

Mariusz Malinowski

SMUTEK I SERDECZNOŚĆ: BRAZYLIJSKI CHARAKTER NARODOWY A BLIZNY EPOKI KOLONIALNEJ

Jednym z ważniejszych elementów ideologii ruchu republikańskiego w Brazylii w drugiej połowie XIX wieku był zdecydowany rozrachunek z dziedzictwem historycznym. Surowo oceniano styl i formę rządów, tak epoki cesarstwa, jak i okresu kolonialnego. Jednocześnie kwestionowano sens niewolnictwa, styl gospodarki utrwalającej uprzywilejowaną rolę wąskiej grupy elit, ubolewano nad zacofaniem kraju wynikającym z krótkowzroczności polityki Korony portugalskiej wobec swej zamorskiej kolonii oraz instrumentalnego traktowania zarówno jej naturalnych zasobów jak i samych mieszkańców. Transformacja ustrojowa w 1889 roku wcale nie zmieniła przedmiotu powszechnej krytyki – kwestia rozliczenia przeszłości stała się zasadniczym elementem brazylijskiego dyskursu o sensie wspólnoty narodowej także w okresie Starej Republiki.

Krytyczny stosunek do własnej historii nie oznaczał jednak całkowitego jej odrzucenia. Bardzo zróżnicowane wizje brazylijskiej przyszłości opierały się na podobnym założeniu: aby uniknąć powielania starych błędów nie należy się ich wypierać, lecz dokładnie poznać. Aby stworzyć fundament prawdziwego narodu trzeba uświadomić sobie specyfikę własnego dziedzictwa historycznego. Tylko analiza źródeł i przyczyn brazylijskich niepowodzeń mogła zwiększyć szansę na sukces "projektu narodowego", jaki by on nie był. A jako że ów projekt stanowił jedną z pilniejszych potrzeb politycznych w epoce pociętej wszelkie próby oceny i analizy przeszłości wzbudzały duże zainteresowanie i gorące dyskusje. Rozwijana w tym duchu bogata eseistyka historyczna była mniej lub bardziej naukowa, mniej lub bardziej polityczna, mniej lub bardziej ideologiczna. Zawsze jednak wzbogacała brazylijską refleksję o samej sobie, zawsze była formą interpretacji logiki procesów, jakie legły u podstaw współczesnego

kształtu brazylijskiego społeczeństwa i stanowi aktualną i do dziś analizowaną bibliotekę poszukiwań brazylijskiej tożsamości.

Celem niniejszego opracowania jest analiza dwóch książek, które na trwałe wpisały się w brazylijski dyskurs o tożsamości i sensie historii. Są to: *Portret Brazylii* ["Retrato do Brasil"] Paulo Prado z 1928 roku oraz *Korzenie Brazylii* ["Raízes do Brasil"] Sérgio Buarque de Holanda z 1936 roku. Dzieła te łączy wiele analogii. Obaj autorzy źródeł plag współczesności szukają w okresie kolonialnym. Obaj wskazują na konkretne ich przyczyny, obaj sugerują pilną konieczność zmian. Różnice pomiędzy tymi wizjami widać w aspektach natury jakościowej: dla każdego z nich pod bliznami okresu kolonialnego kryje się inny rodzaj ran. Paulo Prado główną winę za wszystkie narodowe nieszczęścia przypisuje brazylijskiemu smutkowi, a Sérgio Buarque de Holanda – serdeczności.

Paulo Prado: rys biograficzny

Paulo da Silva Prado urodził się w 1869 roku, w bardzo zamożnej i wpływowej paulistańskiej rodzinie¹. Największy wpływ na uformowanie jego osobowości miały dwie osoby: ojciec (Antonio Prado) i wuj (Eduardo Prado) – obydwaj zaangażowani politycznie, ale w przeciwnych obozach. Antônio Prado to typowy przykład barona kawowego, który się szybko "przekwalifikował" z cesarstwa na republikę. W latach 80. pełnił szereg funkcji państwowych jeszcze w chylących się ku upadkowi strukturach starego systemu; w okresie 1899-1911, już za republiki, piastował niezwykle prestiżową funkcję prefekta São Paulo, a później, w latach 20., zasiadł szeregi Partii Demokratycznej oraz był aktywnym członkiem opozycji wobec rządu Washingtona Luisa. Wuj, Eduardo Prado, przez całe życie należał do grupy zagorzałych mo-

narchistów, napisał nawet kilka książek krytycznych wobec republiki, np. "Ilusão americana", (wyd. 1893) czy "Fastos da ditadura militar no Brasil" (wyd. 1902). W 1890 roku udał się na dobrowolne "wygnanie" do Paryża, gdzie posiadał własną rezydencję. Zabrał ze sobą Paulo Prado, mającego zgodnie z duchem epoki uzupełnić teraz swą edukację w Europie (wcześniej, w 1889 roku, ukończył on Wydział Prawa w São Paulo). Jednak o studiach paryskich biografie Paulo Prado milczą – opisują natomiast inne aspekty jego ponad siedemdziesięcioletnich wojaży po Starym Kontynencie. Od 1892 roku współpracował on jako korespondent z *Jornal do Comercio*. Wchłonięty przez krąg towarzyski brazylijskich znajomych wuja dość szybko sam go sobie poszerzył. Początkowe zainteresowanie polityką ustąpiło kontaktom z ludźmi ze świata sztuki i interesów. Paulo Prado wiódł barwne życie *bon vivanta*: brał udział w wyścigach samochodowych we Francji (jeden nawet wygrał), podróżował po Hiszpanii, był przyjmowany przez szwedzkiego króla. Po naciskach ojca powrócił do Brazylii, aby się zająć interesami rodzinnymi. Wszedł w skład zarządu firmy Prado Chaves & Cia (konsorcjum handlowe najbogatszych rodzin stanu São Paulo), w której później, w 1924 roku, objął hotel prezesa (funkcję tę pełnił aż do śmierci).

Wielu obserwatorów zwraca uwagę na podwójne oblicze działalności Paulo Prado. Zaangażowanie polityczne, wymuszone bardziej statusem i tradycją rodzinną niż żądzą władzy, stawiało go w szeregach skrzydła konserwatywnego. Był konsekwentnym obrońcą interesów oligarchów kawowych. W latach 1913-16 pełnił funkcję reprezentanta stanu São Paulo w Komisji Waloryzacji Kawy. Był też orędownikiem zbliżenia Brazylii do aliantów w okresie I wojny światowej, za co nadano mu w 1918 roku Legię Honorową rządu francuskiego. W późniejszym okresie kierował krótko (1931-32) Narodowym Instytutem Kawy.

Jednak prawdziwe swoje powołanie Paulo Prado odkrył w dziedzinie mecenatu brazylijskiej sztuki. Wspierał artystów i ich odważne inicjatywy, zbliżył się do środowiska modernistów. Był jednym z pomysłodawców, współuczestnikiem, współorganizatorem i jednym ze sponsorów słyn-

nego Tygodnia Sztuki Nowoczesnej w São Paulo w 1922 roku. W 1924 roku opłacił pobyt w Brazylii francuskiemu pisarzowi, Blaise'owi Cendrarsowi. Finansował publikacje Capistrano de Abreu². W latach 1923-25 stał na czele (wspólnie z Monteiro Lobato³) pisma *Revista do Brasil*. W latach 1931-32 redagował *Revista Nova* razem z Mario de Andrade⁴ i Alcântara Machado⁵. Regularnie pisywał do *Correio Paulistano*.

Paulo Prado poza mecenatem, aktywnością na polu politycznym i intelektualnym zajmował się także nadzorowaniem i prowadzeniem rozległych interesów rodzinnych. W 1939 roku przeszedł za wal, po którym zamieszkał w Rio de Janeiro i wycofał się z wszelkiej działalności. Zmarł w Rio w 1943 roku.

Intelektualne zainteresowania Paulo Prado koncentrowały się na historii Brazylii oraz stanu São Paulo. Nieprzypadkowo przywarła do niego tykieta "paulisty" – był nim z urodzenia i przekonania. I jakkolwiek od swego mistrza, Capistrano de Abreu, przejął rozumienie historii jako procesu kierunkowego i przyczynowego (którego analiza pozwalałaby na lepsze zrozumienie teraźniejszości oraz przewidywanie przyszłych procesów), to w dużym stopniu opisywał ją poprzez pryzmat swojego własnego stanu.

W 1925 publikuje książkę *Paulística*, będącą zbiorem tekstów z *Estado de São Paulo*. Jego rozproszone pisma doczekały się w 1972 roku zbiorowego wydania p.t. *Provincia & nação*. Jednak najważniejszą książką Paulo Prado, dzięki której przeszedł do historii brazylijskiej kultury okazał się wydany w 1928 roku *Portret Brazylii. Esej o brazylijskim smutku*.

Portret Brazylii i brazylijski smutek

Książka Paulo Prado jest napisaną w formie rozbudowanego eseju historycznego krytyką kolonialnego dziedzictwa Brazylii⁶. "Smutny lud żyje na radosnej ziemi"⁷ – już w pierwszym zdaniu autor zawarł główną tezę, mówiącą o smutku jako zasadniczym elemencie brazylijskiego charakteru narodowego. Jej uzasadnienie opiera się na analizie najważniejszych sił rządzących logiką procesów społecznych okresu kolonialnego, "przywie-

zionych" przez portugalskich odkrywców – zmysłowości⁸ i chciwości⁹.

Wyzwolony ze średniowiecznych ograniczeń duch Renesansu zastępował cnotę posłuszeństwa prawem do wolnej woli każdego człowieka. Ludzie mieli dość strachu przed piekłem, chcieli żyć pełnią życia – to idealnie wpisywało się w realia epoki odkryć, podboju i kolonizacji. "Nowy Świat" był jeszcze nieskażony surowością i okrucieństwem poprzedniej epoki, nęcił obietnicą niezmiernych bogactw. Portugalczycy podejmowali ryzyko wyjazdu z wielkimi nadziejami, upojeni marzeniami o raj. I już pierwszy ich kontakt z nową rzeczywistością był bardzo obiecujący. Przytłaczający widok żywiołu przyrody tropików rekompensował trudy podróży swoją różnorodnością, obfitością, a przede wszystkim – hipnotyzującym widokiem pięknej, nagiej i gotowej na wszystko Indianki. Tubylcy okazywali się uosobieniem dzikiej lubieżności – autor na potwierdzenie tych słów przytacza wyimki z zapisów XVI-wiecznych kronikarzy (Pero Vaz de Caminhii, a zwłaszcza Gabriela Soaresa de Sousa). Nic więc dziwnego, że w oddaleniu od Europy, w słodkim poczuciu bezkarności i w obliczu pokus, Portugalczycy błyskawicznie "zapominali" o ograniczeniach cywilizacji, którą właśnie opuścili. Świetnie się odnajdywali w rzeczywistości rządzonej instynktami, a nie normami – tym bardziej, że większość z nich rekrutowała się z niższych warstw społecznych, gdzie samodyscyplina i moralność nie należały do cnót szczególnie popularnych. Pierwsze transporty niewolników z Afryki ten zmysłowy szal jeszcze pogłębiały. "Naiwna bierność Murzynki" była przez Portugalczyków wykorzystywana z równie wielką namiętnością. Mieszani potomkowie Portugalczyków, zrodzeni w ogniu namiętności – sami żyli równie namiętnie.

