquadrar o *jeitinho* como componente nacional e como elemento presente na etnia dominante no Brasil e na nação brasileira, notadamente sob a ótica etnosimbólica.

Uma última obra a ser discutida aqui é a obra de Alberto Carlos Almeida lançada em 2007, denominada *A Cabeça do Brasileiro*.

A grande relevância deste estudo de Almeida é tentar mensurar quantitativamente os aspectos do *jeitinho*. A partir de critérios científicos a obra traz resultados que buscam corroborar os ensinamentos de DaMatta e Barbosa. Almeida consegue aferir, então, que o Brasil é hierárquico, familista e patrimonialista. A obra mostra diferenças culturais entre classes mais baixas e classes mais altas, bem como distinções por gênero, região geográfica, escolaridade. Assim, o autor afirma que de uma forma geral a população apóia o *jeitinho* brasileiro.

A abordagem do *jeitinho* brasileiro é feita seguindo os parâmetros sistematizados por Barbosa, ou seja, Almeida faz a separação do que é considerado jeito, o que é favor e o que é corrupção. Importante ressaltar que a pesquisa evidenciou que os limites do *jeitinho* são muito subjetivos, o que pode ser considerado jeito para uma pessoa pode simplesmente constituir um favor para outra. Da mesma forma, o que um indivíduo considera apenas como um *jeitinho* pode ser encarado por outro como corrupção.

A pesquisa de Almeida aponta que quanto maior é a aceitação do *jeitinho*, maior também é a tolerância social à corrupção. Assim, o *jeitinho* constituir-se-ia na ante-sala da corrupção. Diferentemente da moralidade dicotômica Norte-Americana, dividida entre certo e errado, a moralidade brasileira permite o meio termo. Assim, o *jeitinho* representa uma “zona cinzenta” entre o certo e o errado (Almeida, 2007, p. 47-48). De acordo com os resultados da pesquisa, dois terços da população declara já ter adotado o *jeitinho*.

A grande importância de Almeida é trazer resultados empíricos e comprovar na prática o que foi colocado. Entretanto, o autor faz algumas

generalizações que parecem extrapolar o que é visto nos resultados da PESB 2002. Ademais, suas afirmações têm caráter determinístico a ponto de transparecer que a formação social do Brasil pode ser sintetizada dentro de uma equação matemática.

Podemos ver aqui correntes que abordam o jeito com diferentes perspectivas. Entendemos então que não há conceitos definitivos, as abordagens são díspares e válidas, dado os objetivos que tentam buscar. Acreditamos que uma abordagem completa sobre o *jeitinho* deve considerar a perspectiva histórica, os elementos culturais, as relações sociais e pessoais, bem como suas implicações ideológicas e institucionais.

Nossa intenção aqui não é esgotar o assunto, tampouco abordar todas as obras que tratam do *jeitinho*. O panorama demonstrado sobre as análises culturais de formação do Brasil e do *jeitinho* fornecem os subsídios preliminares para o estudo de caso do *jeitinho* enquanto elemento de cultura pública distinta caracterizada na perspectiva etnosimbólica.

4.2 *Jeitinho* e Etnosimbolismo

A perspectiva etnosimbólica não condiciona o surgimento e existência das nações e de sentimentos de identidade nacional à modernidade. Diante desta premissa, para analisar o *jeitinho* como elemento de cultura pública distinta de forma a corroborar a aplicabilidade do etnosimbolismo ao caso brasileiro, devemos observar a dualidade existente na sociedade brasileira de forma a perceber o *jeitinho* como elemento pré-moderno, que conserva componentes tradicionais, ou semitradicionais, conforme uso de DaMatta, na modernidade brasileira. Isto é

importante para confirmar que elementos pré-modernos perduram na modernidade e que não apenas os elementos modernos os responsáveis pela formação e manutenção de uma identidade nacional.

Assim, adotamos como referência esta visão da possibilidade de existência de elementos semitradicionais ou pré-modernos na realidade brasileira. Entendemos que o *jeitinho* é um destes casos, tem traços modernos e conserva elementos tradicionais, o que o caracteriza como um componente semitradicional ou pré-moderno.

A definição de tradição apresentada por Eisenstadt³⁵ (1973) descortina a ideia de imutabilidade das tradições. Assim como Shils, Eisenstadt mostra que a tradição pode existir independente da modernidade, bem como é possível que convivam em harmonia, ainda que para isto Eisenstadt acabe por recorrer a comparações com a modernidade.

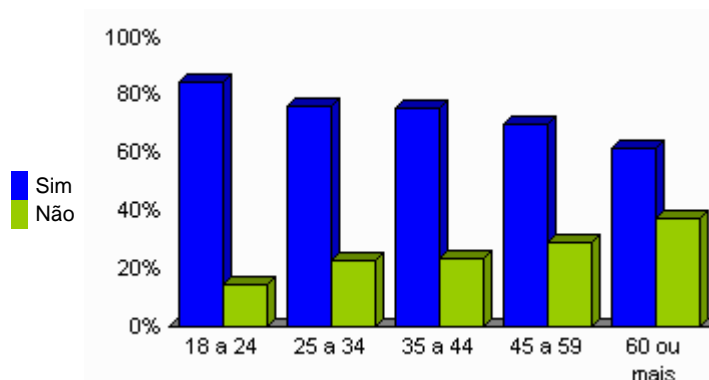
Um dos pressupostos normativos da tradição é a aceitação desta pela geração seguinte. Não basta haver a transmissão, é necessário que ocorra o aceite, ainda que tácito, desta tradição. Um dos juízos comuns feitos em relação ao *jeitinho* é que este tende a desaparecer com o aumento da escolaridade da população. Neste sentido, gerações mais novas e com maior acesso a escolaridade poderiam rejeitar a transmissão desta tradição e adotar uma prática distinta. Da mesma forma, analisar a percepção do *jeitinho* em grupos mais jovens podem ilustrar que este elemento cultural foi transmitido mas não foi aceito pela nova geração. As tabelas a seguir corroboram a tese de que o *jeitinho* perdura na sociedade brasileira e tem sido transmitido e aceito pelas novas gerações. O *jeitinho* enquanto uma construção

³⁵ A tradição pode talvez ser melhor entendida como a simbolização rotineira dos modelos de ordem social e da constelação dos códigos, as orientações que delineiam os limites da ordem de conexão cultural, de pertença, e de limites, o que preceitua as escolhas “adequadas” de metas e padrões de comportamento, mas também pode ser vista como os modos de avaliação, bem como de sanção e legitimação da “totalidade” da ordem cultural, social, ou de qualquer de suas partes (EISENSTADT, 1973, p. 139, tradução nossa).

cultural é transmitido entre gerações e, portanto, demonstra ter elementos tradicionais que permitem caracterizá-lo como um fenômeno tradicional.

Gráfico 2

Alguma vez na vida já pediu para alguém dar um *jeitinho* para você?
Relação com faixas de idade

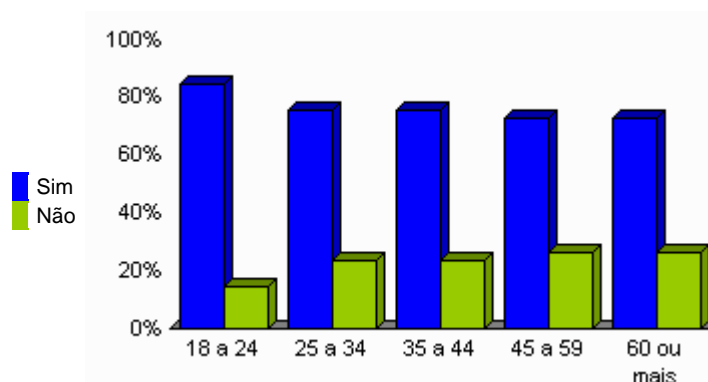


Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Gráfico 3

Alguma vez na vida já deu um *jeitinho*?

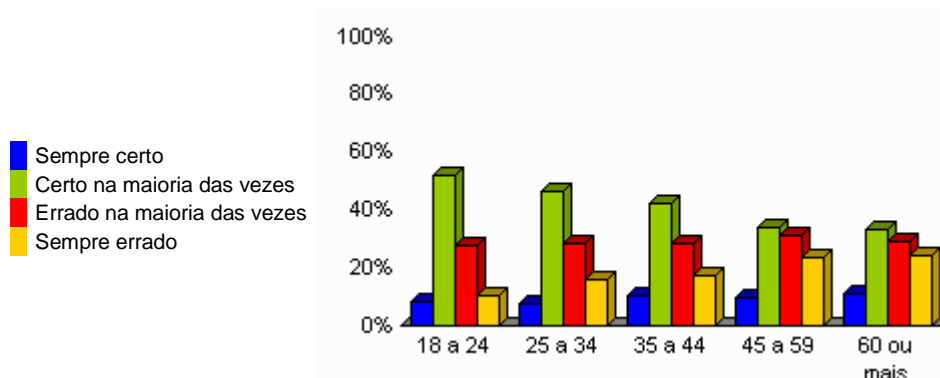
Relação com faixas de idade



Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Gráfico 4

Posição sobre o *Jeitinho* – Relação com faixas de idade

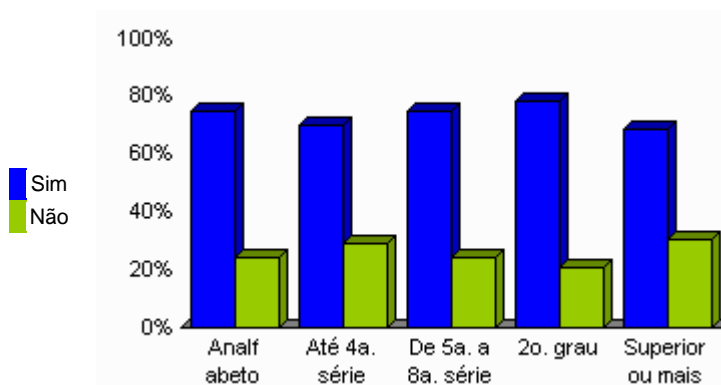


Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Gráfico 5

Alguma vez na vida já pediu para alguém dar um *jeitinho* para você?

