

CORDIALIDADE E FAMILISMO AMORAL: os dilemas da modernização*

Paulo Luiz Moreaux Lavigne Esteves

Cordialidade e familismo amoral: sumário do atraso

Raízes do Brasil é uma tentativa audaciosa de empreender uma arqueologia do nacional. Toda a obra é atravessada pela indagação a respeito das condições de possibilidade da convergência entre um *ethos* cordial e os postulados de uma ordem racionalizadora e formalista. Para responder à questão, Sérgio Buarque de Holanda remonta ao período colonial, buscando a gênese deste *ethos* e da cultura que o materializa, de maneira a esclarecer os princípios que orientariam a conduta do brasileiro.

De acordo com o autor, a colonização do Brasil foi profundamente marcada pelas peculiaridades da cultura ibérica, notadamente por sua extrema valorização da autonomia da personalidade. Trata-se da cultura da "sobranceria", na qual cada um tenta elevar-se diante dos demais, demonstrando independência, prestígio e superioridade. Numa cultura com tal característica, as condutas seriam sempre orientadas por um espírito de fidalguia, relacionado à percepção de uma dignidade e

mérito próprios e singulares. Trata-se, portanto, de uma sociedade hierarquizada, onde a recusa de qualquer valor igualitário obstaculiza relações horizontais de tipo associativo, ao mesmo tempo que demanda um "princípio unificador externo [...] representado pelos governos" (Holanda, 1994, p. 9). O Estado aparece, assim, como pólo ativo numa relação em que a sociedade, marcada pela presença de indivíduos que buscavam permanentemente a fidalguia, mostrava-se incapaz de qualquer iniciativa em direção ao autogoverno. Com efeito, conforme percebe Sérgio Buarque, numa sociedade marcada tão profundamente pela "exaltação extrema da personalidade", o único princípio político capaz de ordenar a vida em sociedade é a obediência: "não existe [...] outra sorte de disciplina perfeitamente concebível além da que se funde na excessiva centralização do poder e na obediência" (Holanda, 1994, p. 11).

Este espírito de fidalguia, característico da cultura ibérica, orientou a colonização. A busca de riqueza fácil, de notoriedade e de prosperidade sem custo foi um traço marcante da presença portuguesa no Novo Mundo. Tal traço conformaria o que Sérgio Buarque, na trilha de Max

Weber, chamou de ética da aventura, à qual contrapõe a ética do trabalho. Aventureiro e trabalhador são tipos-ideais construídos pelo autor que ressaltam, no primeiro caso, uma conduta baseada sobretudo na adaptação às condições vigentes, de maneira a obter recompensa imediata, e no segundo, um empreendimento metódico racional, com vistas a uma compensação final. De acordo com Sérgio Buarque, a colonização do Brasil teve como "elemento orquestrador" a aventura. A plasticidade característica deste *ethos* foi a responsável pela adaptação do português aos trópicos, pela ocupação do território e, principalmente, pela montagem de um sistema de geração de riqueza baseado no latifúndio e na mão-de-obra escrava. Neste sentido, no caso brasileiro, não há colonização, senão feitorização; afinal, colonizar remete à idéia de projeto, e esta não participa do horizonte português. Seguindo as sugestões da natureza e da conjuntura internacional, sem que tentassem diretamente modificá-las, os portugueses construíram um cenário basicamente rural, de propriedades relativamente autárquicas, governadas de forma imperial por seus respectivos proprietários.

A configuração deste cenário ruralizado, de características patriarcais e tradicionais, não poderia deixar de ter implicações políticas. Segundo Sérgio Buarque, a principal destas implicações foi a extensão do domínio do proprietário, baseado em laços afetivos e emocionais privados, à dimensão pública da vida. Outrossim, o domínio público conformou-se à imagem e à semelhança do modelo da família patriarcal que lhe fornecia, de um lado, a imagem do poder e da autoridade e, de outro, da obediência e coesão social. A partir da segunda metade do século XIX, ainda que se assistisse no Brasil a uma crescente urbanização e expansão das tarefas administrativas do Estado, o perfil das novas classes urbanas permaneceu influenciado pelo patriarcado rural, e a própria expansão das funções do Estado seguiu a lógica particularista e clientelista imposta a partir do mundo rural. O patriarcado rural estabelecera, assim, um tipo de domínio que transpunha para o mundo público padrões de relacionamento tipicamente privados, baseados em laços

afetivos e relações pessoais e avessos a qualquer tipo de abstração por meio de normas racionais e impessoais.¹

A síntese da herança colonial e do domínio do patriarcado rural é denominada cordialidade. A cordialidade é um "padrão de convívio humano" que tem como modelo as relações privadas características do meio rural e patriarcal; é a expressão legítima de "um fundo emotivo extremamente rico e transbordante". À cordialidade Sérgio Buarque opõe a civilidade, que tem como base uma noção ritualística e procedural da vida, baseada em mandamentos e sentenças impessoais. A civilidade expressaria, ainda, certa polidez com a qual o indivíduo conduziria suas relações sociais. A polidez, como uma camada epidérmica, uma máscara ou disfarce, protegeria o indivíduo, suas emoções e sensibilidade ante as exigências sociais, mantendo-o soberano diante da sociedade. Com a cordialidade dar-se-ia o oposto. De fato, a cordialidade denota uma aptidão para o social. Sem a proteção do procedimento, do ritual e da polidez, característicos da civilidade, o indivíduo está permanentemente exposto às vicissitudes de uma socialização na qual suas idiossincrasias são dissolvidas no interior de relações parciais e familiares de fundo emotivo, transformando-o numa espécie de parcela ou periferia da sociedade.

Os produtos políticos da cordialidade observados por Sérgio Buarque não deixam de ser curiosos. No período imperial, a partir da segunda metade do século passado, a urbanização dera origem a um ator político singular: o bacharel. Recrutado entre as elites rurais e educado de acordo com o credo liberal, o bacharel valia-se da doutrina segundo os ditames da cordialidade. Transformado em peça decorativa, uma forma de beletismo, o liberalismo, antes de afirmar a igualdade moral dos indivíduos, sublinhava a superioridade da personalidade, reforçando a hierarquia característica da cordialidade. Já no período republicano, a síntese entre a modernização e a cordialidade aparece nas características liberais consagradas na Carta de 1891, e sua rotinização, sob a forma da "política dos governadores", que a partir de Campos Sales consagraria o domínio das oligarquias estaduais.