Drugim pojęciem charakteryzującym ducha epoki kolonialnej miała być "chciwość". Paulo Prado zapożyczył ją z pism Antônio Gonçalvesa Diasa¹⁰, który właśnie szaleństwem szybkiego zysku tłumaczył cały trud i ryzyko podejmowane przez portugalskich zdobywców. Mamieni legendami o bogactwach przywożonych z innych rejonów świata awanturnicy ci niezbyt wiele czasu poświęcali na zachwyt nad przyrodą: chcieli złota i

chcieli go jak najszybciej. Zachłanność była jeszcze większą niż zmysłowość siłą napędową procesów historycznych w Brazylii – to ona pchała do podboju nieznanego i ogromnego interioru – wypraw *bandeirantów*.

Odkrycie złota pod koniec XVII wieku okazało się jednocześnie błogosławieństwem i przekleństwem. Nastąpiły gwałtowne i masowe ruchy migracyjne – zasiedlano tereny nieraz bardzo oddalone od wybrzeża. Na skutek odpływu siły robotniczej załamał się eksport cukru. Coraz częstsze stawały się epidemie głodu, coraz powszechniejsza – przemoc. Ogromne niezadowolenie wywoływał dotkliwy dla poszukiwaczy podatek od złota, jaki musieli odprowadzać do portugalskiej Korony. Mnożyły się oszustwa. Wielkie bogactwa rozplywały się w aktach kradzieży, niegospodarności i rozrzutności wszystkich pośredników. Mimo iż nie brakowało przykładów fortun zbudowanych na złocie, to jednak w ostatecznym rozrachunku dla samego narodu brazylijskiego okres ten wiąże się bardziej z męczeństwem i biedą niż dobrobytem. Poszukiwacze złota byli marzycielami, stawali się ofiarami własnego szaleństwa, ginęli w pędzie do bogactwa, którego w wielu przypadkach nawet nie zaznali. A jeśli nawet znajdowali złoto, to tym bardziej nie byli w stanie porzucić swego awanturniczego życia – dalej nurzali się w zmysłowości, umierali w objęciach zachłanności. Nierzadko z pełną sakiewką.

Paulo Prado zwraca uwagę, że anglosaska kolonizacja Ameryki opierała się na pracy, wytrwałości, dyscyplinie religijnej. Na południowej półkuli wszystko wyglądało odwrotnie. Polityka metropolii wobec swojej kolonii była bardzo krótkowzroczna, nastawiona jedynie na czerpanie z niej zysku. W tej chciwości i chaosie żyli ludzie bez żadnych ideałów, przekonań politycznych, powszechnie wyznawanej religii, bez żadnego zaplecza intelektualnego ani artystycznego stylu. Brazylijczycy byli zaprzeczeniem jakiegokolwiek postępu – ludźmi opętanymi zmysłowością i chciwością – żądzami, których nigdy się nie da do końca zaspokoić. A nieustanne dążenie do tego zaspokojenia nieraz wiązało się z bardzo dużym wysiłkiem fizycznym, kosztowało utratę sił i energii życiowej. Chciwość była wyczerpującą chorobą

duszy, niszczącą rozum i psychikę – co było zrozumiałe, biorąc pod uwagę fakt jak długo (przez około 200 lat) poszukiwania złota nie przynosiły żadnego rezultatu. Siły vitalne Brazylijczyków wysysała także nieustanna pogoń za kolejnymi przygodami miłosnymi. Rozprzestrzeniający się syfilis pochłaniał coraz więcej ofiar. Zatem zarówno zmysłowość jak i chciwość prowadziły do nieuchronnego rozczarowania. I mimo że sami Portugalczycy przyjeżdżali do Brazylii jako ludzie weseli, to ich radość szybko zniknęła w tęsknocie za pozostawioną za oceanem ojczyzną. Kolejne pokolenia metysów nie miały już żadnej możliwości, aby tej radości posmakować – wyrastały od początku w atmosferze smutku, potęgowanego brutalnością nieustannej walki o dominację, destrukcyjnym społecznie wpływem niewolnictwa, życiem w ciągłej niepewności. Nie zdołano wytworzyć żadnego poczucia ogólnobrazylijskiej wspólnoty. Dopiero koniec wieku XVIII przyniósł śladowe oznaki marzeń o emancypacji i samodzielności. Jednak w tym czasie Brazylia była już od dawna "królestwem metysaży": zbiorem ludzi będących produktem lubieżności i chciwości, rasowego wymieszania – rozczarowanych i melancholijnych. A po uzyskaniu niepodległości spadła na nią jeszcze jedna plaga: romantyzm. Określany przez Paulo Prado jako moda zakończona w Europie około połowy XIX wieku, w Brazylii kwitł bez żadnych przeszkód przez cały okres cesarstwa: przenikając nawet środowiska republikanów, zakłócając proces formowania się nowoczesności i prawdziwego społeczeństwa. Miał tutaj bardzo korzystne warunki rozwoju: zastał smutne społeczeństwo, a samemu będąc "(...) pożywką smutku, kontemplował ludzką niedolę i nędzę i poszukiwał szczęścia w świecie wyobraźni"¹¹. A nędzy i niedoli w Brazylii nie brakowało. Romantyczny mechanizm ucieczki od rzeczywistości w sferę fantazji dezorganizował całą społeczną energię. Kontemplacją nieszczęścia, "uwielbieniem własnego bólu"¹², "hipertrofią wyobraźni i egzaltacją zmysłowości"¹³ jeszcze bardziej pogłębiał kolonialny smutek.

Paulo Prado odmalował portret Brazylii w bardzo ciemnych barwach. Nie dostrzegał w swojej ojczyźnie żadnych pozytywnych wartości.

Twierdził, że rządzą nią zgubne instynkty, że nie jest ani zdolna, ani gotowa do wytworzenia narodowej tożsamości. Brazylijski rozwój to bardziej element politycznej demagogii niż rzeczywistość. W radykalnej krytyce wszelkich dotychczasowych osiągnięć i rzekomego postępu, Paulo Prado wskazuje na brak tradycji szkolnictwa, naśladownictwo, wyśmiewa manię importowania wszystkiego z Europy. Nad tym wyrosłym z chaosu kraju, kalekim i upośledzonym – teraz pastwili się jeszcze pozbawieni charyzmy politycy, niezdolni do wprowadzenia prawdziwej administracji publicznej. W tym kraju z iluzorycznym prawem wegetował lud, którego nikt nie doceniał i o który nikt nie dbał. Brazylia tak głęboko tkwiła w strukturach chorego systemu, że warunkiem skuteczności jej naprawy mogły być jedynie środki radykalne: wojna lub rewolucja. Jeśli Brazylia chce naprawdę "zaistnieć", musi zostać stworzona od zera, i musi w procesie tym mieć lidera politycznego z prawdziwego zdarzenia. W ostatnich słowach książki Paulo Prado zdobywa się na wyśięk pocieszenia zaczerpniętego z "wiary w przyszłość, która nie może być gorsza od przeszłości"¹⁴.

Książka Paulo Prado wzbudziła wielkie zainteresowanie i odniosła sukces wydawniczy. W ciągu trzech lat rozeszły się nakłady czterech wydań. Po roku 1931 sam autor nie chciał wznawiać dzieła, zniechęcony kierunkiem, w jakim zmierzła Brazylia po objęciu władzy przez Vargasa. Ponadto Paulo Prado bardzo źle odbierał wszelkie krytyki. A *Portret Brazylii* krytyki się doczekał niemałej. Wytykano podwójne oblicze autora, który łączył w sobie idee dwóch przeciwstawnych ruchów. Z jednej strony był aktywnym współaktorem brazylijskiego modernizmu; z drugiej – jako człowiek interesu bronił uprzywilejowanego statusu oligarchów kawowych. Nie wszystkim się podobało, że odmalowany w książce portret kraju nie jest w rzeczywistości opisem brazylijskiej tożsamości, lecz opisem jej braku. Że najważniejszy element charakteru narodowego Brazylii stanowi smutek. Że Brazylia to kraj bez perspektyw, że znajduje się w impasie bez wyjścia. Że Brazylijczycy są pozbawieni inwencji, że są zatopieni w marazmie, który paraliżował wszelki postęp. Poza

ryzykiem radykalnej zmiany Paulo Prado nie pozostawiał żadnej nadziei. Jego wizja była bezlitosna. Wszyscy zgodnie zaliczają Paulo Prado do grona największych pesymistów brazylijskiej esyistyki¹⁵. To wszystko nie przekreśla jednak znaczenia *Portretu Brazylii* w brazylijskim dyskursie narodowym. Paulo Prado chyba najwyraźniej ze wszystkich brazylijskich intelektualistów wykrzykiwał, że nie można odrzucać jakiegś interpretacji historii, tylko dlatego że jest ona niewygodna. Warto więc zatrzymać się przy kilku zagadnieniach, które pozwolą z nieraz niezwykle emocjonalnego tonu komentarzy wydobyć choćby mglisty zarys obiektywizmu.

Jak dalece słuszne jest utożsamianie Paulo Prado z modernizmem? Nawet wśród historyków kultury i literatury brazylijskiej w pewnym punkcie opinie się rozjeżdżają. Rachunek podobieństw i różnic jest bowiem niemały. Po pierwsze, *Portret Brazylii* to produkt epoki modernizmu. Po drugie, autor czerpie niektóre inspiracje z dzieła, które wpłynęło na kształt nowych zjawisk w kulturze i sztuce lat 20. w Brazylii – chodzi o książkę Graça Aranhii *A estética da vida*¹⁶. Po trzecie, jedną z ambicji Paulo Prado miało być zdmuchnięcie kurzu z brazylijskiej kultury i sztuki – ubezwłasnowolnionych przez wieki mechanicznego przejmowania wpływów obcych oraz zgubny duch romantyzmu. Po czwarte, o podobieństwie świadczył brak sentymentalizmu w rozumieniu własnej tradycji oraz postulat radykalnego zerwania ze spuścizną kolonializmu. Po piąte, Paulo Prado był współuczestnikiem, współorganizatorem oraz mecenasem Tygodnia Sztuki Nowoczesnej w 1922 roku. Po szóste, Mario de Andrade przypisywał mu rolę niemalże ojca ruchu, który nie tylko nadał mu kierunek, ale też pozwolił zaistnieć w kulturze brazylijskiej¹⁷. Po siódme, to rozdarcie pomiędzy nie do końca umarłą przeszłością a niemożliwą do sprecyzowania przyszłością jest odzwierciedleniem rzeczywistości w zgodzie z duchem modernistycznego chaosu.

Jednak związki z modernizmem wbrew pozorom wcale nie są tak oczywiste. Paulo Prado nigdy nie deklarował się zwolennikiem programu sponsorowanego przez siebie ruchu. Organizując Tydzień Sztuki Nowoczesnej był dużo starszy od

większości animatorów nowego prądu (miał wtedy 53 lata). Jego zaangażowanie bywa też postrzegane nie przez pryzmat związków artystyczno-intelektualnych, ale jako próba przeniesienia kulturalnego środka ciężkości Brazylii z Rio do São Paulo. Obecność idei modernistycznych w twórczości Paulo Prado jest często odczytywana w sposób zbyt powierzchowny – w rzeczywistości związki te są dość przypadkowe. Nie wszyscy moderniści podzielali zachwyt nad jego książką. Czuli na krytykę Prado poróżnił się przez to ze swoim wieloletnim przyjacielem, a później jednym z najbardziej zawziętych krytyków *Portretu* – Oswaldem de Andrade¹⁸.