Relação com faixas de escolaridade

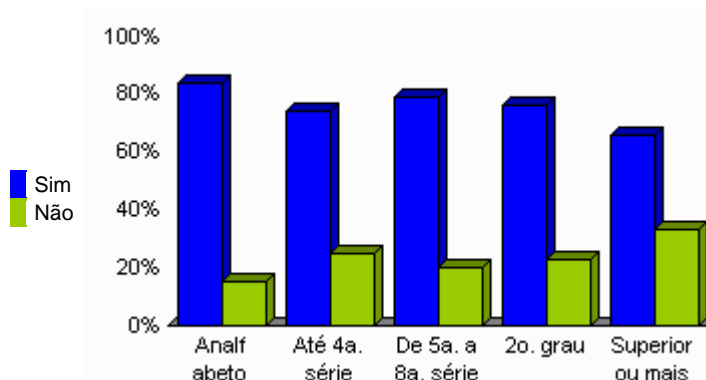


Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Gráfico 6

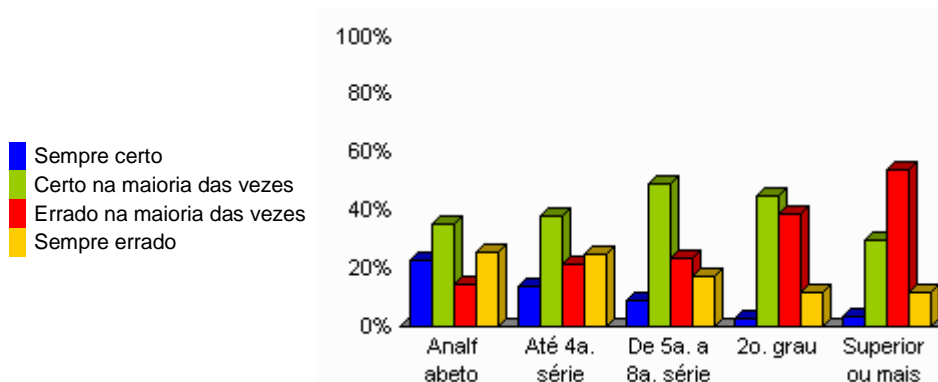
Alguma vez na vida já deu um *jeitinho*?

Relação com faixas de escolaridade



Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Gráfico 7

Posição sobre o *Jeitinho* – Relação com faixas de escolaridade

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Os gráficos de 2 a 7 apresentam a análise de três questões da Pesquisa Social Brasileira (PESB), de 2002, e analisam resultados acerca da existência e percepção do *jeitinho* no Brasil e o cruzamento das mesmas com faixas de escolaridade e de idade. Os gráficos de 2 a 4 permitem inferir que a percepção de

existência e prática do *jeitinho* ainda existe entre os segmentos mais jovens da população e não está em declínio. Da mesma forma, os gráficos de 5 a 7 demonstram que mesmo entre as pessoas mais escolarizadas é corriqueira a percepção e prática do *jeitinho*, ainda que exista uma pequena tendência ao declínio entre o segmento que possui formação universitária. Entretanto, conforme pode ser observado no gráfico 7, entre aqueles com maior escolaridade existe a tendência de reconhecer que o *jeitinho* é uma prática errada na maioria das vezes, o que nos leva a entender que o *jeitinho* é uma prática não bem aceita entre aqueles com maior escolaridade. Vale ressaltar que os fatores que levam o segmento mais escolarizado a reconhecer o *jeitinho* como uma prática errada na maioria dos casos não podem ser observados a partir dos dados apresentados.

Os dados acima permitem perceber que a ideia que o *jeitinho* tende a diminuir ou acabar com o aumento da escolaridade não pode ser considerada verdadeira, é um elemento cultural reproduzido na sociedade e transmitido às gerações seguintes. É, pois, um elemento que carrega em si os componentes tradicionais e de transmissão de uma tradição, sem perder seus componentes também modernos, o que corrobora nossa ideia de analisar o *jeitinho* como um elemento semitradicional ou pré-moderno.

Apesar de entendermos que a tradição está presente na sociedade brasileira, não devemos superestimar a ação humana e designar todas estas como práticas tradicionais. O ser humano pode agir de forma impulsiva, movido por sentimentos, mas isso não significa desconsiderar a existência da racionalidade. Assim, é importante frisar que várias práticas por si só não constituem tradições. Entretanto, todas estas práticas podem ser transmitidas como tradições. A tradição significa a reedição de práticas praticadas por gerações anteriores. A reedição em si não é a tradição, esta existirá no padrão que guia a reedição. Assim, o *jeitinho* por si só não é uma tradição, mas a transmissão através de gerações de sua prática, de sua forma de agir, seu padrão de atuação que é a tradição.

4.3 Jeitinho em esfera nacional

O componente cultural é um dos elementos mais importantes de uma nação, segundo a perspectiva do etnosimbolismo. Entretanto, não é a existência ou não de componentes culturais que distinguem etnia de nação. Tampouco é possível afirmar que uma nação, ou etnia possam existir sem que os componentes culturais sejam considerados.

O que distingue os componentes culturais de uma etnia para uma nação é o caráter de propriedade pública comum entre os membros da nação, bem como ser um critério específico de diferenciação cultural. Assim, os componentes culturais de uma nação assumem o papel de cultura pública nacional. Variações culturais podem surgir em uma determinada nação, como um dialeto, costume ou veneração específica, mas estes devem estar subordinados à cultura pública nacional.

A vastidão territorial brasileira, bem como a contribuição de diversos grupos étnicos, permite que no Brasil existam elementos culturais regionais, ou locais. Ainda assim, a existência de elementos regionais próprios não inviabiliza a cultura pública nacional, é possível a coexistência e os membros dessas localidades reconhecerão os símbolos culturais nacionais da mesma forma que membros de outras partes do Brasil irão reconhecê-los.

O que faz um elemento cultural qualquer se transformar em elemento cultural nacional, ou seja, um elemento de cultura pública, não é sua singularidade perante outras nações. Em outras palavras, para que um elemento seja considerado de cultura pública nacional não necessariamente este elemento cultural deve existir apenas naquela nação. O melhor exemplo para isso é o aspecto linguístico. A língua falada por uma nação e seus códigos vernaculares podem representar um elemento cultural característico. No Brasil a língua portuguesa assume este papel, é

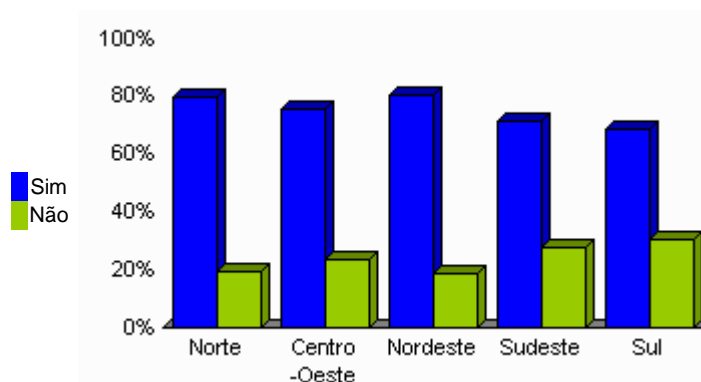
reconhecidamente um dos elementos definidores da nação brasileira e de nossa cultura pública, mas não é um idioma falado apenas no Brasil.

Entendemos que tais observações se aplicam ao *jeitinho* brasileiro. Barbosa (2006) afirma que existem práticas similares ao *jeitinho* em outras localidades, o que não invalida o *jeitinho* enquanto elemento de cultura pública brasileira, pois é reconhecido em todo o território e por todos os membros da comunidade nacional e constitui um símbolo nacional, muitas vezes motivo de orgulho.

Os gráficos a seguir projetam o aspecto nacional do *jeitinho*.

Gráfico 8

Alguma vez na vida já pediu para alguém dar um *jeitinho* para você?
Relação com regiões do Brasil

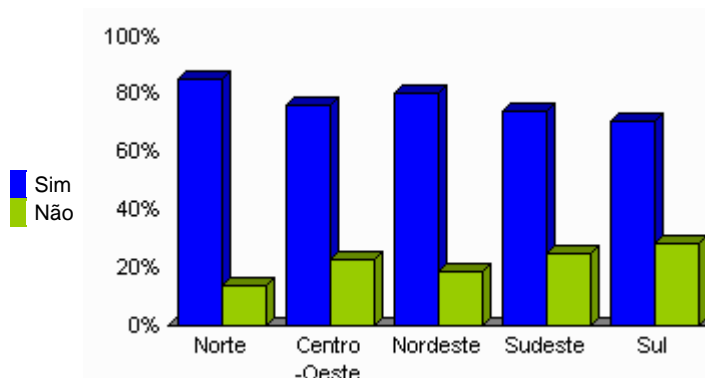


Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Gráfico 9

Alguma vez na vida já deu um *jeitinho*?

