

“À SOMBRA DO MATO VIRGEM ...”: NATUREZA E MODERNIDADE EM UMA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA BRASILEIRA*

SERGIO BARREIRA DE FARIA TAVOLARO¹

1 Introdução

“À sombra do mato virgem...” é uma das maneiras poéticas e costumeiramente espirituosas com que Gilberto Freyre, em seu clássico *Casa Grande & Senzala*, refere-se ao ambiente de sociabilidade típico do Brasil colonial. De forma um tanto quanto sugestiva, é justamente no capítulo dedicado à influência dos hábitos e culturas autóctones na nova civilização – que Freyre acredita ter sido forjada ao longo da história brasileira – que abundam referências aos traços supostamente peculiares da relação *sociedade/natureza* no Brasil. Se a cultura dos nativos mostrou-se resiliente no tecido social brasileiro, não teríamos de alguma forma internalizado muitos aspectos de seu padrão de relação com o mundo natural? Não seria esse um dos indícios ou, no limite, uma das razões da particularidade brasileira no contexto social contemporâneo em comparação ao chamado núcleo dinâmico da modernidade?

É precisamente a relação de afinidade, por assim dizer, entre a suposta *peculiaridade moderna brasileira*, de um lado, e a alardeada *especificidade da relação sociedade/natureza no Brasil*, de outro lado, que é o objeto primordial de meu interesse no presente artigo. O que me interessa prioritariamente examinar é: 1) de que maneira as relações entre *modernidade no Brasil* e *mundo natural* configuram-se, implícita e explicitamente, em uma abordagem específica do pensamento social brasileiro (que em breve terei oportunidade de identificar)?; e 2) quais as implicações teóricas desses vínculos para os diagnósticos traçados a respeito do *status* da modernidade no Brasil contemporâneo? Eis os contornos do presente artigo: não é minha intenção levar a cabo algo como uma sociologia da sociologia ambiental no Brasil, nos passos do que vem sendo feito por Leila Ferreira (2001; 2006). Da mesma forma, não pretendo realizar uma arqueologia da crítica ambiental no Brasil, na linha do que faz

*O presente artigo é resultado de reflexões realizadas no âmbito do projeto EDT 5/07 financiado pela FAPEMIG.

¹Doutor em Sociologia pela The New School for Social Research (EUA) e Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Autor para correspondência: Sergio Barreira de Faria Tavoraro, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia – UFU, Av. Joao Naves de Avila, 2121, CEP 38400-902, Uberlândia - MG, Brasil. E-mail: sergiotavolaro@hotmail.com

Recebido: 18/4/2008. Aceito: 19/5/2008

Pádua (1997; 2004). Interessa-me especificamente investigar as maneiras pelas quais o tema da relação *sociedade brasileira/natureza* aparece no pensamento sociológico *mainstream*¹, por assim dizer – ou seja, naquela produção sociológica nacional que não tem nem a problemática ambiental nem a questão da relação *sociedade/natureza* como o seu foco primordial de interesse e reflexão.

Esclareço que pretendo restringir-me à abordagem que Jessé Souza (2000) denominou por “sociologia da inautenticidade”, qual seja, aquela que tem em Freyre, Holanda, Faoro e DaMatta seus mais característicos representantes. A singularidade dessa linha interpretativa dá-se precisamente em torno da idéia segundo a qual “a especificidade brasileira remete a uma suposta herança ibérica, em sentido amplo, e lusitana, em sentido estrito” (SOUZA, 2000, p. 206).

A primeira das minhas hipóteses de trabalho é a de que nossa *sociologia da inautenticidade* erige e projeta imagens a respeito da modernidade e da relação *sociedade/natureza* no Brasil tendo como pano de fundo uma dada construção teórica do chamado *centro* da modernidade, solidamente ancorada no que chamo de *discurso sociológico hegemônico da modernidade*. Tal imagem é forjada no interior de um terreno epistemológico que, de imediato, coloca a sociedade brasileira contemporânea e o suposto núcleo dinâmico da modernidade em posições desiguais. A segunda das hipóteses é a de que as imagens projetadas por essa abordagem dão-se no sentido de alimentar o pressuposto da particularidade brasileira em relação ao *núcleo duro* da modernidade. Conforme os diagnósticos traçados a nosso respeito por essa linha interpretativa, não nos teríamos desvencilhado de muitos traços tradicionais, pretensamente responsáveis por perpetuar nosso atraso em relação àquele núcleo dinâmico. Nesse exato sentido, a suposta especificidade da relação *sociedade/natureza* no Brasil mostrar-se-ia, para dizer o mínimo, prova cabal da singularidade moderna brasileira.

2 Natureza/sociabilidade no imaginário sociológico da modernidade

Talvez não seja injusto ver a sociologia como uma das filhas diletas da modernidade em sua incansável ânsia (talvez demasiadamente narcisista) de se observar, de analisar e explicar suas próprias entranhas, via de regra contrastando suas supostas especificidades com cenários tidos, muitas vezes de maneira notadamente artificial, como tradicionais, pré-modernos ou anti-modernos – e, mais recentemente, pós-modernos. Interessa-me aqui salientar que, no caso específico da sociologia, a sua consolidação disciplinar fez-se em paralelo à conquista de hegemonia por um determinado imaginário a respeito da modernidade. Esse discurso hegemônico tem Marx, Weber, Durkheim (ao lado de Spencer, Tönnies, Simmel e outros), além de seus herdeiros Parsons, Habermas, Luhmann, Bourdieu, Giddens e Touraine, dentre outros, como peças-chave de um certo imaginário em torno do que vem a ser a dinâmica societal moderna. A despeito de suas irreduzíveis especificidades, as elucubrações daqueles autores operam no interior de um terreno epistemológico que, no sentido de Foucault (1973), apresenta-se como *condições de possibilidade*, responsáveis por delimitar e circunscrever a produção de conhecimento a respeito da experiência societal moderna. Ou seja, muito embora cada teoria tenha elementos próprios, organicamente articulados a maneiras específicas de explicar e interpretar a dinâmica e a configuração

sociais modernas, esse imaginário sociológico da modernidade opera como uma espécie de *formação discursiva* (FOUCAULT, 1972), que fornece as principais peças epistemológicas à construção de imagens sobre a modernidade. A consideração das obras clássicas desse discurso, tanto quanto de seus mais célebres herdeiros contemporâneos, permite-nos identificar uma espécie de denominador comum a partir do qual esses diferentes autores erigem suas teorias sobre a modernidade (TAVOLARO, 2005):