Warto zwrócić uwagę, że zdecydowana większość krytyk była wynikiem animozji regionalnych. Środowisku intelektualnemu Rio de Janeiro nie podobała się tak podkreślana "paulistańskość" autora. I choć Paulo Prado zarzekał się, że jego książka nie była tekstem broniącym regionalizmu, to jednak trudno całkowicie odmówić racji jego adwersarzom. Paulo Prado sugerował, że "prowincjonalna" perspektywa paulistańska dała mu uprzywilejowaną perspektywę, możliwość bardziej obiektywnego spojrzenia na Brazylię jako na całość. Uprowadzając ewentualne zarzuty o regionalizm, nazywał nawet swoją książkę impresjonistyczną: nie ma w niej prawie dat czy skrupulatnego operowania faktami; są tylko obrazy, emocje, symbolika wydarzeń. W ich świetle Paulo Prado widzi *bandeirantów* paulistańskich jako jedną z ważniejszych sił brazylijskiej historii. Zwraca uwagę, że nie docenia się znaczenia *bandeirantów* – ich gigantyczny wysiłek rozmywa się bowiem w monotonii trudu, przysłaniany historią o wiele bardziej widocznych grzechów. Jednak to właśnie oni prezentują "siłę anonimowego heroizmu, decydującego dla integracji terytorialnej całego kraju"¹⁹, to oni w końcu symbolizują walkę o zdominowanie nieprzyjaznej przyrody i klimatu interioru. Autor sugerował jakoby tylko São Paulo zachowało proporcje rasowe stosunkowo mniej "zmetysowane", a więc tym samym mniej przesiąknięte kolonialnym smutkiem. A broniąc wizerunku i roli paulistańskich baronów kawowych bronił jednocześnie samego siebie. Powyższe elementy krytycy dość skrupulatnie wyliczają, jednak

prawdą jest, że autor nie przypisuje tematyce "paulistańskiej" kluczowego znaczenia – stanowi ona raczej poboczny wątek wywodu.

Zarzuca się autorowi zakamuflowany rasizm. Wprawdzie on sam się go zdecydowanie wyrzekł, potępiając niewolnictwo i podkreślając równe zdolności różnych ras, ale nie sposób pominąć powracających kilkakrotnie w tekście aluzji o negatywnej roli Czarnych w brazylijskich procesach dziejowych. Z jednej strony Paulo Prado zdecydowanie starał się dowartościować Murzyna podkreślając jego podwójną funkcję: jako elementu stosunków rasowych i stosunków społeczno-ekonomicznych. Pod względem charakteru i cech osobowości Czarny nie miał być gorszy od innych – jednak historia przypisała mu mniej chlubną rolę. Paulo Prado twierdzi, że Czarni jako niewolnicy nie mieli żadnego wpływu na kształtowanie się społeczeństwa, że ich jedyną rolą była "współwina" w utrwaleniu brazylijskiej zmysłowości i lubieżności oraz że byli współrodzicami społeczeństwa mieszanego, zmetysowanego, słabszego fizycznie i podatniejszego na pokusy. To właśnie Metysom Paulo Prado przypisuje winę za ślamazarne tempo formowania się społeczeństwa brazylijskiego, w którym swoją rozluźnioną obyczajowością i aspołecznością stwarzali barierę rozwoju. Nie może więc dziwić ton komentarzy wytykających brak logiki w tym stanowisku: przecież Czarni sami sobie nie narzucili roli niewolników. A jako niewolnicy czynnego wpływu na formowanie się brazylijskiego społeczeństwa mieć nie mogli. Wreszcie przypisywanie im rozluźnienia obyczajowego trąci hipokryzją – gdyż w stosunkach intymnych z białymi Panami to oni (a właściwie one) byli stroną wykorzystywaną. W stosunku autora do Indian też można dostrzec pewną ambiwalencję. Z jednej strony stanowili niewątpliwą pomoc w ujarzmianiu przyrody nowej ziemi, ale też ponosili współodpowiedzialność, podobnie jak Murzyni, za złą zmysłowość, jaka bardzo szybko po odkryciu Brazylii "zalała" nowy ład. Mimo, że autorowi daleko do radykalizmu w kwestiach rasowych, to jednak nie zmienia to faktu, że główną winą za obecny kształt narodowej jedności Brazylii, a właściwie jej brak, obarczył degenerujący fizycznie i społecznie wpływ metysażu, a nie

wyrażone explicite stanowisko sytuuje go bez żadnych wątpliwości w szeregu zwolenników idei wybielenia.

Paulo Prado w swej panoramie dziejów Brazylii najwięcej uwagi poświęca epoce kolonialnej. Po XIX wieku prześlizguje się dość pobieżnie, demonizując głównie zgubny wpływ romantyzmu. Wskazuje (ale nie uzasadnia) romantyczność ruchów społecznych (jak np. rewolucja w Pernambuco w 1817 roku) czy wszechobecność romantyzmu w życiu politycznym: od romantycznych polityków, przez romantyczną konstytucję (tę z 1824 roku), aż po romantyczne ugrupowania. Jednak zredukowanie brazylijskiej kultury XIX wieku wyłącznie do tego prądu jest niezrozumiałe. Autor ignoruje tym samym inne zjawiska – jak na przykład pozytywizm, który był właśnie próbą odcięcia się od romantycznej wizji świata.

Przy ocenie *Portretu Brazylii* w sposób oczywisty nasuwa się pytanie, czy autor mówiąc o dystansie, z jakiego oceniał historię swojego kraju nie przekroczył przypadkiem linii fałszującego rzeczywistość przerysowania? Czy demonizując brazylijski smutek nie chciał przypadkiem odwrócić uwagi od innych przyczyn braku ducha narodowego: deformującego wpływu stosunków społecznych utrwalanych przez arystokrację cukrową a potem baronów kawowych? Z tym rodzajem krytyki Paulo Prado radził sobie najgorzej.

Wprawdzie nawet w tytule autor zaznacza, że jego tekst jest esejem, ale i tak wielu krytyków zwracało uwagę na uchybienia w konstrukcji logicznej *Portretu Brazylii*. Zastosowana metoda jest dość prymitywna. Przy omawianiu poszczególnych zagadnień (zmysłowość, zachłanność, smutek, romantyzm) Paulo Prado najpierw stawia główną myśl a następnie ilustruje ją komentowanymi cytatami z kronik historycznych Brazylii. Materiał faktograficzny wybiera dość swobodnie, bez jakiegokolwiek systematyki. W natłoku przykładów chwilami myśl przewodnia ucieka, a niektóre dygresje wydają się zbędne. Na pewno nie było to rzetelne studium historyczne: autor nie przeprowadził żadnych badań własnych. W stosunku do przytaczanych źródeł pozostawał bezkrytyczny, nie interesowały go przykłady choćby relatywizujące radykalizm jego tez. W efekcie, czyniąc z bra-

zylijskich przywar problem kluczowy, nie próbował nawet szukać elementów, które wskazywałyby inny zestaw cech kształtujących psychologię narodu²⁰. Lecz największą wadą *Portretu Brazylii* był jego moralizatorski ton, unoszący się nad tekstem od pierwszej do ostatniej strony, ilustrowany potępieniem kolonizatorów, metysażu i podważeniem sensu całej brazylijskiej historii, która doprowadziła kraj donikąd. Ten ostatni czynnik chyba zdecydował o tym, że pomimo wielu niezwykłych cennych obserwacji i wniosków książka Paulo Prado nie zmieściła się w wielkiej trylogii brazylijskiej eseistyki pierwszej połowy XX wieku²¹. Natomiast *Korzenie Brazylii* Sergio Buarque de Holanda zajmują w niej miejsce szczególne.

Sérgio Buarque de Holanda – rys biograficzny

Sérgio Buarque de Holanda urodził się w São Paulo, w 1902 roku²², w rodzinie cenionego urzędnika służby zdrowia. W szkole średniej jego nauczycielem historii był Afonso de Taunay²³, za którego namową niespełna 18-letni uczeń opublikował swój pierwszy esej w prasie, w *Correio Paulistano*. Gdy w 1921 roku przeniósł się do Rio de Janeiro, podjął studia prawnicze, jednak dość szybko stracił do nich motywację. Dyplom wprawdzie uzyskał w 1925, w międzyczasie poświęcając się bardziej współpracy ze środowiskiem brazylijskiej awangardy – twórców modernizmu. Poznał tam też Paulo Prado. W 1924 roku, wspólnie m.in. z Graça Aranha, założył efemeryczne pismo *Estética*; cały czas prowadził intensywną działalność publicystyczną.

W 1926 roku w życiu Sérgio Buarque de Holanda nastąpił zwrot. Chcąc oderwać się od intelektualnego wpływu ówczesnej bohemy przeniósł się na pół roku do Cachoeiro do Itapemirim – niewielkiego miasteczka w stanie Espírito Santo. Jego biografowie uznają ten okres za kluczowy dla dalszej drogi intelektualnej – miałyby w nim nastąpić symboliczne zerwanie z ideałami modernizmu oraz początek pogłębionych zainteresowań historią Brazylii. Sérgio Buarque de Holanda uznał, że moderniści w swojej misji tworzenia nowego oblicza kraju zbyt wielki nacisk kładli na abstrakcję i oderwanie się od tradycji, a ich program sztuki narodowej był bliższy czystej koncep-

cji artystycznej niż odbiciu kulturowej rzeczywistości Brazylii²⁴. Nie wierzył w sens kreowania narodowej kultury – dla niego ona już istniała. Należało ją jedynie odkryć, zrozumieć i opisać, nawet gdyby miała się okazać pozbawiona logiki i chwały. Sérgio Buarque de Holanda nie uznawał wzorów uniwersalnych, twierdził, że kultura nie podlega szufladkowaniu – poszukiwał w niej wartości własnych, a nie zapożyczonych. Jedynym elementem modernizmu, które sobie pozostawił to świeżość pisarskiego stylu – w jego wykonaniu o wiele bardziej innowacyjnego niż u jakiegokolwiek innego historyka z tamtych czasów²⁵.

Po powrocie do Rio Sérgio Buarque de Holanda pracował dla pisma *Jornal do Brasil*. Z jego ramienia wyjechał jako korespondent na ponad roczny (1929-1930) pobyt w Niemczech²⁶ – gdzie z kolei zetknął się z ruchem ekspresjonistów. Uczęszczał na wykłady socjologii, czytał dzieła (m.in. Maxa Webera), przeprowadzał wywiady (m.in. z Tomaszem Mannem), opracowywał napisy dialogowe do filmów (np. portugalskojęzycznej wersji *Błękitnego anioła* Josefa von Sternberga). Dla jednej z berlińskich gazet napisał cykl artykułów przybliżających niemieckiemu czytelnikowi brazylijską kulturę i historię.

Niemal równoległe z wydaniem *Korzeni Brazylii* (w 1936 roku) Sérgio Buarque de Holanda podjął działalność akademicką. Najpierw pracował jako asystent na Wydziale Historii w Uniwersytecie Dystryktu Federalnego, potem przeszedł na Wydział Historii Ameryki i Kultury Luzo-Brazylijskiej. Po rozwiązaniu Uniwersytetu, w 1939 roku, został kierownikiem działu wydawniczego Narodowego Instytutu Książki. Równoległe kontynuował swoją publicystykę oraz prowadził działalność translatorską.