No sentido até aqui descrito, *Raízes do Brasil* aparece como uma crônica do atraso. Com ela Sérgio Buarque procura determinar os obstáculos que se colocam no caminho da modernização brasileira e que comprometem as possibilidades da democracia no país. Durante a década de 50, Edward Banfield levou a cabo uma pesquisa em uma cidade no Sul da Itália, que denominou Montegrano, com um objetivo que em muito se aproxima daquele proposto por Sérgio Buarque. Tratava-se, segundo o autor, de encontrar as raízes da pobreza e do atraso característicos da cidade em um *ethos* familista responsável pela "inabilidade dos cidadãos de agir em concerto para a realização do bem comum ou, de fato, para a realização de qualquer objetivo que transcenda o interesse material imediato da família nuclear" (Banfield, 1958, pp. 9-10). Em *The moral basis of a backward society*, Banfield descreve a constituição, a prática e os limites deste *ethos* familista. O familismo amoral, conforme o autor o denominou, seria a expressão cultural, psicológica e moral da combinação de uma série de condições peculiares à região, que vão desde sua estagnação econômica à estrutura familiar.

A Montegrano desenhada por Banfield pode, em linhas gerais, ser descrita como uma comunidade relativamente isolada de seus vizinhos, com uma economia essencialmente agrária, na qual a grande maioria das propriedades não produz qualquer tipo de excedente. Tal situação configuraria um quadro de escassez e de privações para a população local. Não por acaso, o montegranesi típico descreve sua vida em uma única palavra: miséria. A impossibilidade de geração de poupança seria responsável por uma atmosfera de instabilidade e insegurança em relação ao futuro, gerando ansiedade e melancolia permanentes.

Como observa Banfield (1958, p. 63), a diferença entre um baixo nível de vida e uma situação miserável é essencialmente cultural. De fato, a percepção que a população montegranesi tem de sua existência miserável pode ser atribuída, especialmente, à degradação do *status* dos camponeses e a uma concepção de vida fatalista, segundo a qual as condições concretas de existência estão fora do controle do indivíduo ordinário,

sendo atribuídas a instâncias extraordinárias, como o desígnio divino, o destino, a sorte ou o azar (Banfield, 1958, pp. 139 e ss.). Desta forma, o montegranesi passa sua vida numa espécie de circuito contínuo de descontinuidade, onde o futuro mais imediato é inacessível à prospecção ou ao planejamento, seja por seu estado de privação presente, seja porque o futuro não é acessível à previsão. Para usar uma expressão tipicamente cordial, "o futuro a Deus pertence".²

Entretanto, de acordo com Banfield, o ponto de partida para a explicação do familismo amoral não pode ser encontrado unicamente na esfera econômica. Outra variável decisiva, segundo o autor, é a estrutura familiar típica de Montegrano: a família nuclear. Do ponto de vista do montegranesi, os avós, tios e primos não fazem parte da família. A proteção da criança é provida unicamente pelos pais; caso os perca, a criança está condenada às ruas, pois não existem em Montegrano instituições que extrapolem o âmbito familiar (Banfield, 1958, pp. 139-144). Se, por um lado, o declínio da família extensa contribuiu decisivamente para o declínio dos laços de solidariedade social, por outro, a circunscrição dos limites da família a seu núcleo central, aliada aos fatores de instabilidade e temor quanto ao futuro característicos daquela sociedade, contribuíram para fortalecer a família nuclear como a unidade social por excelência. Deve-se perceber, portanto, que o declínio da família extensa não deu origem ao tipo de individualismo característico das sociedades modernas: "um adulto, afirma Banfield, não possui identidade fora da esfera da família; não existe enquanto ego, apenas como parcela" (Banfield, 1958, p. 103).

A conduta característica do montegranesi típico, que partilha deste familismo amoral, segue, segundo Banfield, a seguinte regra: "maximizar de maneira imediata as condições materiais da família nuclear, considerando que todos os outros farão o mesmo" (Banfield, 1958, p. 83). A partir desta regra geral de comportamento, conforme o familismo amoral, o autor expõe uma série de implicações para a vida ordinária do montegranesi, implicações que podem ser sumariadas da seguinte forma (Banfield, 1958, pp. 84-101):

a) Numa sociedade onde as condutas individuais são orientadas por um tipo de *ethos* como este, a esperança de ganho material imediato é a única motivação para a participação nos negócios públicos — o que virtualmente inviabiliza a própria noção de negócios públicos. Assim, na sociedade montegransesi, tudo o que é concernente à esfera pública diz respeito aos funcionários que são remunerados para tanto. O cidadão não tem nenhuma responsabilidade diante dos problemas da cidade, nem pelo controle sobre a ação do funcionalismo público, que cabe apenas aos próprios funcionários.

b) Numa sociedade de familistas amorais, as ações concertadas dificilmente se realizam; a possibilidade de organizações efêmeras ou duradouras é improvável. As únicas organizações formais presentes em Montegrano — a Igreja e o Estado — são providas de fora; se não o fossem, não poderiam existir.

c) A relação do montegransesi com a lei é marcadamente de exterioridade. A lei será desconsiderada sempre que a relação custo/benefício da burla apontar qualquer tipo de vantagem. No caso do funcionalismo público, o recebimento de subornos é tomado como prática corriqueira — qualquer ação ou reivindicação que apele ao interesse comum será encarada como fraude. A política é vista tanto pelo eleitor quanto por aquele que concorre ao cargo eletivo como uma possibilidade de extração de algum ganho material para a família.

De acordo com Banfield, os montegransesi, independente de sua posição social, partilham deste *ethos*. A estratificação social é uma variável que intervém apenas no que toca aos recursos à disposição do ator. Atravessando toda a sociedade, o familismo amoral determina a primazia absoluta dos interesses e da proteção da família. Segundo a avaliação do autor, trata-se de um cenário de tipo hobbesiano. Orientados que são por este de princípio de conduta, os montegransesi encontram-se permanentemente expostos à ação predatória de outrem. De fato, o familismo amoral só não os conduz a um cenário de guerra de todos contra todos em virtude da presença do Estado (Banfield, 1958, pp. 155-156).