- 1) A primeira idéia-força a orientar as elucubrações dos clássicos e contemporâneos desse discurso sociológico é precisamente a noção segundo a qual os processos de modernização fizeram-se acompanhar da *diferenciação (ou complexificação)* dos âmbitos e esferas sociais, a ponto de cada um deles passar a se dinamizar conforme lógicas e imperativos próprios. Destarte, conforme esse discurso sociológico, é somente com a modernidade que faz sentido falar em uma dimensão econômica diferenciada de uma dimensão política, de uma esfera cultural, de âmbitos religiosos, e assim por diante;
- 2) Clássicos e contemporâneos convergem também em direção à idéia segundo a qual as sociedades modernas ocidentais constituíram-se ao cabo de um longo e amplo processo de *des-traditionalização* (ou de desencantamento do mundo, como queria Max Weber), ou seja, da *secularização* dos diversos âmbitos da dinâmica social, processo esse cuja intensidade, extensão e impactos são tidos como inéditos na experiência humana;
- 3) A consideração das peças centrais desse discurso revela-nos, também, uma notável confluência em torno da noção de que o padrão moderno de sociabilidade é particularmente marcado e constituído pela crescente *separação de âmbitos sociais públicos e privados*, separação esta atrelada a um também inédito impulso à *individualização*; e
- 4) Finalmente, nota-se uma convergência em direção à idéia conforme a qual as sociedades modernas levaram às últimas conseqüências a *separação entre sociedade e natureza*.

São esses os quatro pilares que, de acordo com esse discurso sociológico hegemônico, circunscrevem o padrão de sociabilidade caracteristicamente moderno e em relação ao qual outras formas de sociabilidade são mensuradas: as tradicionais, as pré-modernas, as “quase”-modernas, as “hiper”-modernas e mesmo as pós-modernas. Quanto mais próximas dessa imagem, mais perto estariam as sociedades do *núcleo* da modernidade. Ou seja, de acordo com o retrato projetado por esse imaginário sociológico, quanto mais acentuado o seu grau de *diferenciação social*, quanto mais *racionalizadas* as suas várias esferas de sociabilidade, quanto mais profunda a *separação entre os seus âmbitos públicos e privados*, e, por fim, quanto mais demarcadas as *fronteiras que a separam de seu ambiente natural*, mais modernas seriam as sociedades (Quadro 1).

Quadro 1. O discurso sociológico hegemônico da modernidade.

Os quatro pilares da sociabilidade moderna
<i>Representantes máximos: Marx, Weber, Durkheim, Parsons, Habermas, Luhmann, Touraine, Bourdieu</i>
I) Diferenciação (complexificação) social: (<i>Estado, Mercado, sociedade civil, religião, sexualidade, legalidade, moralidade</i>)
II) Secularização/desencantamento do mundo: (<i>Separação Estado-Igreja, privatização da religião, ascese mundana</i>)
III) Separação público – privado: (<i>esfera pública x família, publicidade x intimidade</i>)
IV) Separação sociedade – mundo natural: (<i>dinâmica social x dinâmica natural</i>)

O que aqui me interessa de maneira particular é exatamente investigar como os representantes máximos de nossa *sociologia da inautenticidade* internalizaram as peças-chave desse imaginário sociológico hegemônico da modernidade em suas tentativas de proporcionar explicações e interpretações à suposta peculiaridade societal brasileira.

3 Sobre nossas peculiaridades: algumas narrativas sociológicas

Conforme sugeri anteriormente, as diversas narrativas interpretativas dos clássicos do pensamento sociológico brasileiro a respeito de nossa experiência societal tendem a confirmar a imagem de uma particularidade social em relação ao chamado *núcleo dinâmico* da modernidade. Vejamos algumas dessas principais narrativas sociológicas.

Gilberto Freyre salienta que a obra da colonização não foi empreendimento nem da Coroa portuguesa nem de qualquer outra empresa comercial. Seu alicerce fundamental foi, na visão do autor, a família patriarcal, em cujo núcleo repousava de maneira soberana o *pater familias*, que reinava acima de tudo e de todos e se apresentava como figura nodal da estrutura de poder, de onde emanavam todas as decisões relevantes (FREYRE, 2000). Durante séculos, o *pater familias* manteve-se no epicentro do sistema econômico característico da empresa colonial, a saber, o latifúndio produtor e exportador de matéria-prima, baseado na mão-de-obra escrava. Vale dizer, o latifúndio não se limitava a uma mera unidade produtiva: para além de suas funções econômicas, ele lograva congregiar todo o universo social da vida colonial, cumprindo a um só tempo funções políticas, militares, jurídico-normativas, culturais e religiosas. Era, nesse exato sentido, um cosmos social virtualmente auto-suficiente, não só parcamente diferenciado como também quase que completamente blindado do mundo exterior.

Como bem sabemos, para Freyre, é parte de nossa herança lusitana a habilidade e a propensão dos portugueses, demonstradas antes mesmo de sua chegada às costas brasileiras, de estabelecer laços consangüíneos com outros povos não-europeus. Essa propensão à miscigenação, aliada à estrutura patriarcal do universo social colonial, mostrou-se de suma importância ao amaciar e *pessoalizar* a dureza das relações de mando.

A bem da verdade, no século XIX, os principais centros urbanos viram-se atingidos por uma onda de europeização, momento em que Inglaterra e França tornaram-se referência para uma população paulatinamente introduzida de forma mais sistemática aos modos de vida dos centros dinâmicos da modernidade (FREYRE, 1996). No entanto, a despeito da decadência e da conseqüente perda de influência da família rural patriarcal e do *pater familias*, o *patriarcalismo* – entendido como um tipo particular de sociabilidade – em hipótese alguma desapareceu do tecido social brasileiro. Conforme o autor, mesmo após a abolição da escravidão e a proclamação da República, aqueles componentes autoritários e paternalistas embutidos na sociabilidade brasileira conseguiram sobreviver, encarnados seja na pele de lideranças políticas rurais locais seja no exército nacional (FREYRE, 1990).