Lata 40. to bardzo intensywny okres życia Sérgio Buarque de Holanda: w 1941 roku przebywał jako profesor wizytujący na kilku uniwersytetach w USA, w 1944 roku przeszedł z Narodowego Instytutu Książki do Biblioteki Narodowej, w 1945 roku został prezesem sekcji Rio de Janeiro Brazylijskiego Stowarzyszenia Pisarzy; w 1945 roku uczestniczył w tzw. Kongresie Pisarzy – spotkaniu intelektualistów krytycznych wobec rządów Getúlio Vargasa. W 1946 roku po powrocie do

São Paulo, objął funkcję dyrektora Muzeum Paulistańskiego (stanowisko to piastował przez 10 lat), prowadząc równoległe dalszą intensywną działalność publicystyczną. W 1947 roku wstąpił w szeregi nowopowstałej Socjalistycznej Partii Brazylii (PSB), której protoplasty (Lewicy Demokratycznej – ED) był w 1945 roku współzałożycielem. Od 1948 roku prowadził kurs Historii Gospodarczej Brazylii w Szkole Socjologii i Polityki. Później poszerzył zakres wykładów o Historię Społeczną i Polityczną. Dorobek publicystyczny tamtych lat jest bogaty: w 1944 roku ukazała się napisana wspólnie z Otávio Tarquinio de Souza *História do Brasil* oraz zbiór tekstów krytyki literackiej *Cobra de vidro*; w 1945 – *Monções* (książka poświęcona historii kolonialnej Brazylii); w 1948 – *Os primórdios da expansão paulista no século XVI e começo do século XVII*; w 1949 – *Índios e mame-lucos na expansão gaúlista*, a w 1952: *Antologia de poetas brasileiros na fase colonial*.

W 1953 roku, zaproszony przez Uniwersytet Rzymski, objął w nim Katedrę Studiów Brazylijskich oraz wydawał poświęcone Brazylii pismo *Ausonia*. Po dwuletnim pobycie powrócił do São Paulo, gdzie od 1957 wykładał historię cywilizacji brazylijskiej na Uniwersytecie São Paulo.

W 1957 roku opublikował *Caminhos e fronteiras* (esej historyczny dotyczący okresu kolonialnego); w 1958 roku *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e na colonização do Brasil* oraz książkę poświęconą życiu i twórczości Manuela Bandeiry²⁷ pt. *Trajetória de uma poesia*.

W latach 60. uczestniczył w misjach kulturalnych UNESCO w Kostaryce i Peru. W 1961 roku rząd francuski nadał mu tytuł Oficera Orderu Sztuki i Literatury. W 1962 roku został dyrektorem, nowo utworzonego (przez siebie) w strukturach Uniwersytetu w São Paulo, Instytutu Studiów Brazylijskich (IEB). W 1969 roku w akcie solidarności z kolegami akademickimi, zmuszonymi przez rząd wojskowy do przedwczesnej emerytury zakończył karierę uniwersytecką. Pracę badawczą kontynuował we własnym domu. Odbył wiele podróży zagranicznych do innych krajów obu Ameryk i Europy, kilka razy także jako profesor wizy-

tujący w renomowanych uniwersytetach Włoch, Chile i Stanów Zjednoczonych.

W okresie od 1960 do 1972 pracował nad redakcją wielkiego cyklu wydawniczego, zatytułowanego *História geral da civilização brasileira*. Był to projekt koncentrujący wokół wspólnych założeń najnowsze badania nad historią Brazylii. Spośród wielu tomów, jakie składają się na to przedsięwzięcie, Sérgio Buarque de Holanda redagował siedem, a jeden napisał osobiście (*Do Império à República* – wyd. 1972). W 1979 opublikował swoją ostatnią książkę: *Tentativas de mitologia*.

W 1980 roku, wspólnie z Luizem Inácio da Silva "Lula", zakładał Partię Pracy. Zmarł w 1982 roku.

Korzenie Brazylii i brazylijska serdeczność

Pierwszy szkic swojego najśłynniejszego dzieła (o roboczym tytule *Teoria da América*) Sérgio Buarque de Holanda napisał podczas pobytu w Niemczech. W 1935 opublikował esej *Corpo e Alma do Brasil – ensaio de psicologia social*, będący streszczeniem wywodu w końcowej właśnie książce, która pod tytułem *Korzenie Brazylii*²⁸ ukazała się rok później.

Autor wychodził z przekonania, że od połowy XIX wieku Brazylia znajdowała się w sytuacji przejściowej pomiędzy starym porządkiem i nowoczesnością, pomiędzy systemem wiejsko-patriarchalnym a miejskim, pomiędzy cesarstwem i republiką. Ten przeciągający się okres tworzył sytuację kryzysową, z którą elity polityczne kraju sobie nie radziły: tempo brazylijskiego rozwoju nie nadążało za światem, a podstawy demokracji były bardzo nietrwałe. Sérgio Buarque de Holanda uważał, że przyczyn takiego stanu rzeczy należy szukać kilka wieków wstecz. Chciał zrozumieć współczesne skutki spuścizny kolonializmu, a następnie znaleźć sposób na wypracowanie nowej drogi ku przyszłości. Miała w tym pomóc kluczowa koncepcja całej książki: "człowiek serdeczny". Przyjrzyjmy się, w jaki sposób autor ją konstruuje.

Sérgio Buarque de Holanda rozpoczyna od konstatacji, że Brazylijczycy, jako społeczeństwo powstałe w wyniku adaptacji kultury europejskiej

do warunków zastanych przez kolonizatorów na nowym kontynencie, byli i ciągle są ludźmi wykorzystanymi na swojej własnej ziemi²⁹, a ich kultura zawsze będzie częścią procesu rozwojowego innej części świata. Brazylia od początku stanowiła "przedłużenie" kultury Półwyspu Iberyjskiego, będącego zachodnią granicą Europy, wyposażonego w szereg własnych charakterystyk, mniej nasyconych "europejskością" krajów środka kontynentu. Autor twierdzi, że żaden inny region Europy nie zdołał w takim stopniu rozwinąć czegoś, co można nazwać "kulturą indywidualności", gdzie kluczowe znaczenie miała wolność jednostki, osobowość, a "wartość" człowieka rosła wraz ze stopniem jego niezależności. Iberyjczyk miał większą potrzebę samodzielności, dążył do osiągnięcia pozycji uprzywilejowanej, górowania nad innymi. W takich warunkach wszelkie sformalizowane formy organizacji społecznej, zakładające akceptację wspólnych dla wszystkich członków danej grupy interesów napotykały duży opór. Trudno było o solidarne działanie w społeczeństwie, gdzie wszyscy chcieli być panami. I Brazylia właśnie odziedziczyła tę mentalność iberijskiego indywidualizmu, gdzie to nie urodzenie decydowało o całym życiu, lecz pozycja osiągnięta własnymi siłami.

Kultura indywidualizmu sprawiała, że mieszkańcy Półwyspu Iberyjskiego nie cenili wysiłku fizycznego – ideałem, do którego wszyscy dążyli było zdobycie wyższego od innych statusu i korzystanie z przywilejów z tego wynikających. Liczył się odpoczynek, czas wolny, życie towarzyskie, namiętności. Taka mentalność nie sprzyjała tworzeniu organizacji społecznej wyznaczonej przez etos pracy. Więź społeczna opierała się na powiązaniach sentymentów i związków personalnych, a nie racjonalnych interesów. I te właśnie wzory zostały przeniesione do Brazylii: "Nawet kontakt i wymieszanie się z innymi rasami nie uczyniły nas tak odmiennymi od naszych przodków zza morza jak byśmy tego chcieli. W Brazylii (...) ciągle nas łączy z Półwyspem Iberyjskim, i Portugalią w szczególności, długa i ciągle żywa tradycja; na tyle żywa, aby do dziś ożywiać naszego wspólnego ducha, pomimo wszystkich różnic, które nas dzielą. Można powiedzieć, że stam-

ąd przysła do nas współczesna postać naszej kultury, cała reszta to materia, która w lepszy lub gorszy sposób się do tej postaci dostosowała"³⁰.

Portugalczyki byli przygotowani do podboju tropików lepiej niż zdawali sobie z tego sprawę³¹. Wyjaśniając tę tezę autor zwraca uwagę, że każda zbiorowa aktywność ludzi jest wyznaczana przez wzajemną relację dwóch przeciwstawnych sobie motywacji. Motywacje te można przypisać dwóm typom mentalności człowieka: poszukiwacza przygód (*aventureiro*) i pracownika (*trabalhador*) – charakteryzującym całą historię człowieka: począwszy od społeczności myśliwsko-zbierackich (prezentujących typ pierwszy) i kopieniackich (typ drugi) poprzez ich wszystkich spadkobierców aż do dzisiaj.

Poszukiwacz przygód ignoruje granice, kieruje się wielkimi ambicjami, traktuje świat jako szczerego dostarczyciela możliwości, które należy wykorzystać, nie licząc się z żadnymi przeszkodami. Podejmuje się tylko wyzwiań możliwych do zrealizowania natychmiast, jakby chciał "zebrać owoce bez zasadzenia drzewa"³².

Dla pracownika bardziej liczy się praca, systematyczność i wytrwałość. Człowiek tego typu przygotowany jest na przewycięzanie wielu trudności na drodze do celu. Jego życiowy horyzont ogranicza się do wąskiej przestrzeni, ale sięga daleko w czasie. Wierzy, że wcześniej czy później dzięki wysiłkowi można dojść do wszystkiego.

W procesie podboju Nowego Świata udział pracownika był ledwie marginalny. Dokonali go poszukiwacze przygód: Portugalczyki i Hiszpanie, a także – Anglicy, zaliczeni przez autora do tego samego typu. Portugalczyki nie szukali żadnej stabilizacji, a jedynie sposobów wzbogacenia się możliwie najmniejszym nakładem sił. Nie interesowała ich dalsza przyszłość, tylko szybki zysk. Unikając pracy wdrażali system niewolniczy. Jako "południowcy" swobodnie adaptowali się do życia w brazylijskich tropikach. Dodatkowo na ich korzyść przemawiał brak uprzedzeń rasowych. Dość łatwo przestawiali się na typ gospodarki rolnej, mimo iż rolnikami nie byli. Pod względem fonetycznym ich język był łatwiejszy zarówno dla Indian jak i dla afrykańskich niewolników (w stosunku do wymowy nordyckiej). Protestancka etyka

kalwinizmu, zakładająca większą samodyscyplinę była o wiele trudniejsza do przyswojenia w rozleniwiającym klimacie tropików niż przywieziony z półwyspu iberyjskiego katolicyzm. Autor konkluduje, że nordycko-holenderski wzór pracownika w Brazylii okazał się nieskuteczny – w odróżnieniu od iberyjskiego poszukiwacza przygód.

Nie znaczy to bynajmniej, że cały obszar Ameryki iberyjskiej należy traktować jako jedność. Autor wskazuje tutaj na ewidentne różnice pomiędzy obszarami kolonizacji hiszpańskiej i portugalskiej. Główną płaszczyzną porównawczą jest rodzaj urbanizacji. Architektura okresu kolonialnego, a w szczególności koncepcja zabudowy i sposób zagospodarowania oraz znaczenie i funkcje przestrzeni miejskiej w Nowym Świecie, odzwierciedlają istotne różnice w mentalności pomiędzy obydwooma iberyjskimi krajami.