Numa primeira aproximação, cordialidade e familismo amoral podem ser vistos como expressões de duas tradições culturais que circunscrevem e orientam o modo específico de ação do brasileiro e do montegransesi, respectivamente. Como orientadores da conduta destes indivíduos, tanto a cordialidade quanto o familismo amoral constituem-se em *ethos* materializados e sustentados por ambas as culturas, pois denotam uma "disposição habitual para agir de uma certa maneira" (Vaz, 1993, p. 14). O problema que Sérgio Buarque e Banfield enfrentam é o da aparente inadequação destas duas tradições éticas² em relação às exigências do moderno, que, do ponto de vista político, se traduziria em uma ordem liberal-democrática. Neste sentido, as duas obras tratadas aqui podem ser descritas como crônicas do atraso: narrativas que têm como fim determinar as razões da defasagem de culturas particulares ante modelos de desenvolvimento político-social definidos *a priori*. A leitura de *Raízes do Brasil* e de *The moral basis of a backward society* deve, portanto, levar em consideração a ordem dos modelos que supõem, bem como a simulação que propõem no interior de suas interpretações. A inadequação entre a ordem dos modelos e a das simulações será objeto da seção seguinte.

Crônicas do atraso

Raízes do Brasil e *The moral basis of a backward society* operam, em um mesmo movimento, a duplicação de suas respectivas narrativas: de um lado, produzem uma etnografia de sociedades atrasadas; de outro, constroem modelos de desenvolvimento cujos elementos não encontram correspondência naquelas sociedades observadas. Assim, em Sérgio Buarque, a afirmação da cordialidade como característica da cultura política brasileira sublinha a ausência de civilidade; homologicamente, em Banfield, o familismo amoral ressalta a falta de solidariedade no interior da sociedade montegransesi. Neste duplo movimento de construção e simulação de modelos, ambas as narrativas irão, portanto,

afirmar a decalagem do caso estudado em relação ao modelo proposto.

Em Sérgio Buarque, a duplicação da narrativa aparece muito claramente na série de pares antagônicos que apresenta: igualdade/hierarquia, trabalho/aventura, racionalização/afetividade, civilidade/cordialidade. A um só tempo o autor descreve e simula o modelo de passagem ao moderno. O modelo, de extração weberiana, deita raízes no processo de racionalização das imagens de mundo — "desencantamento" —, bem como em sua conversão em racionalização social, a partir do advento da economia capitalista, do Estado moderno e de um conjunto de representações jurídicas formalizadas (cf. Habermas, 1987).

De fato, Weber percebe a separação das esferas do Direito e da Moral em relação às imagens de mundo no interior das quais estavam inseridas, produzindo um conjunto de representações jurídicas suscetíveis à discussão racional e a decisões profanas (Habermas, 1987, p.177). Doravante, portanto, tais representações deveriam obedecer aos princípios básicos da legalidade e da fundamentação racional, conformando o tipo propriamente moderno de dominação: a dominação legal. Trata-se de um tipo original de dominação, que extrai sua legitimidade da crença na validade formal das regras legalmente estatuídas (Weber, 1992, pp. 173-174). Do ponto de vista da estrutura da personalidade, o indivíduo que emerge deste processo de desencantamento do mundo, e que de alguma maneira o encarna, é marcado por uma conduta de vida metódica, que progressivamente se destaca de suas origens religiosas para dar lugar a uma ética profissional plenamente secular (Weber, 1994, pp. 126-127).

A simulação do modelo revela, entretanto, uma cultura enraizada na tradição ibérica, excessivamente personalista, avessa à formalização, à abstração e à equidade, terminando por desenhar uma sociedade hierarquizada. Revela, ainda, um *ethos* aventureiro, cuja plasticidade orienta o indivíduo na direção do lucro fácil e, no mais das vezes, da predação. A simulação do modelo apresenta, enfim, um sistema político assentado sobre bases patriarcais que extrai sua

legitimidade de relações pessoais — *face to face* — de mútua dependência e proteção.

A narrativa dúplice se completa com o desenho do produto final das condições culturais brasileiras: o homem cordial. A duplicidade se estabelece entre o homem cordial e o homem civil, de feições modernas. Enquanto este, consoante os ordenamentos gerais e abstratos que regem as relações sociais no interior das quais está inserido, comporta-se de forma disciplinada e metódica, acorde com procedimentos e "rituais" formalmente estabelecidos, aquele não reconhece qualquer distinção entre o mundo público e o privado. Seu comportamento segue a lógica de sua socialização, conduzida pela família patriarcal, sublinhando os aspectos sentimentais e as afeições domésticas. Assim, Sérgio Buarque irá perceber a ausência de "uma capacidade de livre e duradoura associação entre os elementos empreendedores do país" (Holanda, 1994, p. 29); de fato, o associacionismo voluntário apenas seria aceito pelo homem cordial quando satisfizesse suas emoções e seus sentimentos.⁴

Tal como *Raízes do Brasil, The moral basis of a backward society* também apresenta uma narrativa dúplice. Embora Banfield proceda a uma análise comparativa entre a sociedade montegransi e a cidade de St. George, Utah, a duplicidade da narrativa se realiza na simulação do modelo toquevilliano de passagem ao moderno. De acordo com Tocqueville, ao moderno corresponde a feição democrática da sociedade. Democracia, nesse caso, pode ser definida, *tout court*, como equalização das condições sociais. Trata-se, ao mesmo tempo, de um princípio que unifica e ordena as sociedades ocidentais, bem como de uma realidade providencial, ou seja, uma realidade em progresso, uma marcha irresistível na direção da democracia (Tocqueville, 1977, p. 13).

Para Tocqueville, a democracia não conduz necessariamente à liberdade. Os elementos básicos da passagem ao moderno, o individualismo e a crescente centralização estatal,⁵ muito provavelmente conduziriam a um novo tipo de despotismo (Tocqueville, 1977, pp. 193 e ss.). De fato, a história moderna tem, para Tocqueville, um

caráter agonístico, segundo o qual o homem deve lutar contra as linhas de força despóticas da democracia. O problema é como combinar liberdade política e igualdade social. Assim, Tocqueville desenha dois cenários possíveis para a passagem ao moderno: o despotismo ou a liberdade democráticos (Tocqueville, 1977, p. 8). Deixado à sua própria sorte, o processo de modernização conduziria a uma ampliação sem precedentes das atribuições estatais e da opinião pública, ameaçando e mesmo comprometendo a liberdade individual. Nesse caso, como na França, o moderno resultaria da combinação entre homogeneização social, centralização administrativa e irresponsabilidade política dos cidadãos. O cenário da liberdade democrática, por outro lado, seria resultado da arte (Tocqueville, 1977, p. 539). Apenas através do artifício conseguiriam os cidadãos manter sua liberdade individual. A política é o artifício que poderia interromper o curso natural que leva do individualismo ao despotismo democrático. Assim, a administração direta da comuna por parte dos cidadãos, o exercício de direitos civis e políticos e o associacionismo aparecem aos olhos do autor como a possibilidade de transposição — na forma de correlatos funcionais — das antigas virtudes cívicas para o mundo do moderno individualismo. Mas aparecem, ainda, como a possibilidade de atualização do espírito de responsabilidade política que outrora recaía sobre os ombros da aristocracia (Tocqueville, 1977, p. 535).