Relação com regiões do Brasil

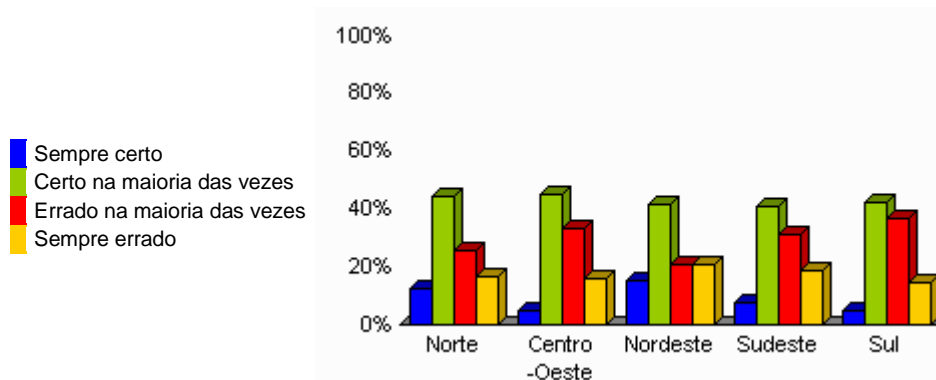


Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Gráfico 10

Posição sobre o *Jeitinho*

Relação com regiões do Brasil



Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Os gráficos de 8 a 10 ratificam a presença nacional do *jeitinho*. Mesmo em regiões em que outras etnias europeias participaram mais ativamente da composição regional, regiões Sul e Sudeste, o *jeitinho* existe, é reconhecido e

praticado por grande parte da população, o que assegura o *jeitinho* como elemento presente em todo o Brasil.

O presente estudo de caso ilustra o aspecto nacional do *jeitinho*, sua existência e aceitação enquanto uma cultura pública distinta e que conserva elementos modernos e tradicionais, assegurando que se trata de um fenômeno amplamente difundido na cultura brasileira e se caracteriza como uma cultura pública distinta. Além disso, os dados apresentados, bem como a abordagem do *jeitinho* como forma de identidade positiva, nos moldes de Barbosa (2006), ressaltam o entendimento do *jeitinho* como um elemento autóctone brasileiro, motivo de orgulho e criatividade. A elevação da dignidade da pessoa e do sentimento de identidade e brasilidade, quando em seu aspecto positivo de identidade, caracterizam o *jeitinho* como um forte elemento de cultura pública distinta nos moldes propostos pelo etnosimbolismo. Entendemos, assim, que o *jeitinho* é um elemento de cultura pública distinta formador da identidade nacional brasileira a partir da visão etnosimbólica.

Conclusão

A identidade nacional brasileira é um tema desafiador e ainda há muito a se conhecer a respeito. Esta tese de doutorado está longe de esgotar o assunto, o que buscamos oferecer é uma nova perspectiva de análise que acreditamos oferecer uma abordagem diferenciada dos aspectos étnicos, culturais e simbólicos de identidade nacional e nação. O etnosimbolismo é capaz de cumprir este papel e permite analisar a grande importância cultural para a formação da identidade nacional brasileira.

Entendemos que a os aspectos culturais existentes em uma sociedade são componentes importantes para sua análise e interpretação e, por conseguinte, não devem ser ignorados. O conceito de cultura é abordado a partir do seu uso na Ciência Política enquanto parte de cultura política e também sua origem conceitual sob um viés antropológico, que acreditamos tratar este conceito de forma mais ampla. A ideia de cultura política nos parece ignorar os estágios anteriores ao político e institucional que formam e caracterizam uma sociedade. Adotamos a vertente antropológica mais ampla porque a concepção de cultura política parece ineficaz na tarefa de analisar mitos, tradições e símbolos por um longo intervalo de tempo e sem a roupagem institucional existente nos estudos de cultura política.

Qualquer análise que esteja alicerçada em aspectos culturais é desafiadora, e adotar este caminho em uma tese de Ciência Política não é diferente. Acreditamos que a contribuição da cultura à Ciência Política e seus objetos de estudo são latentes e não devem ser desprezados. Por entendermos que se trata de um arcabouço teórico relevante adotamos uma análise cujo eixo norteador perpassa a questão cultural.

Analisar identidade nacional sem atribuir a devida importância aos elementos culturais significa diminuir um dos componentes mais importantes de um

sentimento de pertencimento e identificação para com um grupo, território, etnia ou nação. Entendemos que cultura e identidade são elementos indissociáveis e há uma lacuna nos estudos nacionalistas que não abrange amplamente a questão cultural. No caso brasileiro esta questão nos parece ainda mais latente, a carência de estudos nacionalistas que resgatem as teorias tradicionais demonstra que este ainda é um campo que merece ser explorado.

Os conceitos de nação e etnia constituem questão central para o etnosimbolismo. Conforme já exposto adotamos as interpretações de Anthony Smith sobre estes conceitos e frisamos a distinção política existente entre ambos. Se estes conceitos compartilham características, também possuem diferenças. A melhor distinção entre estas definições está no caráter político das nações. A discussão central nas diversas perspectivas nacionalistas é o momento de surgimento das nações. O etnosimbolismo, neste contexto, surge para suprir algumas lacunas. Entendemos que se trata de uma crítica ao modernismo. Semelhante a este, o etnosimbolismo considera que as nações em sua maioria surgem durante a modernidade, mas isso não significa que fatores pré-modernos devam ser desconsiderados. A razão maior das críticas ao modernismo está na concepção de invenção de tradições e mitos que alguns pensadores desta perspectiva defendem ou não consideram como relevantes para o surgimento das nações. O etnosimbolismo, ao contrário, considera que estes fatores pré-modernos, culturais e simbólicos desempenham papel fundamental no surgimento das nações, que surgem quando uma comunidade étnica se transforma em nação. Para tanto, deve-se proceder a uma análise em um longo intervalo de tempo, bem como considerar os elementos étnicos, pois são estes que trazem toda a carga cultural que permitirá a formação da nação.

A formação da nação, para o etnosimbolismo, pressupõe considerar a presença de algumas características: nome de comunidade próprio, território político definido, sistema normativo próprio e reconhecido por todos, cultura pública distinta. Ademais, deve-se proceder a uma análise baseada em processos históricos de

longa duração e no complexo de mitos e símbolos, considerar aspectos subjetivos e étnicos e perceber que mesmo que a formação da nação seja um fenômeno que se inicia nas elites, apenas quando alcança a participação e envolvimento popular é possível se formar uma nação. Há ainda outro ponto que se destaca entre os demais, as distinções existentes entre lealdade à nação e lealdade ao estado, o patriotismo. Connor considera que são fenômenos distintos, não se deve confundir estas formas de lealdade, enquanto que Smith considera a impossibilidade de se separar estas formas de lealdade, uma vez que diversos símbolos pátrios se transformam em elementos de identificação nacional ao se transformar em símbolos que transmitem e caracterizam as peculiaridades culturais existentes na comunidade nacional.

O surgimento do etnosimbolismo no meio acadêmico trouxe algumas críticas. Apesar de adotar esta perspectiva, reconhecemos que a própria definição de nação de Smith apresenta uma lacuna ao considerar a questão territorial. Para distinguir nação de etnia o autor salienta que na nação o território é a terra natal reconhecida em que a comunidade reside. Isso pode ser demasiadamente restritivo, pois segundo seu conceito uma comunidade que não resida no território que reconhece como terra natal não constituirá uma nação. Acreditamos que esta concepção não pode ser generalizada.

Diante deste cenário propusemos uma pesquisa acerca da possibilidade de aplicação da perspectiva etnosimbólica de nacionalismo à realidade brasileira. Entendemos que se trata de um tema atual, o nacionalismo constitui uma ideologia e movimento sociopolítico que interferem nas práticas sociais e institucionais de uma sociedade. Entendemos que o etnosimbolismo não é aplicável apenas à realidade brasileira, é possível adotá-lo em estudos nacionais de nações e estados recentes, como ocorre na América Latina e África. A necessidade de uma análise envolvendo longo intervalo de tempo pode ser relativizada. Criticar a aplicabilidade do etnosimbolismo por questões temporais é ignorar os novos movimentos nacionais que ocorreram nas últimas décadas, novas nações têm surgido e nem

sempre haverá registros históricos que garantam uma análise continuada. Entretanto, os elementos culturais remetem às etnias formadoras destas nações e sua origem e transmissão histórica extrapola a história escrita e recebe nítida influência da história oral e da transmissão cultural através das gerações.

O etnosimbolismo pressupõe a análise da formação da nação através de elementos subjetivos, num longo intervalo de tempo e adotando o complexo de mitos e símbolos. O caráter subjetivo dos elementos aqui adotados é evidente, é inviável tentar quantificá-los ou definir limites claros e precisos, principalmente quando nos referimos a influências culturais ao longo do tempo. É seguro afirmar que a análise temporal da formação nacional brasileira atende aos requisitos da análise baseada em processos históricos de longa duração, ainda que para isto seja necessário recorrer à história da etnia dominante na formação nacional. O complexo de mitos e símbolos pressupõe a persistência de elementos étnicos através de palavras, sinais, vestuário, arquitetura, linguagem. É possível afirmar que o caso brasileiro atende às demandas do etnosimbolismo quanto ao complexo de mitos e símbolos, pois são diversos os exemplos de persistência étnica na linguagem, nos hábitos e costumes dos brasileiros e na arquitetura, que incorporou durante longo tempo os estilos trazidos de Portugal. Os mecanismos de limite simbólicos se estendem, há a influência e persistência religiosa não só da etnia dominante no Brasil, o catolicismo, mas a presença de práticas religiosas de outras etnias formadoras do Brasil, notadamente os africanos e os indígenas.

Outra característica presente no etnosimbolismo é a origem dos princípios nacionais nas elites, mas para a formação da nação é necessário que estes elementos nacionais se massifiquem e alcancem o povo. Entendemos que os princípios nacionais surgem no Brasil já no final do século XIX e o advento da República e o fortalecimento de símbolos pátrios são etapas importantes, mas que por si só não levaram à formação da nação brasileira. Apenas quando este conjunto de elementos nacionais deixou de ser um sentimento elitista o sentimento nacional

aflorou na população brasileira, os símbolos pátrios se transformaram realmente em símbolos nacionais, e isso ocorre por volta da década de 1930.