Para Sérgio Buarque de Holanda, também não restam dúvidas quanto à singularidade de nossa experiência societal. As chaves explicativas do hiato que separaria a sociedade brasileira das “terras protestantes” – como cunha o próprio autor – encontrar-se-iam justamente em nossas raízes ibéricas. Desde o início, tanto a conquista como a colonização da

América por espanhóis e portugueses não foram nem orientadas nem fundadas em uma ética do trabalho. Ao contrário disso, foi uma ética da aventura que, no seu entendimento, guiou a ocupação da América Latina desde os seus primórdios. Nesse caso, estabilidade e segurança, tidas como típicas das culturas anglo-saxônicas, deram lugar ao desejo pela recompensa fácil e imediata.

Na realidade, conforme salienta Buarque de Holanda, mais que ibéricos, são de origem lusitana os traços mais característicos e duradouros que influenciaram a formação societal brasileira. Nesse sentido, fomos formatados em moldes ainda mais distantes das configurações sociais que se consolidaram no núcleo dinâmico da modernidade, visto que a cultura lusa sofreria de “uma aversão congênita a qualquer ordenação impessoal da existência” (HOLANDA, 1994, p. 75). Eis, pois, o fulcro de nossa singularidade na visão de Buarque de Holanda: tal herança pré-moderna, nitidamente peculiar, combinou-se com as circunstâncias da empresa colonial no Brasil, marcadamente rural, agregada em torno de latifúndios exportadores de matérias-primas e baseados na exploração de mão-de-obra escrava. Naquele contexto, os latifúndios consolidaram-se como organismos produtivos auto-suficientes, consideravelmente fechados ante o mundo exterior.

Nos passos de Freyre, Sérgio Buarque de Holanda afirma que predominava como peça central na estrutura de poder daquele universo o *pater familias*, figura absolutamente soberana em seus domínios. Ocorre que, ao se consolidar no epicentro da estrutura societal, a família patriarcal logrou determinar todos os principais códigos de sociabilidade e princípios organizativos da sociedade então em vigor. Dessa feita, mais que qualquer outra instituição, a família patriarcal revelou-se preponderante na definição das noções de poder, de respeitabilidade, de obediência e de coesão social que prevaleceram na tessitura da sociedade colonial. Daí, com muita freqüência, terem os domínios privados transbordado suas próprias fronteiras em direção a arenas *pseudo*-públicas – caso do aparato estatal –, de modo que códigos de sociabilidade privados, marcados por relações de intimidade, permeassem as suas dinâmicas. Todos esses fatores ajudariam a explicar o traço mais peculiar da sociedade brasileira, a saber, as suas ênfases na afeição, na irracionalidade e nas paixões em detrimento da racionalidade, da disciplina e da ordem. Por isso, conforme o autor, somos a mais autêntica encarnação da figura do *homem cordial*, ou seja, daquele para quem a formalidade é absolutamente insuportável e cujo *habitat* natural é precisamente o ambiente da família e da intimidade.

Em detrimento do domínio privado-familiar, Faoro atribui importância central ao Estado patrimonial e à sua burocracia estamental na busca de explicações para a suposta singularidade societal brasileira. Trata-se, para ele, de um legado que começou a se configurar em Portugal desde o século XI, nos momentos iniciais de sua formação nacional: ao final da Idade Média europeia, em vez de uma ordem social proto-burguesa, a sociedade portuguesa viu-se gravitando inteiramente em torno de uma figura real absolutamente poderosa e em controle de todos os aspectos relevantes da dinâmica societal (FAORO, 2001). Isso explicaria o porquê de, diferentemente da Inglaterra (e de suas principais colônias, EUA e Austrália), da Alemanha e da França, não ter havido em Portugal e no Brasil as condições necessárias para a constituição de uma forma de sociabilidade plenamente impessoal e não-centralizada. Ora, na medida em que a riqueza nacional portuguesa permaneceu por séculos

inseparável e indistinguível das possessões da Casa Real, aquela sociedade jamais experimentou o estabelecimento de nítidas fronteiras entre domínios públicos e âmbitos privados. Some-se a isso o perfil do corpo administrativo que se formou em torno do monarca: uma burocracia de tipo estamental incapaz, a um só tempo, de se desatrelar da Casa Real e de operar em bases puramente racionais e impessoais. Naquelas circunstâncias, o tipo de capitalismo alimentado e praticado em terras portuguesas revelou-se consideravelmente diverso daquele encontrado nos centros europeus mais dinâmicos: um capitalismo politicamente dirigido. Segundo Faoro (2001), como não poderia deixar de ser, essa herança legou enormes obstáculos à modernização brasileira. Seu impacto perdurou por séculos, reproduzindo-se e se perpetuando mesmo após a Independência – sintomaticamente encabeçada pelo herdeiro do rei português – e, posteriormente, após a proclamação da República.

A noção de que a experiência brasileira contemporânea é não só diferente como também única quando comparada a outras sociedades ocidentais é ainda mais explícita nos trabalhos de Roberto DaMatta. Sua tese principal, a essa altura já bastante conhecida, é sinteticamente a seguinte: observa-se, entre nós, a existência de um sistema dual que estrutura e orienta a dinâmica societal; trata-se, de um lado, de um código pessoal e, de outro, de um sistema legal individualizante, enraizado na ideologia burguesa liberal. A despeito de aparentemente irreconciliáveis, coexistem entre nós como em nenhum outro lugar (DaMATTA, 1980). Tal sistema dual expressa-se na posição que *casa* e *rua* ocupam na gramática social brasileira: a *casa*, domínio privado por excelência, é o território da intimidade, do familiar, das relações pessoais próximas, do parentesco, da afeição e do descanso. Em *casa*, tudo é consideravelmente previsível, harmonioso e passível de ser controlado; trata-se de um ambiente em que as disputas e os conflitos são eficientemente neutralizados por hierarquias previamente definidas ao longo de eixos de geração e de gênero, invariavelmente em favor dos mais velhos e dos homens. Já a *rua* (mercado, Estado, tráfego, dentre outros), domínio público por excelência, é um ambiente vivido e percebido como a dura realidade, a esfera do trabalho, da luta, da disputa pela sobrevivência e, com bastante frequência, da punição (DaMATTA, 1997).