A simulação do modelo tocquevilliano na comunidade montegransesi revela a existência de condições culturais que obstaculizam o desenvolvimento político, econômico e social na direção do moderno, por serem avessas a qualquer tipo de organização. Com efeito, o familismo amoral é um *ethos* que se revela absolutamente inconsistente com as condições necessárias à passagem ao moderno preconizadas pelo modelo. As condutas individuais orientadas pelo familismo amoral, motivadas apenas pela busca do ganho imediato, inviabilizam ações concertadas. A socialização pela via da família nuclear impede o desenvolvimento de qualquer noção de pertencimento a uma comunidade mais extensa que a própria família,

tornando, portanto, impossível a distinção entre as esferas pública e privada.

Ao duplicarem suas respectivas narrativas, Sérgio Buarque e Banfield sublinham a ausência, naquelas sociedades que observam, de um elemento básico na passagem ao moderno: a "civildade". A esta falta do elemento civil os autores tributam os atrasos brasileiro e montegransesi. Com efeito, como veremos a seguir, é exatamente sobre este elemento que se assentam as relações horizontais de tipo associativo, baseadas nas afinidades de interesses materiais ou ideais, que se dão no interior da "sociedade civil". Portanto, cordialidade e familismo amoral significam um entrave à constituição desta esfera na medida em que recusam qualquer noção de igualdade, básica nas relações de tipo associativo ou contratual.

Durante o século XVIII, o conceito clássico de sociedade civil, até então relacionado de forma positiva e complementar ao de Estado, sofreu uma alteração radical, diferenciando-se e até mesmo opondo-se a este (cf. Keane, 1988, pp. 35-36). O elemento fundamental na implosão do antigo conceito de *societas civilis* relaciona-se diretamente com a progressiva centralização de poder e com a expansão das atribuições estatais.⁴ Como percebe Keane, o principal recurso a que o pensamento liberal lançou mão para a resolução do problema foi o da diferenciação entre as esferas estatal e não estatal, de forma a limitar claramente o escopo da ação legítima do Estado (Keane, 1988, pp. 34-35). Além, é claro, da alteração substantiva do conceito de sociedade civil e de sua relação com o Estado, este processo será acompanhado de mudanças significativas no que toca às concepções acerca da liberdade, da cidadania e, por fim, da própria concepção de indivíduo.

A percepção da emergência de uma nova concepção de liberdade foi consagrada por Benjamin Constant como a passagem da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos. Trata-se, de um lado, do abandono de um entendimento da liberdade como pertencimento e participação ativa em uma comunidade política solidária em relação a um conjunto de crenças acerca dos fins últimos da humanidade, dos conceitos de justiça e virtude; enfim,

solidária a uma concepção de "bem". E, de outro lado, da emergência de uma concepção moderna de liberdade, na qual o "bem" — universal — dá lugar ao "bom" — particular —, relativo a preferências e escolhas pessoais conjugadas única e exclusivamente na primeira pessoa do singular. Neste caso, a concepção moderna de liberdade constrói-se a partir de um vetor negativo, conforme esclarece Berlin (1981, p. 136): "a área em que o homem pode agir sem sofrer a obstrução dos outros". Esta liberdade, entendida negativamente como proteção contra a obstrução ou a coação, por meio da qual o indivíduo pode escolher aquilo que é bom para si e agir no sentido de materializar esta escolha, é assimilada a um catálogo de direitos formalizados e institucionalmente garantidos.

Por conseguinte, a cidadania, em sua forma moderna, deixa de ter um traço marcadamente cívico, que a relaciona à participação solidária na construção do bem comum, para ganhar uma feição civil, passando a ser entendida como titularidade de direitos (cf. Kelly, 1979, pp. 28 e ss.). O homem civil coincide com a moderna concepção de indivíduo, na qual este é alçado à condição de entidade moral, capaz da escolha de seus próprios fins, no contexto de uma sociedade plural. A superação da noção clássica de *societas civilis*, mediante a diferenciação e oposição entre as esferas estatal e civil, implicará o abandono das concepções telocráticas em favor de uma concepção nomocrática que afirma o primado das leis e regras formalmente estatuídas, em que a segurança e os direitos dos cidadãos estão protegidos das ações arbitrárias do governo (Kelly, 1979, p. 25).

De acordo com Shils, a moderna concepção de sociedade civil possui três componentes principais: um complexo de instituições autônomas distintas do Estado, da família, do clã ou da comuna; um conjunto de instituições que salvaguardam sua autonomia em relação ao Estado, ao mesmo tempo que estabelecem padrões de relacionamento entre as duas esferas; e, por fim, um padrão de civilidade: "A sociedade civil é aquela em que seus membros se relacionam com base na civilidade. A civilidade pauta a conduta tanto dos indivíduos entre si, quanto entre estes e

o Estado; ela regula a conduta social do indivíduo" (Shils, 1991, p. 4).

Ao recuperar a idéia de civilidade, Shils aponta na direção de um traço fundamental que subjaz à moderna concepção de sociedade civil, qual seja, o postulado da igualdade e da dignidade do homem civil perante seus pares. É este *status* igualitário que permite a prevalência e mesmo a proliferação de uma pluralidade de interesses — materiais ou ideais — no interior da sociedade civil; mais que isso, é este *status* igualitário que permite os acordos parciais e transitórios entre interesses muitas vezes divergentes.

A passagem ao moderno, nos modelos descritos tanto por Sérgio Buarque quanto por Banfield, preconiza um duplice movimento de centralização estatal e de demarcação de limites civis pela via dos direitos, da igualdade formal e de relações horizontais de associativismo. Ambos os modelos, portanto, supõem o desenvolvimento paralelo e sincrônico das duas esferas de pensamento e ação — autoridade e associação — e de relação intersubjetiva — vertical e horizontal.²

Entretanto, em *Raízes do Brasil* Sérgio Buarque encontrou um *ethos* personalista, materializado na cultura da cordialidade, radicalmente inconsistente com a predicação civil presente no modelo duplicado em sua narrativa. Banfield, da mesma maneira, encontra um substrato amoral, de caráter familista, que bloquearia o desenvolvimento da comunidade montegranezi. No primeiro caso, a ausência do componente civil exigiria do Estado uma "maturidade precoce", de forma a estabelecer relações de autoridade capazes de sanar a ausência da capacidade de auto-regulação da sociedade brasileira. A consequência desta antecipação do Estado perante a sociedade foi sua expansão "em todos os departamentos da vida nacional". No caso de Montegrano, a falta do elemento civil teria gerado uma situação de entropia, similar, segundo Banfield, ao estado de natureza de tipo hobbesiano; aqui, também, a esfera estatal e as relações de autoridade que estabelece têm um papel decisivo. É graças à presença do Estado que Montegrano não ingressa num quadro de guerra de todos contra todos.