Assim, de acordo com os atributos que caracterizam uma nação, o Brasil possui um nome próprio reconhecido e difundido ainda no período imperial, possui território próprio, definido e reconhecido com terra natal dos brasileiros, o que ocorreu como resultado do Tratado de Madri no século XVIII, possui costumes e leis públicas, reconhecidas e aceitas, e possui uma cultura pública distinta através de códigos culturais públicos, em que o *jeitinho* se enquadra, que define a molda a sociedade brasileira. Esta última e crucial característica se massificou apenas na primeira metade do século XX, período que o Brasil deixa de ser apenas uma comunidade étnica e se transforma em uma comunidade nacional. Podemos afirmar, assim, que nossas hipóteses estão comprovadas.

A intenção desta tese não é esgotar a análise etnosimbólica no Brasil. Uma série de elementos culturais que influenciam a formação e persistência da nação não foi aprofundada nesta pesquisa. John Armstrong (2004) reconhece que ainda muito pouco se conhece sobre o arcabouço religioso existente no Brasil, notadamente a persistência de símbolos e práticas de etnias não dominantes, como caso do Candomblé.

O Estado brasileiro conserva uma série de elementos étnicos e culturais em sua estrutura. Pouco se conhece sobre o assunto, a maioria dos estudos parte do pressuposto que é na administração pública que os elementos étnicos e culturais brasileiros irão interferir e influenciar sua realidade. Acreditamos que o complexo de símbolos e práticas culturais no Brasil ainda merece maior aprofundamento, e apenas quando se analisar a importância destes elementos culturais como formas de instituições políticas informais é que o verdadeiro peso destes poderá ser compreendido nas relações políticas e no Estado brasileiro.

O eixo definidor de uma nação passa pela definição de uma cultura pública distinta e conferimos destacada importância a este ponto de definição de

nação. Apresentamos um estudo de caso com o intuito de demonstrar que o *jeitinho* é um elemento de cultura pública distinta. Não temos a intenção de afirmar que o *jeitinho* é o principal elemento de cultura pública existente no Brasil, tal assertiva extrapola a proposta inicial desta tese. Sem dúvidas existem outros elementos de cultura pública distinta no Brasil que merecem ser estudados em pesquisas futuras, como a hospitalidade, por exemplo. Para a existência de uma nação, invariavelmente, diversos elementos de cultura pública distinta existirão para a formação da nação. No caso brasileiro o *jeitinho* é apenas um destes elementos.

Da mesma forma, uma série de abordagens futuras sobre nacionalismo e etnosimbolismo no Brasil poderão perfeitamente ser analisadas. Nosso intuito aqui era demonstrar a possibilidade de utilização etnosimbólica ao caso brasileiro. Os elementos históricos e culturais, característicos desta perspectiva propiciam novas análises futuras, como a questão da identidade positiva que elementos de cultura pública distinta podem oferecer para a formação da nação. Além disso, conforme destacamos ao analisar o *jeitinho*, reconhecemos esta influência, mas apenas estudos específicos serão capazes de mensurar os impactos dos elementos de cultura pública distintos nas instituições, bem como medir a abrangência destes estudos na sociedade.

O etnosimbolismo apresenta uma gama de temas e oportunidades para se analisar a nação brasileira, sua formação e existência, os conflitos regionais e baixa incidência de movimentos separatistas no Brasil apesar da vastidão territorial. Da mesma forma, o etnosimbolismo oferece recursos metodológicos para melhor compreender os sentimentos de brasilidade e seus impactos sociais e institucionais no Brasil. Entendemos que esta tese representa a tentativa de oferecer uma ferramenta metodológica que permitirá novas análises sobre a nação e Estado brasileiros e um melhor entendimento dos elementos culturais que garantem a existência da nação brasileira.

Referências Bibliográficas

ABREU, Clóvis *et alii*. O Jeitinho Brasileiro como um Recurso de Poder, In: *Revista Brasileira de Administração Pública*, Fundação Getúlio Vargas, 1982.

ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti de. *Giberto Freyre e a invenção do Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

ALMEIDA, Alberto Carlos. *A Cabeça do Brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. *The Civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 2006.

ARIELY, Gal. Globalisation and the decline of national identity? An exploration across sixty-three countries. *Nations and Nationalism*. V.18,n.3,p.461-482, 2012.

ARMSTRONG, John. Definitions, periodization, and prospects for the *longue durée*. In: GUIBERNAU, Montserrat; HUTCHINSON, John. *History and national destiny: ethnosymbolism and its critics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

_____. A. *Nations before nationalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1982.

_____. Nationalism in the former Soviet Empire. *Problems of Communism*. n. 41, v. 1-2, p. 129-133, 1992.

ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. 2.ed. Brasília: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 1987. 2. ed.

BACKES, Carmen. *O que é ser brasileiro*. São Paulo:Escuta, 2000.

BALIBAR, Etienne. Racism and nationalism. In: SPENCER, Philip; WOLLMAN, Howard. *Nations and Nationalism: a reader*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

BANTING, Keith; SOROKA, Stuart. Minority nationalism and immigrant integration in Canada. *Nations and Nationalism*. v.18,n.1, p.156-176, 2012.

BARBOSA, Livia. *O Jeitinho Brasileiro: A arte de ser mais igual do que os outros*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

_____. The Brazilian *Jeitinho*: An Exercise in National Identity. In: DAMATTA, Roberto; HESS, David. *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderlands of the Western World*: New York: Columbia University Press, 1995.

BARBU, Zevedei. A contribuição de Gilberto Freyre à sociologia histórica. In: *Gilberto Freyre na UnB*. Brasília: UnB, 1981.

BARRETO, Kátia M. Mendonça. Um projeto Civilizador: Revisitando Faoro. In: *Lua Nova*, N. 36, 1995.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BATISTA JR, Paulo Nogueira. Nacionalismo e desenvolvimento. *Novos estudos CEBRAP*, n. 77, p. 29-35, Março 2007

BENDIX, Reinhard. *Max Weber, um perfil intelectual*. Editora Universidade de Brasília: Brasília, 1986.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Do nacionalismo à dependência. *Estud. av.*, São Paulo, v. 23, n. 65, 2009 .

BREUJILLY, John. Nationalism and the State. In: SPENCER, Philip; WOLLMAN, Howard. *Nations and Nationalism: a reader*. New Brunswick: Tutgers University Press, 2005.

CAMPANTE, Rubens Goyatá. O Patrimonialismo em Faoro e Weber e a Sociologia Brasileira. In: *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol 46, nº 1, 2003.

CAMPOS, Roberto de Oliveira. A Sociologia do Jeito. In: *A técnica e o riso*. Edições Apec, 1966.

CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: (momentos decisivos)*. 3.ed. São Paulo: Martins, v.2, 1969.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: O imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. O Brasil e seus nomes. *Revista de História*, n. 15, Dezembro 2006.

CHULL SHIN, Doh. Democratization: perspectives from global citizenries. In: DALTON, Russell J.; KLINGEMANN, Hans-Dieter. *The oxford handbook of political behavior*. New York: Oxford University Press, 2007.

CÍCERO. *Orationes*. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3aabo%3aphi%2c0474%2c035%3a10%3a10%3a20&redirect=true#word1>>. Acesso em 04 de Março de 2012.

CONNOR, Walker. *Ethnonationalism: the quest for understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. Nationalism and political illegitimacy. In: CONVERSI, Daniele. *Ethnonationalism in the contemporary world: Walker Connor and the study of nationalism*. London: Routledge, 2004a.

_____. The timelessness of nations. In: GUIBERNAU, Montserrat; HUTCHINSON, John. *History and national destiny: ethnosymbolism and its critics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004b.

CONVERSI, Daniele. *Ethnonationalism in the contemporary world: Walker Connor and the study of nationalism*. London: Routledge, 2004.

COUTO, Jorge. A gênese do Brasil. In: MOTA, Carlos Guilherme. *Viagem incompleta: a experiência brasileira*. Formação: Histórias. 3.ed. São Paulo: Editora Senac, 2009.

DALTON, Russell J.; KLINGEMANN, Hans-Dieter. *The oxford handbook of political behavior*. New York: Oxford University Press, 2007.

DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

_____. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

_____. For na anthropology of the brazilian tradition: or “a vistude está no meio”. In: DAMATTA, Roberto; HESS, David. *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderlands of the Western World*. New York: Columbia University Press, 1995.

_____. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.

DECCA, Edgar Salvadori de. Ensaio de cordialidade em Sérgio Buarque de Holanda. In: *Intérpretes do Brasil: Cultura e Identidade*. AXT, Gunter; SCHÜLLER, Fernando. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004.

DIAS, Rafaela Cyrino Peralva. Resenha: modernidade e identidade. *Psicologia & Saúde*, v.17, n.3, p.80-81, Set/Dez. 2005.

EISENSTADT, Shmuel N. *Modernização e mudança social*. Belo Horizonte: editora do Professor, 1968.

_____. *Modernização: protesto e mudança: modernização de sociedade tradicionais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

_____. *Tradition, change and modernity*. New York: John Wiley & Sons, 1973.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and nationalism*. 2.ed. London: Pluto Press, 2002.

FAORO, Raymundo. *A questão nacional: a modernização*. In: Estudos Avançados. São Paulo, v. 6, n. 14, Abril. 1992

_____. *Os Donos do Poder*. Formação do patronato político brasileiro. V. 1, 10.ed. São Paulo: Globo, 1995.

_____. *Os Donos do Poder*. Formação do patronato político brasileiro. V. 2, 11.ed. São Paulo: Globo, 1996.

FERREIRA, Gabriela Nunes. A formação nacional em Buarque, Freyre e Vianna. *Lua Nova*, n. 37, p. 229-247, 1996.

FERREIRA, Maria Cristina, *et. alli*. Unraveling the mystery of Brazilian Jeitinho: a cultural exploration of social norms. In: *Personality and social psychology bulletin*, v. 22, n. 10, 2011.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. Problemas políticos brasileiros. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

FREUND, Julien. Sociologia de Max Weber. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 22 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

FUCHS, Dieter. The Political culture paradigm. In: DALTON, Russell J.; KLINGEMANN, Hans-Dieter. *The oxford handbook of political behavior*. New York: Oxford University Press, 2007.