Ora, de acordo com Roberto DaMatta, equivocam-se aqueles que acreditam não haver na sociedade brasileira regras duras e impessoais. Elas existem sim, mas somente para aqueles que não possuem capital social. Nesse exato sentido, o que faz o Brasil contemporâneo uma sociedade de tipo *semi*-tradicional é precisamente o fato de que *casa* e *rua*, nos termos acima considerados, convivem lado a lado (DaMATTA, 1995): diferentemente da Índia, onde os *indivíduos* são sistematicamente excluídos do universo social, e dos Estados Unidos, em que a *pessoa* é comumente excluída, *pessoa* e *indivíduo*, ao lado dos códigos sociais correspondentes a cada um deles, convivem em simultaneidade. Por isso é que a ordem social brasileira consegue ser a um só tempo liberal e hierarquizada.

Qual o lugar que a *natureza* ocuparia nesses esforços interpretativos em torno da suposta singularidade societal brasileira? Como poderiam ser sintetizadas essas narrativas interpretativas, tendo-se, como referência, as peças-chave do discurso sociológico hegemônico da modernidade? São essas as questões que me proponho a tratar nos dois itens a seguir.

4 Entre a dádiva e o ardil: a exótica natureza brasileira

Seria incorreto ver a *sociologia da inautenticidade* como a abordagem *mainstream* de nosso pensamento social que pela primeira vez abriu-se à consideração da *relação sociedade brasileira/mundo natural*. Oliveira Vianna (1956), Alberto Torres (1982) e Joaquim Nabuco (2000) são apenas alguns dos autores nacionais que abordaram essa problemática de maneira cuidadosa. A bem da verdade, José Augusto Pádua revelou-nos com maestria que preocupações similares já habitavam o universo prático e intelectual até mesmo do lendário José Bonifácio, cuja importância leva Pádua (2004, p. 13-14) a dizer que “pode ser considerado fundador da crítica sistemática da destruição ambiental no Brasil”.

Ainda assim, é em nossa *sociologia da inautenticidade* que os vínculos discursivos observados entre, de um lado, o *lugar da natureza na sociabilidade brasileira* e, de outro, o *discurso sociológico hegemônico da modernidade* ocorrem de forma a reforçar, como em nenhuma outra linha interpretativa, a imagem de *particularidade societal brasileira*. Deixe-me apresentar evidências para dessa afirmação.

De acordo com Freyre, o “português vinha encontrar na América tropical uma terra de vida aparentemente fácil; na verdade difícil para quem quisesse aqui organizar qualquer forma permanente ou adiantada de economia e sociedade”. As razões dessa ambigüidade estariam aqui: “Se é certo que nos países de clima quente o homem pode viver sem esforço da abundância de produtos espontâneos, convém, por outro lado, não esquecer que igualmente exuberantes são, nesses países, as formas perniciosas de vida vegetal e animal, inimigas de toda cultura agrícola organizada e de todo trabalho regular e sistemático” (FREYRE, 2000, p. 90). De acordo com Freyre, mesmo que a “intrusão européia” tenha resultado na desorganização “entre os indígenas da América da vida social e econômica”, ou seja, a quebra do “equilíbrio nas relações do homem com o meio físico”, o contato entre a “raça atrasada” (a do indígena) e a “adiantada” (a do português) deu-se “dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento de valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado” (FREYRE, 2000, p. 163). Daí que muitos dos hábitos e formas de relação do homem com a natureza observados entre os autóctones, a despeito da profunda e generalizada desorganização sofrida pelas sociedades indígenas em decorrência do contato com os portugueses, permaneceram ativos na tessitura social brasileira. A cultura americana que os portugueses aqui encontraram à época da descoberta era, para Freyre, “a nômade, a da floresta, e não ainda a agrícola”. Eram comunidades inteiras vivendo em uma única casa, “esta escondida no meio do mato”. Seu nível de domínio e controle sobre a natureza era dos mais rudimentares, a tal ponto que seus animais “quase que eram simplesmente para fazer companhia à pessoa e não para servi-la nem fornecer-lhe alimento”. Tudo isso faz Freyre postular que “[h]avia entre os ameríndios desta parte do continente, como entre os povos primitivos em geral, certa fraternidade entre o homem e o animal, certo hibridismo mesmo nas relações entre os dois [grifo meu]” (FREYRE, 2000, p. 170).

Assim sendo, muitos traços primitivos, que se mostram consideravelmente resilientes entre nós, “indicam estarmos próximos da floresta tropical como, talvez, nenhum povo moderno civilizado”, ou seja, ainda nos achamos “à sombra do mato virgem. À sombra também da cultura da floresta tropical – da América e da África – que o português incorporou

e assimilou à sua *como nenhum colonizador moderno*, sujeitando-nos, por isso, a freqüentes relapsos na mentalidade e nos pavores e instintos primitivos (...) [grifos meus]" (FREYRE, 2000, p. 209).

Para Sérgio Buarque de Holanda, aspectos centrais do tipo de relação sociedade/mundo natural, que se forjou desde os primeiros anos da formação social brasileira, remetem, em boa medida, ao imaginário ibero-lusitano projetado sobre a natureza do Novo Mundo. Abundaram, pois, os motivos e visões edênicos que permearam a descoberta e a colonização do Brasil e de outras terras do continente americano. Conforme Buarque de Holanda, havia enorme expectativa, por parte de muitos dos exploradores europeus, de que o Novo Mundo fosse a concretização terrena do Paraíso, caracterizado por "clima agradabilíssimo" – "nem frio nem quente", dizia o genovês Cristóvão Colombo. Ora, "Enquanto no Velho Mundo a natureza avaramente regateava suas dádivas, repartindo-as por estações e só beneficiando os previdentes, os diligentes, os pacientes, no paraíso americano ela se entregava de imediato em sua plenitude, sem a dura necessidade – sinal de imperfeição – de ter de apelar para o trabalho dos homens. Como nos tempos da Criação, tudo aqui era dom de Deus, não era obra do arador, do ceifador ou do moleiro" (HOLANDA, 2002, p. x).