Ambas as narrativas sublinham a ausência do elemento civil exigido por seus respectivos modelos. O significado do elemento civil não se refere simplesmente à posse e exercício de determinados direitos. A civilidade é transformada em tradição ética, oposta, de um lado, à cordialidade e, de outro, ao familismo amoral. Estas narrativas ressaltam a importância de tradições éticas específicas, capazes de informar a ação dos indivíduos na direção do reconhecimento da igualdade entre distintos cidadãos e da possibilidade de acordos, parciais, precários e provisórios, entre interesses e ideais diferentes. Por fim, a partir de tais narrativas é possível pensar que sob a moderna configuração da sociedade civil jaz um *ethos* moderno que orienta e limita a conduta individual na direção de um padrão que permite relações horizontais, nas quais o elemento da autoridade encontra-se ausente.

Se ambas as narrativas descrevem a falta de civilidade, tanto na tradição ética do familismo amoral quanto na da cordialidade, e se este elemento é crucial para a passagem ao moderno e para o advento de uma ordem liberal-democrática, estariam o Brasil e Montegrano condenados ao atraso? Sérgio Buarque e Banfield, em suas obras, tentam desenhar os caminhos da modernização para ambas as culturas, como veremos a seguir.

Os dilemas da modernização

Tomadas como crônicas do atraso, na forma descrita acima, *Raízes do Brasil* e *The moral basis of a backward society* transformam o futuro em dilema. O caráter problemático do passado e das tradições éticas das sociedades atrasadas, em relação aos modelos propostos, circunscreve o dilema: como proceder à modernização se o *background* cultural destas sociedades constitui-se, ele próprio, em óbice ao moderno? Ou, mais especificamente, como proceder à modernização nos quadros das tradições cordial e familista?

Ao final de sua obra, Banfield dá algumas pistas a esse respeito. De acordo com o quadro traçado pelo autor, a

própria sobrevivência daquela sociedade dever-se-ia, como se viu, à presença de instituições externas. Montegrano aparece como uma sociedade anormal, produto de uma transição ainda não completada na direção de sua assimilação à Itália moderna. Ingressar no moderno, neste caso, significaria completar este processo de assimilação. No entanto, qualquer possibilidade de mudança substancial deste quadro demandaria a ação de forças externas à comunidade, mesmo porque, como indaga Banfield, se os montegranesi pudessem escolher a moralidade, já seriam sujeitos morais (Banfield, 1958, p. 156).

Embora não se possa produzir todas as mudanças desejadas de acordo com um planejamento predeterminado, as ações devem, segundo o autor, desenvolver-se no sentido de operar a modificação de três aspectos cruciais da cultura familista, quais sejam: em primeiro lugar, o alargamento da noção de interesse, na direção daquilo que Tocqueville denominou interesse bem compreendido;⁸ em segundo, a criação de condições para a emergência de lideranças locais capazes de atuar responsabilmente no interior das organizações, de forma a disseminar exemplarmente condutas morais; e, por fim, a tolerância em relação às organizações civis e políticas. Para a execução de tais mudanças, Banfield apresenta dois caminhos possíveis e complementares. Por um lado, a eliminação das condições que produziram o familismo amoral (Banfield, 1958, p. 162). Por outro, a formulação de políticas públicas e arranjos institucionais de incentivo à escolarização, ao autogoverno (Banfield, 1958, p. 162). Estas seriam formas de produzir atores em condições de galgar novas posições sociais e, ao mesmo tempo, capazes de atuar publicamente de forma responsável.

O dilema da comunidade montegranesi é, portanto, o de como superar o *background* familista amoral que orienta a conduta dos indivíduos há várias gerações. O argumento de Banfield é o de que, de alguma maneira, o *ethos* familista autonomizou-se das condições particulares que lhe deram origem, passando a se reproduzir automaticamente de geração em geração (Banfield, 1958, p. 160). A esta espécie de determinação o autor denominou *cultural lag*. Neste ponto, a análise de Banfield assume um caráter equívoco.

Em primeiro lugar, o autor descreve um *ethos* que é inacessível à *praxis* individual; daí a necessidade de uma ação externa corretiva. Em segundo lugar, dada a autonomia do familismo amoral, tanto em relação às condições materiais que o produziram quanto em relação à *praxis* individual, o reformador (*planner*), além de eliminar tais condições, deve ainda acompanhar e conduzir as condições propícias à emergência de um novo *ethos* que seja capaz de estabelecer as relações de solidariedade individual e responsabilidade pública necessárias para o desenvolvimento econômico e político da comunidade.

O reformador, portanto, não pode pertencer à comunidade e, ao mesmo tempo, deve estar em condições de controlar todo o processo de modernização. Este ator deve ocupar uma espécie de ponto arquimediano, de onde é capaz de observar e lidar com todas as variáveis em jogo. Banfield tem em vista a ação do Estado como reformador, o que significa recorrer ao eixo das relações verticais de autoridade. Neste caso, cabe ao Estado a tarefa de construir os hábitos e costumes da sociedade; enfim, a tarefa de construir a própria civilidade.

Ao falar de *cultural lag*, seria melhor dizer de uma condenação do que de uma determinação. De fato, o termo condenação é mais apropriado, dado que o familismo amoral, na forma como é descrito pelo autor, vai progressivamente ganhando contorno de fado, de destino inelutável. Desta perspectiva, o *ethos* guardaria uma relação de determinação e normatividade absolutas em relação à conduta dos indivíduos. Se, por um lado, é certo que as escolhas são feitas num quadro de determinação cultural, é certo, ainda, que esta não é a única determinação; por outro lado, diante do quadro de múltiplas determinações, o indivíduo ainda pode guardar uma relativa autonomia, como percebe Vaz:

A universalidade e normatividade do *ethos* não se apresentam em face do indivíduo segundo a razão de uma anterioridade cronológica: vindo depois de constituído o *ethos*, o indivíduo seria precedido por ele, e portanto, por ele predeterminado. Nem segundo a razão de uma exterioridade social: vindo à existência no seio de um *ethos* já

socialmente instituído (costumes), o indivíduo seria por ele envolvido e extrinsecamente condicionado. Menos ainda atenderia à natureza da relação entre *ethos* e indivíduo pensá-la segundo a anterioridade logicamente linear da causalidade eficiente: o indivíduo ético seria produzido pelo *ethos* como o efeito pela causa. (Vaz, 1993, p. 28)

Ao elidir a tensão crucial entre conduta individual e *ethos*, Banfield procede à reificação da categoria. Daí poder-se dizer de uma condenação: o montegransesi típico está condenado ao familismo amoral, a menos que uma força externa venha a redimi-lo de sua condição. O familismo amoral subtrai-se, assim, da dinâmica das forças sociais e ganha uma existência metafísica que só pode ser desbaratada por uma ação extraordinária. O reformador aparece como uma espécie de geômetra, que de sua prancheta é capaz de projetar as linhas de mudança social independentemente da ação dos indivíduos ordinários.