GELLNER, Ernest. Nationalism and modernity. In: SPENCER, Philip; WOLLMAN, Howard. *Nations and Nationalism: a reader*. New Brunswick: Tutgers University Press, 2005.

_____. *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

GIDDENS, Anthony. *The Nation-State and violence*. Cambridge: Polity, 1985.

GREENFELD, Liah. *Nacionalismo: Cinco caminhos para a modernidade*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.

_____. *Nationalism and the mind: essays on modern culture*. Oxford: Oneworld publications, 2006.

GUIBERNAU, Montserrat. Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment. In: GUIBERNAU, Montserrat; HUTCHINSON, John. *History and national destiny: ethnosymbolism and its critics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

_____. *The identity of nations*. Cambridge: Polity, 2007.

GUIBERNAU, Montserrat; HUTCHINSON, John. *History and national destiny: ethnosymbolism and its critics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

HALMAN, Loek. Political Values. In: DALTON, Russell J.; KLINGEMANN, Hans-Dieter. *The oxford handbook of political behavior*. New York: Oxford University Press, 2007.

HANDELMAN, Don. The organization of ethnicity. *Ethnic Groups*, vol. 1. p. 187-200, 1977.

HASTINGS, Adrian. The construction of Nationhood. In: SPENCER, Philip; WOLLMAN, Howard. *Nations and Nationalism: a reader*. New Brunswick: Tutgers University Press, 2005.

HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HUTCHINSON, John. *The dynamics of cultural nationalism: the Gaelic revival and the creation of the modern Irish State*. London: George Allen and Unwin, 1987.

HUTCHINSON, John; SMITH, Anthony D. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

INOBUCHI, Takashi. Clash of values across civilizations. In: DALTON, Russell J.; KLINGEMANN, Hans-Dieter. *The oxford handbook of political behavior*. New York: Oxford University Press, 2007.

JAGUARIBE, Hélio. Nação e nacionalismo no século XXI. *Estudos avançados*, v. 22, n. 62, p. 275-279, 2008.

JANCSÓ, István; PIMENTA, João Paulo G. Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira). In: MOTA, Carlos Guilherme. *Viagem incompleta: a experiência brasileira*. Formação: Histórias. 3.ed. São Paulo: Editora Senac, 2009.

KEATING, Michael. Stateless Nation-Building: Quebec, Catalonia and Scotland in the Changing State System. *Nations and Nationalism*. v.3, n.4, p.689-717, 1997.

KELLEMAN, Peter. *Brasil para Principiantes*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1964.

KOCHE, J. *Fundamentos de Metodologia Científica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

- KOHN, Hans. *The Idea of nationalism*. 2.ed. New York: Collier-Macmillan, 1967.
- KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 11.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LAUERHASS Jr., Ludwig. *Getúlio Vargas e o triunfo do nacionalismo brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- LAVALLE, Adrián Gurza. *Vida Pública e Identidade Nacional: Leituras Brasileiras*. São Paulo: Globo, 2004.
- LEERS, Bernardino. *Jeito Brasileiro e Norma Absoluta*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LENTZ, Carola. Celebrating independence jubilees and the millennium: national days in Africa. *Nations and Nationalism*. v.19, n.2, p.208-216, 2013.
- _____. The 2010 independence jubilees: the politics and aesthetics of national commemoration in Africa. *Nations and Nationalism*. v.19, n.24, p.217-237, 2013.
- LESSA, Carlos. Nação e nacionalismo a partir da experiência brasileira. *Estudos avançados*, v. 22, n. 62, p. 237-256, 2008.
- LIMA, Manuel de Oliveira. *D. João VI no Brasil (1808)*. 3.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- LOCKE, John. Ensaio acerca do entendimento humano. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MANN, Michael. Has Globalisation Ended the Rise and Rise of the Nation-State? In: SPENCER, Philip; WOLLMAN, Howard. *Nations and Nationalism: a reader*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.
- MANSUR, Juliana Arcoverde; SOBRAL, Filipe João Bera de Azevedo. Política na terra do "jeitinho": consequências dos comportamentos políticos em organizações no Brasil. *RAM, Revista de Administração Mackenzie*, São Paulo, v. 12, n. 6, Dec. 2011
- MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de Pesquisa*. São Paulo: Ed. Atlas, 2002.
- MELATTI, Julio Cezar. Índios do Brasil. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- MELLO, Evaldo Cabral de, Uma nova Lusitânia. In: MOTA, Carlos Guilherme. Viagem incompleta: a experiência brasileira. Formação: Histórias. 3.ed. São Paulo: Editora Senac, 2009.

MERRIAM-WEBSTER. Disponível em <<http://www.merriam-webster.com>>. Acesso em 02 de Fevereiro de 2012.

MOORE, Wilbert E. O impacto da indústria: modernização de sociedades tradicionais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MOSER, Antonio. *Mudanças na Moral do Povo Brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MOTA, Carlos Guilherme. *Viagem incompleta: a experiência brasileira*. Formação: Histórias. 3.ed. São Paulo: Editora Senac, 2009.

MOTTA, Fernando C. Prestes; ALCADIPANI, Rafael. Jeitinho brasileiro, controle social e competição. *Revista de administração de empresas*, São Paulo, v. 39, n. 1, Mar. 1999 .

MUÑOZ, Jordi; GUINJOAN, Marc. Accounting for internal variation in nationalist mobilization: unofficial referendums for independence in Catalonia (2009–11). *Nations and Nationalism*. v.19, n.1, p.44-67, 2013.

NASCIMENTO, Paulo César. *Dilemas do Nacionalismo*. BIB – *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo, Nº 56, 2º semestre de 2003.

N'GUESSAN, Konstanze. 'Independence is not given, it is taken': the Ivorian cinquanteaire and competing history/ies of independence. *Nations and Nationalism*. v.19, n.2, p.276-295, 2013.

NIELSEN, Kai. Cultural nationalism, neither ethnic nor civic. *The philosophical Forum*. v. 28, n.1-2, p. 42-52, 1996.

OLIVEN, Ruben George. Cultura e modernidade no Brasil. *São Paulo em perspectiva*, v. 15, n. 2, p. 3-12, 2001.

_____. National and regional identities in Brazil: Rio Grande do Sul and its peculiarities. *Nations and Nationalism*, v.12, n. 2, p. 303-320, 2006.

ORLOWSKA, Izabela. Forging a nation: the Ethiopian millennium celebration and the multiethnic state *Nations and Nationalism*. v.19, n.2, p. 296-316, 2013.

ÖZKIRIMLI, Umut. The nation as na artichoke? A critique of ethnosymbolist interpretations of nationalism. *Nations and Nationalism*. V.9,n.3,p.339-355, 2003.

PAIM, Antonio. *A querela do estatismo*. Brasília: Senado Federal, 1998.

PEDROSO, José Pedro Pentead; MASSUKADO-NAKATANI, Márcia Shizue; MUSSI, Fabrício Baron. A relação entre o jeitinho Brasileiro e o perfil empreendedor: possíveis interfaces no contexto da atividade empreendedora no Brasil. *RAM, Revista de Administração Mackenzie* , São Paulo, v. 10, n. 4, Aug. 2009 .

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Negritude, mestiçagem e Lusitanismo: o Brasil Positivo de Gilberto Freyre. In: *Intérpretes do Brasil: Cultura e Identidade*. AXT, Gunter; SCHÜLLER, Fernando. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004.

PESB, Pesquisa Social Brasileira, 2002.

PETTINICCHIO, David. Migration and ethnic nationalism: Anglophone exit and the 'decolonisation' of Québec. *Nations and Nationalism*. v.18, n.4, p. 719-743, 2012.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Administração e estratégia de desenvolvimento: elementos de uma sociologia especial da administração*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1966.

REESKENS, Tim; HOOGHE, Marc. Beyond the civic-ethnic dichotomy: investigating the structure of citizenship concepts across thirty-three countries. *Nations and Nationalism*. V.16,n.4,p.579-597, 2010.

REGA, Lourenço Stelio. *Dando um Jeito no Jeitinho: Como ser ético sem deixar de ser brasileiro*. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 2000.

REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil 1: de Varnhagen a FHC*. 9.ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

_____. *As Identidades do Brasil 2: De Calmon a Bomfim. A favor do Brasil: direita ou esquerda*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

REIS, Fábio Wanderley. Notas sobre nação e nacionalismo. *Estudos avançados*, v. 22, n. 62, p. 161-169, 2008.

RENAN, Ernest. *What is a nation?* Paris: 1882. Disponível em <<http://www.scribd.com/doc/54094929/Renan-What-is-a-Nation-1882>>. Acesso em 23 de Setembro de 2011.

ROSEN, Keith. The Jeito. Brazil's Institutional Bypass of the formal legal system and its developmental implications. In: *The American Journal of the Comparative Law*. n.19, p.516-549, 1971.

SCHLESINGER, Philip. Europeanness: A New Cultural Battlefield. *Innovation*, n.5, p. 12-22, 1992.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Estado sem nação: a criação de uma memória oficial do segundo reinado. In: NOVAES, Adauto. *A crise do Estado-Nação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

SCHWARTZ, Stuart B. "Gente da terra braziliense da nasção". Pensando o Brasil: a construção de um povo. In: MOTA, Carlos Guilherme. *Viagem incompleta: a experiência brasileira*. Formação: Histórias. 3.ed. São Paulo: Editora Senac, 2009.

SETON-WATSON, Hugh. *Nations and states*. Boulder: Westview press, 1977.

SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

SHULMAN, Stephen. Challenging the civic/ethnic and west/east dichotomies in the study of nationalism. *Comparative politics*, v.35,n. 5, p. 554-585, 2002.