Mas, segundo Sérgio Buarque de Holanda, mesmo no continente americano, diferenças de abordagem surgiram desde pronto: diferentemente dos primeiros colonos da América Inglesa ("movidos pelo afã de construir"), "os da América Latina se deixavam atrair pela esperança de achar em suas conquistas um paraíso feito de riqueza mundanal e beatitude celeste, que a eles se oferecia sem reclamar labor maior, mas sim como um dom gratuito" (HOLANDA, 2002, p. xvi-xvii). Não é de se estranhar, pois, que visões edênicas tenham também orientado de maneira tão determinante as incursões portuguesas e seus contatos com a natureza e o gentio brasileiros. Prevaleceu, naquelas circunstâncias, uma visão simbólica da natureza em que "todos os animais, e também as plantas, têm sempre qualquer coisa a dizer aos homens. Mais do que isso, são um dos instrumentos de que se vale o Eterno para se manifestar no tempo, e o sobrenatural na natureza" (HOLANDA, 2002, p. 198).

Para além dessa visão edênica, são inúmeras as menções às dificuldades impostas pela natureza ao colonizador nos primeiros anos de nossa formação social. E, mais importante, teriam sido essas mesmas dificuldades fatores que em muito ajudaram a alimentar um padrão perdulário, além de pouco racionalizado, de relação sociedade/mundo natural: segundo Holanda, "[q]uando lamentamos que a lavoura, no Brasil, tenha permanecido tão longamente aferrada a concepções rotineiras, sem progressos técnicos que elevassem o nível da produção, (...) [é] preciso (...) ter em conta que o *meio tropical* oferece muitas vezes poderosos e inesperados obstáculos à implantação de tais melhoramentos. Se a técnica agrícola adotada aqui pelos portugueses representou em alguns casos, comparadas às da Europa, um retrocesso, em muitos pontos verdadeiramente milenar, é certo que para isso contribuíram as resistências da natureza, de *uma natureza distinta da européia*, não menos que a inércia e a passividade dos colonos [grifos meus]" (HOLANDA, 1994, p. 19). Muito disso deveu-se, conforme o autor, à própria postura em relação à dinâmica da natureza, na maior parte das vezes alheia à busca de seu controle e sua domesticação para finalidades outras que não aquelas essencialmente imediatistas: "Instrumentos sobretudo passivos, nossos

colonizadores aclimataram-se facilmente, *cedendo às sugestões da terra* e dos seus primeiros habitantes, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indelévels. (...) Entre nós, o domínio europeu foi, em geral, brando e mole, menos obediente a regras e dispositivos do que *à lei da natureza* [grifos meus]” (HOLANDA, 1994, p. 22).

Também Faoro refere-se à “invenção edênica da América” que teria, no início da colonização, orientado os exploradores portugueses em sua conquista do vasto território brasileiro. Seria essa uma terra marcada por delícias paradisíacas e liberdade em relação ao trabalho: “O português – o português da corte, estadista, e o português colono – via o Brasil, desde o primeiro momento da conquista, como uma entidade geográfica envolvida num mito”. Conforme esse mito, “*A Ilha Brasil*, envolvida pelo oceano e pelos rios da Prata e Amazonas, tinha, ao centro, (...) um vasto lago (...) mais tarde chamado de *Dorado*”. Faoro salienta que “Essa obra da imaginação, digna substituta do mito edênico dos primeiros colonizadores, fruto das lendas indígenas e da fantasia geográfica, esta extasiada com o desejo de fazer, de criar a realidade, estaria na base da conquista do sertão, refletindo o escopo de rasgar o Tratado de Tordesilhas (...)” (FAORO, 2001, p. 183). Esse imaginário orientou a busca pelo ouro, pela prata e outras pedras preciosas mata adentro, numa terra não só vislumbrada como prenhe de oportunidades, mas também como “domínio do gentio feroz, da natureza hostil, dos bichos e terrores que habitavam a floresta” (FAORO, 2001, p. 179). Situação tão adversa como essa, conforme Faoro, demandava do conquistador um tipo peculiar de vida, uma “vida indômita”, que “ditar-lhe-ia *uma forma especial de sociabilidade, num contexto próprio de relações com o poder público* [grifo meu]” (FAORO, 2001, p. 182).

Por fim, DaMatta argumenta ser comum na sociedade brasileira “uma visão da natureza como um domínio imanente, eterno, passivo e generoso – da natureza como mãe dadivosa”, que “engloba plantas, animais e homens”. Nessa visão, a prodigalidade da natureza brasileira contrapõe-se à tibieza de seu povo. As raízes de uma tal concepção estariam, também conforme esse autor, na própria representação edênica alimentada pelos portugueses em relação ao ambiente natural de sua principal colônia: “um cenário fortemente visual, no qual os atrativos são maiores do que as dificuldades” (DaMATTA, 1993, p. 101). Assim, ao mesmo tempo em que aparece como repleta de encantos e poderes mágicos excepcionais capazes de satisfazer todas as necessidades e desejos, a natureza é vista como “à mercê do homem”. Nessas circunstâncias, “a natureza não é percebida como um domínio compartimentarizado e independente do homem – concepção que estaria na base da ciência. Típicos, pois, das economias extrativistas (...) são os sistemas de classificação nos quais existem *seres e zonas intermediárias a ligar a natureza com a sociedade* [grifos meus]” (DaMATTA, 1993, p. 103).

Ora, se fauna, flora e sociedade apresentam-se, todas elas, como entidades morais “governadas pelas mesmas regras que comandam o universo humano”, é impossível haver, nessas circunstâncias, “a fórmula moderna de um universo humano que, situado acima da natureza, antropocentricamente a exclui, mas a idéia relacional e inclusiva da natureza *na cultura*, tanto quanto da cultura *na natureza* (...)” (DaMATTA, 1993, p. 104). No lugar de fronteiras rígidas e claras, indefinições. Essa condição acaba por reforçar uma postura extrativista, aventureira, predatória e imediatista em relação a uma natureza que continua a ser percebida como provedora eterna, infinita e inesgotável. Qual a explicação desse aparente

paradoxo? Está justamente no fato de que as “relações de complementaridade” que unem sociedade e mundo natural no Brasil, conforme a visão de DaMatta, são constituídas por hierarquias e múltiplas mediações, em que aqueles que se situam mais próximos da natureza são exatamente os que se encarregam de a explorar predatoriamente em benefício dos que ocupam posições superiores.