A ambigüidade desta análise monocausal e circular foi percebida por Elisa Reis. Com efeito, como observa a autora, Banfield toma a estrutura moral ao mesmo tempo como entrave ao desenvolvimento socioeconômico e como produto da estagnação econômica (Reis, 1995, p. 37). Ao explorar os impasses da abordagem de Banfield, Elisa Reis procurou restabelecer a correlação entre o *ethos* amoral familista e as determinadas condições econômicas que presidiram sua constituição: a escassez de recursos e o alto nível de desigualdades.² Entre as conclusões de sua revisão, Reis destaca, em primeiro lugar, a relação entre padrões de solidariedade e mudanças econômicas e ideológicas e, em segundo lugar, o impacto de formas extremas de desigualdade sobre os sentimentos de pertencimento a uma comunidade, conduzindo os elementos básicos da solidariedade social à deterioração (Reis, 1995, pp. 44 e ss.).

De acordo com o argumento desenvolvido pela autora, ao contrário do caráter irracional e anormal atribuído por Banfield à conduta familista amoral típica do montegransesi, suas ações são estritamente racionais se são levadas em conta as extensas desigualdades sociais que atravessam aquela sociedade, bem como a ausência de um padrão civil de relações horizontais (Reis, 1995, p. 38). Contudo, deve-

se observar que, para estabelecer a relação entre escassez ou privação — seja ela absoluta ou relativa — e o comportamento público dos atores sociais, Elisa Reis teve de retirar o problema do *ethos* familista dos quadros desenhados por Banfield. De fato, tal relação, da forma como é descrita por este, prescinde do elemento econômico e mesmo do componente relativo à estrutura social. A comparação que o autor desenha entre o familismo amoral e o estado de natureza hobbesiano não é gratuita: em ambos a escassez não é resultante da relação entre produção e apropriação, mas sim do próprio comportamento dos atores. Desta forma, desenvolvimento econômico e distribuição da riqueza são variáveis de menor importância num quadro onde a cultura, como materialização de um *ethos* essencialmente predador, circunscreve um sentimento de permanente escassez: a miséria.

A rigor, conforme a observação de Putnam, não se trata de debater a precedência de padrões culturais sobre estruturas materiais ou vice-versa. Trata-se, ao contrário, de perceber como ambas as dimensões estabelecem uma relação de mútuo reforço. De fato, segundo sua percepção do problema, o processo de acumulação de capital social — cooperação, confiança, reciprocidade, civilidade e bem-estar coletivo; enfim, o conjunto de elementos que desenhavam uma comunidade cívica — faz-se acompanhar, na maioria das vezes, de prosperidade econômica, desenhando uma espécie de círculo virtuoso. A contrapartida, conforme percebe Putnam, pode ser encontrada naqueles casos como o de Montegrano, onde a ausência de capital social mantém com a estagnação econômica uma relação de mútuo reforço. Na Montegrano de Banfield, Putnam (1993, p. 177) percebe um círculo vicioso no qual a melhor das hipóteses é o equilíbrio precário fornecido pelo *ethos* familista amoral; afinal, perpetuar o atraso parece melhor que recair em uma espécie de estado de natureza.

A analogia com Hobbes permanece elucidativa no que toca ao recurso às relações verticais de autoridade quando da impossibilidade e inexistência de relações horizontais capazes de regular a vida em comum. Tal recurso é

frequente naquelas situações em que, como diria Sérgio Buarque, "[...] todos são barões [e, portanto] não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida" (Holanda, 1994, p. 4). Esta seria, segundo o autor, uma característica peculiar àquelas culturas atrasadas nas quais, como as "nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos" (Holanda, 1994, p. 9).

Sérgio Buarque vê com desconfiança as tentativas de ingresso no moderno e de instalação de uma ordem liberal-democrática no Brasil: "a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido" (Holanda, 1994, p. 119). De acordo com o argumento do autor, os ensaios de modernização e democratização do Brasil "partiram sempre de cima para baixo", baseados na crença intelectualística dos "pedagogos da prosperidade" de que a razão é por si, e em si, suficiente não apenas para ordenar politicamente a nação, mas também para dotar-lhe de novos hábitos, costumes e, sobretudo, de nova feição social.¹⁰ O resultado desse esforço intelectualista foi a "separação da política e da vida social", o que talvez seja melhor expresso na fórmula partilhada pelos intelectuais dos anos 20-30: "país legal *versus* país real". O problema, aqui, é que o país real não se reconhece no país legal, dando origem a um quadro de profunda heteronomia. Onde as "constituições [são] feitas para não serem cumpridas, [e] as leis existentes, para serem violadas", o recurso à força para manter a ordem é a regra.

Contudo, Sérgio Buarque percebe, no caso brasileiro, um processo — a que denominou "nossa revolução" — no qual as bases da cultura ibérica vão sendo minadas. Trata-se da progressiva e pujante urbanização e do estabelecimento de novas relações de trabalho no campo, desde a abolição da escavidão, o declínio da cultura açucareira e o advento das fazendas de café do Oeste paulista. As estruturas de mando e obediência características do patriarcado rural vão sendo desbaratadas sem que, no entanto, novos princípios ordenadores substituam estas formas tradicionais. A atmosfera que se

cria então ganha feições entrópicas, contra as quais os reformadores brasileiros possuem apenas modelos legais, extraídos de seus manuais:

Hoje, a simples obediência como princípio de disciplina parece uma fórmula caduca e impraticável e daí, sobretudo, a instabilidade constante de nossa vida social. Desaparecida a possibilidade desse freio, é em vão que temos procurado importar dos sistemas de outros povos modernos, ou criar por conta própria, um sucedâneo adequado capaz de superar os efeitos de nosso natural inquieto e desordenado. (Holanda, 1994, p. 11)

Diante desse quadro que combina elementos modernos — no que toca às estruturas produtiva e urbana — com a permanência de formas personalistas de relacionamento intersubjetivo, os reformadores brasileiros só possuem dois recursos: a substituição dos dirigentes e/ou a imposição de "sistemas, leis ou regulamentos de virtude provada" (Holanda, 1994, p. 133). Do ponto de vista do autor, tais recursos, além de superficiais e aleatórios, denunciam, de um lado, que o apego a alternativas messiânicas ou caudilhescas denota a sobrevivência de uma cultura personalista marcada por seu caráter emocional; de outro lado, denotam a adesão irrefletida a formalismos importados, o que significa "apenas uma ausência de forma espontânea" (Holanda, 1994, p. 137).