Hiszpanie zaczęli od budowania miejskiego ośrodka władzy i gospodarki – który miał potwierdzać ich dominację i panowanie nad podbitymi ziemiami i ludem. To nie miasta były dostosowywane do terenu, lecz teren do miast. Budowano z dokładnym planem, podporządkowanym wzorcom harmonii i symetrii. Starannie wybrane lokalizacje (najczęściej w środku łądu), linie proste i kąty proste kolonizacji hiszpańskiej w niczym nie przypominały "polityki urbanizacji" w Brazylii. Portugalczycy, jeśli już inwestowali w infrastrukturę miejską, to robili to na wybrzeżu, lub wzdłuż szlaków wodnych. Budowali w sposób przypadkowy – miasta były wpisane w lokalny krajobraz i dostosowane do terenu. W Brazylii panowały nieregularność i chaos. Miasta tego obszaru najczęściej rozrastały się według "wizymisję" mieszkańców, a jeśli jakiś plan zabudowy istniał, to i tak wielokrotnie go zmieniano. Te różnice w Ameryce kolonizacji iberyjskiej nie ograniczały się tylko do urbanizacji – autor wypisuje z nich kolejną propozycję typologiczną, której dwa przeciwstawne sobie modele nazywa "siewcą" (*semeador*) i "murarzem" (*ladrilhador*³³). Beztróskim i chaotycznym siewcą miał być Portugalczyk, konsekwentnym murarzem – Hiszpan. Sérgio Barque de Holanda przykładów szukał między innymi w sferze edukacji: podczas gdy w Hispanoameryce pierwsze uniwersytety powstawały już

około połowy XVI wieku, tak w Brazylii aż do początków XX wieku zdołało zaistnieć jedynie kilka tzw. Wydziałów. Druk w Ameryce hiszpańskiej pojawił się 200 lat wcześniej niż w Brazylii. Hiszpanie wprowadzali też konkretne i restrykcyjne prawo, Portugalczycy byli bardziej liberalni, a prawo było skierowane na ochronę praw jednostek, w domyśle interesów osób już uprzywilejowanych. Także charakter ewangelizacji w Brazylii był bardziej elastyczny, bardziej wybaczący niż potępiający, mniej sformalizowany niż surowszy katolicyzm Hiszpanów.

W Brazylii w XIX wieku doszło do rozdzielenia pomiędzy powoli postępującym rozwojem i urbanizacją a wciąż dominującą siłą tradycji wsi. Z chwilą przybycia do Brazylii całego dworu portugalskiego w 1808 roku relacje pomiędzy miastem i wsią zaczęły się zmieniać. We wcześniejszym okresie zupełnie nie pasowały one ani do europejskich, ani do hispanoamerykańskich wzorów. Wieś nie rozwijała się jako satelita miasta – to miasto funkcjonowało jako zaplecze dla interesów arystokracji wiejskiej – głównej siły ekonomicznej kraju. Gdy gospodarka cukrowa zaczęła chylić się ku upadkowi a Rio de Janeiro stawało się ośrodkiem politycznym z prawdziwego zdarzenia nastąpił kolejny paradoks brazylijskiej historii. Nieliczna i mało znacząca dotychczas burżuazja została "uzupełniona" napływem przyciąganej do miast arystokracji – najpierw "post-cukrowej" a potem kawowej. Ta właśnie hybrydowa klasa społeczna obsadzała wysokie stanowiska, pełniła większość funkcji publicznych w nowych strukturach administracyjnych. W okresie cesarstwa zarówno elita polityczna jak i intelektualna niemal w całości miały rodowód arystokratyczny.

Autor analizując schyłek społeczeństwa opartego o pracę niewolniczą przybliży wzór wiejskiej rodziny patriarchalnej. W mentalności społecznej zakorzeniło się przekonanie, że rodzina będąc "jedynym miejscem, gdzie zasada autorytetu jest bezdyskusyjna (...) dostarczała naturalnego wzoru władzy, szacunku, i spójnego funkcjonowania ludzi"³⁴. I tak stosunki społeczne charakteryzujące cukrową fazendę, oparte o wszechwładzę Pana, niechęć do pracy fizycznej i etos rodziny i prywatności, były przenoszone do miast, zaszcze-

pianych w ten sposób coraz silniej wiejską mentalnością. Relacje interpersonalne "wyuczzone" w domu stawały się składnikiem życia publicznego i relacji politycznych. Siła więzi pokrewieństwa zyskiwała status niemal obowiązującego prawa, gdy brazylijski "człowiek rodzinny" dochodził do władzy. To zjawisko skutecznie dezorganizowało proces kształtowania się społeczeństwa opartego na wartościach wspólnotowych, a skutki tego rozdzielenia były silnie odczuwalne nawet w czasach autorowi współczesnych. Sérgio Buarque de Holanda stawia na tym fundamentie tezę historyczną: "brazylijski wkład w cywilizację dotyczy serdeczności – daliśmy światu 'człowieka serdecznego'"³⁵.

Serdeczność w rozumieniu Sérgio Buarque de Holanda ma niewiele wspólnego z dobrymi manierami, dobrocią, życzliwością czy czynnością. Należy ją rozumieć zgodnie z jej etymologicznym źródłosłowem – jako sferę działania motywowaną sercem i uczuciami, a nie rozumem, jako podejście emocjonalne a nie racjonalne. Serdeczność to dominacja zachowań afektywnych, zaprzeczenie stosunków bezosobowych, przedkładanie więzi pokrewieństwa i związków prywatnych nad działanie w imię jakiegoś nadrzędnego interesu ogółu. Serdeczność może przybierać formy zarówno przyjacielskości, hojności, życzliwości, poufałości jak i wrogości (na afekcie w równym stopniu opierają się zarówno przyjaźń jak i nienawiść); szczerości jak i pozoru. Serdeczność jest spontaniczna i intymna, a nie oficjalna, sformalizowana i planowana.

I właśnie takim "człowiekiem serdecznym" jest Brazylijczyk: niezdolny do odrzucenia wartości rodzinnych przenosi je wprost na sferę życia publicznego; sercem kieruje się zarówno w relacjach prywatnych jak i służbowych. Wywodzącym się z wiejskiej arystokracji elitom z ogromnym trudem przychodziło odróżnianie porządku rodzinnego od organizacji państwowej. Opór napotykały rygory prawne i formalizacja stosunków społecznych, w hipertrofii interesu osobistego i władzy kierującej się jej priorytetem dobro prywatne mylono z dobrem publicznym, a linia podziału pomiędzy wartościami rodzinnymi i normami prawnymi często zupełnie się zacierała. Brazylijczyk nie znosi podporządkowania i dyscy-

pliny, które w jakikolwiek sposób ograniczałyby jego wybory dyktowane osobistymi preferencjami. "Serdeczność" to jeden z najtrwalszych i najgłębiej zakorzenionych w brazylijskiej mentalności wzór zachowania i postrzegania świata. Nic więc dziwnego, że w zrównaniu interesu osobistego z celem społecznym Sérgio Buarque de Holanda widział tak wielką trudność dla realizacji wszelkich planów tworzenia społeczeństwa obywatelskiego, narodowej współpracy i planowego rozwoju.

Tego rodzaju serdeczna uczuciowość wchodzi w sprzeczność z założeniami liberalizmu i demokracji. Z ich zasad do Brazylijczyków trafiała jedynie ta mówiąca o odrzuceniu władzy autorytarnej. "Demokracja w Brazylii zawsze była żałosnym nieporozumieniem"³⁶, wdrażano ją w sposób wybiórczy: akceptując tylko te elementy, które i tak pasowały przede wszystkim strukturalizmowi arystokratycznemu i postarystokratycznemu. Brazylijska polityka nie uwzględniała dobra ludu, a elity intelektualne stanowiły w rzeczywistości ostoję konserwatyzmu.

Serdeczność widać w bardzo wielu aspektach brazylijskiej obyczajowości – którym trudno jednoznacznie przypisać wartość normatywną. Brazylijczyk układa sobie stosunki międzyludzkie łamiąc konwencje – od razu jest gotowy na wejście w pewną poufałość. Częste zdrobnienia nadawane innym pozwalały na niwelowanie różnicy statusu, na większy stopień zażyłości zarówno z osobami jak i z przedmiotami. Przenosi się to także na sferę religijną. Relacje ze świętymi są bardziej osobiste – w odróżnieniu od formalistycznego zrytualizowania i kultu z dystansem. Z tego wynika, według autora, brak gigantycznych budowli sakralnych oraz popularność małych lub prywatnych kapliczek – zapewniających bardziej intymną relację z *sacrum*. Mniejsza też miała być dewocja Brazylijczyków: rygor religii nie przemawiał do nich tak bardzo jak swobodna i bardziej rozluźniona i zbliżona do sfery codzienności forma kontaktu ze sferą świętości.

Okres 1888-1889 (abolycja i proklamowanie republiki) Sérgio Buarque de Holanda nazywa kulminacją największego procesu społecznego, jaki miał miejsce w historii Brazylii. Nadaje mu nawet rangę rewolucji, przyznając jednak, że chodzi

tu o specyficzną rewolucję brazylijską – rozciągniętą w czasie na wiele dekad i ciągle nie zakończoną. W ostatnim rozdziale swej książki autor snuje rozważania na temat sensu i znaczenia tej rewolucji – oraz prawdopodobnych bądź pożądanых scenariuszy jej kontynuacji.

Okres prawdziwej urbanizacji zapoczątkowany przybyciem do Brazylii dworu portugalskiego, a nasilony po abolicji, oznaczał zrywanie więzów z iberyjskimi (a konkretnie z portugalskimi) korzeniami i wzorami. To zrywanie nie mogło jednak być ani nagłe, ani tym bardziej całkowite: zbyt pośpieszna zmiana wymuszająca reorientację przez kilka wieków utrwalanych wartości może okazać się nieskuteczna i obrócić przeciw jej prawodawcom. To właśnie miało miejsce w Brazylii – nie zdołano uniknąć pułapek okresu transformacji. Zastąpienie starych elit nowymi nie przełożyło się na zmianę położenia warstw najniższych. Nowe władze ignorowały interes ludu w podobny sposób jak politycy okresu cesarstwa; zajmowano się bardziej pryncypiami niż prawdziwymi ludźmi. A przyjęcie nowego prawa (symbolizowanego przez konstytucję z 1891 roku) dyktowane było z kolei błędnym założeniem, że porządek społeczny, harmonię i rozwój można wdrożyć drogą administracyjną, bez uwzględniania natury społeczeństwa.