É, pois, através dessa curiosa ambigüidade, conforme a qual a “exótica natureza brasileira” é vislumbrada como, a um só tempo, dadivosa e ardilosa, que nossa *sociologia da inautenticidade* revela a sua maneira de conceber o perfil da relação sociedade brasileira/mundo natural. Tal imagem, a meu ver, tem implicações que não só reverberam mas também alimentam uma dada maneira a partir da qual a sociologia no Brasil (ou ao menos a abordagem aqui problematizada) concebe o padrão de sociabilidade moderno que se forjou entre nós. Ao acentuar os traços que distanciaríamos nossa sociedade do chamado *núcleo dinâmico* da modernidade, essa imagem projetada pela *sociologia brasileira da inautenticidade* revela-se de mãos atadas àquele discurso sociológico hegemônico.

5 *Nem lá, nem cá... modernidade e natureza no Brasil*

Parece-me sintomática a proposta de Roberto DaMatta de atrelar o que qualifica como *complementaridade da relação sociedade/natureza* no Brasil à tese segundo a qual há, no seio da sociedade brasileira, uma espécie de círculo vicioso entre teorias modernas (de caráter universalizante e impessoal) e práticas tradicionais (de cunho particularista e pessoal). DaMatta defende que os ideários sociais avançados e de cunho transformador encontram no Brasil “uma correspondência apenas superficial com as mudanças sociais que deram origem às chamadas ‘revoluções’ do mundo ocidental” (DaMATTa, 1993, p. 94). Ao confrontarmos esses argumentos ao quarto pilar da sociabilidade moderna apresentado em páginas anteriores, nota-se facilmente uma forte discrepância: de um lado, o padrão de relação sociedade moderna/natureza, anunciado e reforçado pelo discurso sociológico hegemônico da modernidade, e, de outro, o perfil da relação sociedade brasileira/natureza, vislumbrado pela nossa sociologia da inautenticidade. No primeiro caso, um e outro termos são tidos como habitantes de universos distintos, portadores de identidades próprias, auto-referenciados e fechados sobre si mesmos, dinamizados por diferentes lógicas; daí serem codificados a partir de termos também distintos, quais sejam, o *mundo natural-objetivo* e o *mundo social*. Conforme aquele mesmo imaginário sociológico hegemônico, uma vez dotados de lógicas particulares e distintas de funcionamento (auto-referenciadas), mundo natural e mundo social intercomunicam-se por meio de padrões cognitivos e de comportamento essencialmente racionalizados, desencantados. Essa imagem não poderia ser mais distante daquela projetada pelos representantes máximos de nossa sociologia da inautenticidade. Nesse caso, em vez de fronteiras claras e fixas entre *sociedade* e *natureza*, imperariam, entre nós, indefinições e incertezas. Simultaneamente, ao contrário de uma relação pautada pela razão, tanto do ponto de vista cognitivo como prático-moral, abundariam e prevaleceriam superstições, remanescentes de concepções de mundo mágicas e tradições encantadas. De um lado, uma natureza dura, fria, mero receptáculo de significados, à espera de ser racionalmente conhecida e ordenada a serviço de uma sociedade também racionalmente

organizada; de outro, um mundo natural dadivoso e ardiloso, dotado de vontades, que, na verdade, mistura-se e se impõe aos homens, e que impõe a eles seus encantos e incertezas.

Ocorre que, ao codificarmos as narrativas interpretativas elaboradas por DaMatta, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro com os termos-chave daquele discurso sociológico hegemônico da modernidade, percebemos que a suposta particularidade societal brasileira estende-se para além da dimensão da *relação sociedade/mundo natural*. Vejamos:

- 1) Estado – mercado – sociedade civil, além de outras esferas sociais, de acordo com os autores aqui considerados, jamais encontraram oportunidades para se desmembrar e ganhar dinâmica própria. Nos primórdios da formação social brasileira, o latifúndio monocultor-exportador e baseado na mão-de-obra escrava congregava todas as dimensões da vida cotidiana, desde tarefas político-administrativas, até atividades econômicas, militares, religiosas e culturais. Tratava-se, pois, de um universo virtualmente auto-suficiente e fechado sobre si mesmo; por essa mesma razão, tolhia a emergência de esferas alternativas e independentes de sociabilidade. Mas, mesmo após ondas de urbanização e modernização, Estado, mercado, sociedade civil e outros âmbitos de sociabilidade encontraram fortes obstáculos à sua plena autonomização; seja em função de nossa herança patriarcal, seja em decorrência do traço patrimonial de nossa sociabilidade, jamais teriam sido completamente eliminados da dinâmica social brasileira. Dessa feita, conforme o diagnóstico proposto pelos autores de nossa sociologia da herança patriarcal-patrimonial, os processos de diferenciação e/ou complexificação social ocorreram de maneira um tanto quanto imperfeita no seio da sociedade brasileira;
- 2) Nossos autores chamam a atenção também para a particularidade do cristianismo que se forjou ao longo de nossa formação social; seria ele não só consideravelmente distante daquele que se desenvolveu em terras protestantes como também fortemente influenciado por religiões de origem africana e indígena. O mais significativo, porém, é o fato de nossa *sociologia da inautenticidade* salientar a manutenção de influências mágico-religiosas no cotidiano e na própria tessitura normativa brasileira, para além dos domínios privados de sociabilidade. Assim sendo, o processo de secularização da normatividade, de acordo com a abordagem sociológica da herança patriarcal-patrimonial, também ocorreu de maneira um tanto quanto incompleta e distante do que teria experimentado o chamado núcleo da modernidade; e
- 3) Por fim, os diagnósticos e interpretações sociológicos aqui considerados também acen-tuam a significativa promiscuidade entre a casa do monarca e as finanças do reino, entre o domínio do senhor de terras e as arenas públicas. Desde os primórdios de nossa formação social era, pois, virtualmente impossível estabelecer uma rígida separação entre os interesses públicos e os ditames privados daqueles que ocupavam lugar de destaque econômico, político e social, no seio da sociedade. Conforme essa abordagem de nosso pensamento sociológico, nem mesmo os processos de modernização e europeização, atravessados pela sociedade brasileira a partir do século XIX, conseguiram superar essa crônica dificuldade de estabelecer fronteiras precisas entre os domínios públicos e os domínios privados.