Se as tentativas de modernização pelo alto são denunciadas por Sérgio Buarque como intelectualistas, produtoras de heteronomia e no mais das vezes autoritárias, cabe perguntar: como proceder, então, à passagem ao moderno? *Raízes do Brasil* não oferece uma resposta conclusiva a esta questão. Ainda assim, é possível perceber uma preocupação que atravessa toda a obra: qualquer que seja o caminho da modernização, este, para ter sucesso, deve levar em conta os aspectos particulares da tradição:

Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural e a transcende. Mas também é verdade que esta oposição deve resolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo. Há uma economia possível e superior aos nossos cálculos para

compor um todo perfeito de partes tão antagônicas. O espírito não é força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas superiores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas. (Holanda, 1994, p. 142)

Fazer tábula rasa da tradição ética cordial significaria recair no intelectualismo. Ademais, corresponderia a tomar esta tradição como uma essência imutável absolutamente incompatível com os postulados liberais-democráticos, ao invés de percebê-la como uma realidade movente, histórica e, portanto, exposta à dinâmica das forças sociais. Seria, entretanto, incorrer em demasiada simplificação supor um caminho linear que conduz da cordialidade à civilidade, ou ainda, imaginar a definitiva vitória de uma sobre a outra. A ausência de um fecho programático em *Raízes do Brasil* parece se dever mesmo à recusa da parte de Sérgio Buarque em adotar uma postura essencialista.¹¹ A tradição ética da cordialidade é passada pelo crivo de uma história que recusa a teleologia, dotando a narrativa de um caráter aberto:

Contra sua [do processo de modernização] cabal realização é provável que se erga, e cada vez mais obstinada, a resistência dos adeptos de um passado que a distância vai tingindo com cores idílicas. Essa resistência poderá, segundo seu grau de intensidade, manifestar-se em certas expansões de fundo sentimental e místico limitadas ao campo literário ou pouco mais. Não é impossível, porém, que se traduza em formas de expressão social capazes de restringir ou comprometer as esperanças de qualquer transformação profunda. (Holanda, 1994, p. 136)

Sérgio Buarque aponta a lenta corrosão das bases que deram origem à cordialidade — o mundo rural e as relações de dependência tipicamente patriarcais. Mas aponta também suas formas de sobrevivência. Amálgamas entre elementos cordiais — decadentes — e civis — emergentes — podem ser produzidos, dando origem às mais diversas formas sociais e políticas.¹² Além disso, esta possibilidade de uma ordem que se assente simultaneamente sobre

elementos cordiais e civis não é tida pelo autor como uma derrota, ou tomada negativamente. De fato, ao final de sua obra, Sérgio Buarque parece procurar um ponto de equilíbrio possível entre as duas tradições éticas; um ponto de equilíbrio "entre o caráter abstrato regulamentado da prática democrática, aquele mínimo de impessoalidade necessário, e a garantia da expressão da espontaneidade nacional enquanto algo complexo e plural e, portanto, real" (Avelino Filho, 1987, p. 40).¹³

Ainda que não apresente um programa para a modernização brasileira, Sérgio Buarque, como tentou-se demonstrar, apresenta algumas condições para seu sucesso. Neste sentido, a tradição ética da cordialidade aparece como uma das mediações que ordena as ações do indivíduo no interior do agregado social. Tal tradição é entendida como aquela mediação que integra o indivíduo aos hábitos, costumes e normas de ação da sociedade em que vive; mas não é a única. Este indivíduo está exposto às mediações do trabalho, da política e das mais diversas formas de convívio social. Assim, a própria tradição ética está inserida no solo movente da interação de diversas forças históricas. A rigor, tal tradição encontra-se em constante processo de construção, incorporando ou mantendo sob tensão os elementos modernos que emergem do conflito entre as referidas forças históricas. Ao contrário de Banfield, a condição *sine qua non* para o sucesso da passagem ao moderno em Sérgio Buarque é a reconciliação do país legal com o país real; a reconciliação com o passado, com a tradição, e não a sua negação. Simplesmente negar o passado, a bem de um futuro miraginal, apareceria, aos olhos de Sérgio Buarque, como adesão à vazia e, no mais das vezes, autoritária pedagogia da prosperidade, que, "apegando-se a certas soluções onde, na melhor das hipóteses, se abrigam verdades parciais, transformam-nas em requisito obrigatório e único de todo progresso" (Holanda, 1994, p. 123).

NOTAS

1 Sérgio Buarque relaciona este padrão de relacionamento político diretamente à cultura ibérica. Segundo o autor, o que distingue os povos ibéricos daqueles "nos quais viria a se afirmar "a chamada mentalidade capitalista" é a "capacidade, que se diria congênita, de fazer prevalecer qualquer forma de ordenação impessoal e mecânica sobre as relações de caráter orgânico e comunal, como o são as que se fundam no parentesco, na vizinhança e na amizade" (Holanda, 1994, p. 99).

2 Como percebe Banfield, o messianismo montegranezi tem conseqüências decisivas para a vida econômica e política da cidade. Na medida em que o bem-estar encontra-se ao abrigo da ação humana, ninguém é responsável pelas condições de vida locais; o agir econômico e/ou político simplesmente não faz sentido (cf. Banfield, 1958, p. 109).

3 Segundo Vaz (1993, p. 19), "a tradição é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar ao nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade". Assim, a tradição pode ser vista como uma forma de socialização através da qual se dá um processo de reiteração mais ou menos problemática de normas e valores dos quais o próprio *ethos*, como disposição para um modo de ação, é portador. Nesse caso, tomados como tradições éticas, a cordialidade e o familismo amoral significariam duas formas distintas de socialização, pela via patriarcal e da família nuclear, respectivamente.