SILVA, Juremir Machado da. Gilberto Freyre: o clássico injustiçado. In: *Intérpretes do Brasil: Cultura e Identidade*. AXT, Gunter; SCHÜLLER, Fernando. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004.

SMITH, Anthony D. Dating the Nation. In: CONVERSI, Daniele. *Ethnonationalism in the contemporary world: Walker Connor and the study of nationalism*. London: Routledge, 2004a.

_____. *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*. London: Routledge, 2009.

_____. History and national destiny: responses and clarifications. In: GUIBERNAU, Montserrat; HUTCHINSON, John. *History and national destiny: ethnosymbolism and its critics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004b.

_____. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press, 1991.

_____. National identity and vernacular mobilisation in Europe. *Nations and Nationalism*. V.17,n.2,p.223-256, 2011.

_____. *Nationalism: theory, ideology, history*. 2.ed. Cambridge: Polity, 2010.

_____. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge, 1998.

_____. *The antiquity of nations*. Cambridge: Polity, 2004c.

_____. *The cultural foundations of nations: hierarchy, covenant, and republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

_____. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

SODRÉ, Nelson Werneck. *As Razões da Independência*. Rio de Janeiro: Graphia, 2002.

_____. *Raízes Históricas do Nacionalismo Brasileiro*. 2.ed. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

SOUZA, Jessé. *A Modernização Seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB, 2000.

SPENCER, Philip; WOLLMAN, Howard. *Nations and Nationalism: a reader*. New Brunswick: Tutgers University Press, 2005.

STALIN, Joseph. The Nation. In: FRANKLIN, Bruce. *The Essential Stalin: major theoretical writings 1905-1952*. New York: Anchor Books, 1973.

TAVOLARO, Sergio B. F. Existe uma modernidade Brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 20, N. 59. Outubro/2005.

_____. Freyre, DaMatta e o lugar da natureza na “singularidade brasileira”. *Lua Nova*, São Paulo: n. 83, p. 217-257, 2011.

TILLY, Charles. *The formation of national states in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

TÔRRES, João Camilo de Oliveira. *Interpretação da Realidade Brasileira*. José Olympio: Rio de Janeiro, 1973.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. 2.ed. São Paulo: Editora da USP, 2000.

VIROLI, Maurizio. *For love of Country: an essay on nationalism and patriotism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 12. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1997.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991. Vol. 1.

_____. *Ensaio de Sociologia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

WEFFORT, Francisco. *Espada, cobiça e fé: As origens do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

WEGNER, Robert. Os Estados Unidos e a fronteira na obra de Sérgio Buarque. In: SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Ed. UnB, 1999.

WIMMER, Andreas. How to modernize ethno-symbolism. *Nations and Nationalism*, v.14, n.1, p. 9-14, 2008.

Anexo

Cruzamento das questões sobre *Jeitinho* da Pesb (2002) com questões demográficas

Emprestar dinheiro a amigo é - em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	86,3%	13,2%	0,5%
Centro-Oeste	91,2%	8,4%	0,5%
Nordeste	89,6%	9,2%	1,2%
Sudeste	89,8%	9,2%	1,0%
Sul	92,1%	7,0%	0,9%

Emprestar dinheiro a amigo é - em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	90,7%	8,3%	1,0%
Capital	87,9%	11,4%	0,7%

Emprestar dinheiro a amigo é - em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	89,3%	10,5%	0,2%
25 a 34	90,6%	8,8%	0,7%
35 a 44	89,8%	9,2%	1,0%
45 a 59	89,3%	9,1%	1,6%
60 ou mais	91,3%	7,5%	1,2%

Emprestar dinheiro a amigo é - em relação a -Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	89,5%	8,6%	1,8%
Até 4a. série	88,6%	9,5%	1,9%
De 5a. a 8a. série	88,8%	11,0%	0,2%
2o. grau	90,9%	8,5%	0,6%
Superior ou mais	96,5%	2,9%	0,6%

Emprestar dinheiro a amigo é - em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	89,7%	9,6%	0,8%
Feminino	90,3%	8,6%	1,1%

Passar frente fila banco – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	32,3%	41,9%	25,8%
Centro-Oeste	26,0%	56,7%	17,2%
Nordeste	41,8%	44,9%	13,3%
Sudeste	23,3%	58,4%	18,3%
Sul	21,3%	62,5%	16,2%

Passar frente fila banco – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	31,2%	52,4%	16,4%
Capital	23,7%	57,7%	18,7%

Passar frente fila banco – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	29,0%	50,0%	21,0%
25 a 34	25,5%	56,4%	18,2%
35 a 44	28,2%	58,2%	13,5%
45 a 59	28,6%	54,6%	16,8%
60 ou mais	40,6%	44,1%	15,3%

Passar frente fila banco – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	59,5%	25,6%	14,9%
Até 4a. série	41,7%	39,3%	19,0%
De 5a. a 8a. série	25,6%	54,6%	19,8%
2o. grau	17,0%	68,0%	15,0%
Superior ou mais	11,0%	78,5%	10,5%

Passar frente fila banco – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	27,6%	55,3%	17,2%
Feminino	30,9%	52,3%	16,8%

Guardar o lugar na fila – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	59,1%	33,5%	7,4%
Centro-Oeste	58,1%	37,7%	4,2%
Nordeste	69,3%	26,2%	4,5%
Sudeste	59,8%	35,6%	4,6%
Sul	62,4%	34,0%	3,6%

Guardar o lugar na fila – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	64,2%	31,8%	4,1%
Capital	58,8%	35,0%	6,2%

Guardar o lugar na fila – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	57,8%	35,3%	7,0%
25 a 34	62,4%	32,8%	4,8%
35 a 44	63,0%	34,6%	2,3%
45 a 59	63,2%	32,6%	4,2%
60 ou mais	69,6%	25,2%	5,3%

Guardar o lugar na fila – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	78,6%	15,9%	5,5%
Até 4a. série	69,9%	25,2%	4,8%
De 5a. a 8a. série	63,9%	31,3%	4,8%
2o. grau	52,3%	43,3%	4,4%
Superior ou mais	56,4%	41,3%	2,3%

Guardar o lugar na fila – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	60,8%	33,9%	5,3%
Feminino	64,6%	31,4%	4,0%

Fazer um gato/uma gambiarra – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	4,0%	20,9%	75,1%
Centro-Oeste	0,5%	13,0%	86,5%
Nordeste	9,1%	22,7%	68,2%
Sudeste	2,4%	23,1%	74,5%
Sul	3,6%	21,5%	74,9%

Fazer um gato/uma gambiarra – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	5,5%	22,0%	72,6%
Capital	1,8%	20,3%	77,9%

Fazer um gato/uma gambiarra – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	3,3%	21,3%	75,4%
25 a 34	4,0%	23,8%	72,2%
35 a 44	3,7%	24,8%	71,5%
45 a 59	5,7%	19,1%	75,3%
60 ou mais	7,0%	16,2%	76,8%

Fazer um gato/uma gambiarra – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	16,6%	23,7%	59,7%
Até 4a. série	8,5%	22,1%	69,4%
De 5a. a 8a. série	2,3%	22,0%	75,7%
2o. grau	0,3%	20,3%	79,4%
Superior ou mais	0,6%	20,6%	78,8%

Fazer um gato/uma gambiarra – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	3,6%	23,3%	73,1%
Feminino	5,3%	20,2%	74,5%

Relógio marcar um consumo menor – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	7,1%	13,6%	79,3%
Centro-Oeste	1,4%	4,7%	94,0%
Nordeste	12,3%	13,8%	73,9%
Sudeste	3,9%	8,8%	87,4%
Sul	4,8%	12,0%	83,2%

Relógio marcar um consumo menor – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	7,3%	11,8%	81,0%
Capital	4,3%	8,2%	87,5%

Relógio marcar um consumo menor – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	6,3%	10,4%	83,3%
25 a 34	6,2%	11,2%	82,7%
35 a 44	5,1%	9,4%	85,5%
45 a 59	5,8%	11,0%	83,2%
60 ou mais	11,0%	13,3%	75,7%

Relógio marcar um consumo menor – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	26,1%	17,6%	56,3%
Até 4a. série	9,7%	16,3%	74,1%
De 5a. a 8a. série	4,8%	9,7%	85,5%
2o. grau	1,1%	7,2%	91,6%
Superior ou mais	0,6%	2,9%	96,5%

Relógio marcar um consumo menor – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	5,2%	11,6%	83,2%
Feminino	7,6%	10,3%	82,1%

Tirar um documento mais rápido – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	25,7%	43,1%	31,2%
Centro-Oeste	21,0%	40,2%	38,8%
Nordeste	42,1%	34,8%	23,1%
Sudeste	22,2%	45,3%	32,5%
Sul	22,2%	41,5%	36,3%

Tirar um documento mais rápido – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	29,8%	39,7%	30,5%
Capital	23,5%	44,1%	32,4%

Tirar um documento mais rápido – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	21,2%	38,9%	39,9%
25 a 34	21,9%	42,2%	35,8%
35 a 44	26,2%	45,8%	28,0%
45 a 59	31,9%	41,3%	26,8%
60 ou mais	46,4%	32,0%	21,6%

Tirar um documento mais rápido – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	63,3%	20,0%	16,7%
Até 4a. série	40,8%	31,8%	27,4%
De 5a. a 8a. série	24,6%	40,3%	35,1%
2o. grau	13,9%	50,3%	35,8%
Superior ou mais	11,1%	62,0%	26,9%

Tirar um documento mais rápido – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	25,5%	43,8%	30,8%
Feminino	30,5%	38,4%	31,1%

Uma mãe passa na frente da fila – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	13,7%	40,6%	45,7%
Centro-Oeste	5,6%	50,2%	44,2%
Nordeste	17,0%	43,3%	39,7%
Sudeste	8,8%	49,7%	41,5%
Sul	7,4%	56,2%	36,3%