Brazylia znajduje się więc na rozdrożu – pomiędzy światem wartości, które porzuciła i które już nie ożyją a nowym systemem, którego jeszcze nie stworzyła. Jednak projektując jakąkolwiek przyszłość należy sobie zdawać sprawę z tradycji. A ta mówi, że w Brazylii każdy rodzaj solidarności jest uwarunkowany czynnikiem emocjonalnym, a nie racjonalnym. Poparcie ludu może się opierać wyłącznie na hasłach odwołujących się do rzeczywistych więzi, konkretnych ludzi, a nie do teorii i niewiele znaczących ideologii. Wizja przyszłości musi uwzględniać dziedzictwo starego porządku, z wszystkimi jego zależnościami, antagonizmami i sprzecznościami. Wprowadzenie nowego systemu społeczno-politycznego bez rozwiązania starych problemów spowoduje ich utrwalenie, bo dysfunkcje przeszłości przenikną do nowych instytucji i etyki władzy. Modele polityczne należy dostosować do rzeczywistego tempa przechodzenia

od systemu wiejskiego patriarchatu do zurbanizowanej nowoczesności. Brazylia chciała przejść ten proces zbyt szybko, zapominając, że mentalność "człowieka serdecznego" jest fundamentem słabo ugruntowanych struktur formalnych, a demokracja i liberalizm (programowo znoszące indywidualizm) przerastała społeczeństwo uznające naturalność zależności opartych o sieć wzajemnych przysług. Brazylia powinna zatem wypracować własną drogę do demokracji, od podstaw układając wzory relacji pomiędzy polityką i społeczeństwem, ze świadomym rozliczeniem błędów historii oraz uwzględnieniem ich wciąż jeszcze żywych konsekwencji. Dlatego też prawdziwym wyzwaniem dla brazylijskiej rewolucji jest pozbycie się kolonialnych wzorów, ale w taki sposób, aby z cech "człowieka serdecznego" wykorzystać tylko te potrzebne w projekcie przyszłości. Sérgio Buarque de Holanda zwraca uwagę, że istnieją trzy czynniki pozwalające na pogodzenie wartości demokratycznych z brazylijską psychologią społeczną, wspólny mianownik tych dwóch pozornie wykluczających się zjawisk: odrzucenie hierarchii racjonalnej i form społecznych, które ograniczają autonomię jednostki; otwartość na wpływy zewnętrzne, które mogą być nośnikami postępu; nietrwałość i słabe zakorzenienie uprzedzeń rasowych³⁷. Wpisując te cechy w założenia polityczne znajdzie się miejsce dla "człowieka serdecznego", prawdziwego Brazylijczyka.

Korzenie Brazylii były i do dzisiaj są uznawane za podstawowy tekst dotyczący brazylijskiego charakteru narodowego i nie budziły takich kontrowersji jak praca Paulo Prado. Ani postać autora, ani jego pozostałe dzieła również nie stanowiły celu dla poszukiwaczy intelektualnych prowokacji. Na kilka niedopowiedzeń tej słynnej książki warto jednak zwrócić uwagę. Po pierwsze – Sérgio Buarque de Holanda rysuje opozycję dwóch mentalności europejskich (iberyjskiej i nordyckiej), ale w kontekście brazylijskim Portugalczyków zestawia tylko z Holendrami. W swojej analizie nie uwzględnia Francuzów. W istocie otrzymujemy dość nikłe empiryczne potwierdzenie tezy o rozdwojonej mentalności europejskiej: dla autora "pracowniczka" północ Europy oznacza jedynie Holandię (zwróćmy uwagę na zaliczenie

Anglików do poszukiwaczy przygód, a nie pracowników). Można też wytknąć autorowi pewną niekonsekwencję – zbyt łatwo przypisywał portugalskiemu poszukiwaczowi przygód osiadły tryb życia na wsi (*bandeirantami* prawie w ogóle się nie zajmował). Po drugie – niejasne jest zamienne posługiwanie się terminami indywidualizm oraz personalizizm – przy czym autor zakłada intuicyjny sposób ich rozumienia. Jak na cechę tak kluczową dla całego wywodu pozostawia to duży margines nadinterpretacji. A od osoby dobrze orientującej się w aktualnych prądach europejskiej humanistyki (jaką niewątpliwie Sérgio Buarque de Holanda był) można wymagać dokładniejszej definicji. Wprawdzie pojęcie personalizmu karierę zrobiło trochę później, ale jego przesłanki obecne były już od początku XX wieku. Przypomnijmy, że Max Scheler zmarł w 1928 roku, kilka ważnych dla personalizmu dzieł Maritaine'a ukazało się na początku lat 30., młodszy od nich Mounier zdążył przed 1936 rokiem wydać trzy ważne prace, nie mówiąc o tym, że samo pojęcie funkcjonowało w filozofii jeszcze wcześniej³⁸. Takie doprecyzowanie byłoby potrzebne tym bardziej, że personalizizm tworzono jako doktrynę opartą na tradycji tomizmu, co nie ma nic wspólnego z wizją Sérgio Buarque de Holanda. Po trzecie, niejasny jest stosunek autora do dorobku europejskiej myśli socjologicznej. Jej wpływ widać szczególnie w tendencji do zestawiania pojęć przeciwstawnych, na podstawie których tworzył biegunowe typy w kilku płaszczyznach³⁹. Z drugiej strony sam autor pomimo wielu podobieństw nie przyznawał się do przypisywanych mu inspiracji (obok Weбера wskazywano także wpływ Simmela, czy Diltheya)⁴⁰, uznając natomiast kluczowe dla siebie znaczenie spuścizny intelektualnej G. Vico⁴¹ oraz krytyków pozytywizmu. Po czwarte, Sérgio Buarque de Holanda chwilami wymachuje argumentami nieco na oślep – na przykład twierdząc, że edukacja wcale nie jest bezwarunkowym elementem postępu, a bezgraniczną wiarę w jej siłę nazywa "mirażem"⁴². Po piąte, wytykano autorowi jego lewicowość, ale ten argument, jakkolwiek niezaprzeczalny, jeśli chodzi o życiorys, w samych pismach rzadko staje się czytelny, a już na pewno nie urasta do rangi intelektualnego i ideologicz-

nego drogowskazu twórczości Sérgio Buarque de Holanda, jak to miało miejsce w przypadku np. Caio Prado Juniora czy później Darcy Ribeiro. Wreszcie wielu osobom nie w smak było też podkreślanie brazylijskiej niechęci do pracy fizycznej, stanowiącej pierwotne źródło wszelkiego zła i największą przeszkodę w procesie przekształceń społecznych.

Sérgio Buarque de Holanda nie wierzył w linearny ciąg procesów historycznych, uważał, że historia nie zawsze toczy się zgodnie z kierunkiem postępu. Czasem idzie pod prąd, cofa się, albo podąża w nieokreśloną stronę, z dość nieoczekiwanymi skutkami. To jest właśnie przypadek Brazylii, którą chciał naświetlić. Współczesny dyskurs o tożsamości narodowej książkę Sérgio Buarque de Holanda traktuje jako jeden z najważniejszych punktów odniesienia. Ana L.O.D. Ferreira mówi, że Sérgio Buarque de Holanda "przeciwstawiał się rozpowszechnionemu wówczas pragnieniu, aby "stworzyć", "zaprezentować", "poszukiwać" brazylijską lub iberoamerykańską "konkretną" i "dobrze zakotwiczoną" tożsamość. Pojmował ją w inny sposób, jako kształtującą się zawsze spontanicznie, chaotycznie, swobodnie; zakładał też, że w taki właśnie sposób będzie się ona przejawiać"⁴³.

Korzenie a Portret⁴⁴

Intelektualiści brazylijscy konstruując swoje wizje uznawali kulturę jako zbiór znaczeń przypisywanych rzeczywistości przez społeczeństwo⁴⁵. Zastanawia jednak fakt do jak różnych wniosków może doprowadzić refleksja nad tą samą rzeczywistością historyczną tego samego społeczeństwa. Jak bardzo podobne przesłanie i ten sam materiał badawczy stają się podstawą do rozbieżnych wizji, jak to miało miejsce w przypadku omawianych autorów. Zanim jednak przejdziemy do opisu różnic wskażmy pokrótce na podstawowe podobieństwa.

Obydwie książki stanowią rozliczenie z okresem kolonialnym. Obaj autorzy twierdzą, że nieszczęścia współczesności są wynikiem narodowej mentalności, ukształtowanej jeszcze przed ogłoszeniem niepodległości; że brazylijska historia odciska wciąż bardzo głębokie i jednocześnie bolesne piętno na współczesności. Obydwaj też uznają,

iż błędy przeszłości należy naprawić, a droga do lepszej przyszłości wiedzie przez rewolucję.

Te zasadnicze podobieństwa konceptualne pokrywają się ze zbieżnością kilku wątków szczegółowych. Zarówno dla Paulo Prado jak i dla Sérgio Buarque de Holanda stosunki społeczne są pewną opozycją wobec zasad i reguł formalnych, zarówno w sferze obyczajowej jak i prawnej. Obaj źródeł patologii dopatrują się we wpływie i znaczeniu portugalskiego kolonizatora. Obaj zgodnie widzą w niewolnictwie ważny czynnik zacofania.

Mimo iż okres, jaki upłynął pomiędzy wydaniem obu książek jest krótki (8 lat), nie można ich zaliczyć do głosu tej samej epoki. *Portret Brazylii* to produkt czasów modernizmu, natomiast Sérgio Buarque de Holanda wydał *Korzenie* niemal w środku epoki Getúlio Vargasa. Nie przesadzając jak bardzo odmienna sytuacja kulturowa i polityczna wpłynęła na autorskie przesłania, warto zwrócić uwagę na kilka różnic pomiędzy omawianymi utworami.

Sérgio Buarque de Holanda w większym stopniu przyjmuje optykę dominacji wpływów zakorzenionych w Europie, dla Paulo Prado Brazylią z chwilą przybycia kolonizatorów staje się tkanka samoistną, a jej bezpośredni związek z dziedzictwem europejskim ogranicza się do tęsknoty za ojczyzną, która i tak zanika już w pierwszym pokoleniu.

Paulo Prado jawi się jako autor bardziej radykalny. Spuściznę kolonialną postrzega jako zło w całej swojej rozciągłości, twierdzi, że współczesna Brazylią jest "bękartem" lubieżności, chorym na nieuleczalną melancholię. Sérgio Buarque de Holanda widzi Brazylię jako owoc duchowej awangardy portugalskiej i dążącej do ekspansji europejskiej ekonomii, które w warunkach brazylijskich kreowały rzeczywistość społeczną według niewłaściwych wzorów. Dla Paulo Prado kolonizacja była totalnym chaosem, tworzonym przez ludzi zniewolonych chorymi żądzami. Dla Sérgio Buarque de Holanda kolonizacja, aczkolwiek podążająca złą drogą, stanowiła akt wpisany w ramy pewnej logiki historycznej.

Według Paulo Prado społeczeństwo brazylijskie charakteryzuje się dużą statycznością i bezwładnością, niemal niemożliwe jest zruszenie fun-

damentów, na których stoi. Z kolei Sérgio Buarque de Holanda widzi Brazylię jako element rzeczywistości dynamicznej, w której wielkie procesy zachodzą wprawdzie w sposób powolny, ale nieuchronny.

Zupełnie inaczej obydwaj autorzy opisują psychologiczną sylwetkę Brazylijczyka. Sérgio Buarque de Holanda podkreśla jego indywidualizm, awersję do sformalizowanych zasad życia, wolność i nieustanną inicjatywę. Paulo Prado widzi Brazylijczyka jako niewolnika własnych żądz, zdominowanego przez przyrodę, sytuację społeczną i mentalność swoich przodków, który jest w końcu uosobieniem marazmu i bierności.

Obaj autorzy różnią się zasadniczo w swej koncepcji zmiany, pomimo iż zgodnie posługują się terminologią zmian radykalnych. Dla Paulo Prado jest ona możliwa tylko na skutek wojny lub rewolucji – nie określa jednak, z kim miałyby się ta wojna stoczyć ani jakie miałyby być hasła rewolucji. Z ideą "wyzierowania" narodu brazylijskiego sam siebie stawia w szeregu utopistów, a końcowe słowa pocieszenia nie mają oparcia we wcześniejszym toku rozumowania i w rezultacie w ogóle nie przekonują. Natomiast również postulujący rewolucję Sérgio Buarque de Holanda już ją widzi – zachodzącą powoli, jako proces, któremu należy jedynie nadać właściwy kierunek.