4 Nesse caso, as relações horizontais de solidariedade ou associação existem "somente onde há vinculação de sentimentos mais do que relações de interesse — no recinto doméstico ou entre amigos. Círculos forçosamente restritos, particularistas e antes inimigos que favorecedores das associações estabelecidas sobre um plano mais vasto gremial ou nacional" (Holanda, 1994, p. 10).

5 A passagem ao moderno desenhada por Tocqueville tem alguns elementos em comum com aquela de Weber. Vale

destacar, em primeiro lugar, a constituição de um Estado — a que denominou Estado tutor — caracterizado pela centralização dos recursos políticos, obtida pela desagregação dos corpos intermediários e o esvaziamento dos privilégios aristocráticos. E, em segundo lugar, o desenho do ator; afinal, de acordo com Tocqueville, o homem democrático é essencialmente individualista, pauta sua conduta por considerações utilitárias em direção à maximização do bem-estar, movido por idéias simples e abstratas.

6 Examinando a transformação operada no conceito de sociedade civil a partir do século XVIII, John Keane demonstra a centralidade do temor à concentração de poder e ao despotismo. Tal temor teria sido responsável pela renovação do pensamento europeu acerca da liberdade, produzindo reclamos pela limitação do poder estatal e outorgando um novo significado à sociedade civil (Keane, 1988, p. 66).

7 Em Tocqueville, tal paralelismo e sincronicidade seriam responsáveis pela possibilidade de uma ordem livre, já que o movimento de centralização estatal seria como que um traço "natural" do moderno e, portanto, irrecorrível; o elemento artificial, responsável pela manutenção da liberdade, recai, assim, sobre a capacidade dos indivíduos de estabelecerem entre si este tipo de relação horizontal.

8 De acordo com Tocqueville, a "doutrina" do interesse bem compreendido seria um remédio contra um certo tipo de individualismo selvagem e predador que conduziria ao egoísmo. Trata-se de encontrar os pontos de contato entre o interesse particular e o interesse geral, ainda que se tenha de "sacrificar uma parte dos interesses particulares para salvar o resto" (Tocqueville, 1977, pp. 400-405).

9 Em direção semelhante, vale recuperar as críticas que Silverman dirige à obra de Banfield. Segundo o autor, a singularidade da obra de Banfield residiria no privilégio que dá à dimensão dos valores, na ênfase que outorga ao *ethos* familista. Ora, é exatamente daí que resultam, do ponto de vista de Silverman, suas mais desafortunadas conseqüências. Outrossim, a seus olhos, Banfield perderia

de vista a especificidade da estrutura agrária do Sul da Itália, vale dizer, a matriz material que subjaz ao *ethos* e aos valores familistas. Afinal, os italianos do Sul "seriam prisioneiros não de seu *ethos*, senão de sua estrutura agrária" (Silverman, 1968, p. 17).

10 Para Sérgio Buarque, a reforma intelectualística indica, além de um vício de raciocínio que crê desmesuradamente nos poderes da razão, "um invencível desencanto em face de nossas condições reais". Tal foi o caso da propaganda republicana animada pelo "incitamento negador", segundo o qual "o Brasil deveria entrar em novo rumo porque 'se envergonhava' de si mesmo, de sua realidade 'biológica'" (Holanda, 1994, p. 125).

11 A respeito da ausência de fecho programático em *Raízes do Brasil*, são fundamentais os ensaios de George Avelino Filho (1987 e 1990).

12 Como percebe Avelino Filho (1990, p. 13): "Cordialidade e civilidade são tratadas como tipos-ideais de duas formações culturais diferentes, com processos de constituição diferentes. Assim, a ascensão do urbanismo, com o conseqüente enfraquecimento da cordialidade, apesar de favorecer, não determina a hegemonia da civilidade entre nós".

13 Avelino Filho apresenta ainda a instigante relação entre a ausência de um fecho programático da obra e a "crença — bem modernista — na capacidade de transformarmos nosso atraso em relação às nações mais civilizadas em vantagem, aproveitando o atraso como possibilidade de seguir um caminho diferente do daquelas nações, de forma que o desenvolvimento econômico, social e político se faça sem a esterilização das relações sociais" (Avelino Filho, 1987, p. 40).

BIBLIOGRAFIA

- AVELINO FILHO, George. (1987), "As raízes de *Raízes do Brasil*". *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, 18:33-41.
- _____. (1990), "Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 5, 12: 5-15.
- BANFIELD, Edward C. (1958), *The moral basis of a backward society*. Nova York, The Free Press.
- BERLIN, Isaiah. (1981), *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, Ed. da UnB.
- HABERMAS, Jürgen. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard, vol. 1.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1994), *Raízes do Brasil*. 26ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.
- KEANE, John. (1988), "Despotism and democracy: the origins and development of the distinction between civil society and the state. 1750-1850", in J. Keane (org.), *Civil society and the state*, Londres, Verso.
- KELLY, George Armstrong. (1979), "Who needs a theory of citizenship?". *Daedalus*, número especial (The state).
- LAMBERTI, Jean-Claude. (1970), *La notion d'individualisme chez Tocqueville*. Paris, PUF.
- PUTNAM, Robert. (1993), *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*. Princeton, Princeton University Press.
- REIS, Elisa P. (1995), "Desigualdade e solidariedade — uma releitura do 'familismo amoral' de Banfield". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29, ano X, outubro:35-48.
- SHILS, Edward. (1991), "The virtue of civil society". *Government and Opposition*, 26.
- SILVERMAN, Sydel F. (1968), "Agricultural organization, social structure, and values in Italy: amoral familism reconsidered". *American Anthropologist*, 70, 6:1-19.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (1977), *A democracia na América*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- VAZ, Henrique C. de L. (1993), *Escritos de Filosofia II — ética e cultura*. São Paulo, Loyola.
- WEBER, Max. (1992), *Economia y sociedad*. Buenos Aires, FCE.
- _____. (1994), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira.

* Este texto é uma versão modificada do trabalho final apresentado para a disciplina Dilemas Contemporâneos da Sociologia Política: Globalização, Fragmentação e Solidariedade, ministrada pelas professoras Elisa Pereira Reis e Maria Regina Soares de Lima no Programa de Doutorado do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Às professoras sou grato não apenas pelos debates profícuos que tiveram lugar em suas aulas, mas sobretudo pelo incentivo tolerante e instigante característico dos mestres. Agradeço ainda ao professor José Murilo de Carvalho, leitor atento e paciente deste texto, e ao parecerista anônimo da RBCS pelas sugestões apresentadas, prontamente incorporadas no presente texto.