Uma mãe passa na frente da fila – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	11,4%	48,7%	39,9%
Capital	10,0%	47,3%	42,7%

Uma mãe passa na frente da fila – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	9,1%	49,4%	41,6%
25 a 34	10,3%	48,7%	41,1%
35 a 44	8,4%	52,0%	39,6%
45 a 59	13,2%	47,7%	39,1%
60 ou mais	16,1%	41,5%	42,4%

Uma mãe passa na frente da fila – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	28,1%	30,5%	41,4%
Até 4a. série	17,3%	40,7%	42,0%
De 5a. a 8a. série	10,0%	45,9%	44,1%
2o. grau	3,0%	58,9%	38,1%
Superior ou mais	4,1%	63,2%	32,7%

Uma mãe passa na frente da fila – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	10,5%	54,4%	35,1%
Feminino	11,5%	43,4%	45,1%

Recebe um presente de Natal – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	33,9%	29,6%	36,5%
Centro-Oeste	32,1%	23,4%	44,5%
Nordeste	43,2%	27,3%	29,5%
Sudeste	27,7%	25,1%	47,2%
Sul	28,0%	29,2%	42,8%

Recebe um presente de Natal – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	34,6%	27,9%	37,5%
Capital	28,6%	23,3%	48,1%

Recebe um presente de Natal – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	36,2%	30,3%	33,4%
25 a 34	34,3%	25,1%	40,7%
35 a 44	29,3%	26,4%	44,3%
45 a 59	32,4%	25,8%	41,8%
60 ou mais	34,4%	27,2%	38,4%

Recebe um presente de Natal – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	56,5%	24,4%	19,0%
Até 4a. série	44,0%	29,3%	26,7%
De 5a. a 8a. série	34,3%	27,8%	37,9%
2o. grau	23,8%	26,1%	50,1%
Superior ou mais	6,5%	19,4%	74,1%

Recebe um presente de Natal – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	30,0%	27,2%	42,8%
Feminino	35,8%	26,3%	37,9%

Vizinho empresta panela ou fôrma – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	86,2%	13,3%	0,5%
Centro-Oeste	88,8%	10,7%	0,5%
Nordeste	86,5%	12,1%	1,4%
Sudeste	90,2%	9,4%	0,4%
Sul	91,3%	8,3%	0,4%

Vizinho empresta panela ou fôrma – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	88,7%	10,6%	0,7%
Capital	89,3%	10,0%	0,7%

Vizinho empresta panela ou fôrma – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	86,3%	12,5%	1,2%
25 a 34	90,0%	9,9%	0,2%
35 a 44	86,8%	12,2%	1,0%
45 a 59	89,6%	9,6%	0,8%
60 ou mais	92,0%	7,4%	0,6%

Vizinho empresta panela ou fôrma – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	91,9%	5,9%	2,3%
Até 4a. série	87,4%	11,8%	0,8%
De 5a. a 8a. série	87,0%	12,7%	0,3%
2o. grau	89,3%	10,0%	0,7%
Superior ou mais	94,8%	5,2%	0,0%

Vizinho empresta panela ou fôrma – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	89,3%	10,2%	0,6%
Feminino	88,5%	10,7%	0,9%

Usar cargo governo para enriquecer – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	3,5%	8,0%	88,6%
Centro-Oeste	0,5%	2,8%	96,7%
Nordeste	5,7%	12,3%	82,0%
Sudeste	1,4%	8,0%	90,5%
Sul	1,4%	7,2%	91,4%

Usar cargo governo para enriquecer – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	3,4%	9,6%	87,0%
Capital	0,7%	5,7%	93,6%

Usar cargo governo para enriquecer – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	2,0%	7,5%	90,5%
25 a 34	1,8%	10,7%	87,4%
35 a 44	2,0%	6,4%	91,7%
45 a 59	3,5%	7,6%	88,9%
60 ou mais	5,6%	11,1%	83,3%

Usar cargo governo para enriquecer – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	11,7%	15,8%	72,4%
Até 4a. série	4,7%	14,2%	81,1%
De 5a. a 8a. série	1,3%	8,0%	90,6%
2o. grau	0,3%	3,6%	96,2%
Superior ou mais	0,6%	2,9%	96,5%

Usar cargo governo para enriquecer – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	2,7%	9,3%	88,0%
Feminino	2,8%	8,0%	89,2%

Consegue pagar menos imposto – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	4,5%	15,5%	80,0%
Centro-Oeste	0,9%	8,9%	90,1%
Nordeste	5,6%	17,7%	76,7%
Sudeste	1,2%	14,3%	84,5%
Sul	3,0%	11,6%	85,4%

Consegue pagar menos imposto – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	3,6%	15,5%	80,9%
Capital	1,3%	11,0%	87,8%

Consegue pagar menos imposto – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	2,8%	11,8%	85,5%
25 a 34	2,4%	16,0%	81,6%
35 a 44	1,8%	12,4%	85,9%
45 a 59	3,7%	14,4%	81,9%
60 ou mais	5,9%	18,2%	75,9%

Consegue pagar menos imposto – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	14,1%	22,9%	63,0%
Até 4a. série	5,2%	15,2%	79,6%
De 5a. a 8a. série	1,2%	12,4%	86,5%
2o. grau	0,4%	12,4%	87,1%
Superior ou mais	0,6%	17,0%	82,5%

Consegue pagar menos imposto – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	2,4%	16,9%	80,7%
Feminino	3,6%	12,3%	84,1%

Fila supermercado deixar passar – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	57,6%	29,3%	13,1%
Centro-Oeste	68,5%	26,3%	5,2%
Nordeste	58,7%	30,9%	10,4%
Sudeste	69,3%	25,8%	4,9%
Sul	72,4%	23,8%	3,8%

Fila supermercado deixar passar– em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	65,6%	26,9%	7,4%
Capital	66,0%	28,3%	5,7%

Fila supermercado deixar passar – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	64,3%	27,5%	8,3%
25 a 34	66,4%	28,6%	5,0%
35 a 44	65,7%	27,4%	6,9%
45 a 59	65,4%	28,9%	5,8%
60 ou mais	66,9%	21,7%	11,5%

Fila supermercado deixar passar – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	66,0%	18,0%	16,0%
Até 4a. série	65,3%	25,2%	9,5%
De 5a. a 8a. série	61,6%	32,4%	6,0%
2o. grau	67,4%	28,0%	4,5%
Superior ou mais	74,4%	24,4%	1,2%

Fila supermercado deixar passar – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	62,9%	29,7%	7,4%
Feminino	68,1%	25,2%	6,7%

Conhece um médico passa na frente – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	11,7%	45,4%	42,9%
Centro-Oeste	6,1%	49,5%	44,4%
Nordeste	16,3%	43,0%	40,7%
Sudeste	9,1%	52,3%	38,6%
Sul	10,2%	52,3%	37,6%

Conhece um médico passa na frente – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	11,9%	47,7%	40,4%
Capital	9,7%	52,0%	38,4%

Conhece um médico passa na frente – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	8,8%	47,4%	43,9%
25 a 34	12,0%	51,2%	36,8%
35 a 44	9,9%	53,8%	36,3%
45 a 59	12,4%	48,5%	39,0%
60 ou mais	14,0%	37,8%	48,2%

Conhece um médico passa na frente – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	28,6%	28,6%	42,9%
Até 4a. série	16,0%	39,1%	44,9%
De 5a. a 8a. série	10,2%	47,1%	42,6%
2o. grau	5,0%	59,2%	35,8%
Superior ou mais	4,7%	69,6%	25,7%

Conhece um médico passa na frente – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	10,6%	53,5%	35,8%
Feminino	11,9%	44,8%	43,2%

Passar conversa no guarda – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	8,1%	39,4%	52,5%
Centro-Oeste	1,9%	34,7%	63,4%
Nordeste	11,4%	38,8%	49,8%
Sudeste	4,5%	39,2%	56,3%
Sul	4,5%	45,8%	49,7%

Passar conversa no guarda – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	7,4%	40,7%	51,9%
Capital	3,9%	37,7%	58,3%

Passar conversa no guarda Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	4,0%	39,3%	56,6%
25 a 34	5,9%	40,5%	53,6%
35 a 44	6,3%	44,2%	49,5%
45 a 59	6,0%	38,7%	55,3%
60 ou mais	12,5%	34,7%	52,8%

Passar conversa no guarda – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	20,4%	37,8%	41,8%
Até 4a. série	10,2%	35,5%	54,3%
De 5a. a 8a. série	4,7%	36,6%	58,7%
2o. grau	2,1%	45,0%	52,8%
Superior ou mais	2,3%	49,1%	48,5%

Passar conversa no guarda – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	6,3%	45,2%	48,5%
Feminino	6,7%	35,6%	57,7%

Dar 20 reais para o guarda – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	5,1%	19,2%	75,8%
Centro-Oeste	2,3%	8,5%	89,2%
Nordeste	9,9%	17,4%	72,7%
Sudeste	1,4%	11,2%	87,4%
Sul	2,5%	12,2%	85,3%

Dar 20 reais para o guarda – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	4,9%	15,1%	80,0%
Capital	3,2%	9,3%	87,5%

Dar 20 reais para o guarda – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	3,5%	14,8%	81,8%
25 a 34	3,8%	13,1%	83,0%
35 a 44	2,8%	12,5%	84,7%
45 a 59	4,3%	15,3%	80,3%
60 ou mais	10,0%	12,3%	77,7%

Dar 20 reais para o guarda – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	19,4%	23,4%	57,2%
Até 4a. série	6,5%	17,1%	76,4%
De 5a. a 8a. série	2,8%	12,4%	84,8%
2o. grau	0,7%	10,9%	88,4%
Superior ou mais	1,2%	5,2%	93,6%