Sérgio Buarque de Holanda unikał gloryfikacji *bandeirantów*. Byli oni według niego nastawieni przede wszystkim na szybki zysk, a przypisywanie im zasługi w dziele ekspansji narodowego stanowi zbyt subiektywną interpretację. Nie można więc zignorować bardziej paulistańskiej optyki przyjętej przez Paulo Prado.

Analiza szczegółowa obydwu prac nie pozostawia wątpliwości, że *Korzenie Brazylii* to książka lepiej przemyślana, lepiej napisana, oparta o bardziej usystematyzowany aparat badawczy i teoretyczny⁴⁶. Paulo Prado, pomimo niekwestionowanej przenikliwości, sam umniejszył swoje znaczenie nasycając *Portret Brazylii* tonem moralizatorskim, nadmiernie dramatyzując oraz wpadając w pułpkę utopii przy opisie wizji przyszłości. Sérgio Buarque de Holanda chciał stworzyć dzieło oparte o szerszy kontekst uwarunkowań, Paulo Prado kreśli swą wizję bardzo grubą kreską w jed-

nym (czarnym) kolorze. Sérgio Buarque de Holanda rozumował pozytywnie – więcej energii poświęcając poszukiwaniom przyczyn obecnej sytuacji, podczas gdy Paulo Prado koncentrował się na opisie skutków nieszczęść kolonializmu.

Lecz największą różnicę, by nie powiedzieć sprzeczność, stanowią kluczowe pojęcia obu autorów: smutek i serdeczność. Jeśli miałyby być one tak czytelne, oczywiste i bolesne, to dlaczego ani Paulo Prado, ani Sérgio Buarque de Holanda nie poruszają obu tych kwestii, lecz każdy tylko jedną z nich? Obaj przecież tworzą rozbudowany wywód uzasadnień, w którym nie ma nawet skrawka myśli, która uwzględniałaby kierunek poszukiwań drugiego autora. Czy rzeczywiście wartości te (czy raczej antywartości) są tak od siebie niezależne? Czy są one rzeczywiście obecne w brazylijskim życiu, czy może stanowią bardziej efekt eseistycznej kreacji? Czy aby autorzy nie przesadzili z jednostronnością swoich prac i radykalizmem wniosków? Wszak zauważyliśmy, że obydwie wizje są niezwykle subiektywne, a logika rozumowania i dobór faktów odzwierciedlają bardzo selektywne postrzeganie rzeczywistości i wykorzystanie źródeł w celu uzasadnienia postawionej tezy. Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania warto przyrzeć się dwóm innym pojęciom charakteryzującym brazylijską mentalność, pozornie zbliżonym do smutku i serdeczności: tęsknocie⁴⁷ (*saudade*) i sposobikowi⁴⁸ (*jeitinho*).

Zamiast zakończenia, czyli tęsknota i sposobik

Tęsknota – to w portugalskojęzycznym świecie symbol poezji, stan ducha, cecha kultury, element obyczajowości, składnik tradycji i jeden z fundamentów tożsamości. I mimo że jej znaczenie jest trudne do przecenienia zarówno w kulturze portugalskiej jak i brazylijskiej – to należy pamiętać, że w obu tych obszarach znacznie się od siebie różnią.

Portugalczycy uznawali tęsknotę za esencją swojej duszy – coś, co odczuwali wyłącznie oni, co stanowiło tajemniczy sens ich egzystencji. Mitologizowali ją do rangi symbolu portugalskiej wrażliwości. Ta mistyczność w pewien sposób zapobiegała racjonalizacji tęsknoty, jej konkretyzacji, określeniu: była tak oczywistą cechą portugal-

kości, że nie widziano nawet potrzeby formułowania definicji. Lecz, mimo iż samo pojęcie nie jest jasne, to nie zmienia to faktu, że zrodziło się ono w wyniku poczucia braku ojczyźnej ziemi przez portugalskich konkwistadorów i kolonizatorów. Tęsknota to także rodzaj pamięci społecznej, odczucie braku świata dawnych, w domyśle lepszych, czasów, wyidealizowany sposób patrzenia na przeszłość poprzez nadanie stosunkowi do obiektu pamięci wymiaru emocjonalnego. Przedmiot pamięci był równocześnie przedmiotem pragnienia.

Tęsknota to jednak nie tylko melancholijne poczucie niekompletności i związanego przez pamięć braku czegoś lub kogoś. To coś znacznie głębszego. Poeci nazywali ją na wiele sposobów: królową przeszłości, obecnością nieobecności, obecnością nieobecnych, towarzyszką osamotnionych⁴⁹. Była czymś w rodzaju symbolicznego ożywienia rzeczy, osób, minionych zjawisk. Anulowała odległości zarówno w czasie i przestrzeni – a jej obiektem zawsze była sfera pozytywnych odniesień.

Tęsknotę brazylijską opisać jeszcze trudniej, gdyż o wiele silniej wiąże się ze sferą wartości niż faktów. Przejmując to uczucie od Portugalczyków nie traktowano go jako emocjonalnego stosunku do czegoś utraconego – tęsknota była poczuciem braku jako takim. Co więcej: tęsknota to nie tylko brak – to wręcz potrzeba odczucia braku. Brazylijczycy nie tęsknią za czymś, co utracili – przyswajają oni tęsknotę jako przekazywany z pokolenia na pokolenie element kultury, do której należą. W Brazylii tęsknota nie jest odzwierciedleniem obiektywnych okoliczności – występuje ona zawsze, jest ideą tęsknoty, na trwałe wpisaną w naturę brazylijskiej tożsamości. Przedmiot tęsknoty jest często dopiero wynajdowany – gdyż najważniejsza jest sama tęsknota.

Drugiej cechy własnej tęsknoty brazylijskiej należy się dopatrywać w sposobie konstruowania pamięci społecznej⁵⁰. A ta – w perspektywie historycznej jest o wiele "krótsza" niż portugalska. Różna też jest jej zawartość. Brazylijczycy nie porzucili swojej ojczyzny – oni się urodzili tam, gdzie pojęcie ojczyzny było nieznanne, gdzie kraj dopiero czekał na stworzenie. "Nasza tęsknota jest

weselsza niż Portugalczyców. Brazylia nie jest krajem, który płacze nad przeszłością, przeciwnie, identyfikuje w tej przeszłości projekt swojej przyszłości, pełnej nadziei, silnej i radosnej⁵¹. Tęsknota brazylijska łączy radość ze smutkiem, przeszłość z przyszłością. Pomimo nostalgicznego zabarwienia ma wyraźną poświatę optymizmu, symbolizuje pozytywny stosunek do rzeczywistości. "W Portugalii tęsknota jest bardziej cierpieniem niż radością, bardziej bólem niż przyjemnością (...)"⁵². W Brazylii tęsknoty się poszukuje, a następnie gloryfikuje⁵³.

Po trzecie brazylijska tęsknota zawiera pewne cechy praktyczne. Stanowiąc kulturowo zakorzeniony sposób samopocieszenia i radzenia sobie z przeciwnościami teraźniejszości jest formą łączności pomiędzy tradycją i nowoczesnością. Pomaga dostosować się do procesów zmian – czy to zbyt szybkich, czy zbyt brutalnych. Jako most łączący martwych z żyjącymi, przeszłość z czasem obecnym tworzy pamięć, która odczuwa istnienie przeszłości, a nie tylko wspomina na zawsze utraconą przeszłość.

Wreszcie Brazylijczyk rozumie tęsknotę jako nieodłączną cechę siebie, jako wartość pozytywną, reprodukowaną kulturowo cechę wspólną wszystkim Brazylijczyków. Nie jako zdolność do odczuwania braku, lecz jako naturalny atrybut swojej duszy, z którego jest dumny.

Innym symbolicznym znakiem rozpoznawczym specyfiki funkcjonowania brazylijskiego społeczeństwa jest tzw. *jeitinho* – sposobik. To jedna z podstawowych cech odziedziczonych po tradycji patriarchalnej (obok m.in. banalizacji przemocy czy despotyzmu w relacjach interpersonalnych) – efektem społecznej samoregulacji przepływu wartości pomiędzy domem i ulicą, pomiędzy sferą prywatną i prawną.

W mentalności człowieka zachodu w każdej sytuacji da się określić tylko dwa typy rozwiązań: realne i nierealne. Pewne rzeczy "można", innych "nie można" – i nie ma trzeciej opcji. W Brazylii trzecia opcja istnieje. Jest nią sposobik – czyli takie bezkonfliktowe wyjście z sytuacji, które wytwarza specyficzną relację pomiędzy dwiema jej stronami (najczęściej interesantem i urzędnikiem) oraz wymiarem legalno-formalnym⁵⁴. Sposobik to

indywidualna, sytuacyjna interpretacja w stosowaniu oficjalnych zasad. Nie oznacza ona jednak łamania prawa. Sposobik ze swej natury nie pogwałca sfery legalności. Jest pewnym kompromisem, ale nie precedensem, zwyczajowo uświęconą indywidualną interpretacją przepisów. Warunkiem negocjowania sposobiku musi być obustronna uprzejmość, gdyż w innym przypadku zachodzi ryzyko wymuszenia deklaracji złej woli przez jedną ze stron. Gdy w relacji używa się argumentu przewagi statusu lub autorytarnego tonu – sposobik przestaje być sposobikiem, gdyż ze swej natury niweluje hierarchizację społeczną i różnice majątkowe, uwzględnia cele i pragnienia każdej ze stron.

Wprawdzie sposobik może być postrzegany jako lekceważenie lub naginanie norm formalnych do osiągnięcia określonych interesów, ale to jednak w warunkach brazylijskich zamiast wątpliwego nacechowania moralnego stanowi wartość samą w sobie. Akceptacja zasady istnienia sieci przysług jest formą radzenia sobie z rzeczywistością, z problemami. Sposobik to "kreatywność i elastyczność w specyficznych sytuacjach"⁵⁵.

W konkluzjach niniejszego opracowania zakłada się, iż tęsknota i sposobik to bardzo ważne elementy brazylijskiej mentalności. Natomiast problemem do rozważenia jest sfera połążeń pomiędzy tymi pojęciami a serdecznością i smutkiem oraz próba naszkicowania odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie: czy wizje Brazylii przedstawione przez Paulo Prado i Sérgio są jedynie eseistyczną kreacją; czy bardzo wybiórczą i subiektywną interpretacją zjawisk historyczno-społecznych; czy też ich odbiciem wiernym i bliskim rzeczywistości.

Pomiędzy smutkiem i sposobikiem trudno zaobserwować choćby śladowe podobieństwo. Paulo Prado stworzył wizerunek Brazylijczyka bezwolnego, bez inicjatywy, pogodzonego ze swym upośledzonym statusem i nawet nie próbującego zmienić tej sytuacji, podczas gdy sposobik jest synonimem sprytu i działania. Zdecydowanie większą korelację widać pomiędzy smutkiem i tęsknotą. Geneza obydwu pojęć wiąże się z wpływem portugalskiego kolonizatora – który aktem porzucenia rodzinnych stron nadawał swej egzy-

stencji wymiar nostalgiczny. Smutek jest z pewnością częścią składową tęsknoty, ale jego rdzeń jest inny. Dla Paulo Prado smutek stanowi esencję wszystkich wad, jest wypadkową chorób duszy (niezaspokajalnej lubieżności i zachłanności), natomiast tęsknota ze smutku za nieodwracalną historią czyni sposób pogodzenia się z terażniejszością i w rezultacie niesie optymistyczne przesłanie.