Ora, ficam claros aqui os vínculos discursivos entre, de um lado, *o lugar da natureza na sociabilidade brasileira* e, de outro, o imaginário sociológico a respeito do *status* da modernidade no Brasil: os deslizos da experiência moderna brasileira não se apresentam, nas

narrativas interpretativas de nossa sociologia da herança patriarcal-patrimonial, de maneira isolada e residual. Na verdade, aparecem sistematicamente interconectados de maneira a configurar um quadro inteiramente marcado pela idéia de *desvio*: a aclamada debilidade da diferenciação social no Brasil é, na realidade, vista como reforçada pela própria debilidade da separação entre domínios públicos e privados; já a sugerida frouxidão das fronteiras entre os âmbitos públicos e privados é associada, de maneira determinante, ao baixo grau de secularização da normatividade brasileira e de outras esferas de sociabilidade; por fim, a suposta incompletude de nosso processo de desencantamento do mundo é conectada à porosidade da relação sociedade-natureza pretensamente peculiar à experiência moderna brasileira. Assim sendo, em vez de marginal à problemática sociológica da modernidade no Brasil, a idéia de uma peculiar relação *sociedade brasileira – natureza brasileira* revela-se componente-chave da imagem da experiência moderna no Brasil projetada por nossa sociologia da inautenticidade (Quadro 2).

Quadro 2. Núcleo da modernidade x modernidade no Brasil.

A sociologia da inautenticidade
Representantes máximos: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Roberto DaMatta
A peculiaridade moderna brasileira:
I) Diferenciação social: <i>fronteiras porosas entre Estado, mercado, sociedade civil e outras esferas sociais</i>
II) Secularização/desencantamento do mundo: <i>influências de tradições e concepções mágicas na dinâmica social</i>
III) Separação Público – privado: <i>invasão do público pelo privado/baixo grau de privacidade</i>
IV) Separação mundo social – mundo natural: <i>fronteiras porosas entre sociedade e natureza</i>

As implicações epistemológicas desses vínculos discursivos são evidentes: ao atribuir à sociedade brasileira contemporânea a condição *inacabada e incompleta*, confirmada pelo quadro resultante de cada um daqueles processos tidos como constitutivos à modernidade, nossa sociologia da herança patriarcal-patrimonial acaba por se erguer sobre e por meio dos “tijolos e andaimes” da *episteme* no interior da qual opera o discurso sociológico hegemônico da modernidade. Portanto, a sociologia brasileira e aquele discurso hegemônico revelam-se parte e parcela de uma mesma *formação discursiva*, não só se reforçando mutuamente como também funcionando como profecias que se auto-realizam: sob o signo do *desvio*, nossa sociologia da inautenticidade vê confirmado o profundo hiato que separa o Brasil contemporâneo do chamado núcleo dinâmico da modernidade; por outro lado, os traços pretensamente exclusivos desse núcleo são também confirmados tão logo colocados em contraste com experiências societais como a brasileira.

6 Conclusões

O leitor inquieto certamente estará a se perguntar se um olhar sociológico crítico deve dar-se por satisfeito diante dessas imagens e caracterizações. Duas questões colocam-se de imediato: primeiramente, devem os termos daquela formação discursiva continuar a pautar os retratos e projeções a respeito do que vem a ser o padrão de sociabilidade moderno e, por conseguinte, do tipo de relação sociedade moderna/mundo natural? Em segundo

lugar, será preciso abandonar por completo o discurso sociológico da modernidade para se proporcionar alternativas aos constrangimentos epistemológicos acima assinalados? Sem sombra de dúvida, indicar respostas a cada uma dessas duas questões conduzir-me-ia para muito além dos objetivos estritos deste artigo. Assim sendo, à guisa de conclusão, gostaria apenas de apontar alguns elementos que, no meu entender, auxiliariam a vislumbrar nuances àqueles vínculos discursivos de que tratei nas páginas anteriores.

Em relação à primeira das questões, o próprio debate sociológico contemporâneo tem sugerido insistentes sinais de que os termos daquele discurso sociológico hegemônico, tal qual se apresentam, são por demais rígidos para proporcionar chaves interpretativas à complexidade e variabilidade das experiências sociais contemporâneas. O mais importante é que essa rigidez parece aplicar-se não só à suposta *periferia* da modernidade – como é de costume argumentar, em vista de sua suposta condição limbífera –, como também ao pretenso *núcleo* moderno dinâmico. Ora, conforme já anunciava Ulrich Bech em meados da década de 1980, estamos presenciando “o fim da antítese entre a natureza e a sociedade. Isso significa que a natureza não pode mais ser entendida *fora da sociedade*. As teorias sociais do século XIX (e também suas versões modificadas do século XX) entendiam a natureza como algo dado, atribuído, a ser subjugado, e dessa maneira como algo em oposição a nós, que nos é alheio, como não-sociedade”. O problema é que, segundo Beck, ao final do século XX, a “multiplicação de situações de risco” atingiu um nível tal que aquela natureza tornou-se, ela mesma, “um produto histórico”, cuja destruição “deixa de ser ‘mera’ destruição da natureza para tornar-se uma parte integral da dinâmica social, política e econômica” (BECK, 1992, p. 80). Ao longo dos anos 1990, sob o impacto do que denominou por “disseminação dos híbridos”, também Bruno Latour (1994; 2004) procurou chamar a atenção para o equívoco de se continuar a sustentar a rígida separação entre a *sociedade* e a *natureza*, como se esses termos circunscrevessem universos paralelos e distintos.

Ora, caso extrapolemos os efeitos tanto da *multiplicação dos riscos* quanto da *disseminação dos híbridos* em direção aos outros três pilares da sociabilidade moderna, sugeridos por aquele discurso sociológico hegemônico, constataremos sua impropriedade para falar a respeito da própria experiência moderna: 1) a disseminação de zonas intermediárias e situações de risco que borram as fronteiras entre Estado, mercado e sociedade civil revela a inadequação da noção de *diferenciação social plena* (OFFE, 1996; COHEN; ARATO, 1992); 2) a multiplicação de zonas intermediárias entre arenas públicas e domínios privados demonstra os limites da noção de *separação público - privado* (SENNETT, 1998; GIDDENS, 1993); e 3) os crescentes questionamentos à capacidade explicativa e preditiva da lógica formal e da ciência, paralelamente à recuperação de fontes tradicionais e mágicas de significação e orientação da ação, revelam a fragilidade da noção de *desencantamento do mundo* (CASANOVA, 1994). Constatamos, ainda, a inadequação da caracterização de zonas nucleares em oposição às regiões periféricas da modernidade (ou seja, *centro versus periferia*) justamente na medida em que percebemos que os *riscos* e os *híbridos* multiplicam-se e disseminam-se globalmente, transgredindo fronteiras nacionais.