Dar 20 reais para o guarda – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	3,5%	15,1%	81,5%
Feminino	5,3%	12,4%	82,2%

Boas gorjetas garçom – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	21,4%	53,1%	25,5%
Centro-Oeste	14,2%	64,6%	21,2%
Nordeste	18,5%	52,5%	29,0%
Sudeste	12,8%	59,8%	27,4%
Sul	12,1%	59,2%	28,7%

Boas gorjetas garçom – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	15,7%	57,4%	26,9%
Capital	13,5%	57,6%	29,0%

Boas gorjetas garçom – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	14,0%	60,9%	25,1%
25 a 34	13,3%	58,9%	27,9%
35 a 44	12,7%	60,0%	27,4%
45 a 59	14,7%	57,5%	27,8%
60 ou mais	25,2%	45,8%	28,9%

Boas gorjetas garçom – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	36,3%	37,4%	26,3%
Até 4a. série	19,5%	48,1%	32,4%
De 5a. a 8a. série	14,1%	58,1%	27,9%
2o. grau	8,5%	67,3%	24,2%
Superior ou mais	7,6%	70,3%	22,1%

Boas gorjetas garçom – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	15,2%	62,7%	22,2%
Feminino	15,2%	53,1%	31,7%

Tem dois empregos – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	4,1%	18,0%	77,8%
Centro-Oeste	1,0%	17,7%	81,3%
Nordeste	6,8%	20,4%	72,8%
Sudeste	2,6%	20,2%	77,2%
Sul	2,3%	19,0%	78,7%

Tem dois empregos – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	4,1%	19,9%	76,0%
Capital	2,7%	18,7%	78,6%

Tem dois empregos – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	5,9%	30,4%	63,8%
25 a 34	3,6%	22,4%	74,0%
35 a 44	2,0%	15,2%	82,8%
45 a 59	3,5%	15,2%	81,3%
60 ou mais	4,6%	14,4%	81,0%

Tem dois empregos – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	11,2%	23,0%	65,8%
Até 4a. série	5,5%	21,9%	72,6%
De 5a. a 8a. série	2,4%	20,5%	77,1%
2o. grau	2,0%	17,1%	80,9%
Superior ou mais	0,6%	14,8%	84,6%

Tem dois empregos – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	3,9%	22,2%	73,9%
Feminino	3,6%	17,5%	78,9%

Consegue empréstimo parente gov – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	16,1%	41,7%	42,2%
Centro-Oeste	7,5%	44,1%	48,4%
Nordeste	23,1%	42,3%	34,6%
Sudeste	9,6%	44,0%	46,4%
Sul	11,3%	42,8%	46,0%

Consegue empréstimo parente gov – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	15,4%	41,9%	42,7%
Capital	10,4%	46,7%	42,9%

Consegue empréstimo parente gov – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	10,6%	37,2%	52,2%
25 a 34	10,9%	42,1%	47,0%
35 a 44	13,1%	48,4%	38,5%
45 a 59	15,0%	45,9%	39,1%
60 ou mais	26,0%	39,4%	34,6%

Consegue empréstimo parente gov – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	43,6%	32,4%	24,0%
Até 4a. série	21,5%	38,0%	40,5%
De 5a. a 8a. série	10,8%	42,8%	46,4%
2o. grau	5,7%	47,4%	47,0%
Superior ou mais	4,1%	55,6%	40,4%

Consegue empréstimo parente gov – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	12,4%	48,9%	38,6%
Feminino	15,6%	38,2%	46,2%

Tem bolsa de estudo e emprego – em relação a Região do país			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	3,0%	15,2%	81,7%
Centro-Oeste	0,5%	20,5%	79,0%
Nordeste	7,5%	18,1%	74,4%
Sudeste	1,6%	26,2%	72,2%
Sul	3,0%	21,2%	75,8%

Tem bolsa de estudo e emprego – em relação a Capital e não capital			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Não Capital	3,8%	21,3%	74,9%
Capital	3,0%	21,5%	75,5%

Tem bolsa de estudo e emprego – em relação a Idade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	3,1%	23,7%	73,3%
25 a 34	2,7%	22,5%	74,8%
35 a 44	3,0%	22,5%	74,4%
45 a 59	4,6%	18,5%	76,9%
60 ou mais	5,5%	18,7%	75,8%

Tem bolsa de estudo e emprego – em relação a Escolaridade			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	14,8%	18,6%	66,7%
Até 4a. série	5,2%	19,0%	75,9%
De 5a. a 8a. série	2,7%	17,6%	79,7%
2o. grau	0,4%	25,5%	74,1%
Superior ou mais	2,3%	29,1%	68,6%

Tem bolsa de estudo e emprego – em relação a Sexo			
	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Masculino	3,2%	24,7%	72,1%
Feminino	3,9%	18,6%	77,5%

**Uma pessoa tem bolsa de estudo e um emprego ao mesmo tempo. Isto é proibido, mas ela consegue esconder do governo é:
Estrato-Escolaridade**

	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	14,8%	18,6%	66,7%
Até 4a. série	5,2%	19,0%	75,9%
De 5a. a 8a. série	2,7%	17,6%	79,7%
2o. grau	0,4%	25,5%	74,1%
Superior ou mais	2,3%	29,1%	68,6%

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Uma pessoa que trabalha em um banco ajuda um conhecido que tem pressa em passar na frente da fila é:

Estrato-Escolaridade

	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	59,5%	25,6%	14,9%
Até 4a. série	41,7%	39,3%	19,0%
De 5a. a 8a. série	25,6%	54,6%	19,8%
2o. grau	17,0%	68,0%	15,0%
Superior ou mais	11,0%	78,5%	10,5%

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Fazer um gato/uma gambiarra de energia elétrica é:

Estrato-Região do país

	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	4,0%	20,9%	75,1%
Centro-Oeste	0,5%	13,0%	86,5%
Nordeste	9,1%	22,7%	68,2%
Sudeste	2,4%	23,1%	74,5%
Sul	3,6%	21,5%	74,9%

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Pagar um funcionário de uma companhia de energia para fazer o relógio marcar um consumo menor é:

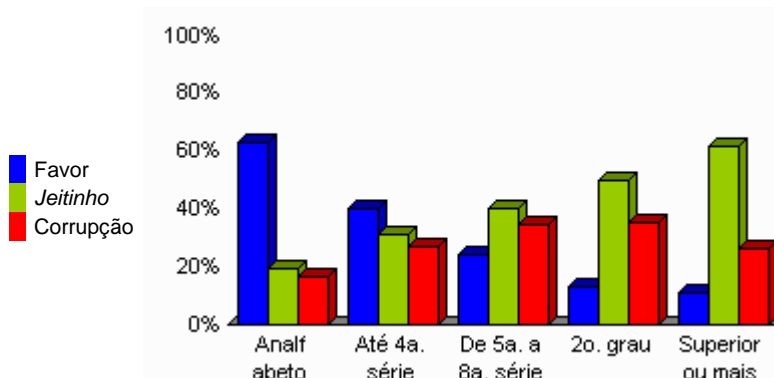
Estrato-Região do país

	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Norte	7,1%	13,6%	79,3%
Centro-Oeste	1,4%	4,7%	94,0%
Nordeste	12,3%	13,8%	73,9%
Sudeste	3,9%	8,8%	87,4%
Sul	4,8%	12,0%	83,2%

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Pedir a um amigo que trabalha no serviço público para ajudar a tirar um documento mais rápido do que o normal é:

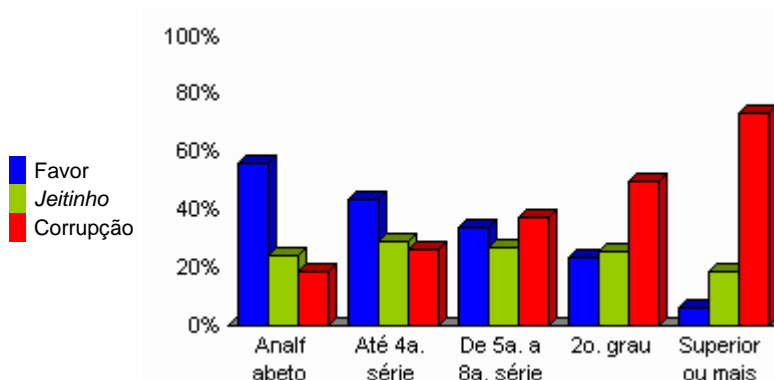
Estrato-Escolaridade



Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Um funcionário público recebe um presente de Natal de uma empresa que ele ajudou a ganhar um contrato do governo é:

Estrato-Escolaridade



Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

Usar um cargo no governo para enriquecer é:
Estrato-Escolaridade

	Favor	Jeitinho	Corrupção
Analfabeto	11,7%	15,8%	72,4%
Até 4a. série	4,7%	14,2%	81,1%
De 5a. a 8a. série	1,3%	8,0%	90,6%
2o. grau	0,3%	3,6%	96,2%
Superior ou mais	0,6%	2,9%	96,5%

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

**Passar uma conversa no guarda para ele não aplicar uma multa é:
Estrato-Escolaridade**

	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
Analfabeto	20,4%	37,8%	41,8%
Até 4a. série	10,2%	35,5%	54,3%
De 5a. a 8a. série	4,7%	36,6%	58,7%
2o. grau	2,1%	45,0%	52,8%
Superior ou mais	2,3%	49,1%	48,5%

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002

**Dar 20 reais para o guarda para ele não aplicar uma multa é:
Estrato - Idade**

	Favor	<i>Jeitinho</i>	Corrupção
18 a 24	3,5%	14,8%	81,8%
25 a 34	3,8%	13,1%	83,0%
35 a 44	2,8%	12,5%	84,7%
45 a 59	4,3%	15,3%	80,3%
60 ou mais	10,0%	12,3%	77,7%

Fonte: Pesquisa social brasileira (PESB) 2002