Quanto à segunda questão, minha sugestão é a de que não há necessidade de abandonarmos por completo a *episteme* no interior da qual opera o discurso sociológico da modernidade. Na linha do que há muito anunciou Edward Said (1979), e do que tem sido

proposto na última década tanto no interior do debate *pós-colonialista* (SESHADRI-CROOKS; AFZAL-KHAN, 2000; FEATHERSTONE, 1997) quanto na noção de *modernidades múltiplas ou alternativas* (GAONKAR, 2001), uma postura mais produtiva envolve, a meu ver, dois passos: 1) destronar o Ocidente e o seu pretensível núcleo dinâmico de seus lugares de centralidade, colocando-os paralelamente, e não hierarquicamente, em relação a outras experiências sociais complexas da contemporaneidade; e 2) confrontar os termos fundamentais daquela *episteme* com os cenários aos quais ela se pretende aplicar, a fim de que possamos alcançar um retrato menos estereotipado e mais atento às nuances da experiência social moderna. Isso feito, talvez seja menos problemático, e menos teoricamente penoso, aceitar a existência de: 1) padrões variados de diferenciação social; 2) padrões variados de secularização; 3) padrões variados de separação público-privado; e 4) padrões variados de relação sociedade-natureza. Com isso, penso eu, estaríamos melhor preparados inclusive para absorver os *insights* de nosso pensamento social brasileiro e, dessa forma, aprimorar o próprio discurso sociológico da modernidade.

Referências bibliográficas

- BECK, U. **Risk Society: towards a new modernity**. London: Sage Publications, 1992.
- CASANOVA, J. **Public Religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- COHEN, J.; ARATO, A. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: The MIT Press, 1992.
- DaMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- DaMATTA, R. **A Casa & A Rua: espaço cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DaMATTA, R. For an anthropology of the Brazilian tradition; or 'A virtude está no meio'. In: HESS, D.; DaMATTA, R. (Eds). **The Brazilian Puzzle: culture on the borderlands of the Western world**. New York: Columbia University Press, 1995. p. 270-291.
- DaMATTA, R. Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações. In: **Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p. 91-123.
- FAORO, R. **Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro**. São Paulo: Editora Globo, 2001.
- FEATHERSTONE, M. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. São Paulo: Studio Nobel, 1997.
- FERNANDES, F. **Sociedades de classes e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1975.
- FERREIRA, L. Sociologia ambiental, teoria social e a produção intelectual no Brasil. **Idéias**. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, v. 8, n. 2, p. 39-70, 2001.
- _____. **Idéias para uma sociologia da questão ambiental no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2006.
- FOUCAULT, M. **The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language**. New York: Pantheon Books, 1972.
- _____. **The Order of Things: an archaeology of the human sciences**. New York: Vintage Books, 1973.
- FREYRE, G. **Ordem e Progresso**. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- _____. **Sobrados e Mucambos**. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GAONKAR, D. (Ed). **Alternative Modernities**. Durham: Duke University Press, 2001.
- GIDDENS, A. **As transformações da intimidade**. São Paulo: UNESP, 1993.
- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

- _____. **Políticas da Natureza**. Bauru: Edusc, 2004.
- NABUCO, J. **O Abolicionismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/São Paulo: Publifolha, 2000.
- OFFE, C. **Modernity and the State**: East, West: Cambridge: The MIT Press, 1996.
- _____. Natureza e Projeto Nacional: nascimento do ambientalismo brasileiro (1820-1920). In: SVIRSKY, E.; CAPOBIANCO, J. (Org). **Ambientalismo no Brasil**: passado, presente e futuro. São Paulo: Instituto Socioambiental/Secretaria de Meio Ambiente do Estado de São Paulo, 1997. p. 13-18.
- PÁDUA, J. A. **Um sopro de destruição**: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- SAID, E. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 1979.
- SENNETT, R. **The Corrosion of Character**. New York: W.W. Norton & Company, 1998.
- SESHADRI-CROOKS, K.; AFZAL-KHAN, F. (Eds). **The Pre-Occupation of Postcolonial Studies**. Durham & London: Duke University Press, 2000.
- SOUZA, J. A. **Modernização Seletiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- TAVOLARO, S. B. F. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 59, p. 5-22, 2005.
- TORRES, A. **A Organização Nacional**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- VIANNA, O. **Evolução do Povo Brasileiro**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

Notas

- ¹ Obviamente, utilizo aqui o termo *mainstream* sem qualquer conotação depreciativa.

“À SOMBRA DO MATO VIRGEM ...”: NATUREZA E MODERNIDADE EM UMA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA BRASILEIRA

SERGIO BARREIRA DE FARIA TAVOLARO

Resumo: O presente artigo coloca-se como tarefa investigar os vínculos discursivos que se estabelecem em nossa *sociologia da inautenticidade* entre, de um lado, o lugar da natureza na sociabilidade brasileira contemporânea e, de outro, o problema do status da modernidade no Brasil. Interessa ao autor responder às seguintes questões: 1) de que maneira as relações entre *modernidade no Brasil* e *mundo natural* configuram-se, implícita e explicitamente, na abordagem do pensamento social brasileiro que tem em Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Faoro e DaMatta as suas figuras centrais?; e 2) quais as implicações teóricas desses vínculos para os diagnósticos traçados a respeito do *status* da modernidade no Brasil contemporâneo?

Palavras-chave: Pensamento social brasileiro. Natureza e sociedade. Modernidade.

Nature and Modernity: an inquiry into a Brazilian sociological approach

Abstract: This article aims at analysing the discursive links that exist in the very core of a key approach in the Brazilian sociological tradition (the so-called patrimonial-patriarchal strand) between the place of nature in contemporary Brazilian society, on the one side, and the status of modernity in that society, on the other. The author is mainly concerned with providing answers to the following questions: 1) What are the ways through which the main figures of such patrimonial-patriarchal sociological approach (Freyre, Holanda, Faoro and DaMatta) envision the relations between modernity in Brazil and the natural world? 2) What are the theoretical implications of their diagnoses about the status of modernity in contemporary Brazil?

Keywords: Brazilian social thinking. Nature and society. Modernity.