Serdeczność natomiast wiąże się nierozdzielnie ze sposobikiem. Można nawet w uproszczeniu przyjąć, że sposobik jest jedną z form oczywistnienia się charakteru "człowieka serdecznego". Sposobik to rodzaj społecznego przetworzenia wartości charakteryzujących patriarchalną rodzinę, obok m.in. nepotyzmu, *cunhiadismo*⁵⁶ czy *apadrinhamento*⁵⁷. I w tym kontekście należy przypisać jego opracowanie trzem osobom: Sérgio Buarque de Holanda, który przedstawił wywód na temat przenoszenia wartości rodzinnych w sferę życia prywatnego, Gilberto Freyre, który opisał panoramę stosunków charakteryzujących tradycję rodziny patriarchalnej oraz Roberto DaMatta, który przeanalizował rzeczywiste wzory stosunków interpersonalnych na płaszczyźnie pozarodzinnej poświęcając wiele uwagi właśnie sposobikowi.

Mniej czytelne, ale na pewno ciekawe, mogą się okazać związki serdeczności z tęsknotą. Oba pojęcia koncentrują się na uczuciu, odruchu serca, wrażliwości i emocjach, są przeciwieństwem zachowań racjonalnych. Tęsknota to wypadkowa ponadprzeciętnej uczuciowości portugalskiej i zmysłu podróżniczego kolonizatora. A przywiązanie do porzucanych (zarówno w procesie socjalizacji, podczas awansu społecznego jak i w akcie dziejowym) wartości symbolizowanych przez rodzinę patriarchalną niemal idealnie współgra z genezą "człowieka serdecznego" zarysowaną przez Sérgio Buarque de Holandę.

Powyższe pobieżne refleksje zdają się przypisywać większą trafność sądów *Korzeniom Brazylii*. Ponury półmrok zwierciadła odbijającego w *Portrecie* mentalność tego społeczeństwa historia kultury woli przechowywać na zapleczu. Czy jednak pod pozorami spontaniczności i wesołości, jakie mogą uwieść przy kontakcie z Brazylijczykami, kryje się horyzont tęsknot, które rzeczywiście są tak pozytywne? Czy smutek naprawdę da

się zepchnąć na margines narodowej tożsamości? Należy pamiętać, że w rozważaniach o brazylijskiej duszy bardzo kusząca bywa pułapka łatwych wniosków. Bo Brazylia, wzorem modernistycznego "bohatera zupełnie bez charakteru" – Macunaimy, łączy w sobie ciąg niezliczonych sprzeczności: lenistwo i odwagę, rozum i serce, czerń i biel, zniewolenie wpływem kolonialnych korzeni i chęć radykalnej zmiany. A także radość i smutek, jak to w nieśmiertelnej *bossa novie* "A Felicidade" Antonio Carlos Jobim utrwalił słowa Vinícius de Moraes: "Tristeza não tem fim, felicidade sim". [*Smutek nigdy się nie kończy, szczęście tak*].

Przypisy:

¹ Szczegóły biografii na podstawie: Cláudio Lúcio de Carvalho Diniz "Tristeza Tupiniquim: a melancolia brasileira no 'Retrato do Brasil' de Paulo Prado" (www.ichs.ufop.br/memorial/trab/h9_4.doc, wrzesień 2008); Ronaldo Vainfas "Texto introdutório" w: Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silvano Santiago, tom II), str. 5-23.

² (1853-1927) – jeden z ważniejszych historyków Brazylii na przełomie wieków, autor m.in. *Capítulos de Historia Colonial* (wyd. 1907). Capistrano de Abreu i Paulo Prado łączyły szczególnie trwałe więzi intelektualne. W 1927 roku, tuż po śmierci swego mistrza i przyjaciela, Paulo Prado założył Towarzystwo im. Capistrano de Abreu – centrum zaawansowanych badań historycznych.

³ (1882-1948) – pisarz i wydawca, jego twórczość zalicza się do schyłkowego nurtu regionalizmu a później do modernizmu.

⁴ (1893-1945) jeden z ważniejszych pisarzy brazylijskich pierwszej połowy XX wieku, autor słynnej powieści modernistycznej *Macunaima* (wyd. 1928).

⁵ (1901-1935) – pisarz modernistyczny, autor przede wszystkim eseju historycznego pt. *Vida e morte do bandeirante* (wyd. 1929).

⁶ Więcej uwag analitycznych na temat tej książki: Eliana de Freitas Dutra w: "O Não ser e o Ser Outro. Paulo Prado e seu 'Retrato do Brasil'" w: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 14, nr 26, 2000, str. 233-252; Francis B. Simkins "'Retrato do Brasil: Ensaio sobre a Tristeza Brasileira'. By Paulo Prado" w: *The Hispanic American Historical Review*, vol. 10, nr 3, 1930, str.

- 357-359; André Botelho "Carlos Eduardo Ornelas Berriel. 'Tietê, Tejo, Sena: A obra de Paulo Prado'" w: *Revista achegas.net* nr 11 (2003).
- ⁷ Paulo Prado, *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*, w: Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silviano Santiago, tom II), str. 29.
- ⁸ W oryg. *luxuria*, co można także tłumaczyć jako "pożądanie" bądź "lubieżność".
- ⁹ W oryg. *cobiça*, co można także tłumaczyć jako "żądza" bądź "zachłanność".
- ¹⁰ 1823-1864; wybitny poeta brazylijski, przedstawiciel nurtu "indianizmu" w literaturze, autor m.in. *Primeiros cantos, I-Juca-Pirama, Os Timbiras*.
- ¹¹ Paulo Prado, *Retrato do Brasil...* op. cit., str. 85.
- ¹² *Ibidem*, str. 84.
- ¹³ *Ibidem*, str. 83.
- ¹⁴ *Ibidem*, str. 98.
- ¹⁵ Do tej grupy zalicza się, w kolejności: Silvio Romero, José Veríssimo, Ninę Rodriguesa, Euclidesa da Cunha i Oliveira Viana.
- ¹⁶ Na tę zbieżność zwraca uwagę Eliana de Freitas Dutra w: "O Não ser e o Ser Outro...", op.cit. Chodziło głównie o rozumienie kultury jako procesu warunkowanego z jednej strony dążeniem do akomodacji a z drugiej do podporządkowania sobie przyrody.
- ¹⁷ Za: André Botelho "Carlos Eduardo Ornelas..." op. cit.
- ¹⁸ (1890-1954) poeta i prozaik, jeden z ważniejszych animatorów brazylijskiego modernizmu, autor m.in. eseju *Manifesto antropófago* (wyd. 1928).
- ¹⁹ Paulo Prado, *Retrato do Brasil...* op. cit., str. 52.
- ²⁰ Ronaldo Vainfas "Texto introdutório", op. cit., str. 17.
- ²¹ Tworzą ją *Casa-Grande e Senzala* Gilberto Freyre (wydana w 1933 roku), *Raízes do Brasil* Sérgio Buarque de Holanda, (1936) i *Formação de Brasil contemporâneo* Caio Prado Juniora (z 1942 roku).
- ²² Informacje dotyczące biografii Sérgio Buarque de Holanda zostały zaczerpnięte z następujących źródeł: Ana L.O.D. Ferreira "Estudo introdutório: Perfil biográfico de Sérgio Buarque de Holanda" (www.ensayistas.org); Richard M. Morse "Sérgio Buarque de Holanda (1902-82)" w: *Hispanic American History Review*, Duke University Press, nr 63 (1/1983), str. 147-150; Richard Graham "An Interview With Sérgio Buarque de Holanda" w: *Hispanic American History Review*, nr 62 (1/1982), Duke University Press, str. 3-17; Rodrigo Ruiz Sanches *Sérgio Buarque de Holanda. A trajetória de um intelectual independente*, praca doktorska, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2007; Marcos Antônio Silva Costa *Biografia histórica: a trajetória intelectual de Sérgio Buarque de Holanda entre os anos de 1930 e 1980*, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.
- ²³ (1876-1958): historyk, eseista, akademik. Jego główne zainteresowania to historia paulistańskich *bandeirantów*, okres kolonialny w Brazylii oraz literatura i sztuka. Autor m.in. jedenastotomowego studium pt. "História do café no Brasil".
- ²⁴ Maria Odila Leite da Silva Dias "Texto introdutório" w: Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silviano Santiago, tom III), str. 902.
- ²⁵ Styl zmieniał się w zależności od epoki, którą opisywał, i tematu, który analizował. Na tę zbieżność Sérgio Buarque de Holanda i modernizmu zwraca uwagę Maria Odila Leite da Silva Dias w: "Texto introdutório", op.cit., str. 924-925.
- ²⁶ Początkowo planowany był także pobyt w Polsce i Rosji, ale Sérgio Buarque de Holanda uznał, że w Polsce jest dla niego za zimno (Richard Graham "An Interview...", op.cit., str. 4).
- ²⁷ Brazylijski poeta (1886-1968); był przyjacielem Sergio Buarque de Holandy.
- ²⁸ Bernardo Borges Buarque de Holanda "Raízes do Brasil: do filme ao livro" (www.gramsci.org, wrzesień 2008).
- ²⁹ Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silviano Santiago, tom III), str. 945.
- ³⁰ Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, op.cit., str. 953.
- ³¹ Jacques Leenhardt "Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. Algumas questões sobre a origem da colonização portuguesa no Brasil" (www.uesb.br/politeia/v3/artigo_4.pdf, wrzesień 2008).
- ³² Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, op. cit., str. 955.
- ³³ Słowo *ladrilhador* tłumaczone dosłownie oznacza "kafelkarza", ewentualnie "glazurnika", jednak "murarz"

w języku polskim lepiej oddaje znaczenie jakie tej typologii nadał Sérgio Buarque de Holanda.

³⁴ Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil...* op. cit., str. 991.

³⁵ *Ibidem*, str. 1049.

³⁶ *Ibidem*, str. 1062.

³⁷ *Ibidem*, str. 1081.

³⁸ W 1903 roku pracę pt. *Personalizm* wydał Charles Bernard Renouvier.

³⁹ W tych rozważaniach widać wyraźny wpływ socjologii europejskiej. Rozróżnienie dwóch typów (pracownika i poszukiwacza przygód) jest pewną adaptacją typów idealnych Maxa Webera. Co ciekawe autor w ogóle się na niego nie powołuje, a swoje inspiracje wskazuje w pracach Vilfreda Pareto oraz W. I. Thomasa.

⁴⁰ Ana L.O.D. Ferreira "Sérgio Buarque de Holanda: conceitos e métodos de abordagem em *Raízes do Brasil*" (www.ensyistas.org, wrzesień 2008); Jacques Leenhardt "Raízes do Brasil...", op.cit.; Antonio Candido "O significado de *Raízes do Brasil*" w: Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silviano Santiago, tom III), str. 931-942.

⁴¹ Szczegółowy opis tych wpływów w: Maria Odila Leite da Silva Dias "Texto introdutório", op.cit., str. 901-925.

⁴² Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil...* op.cit., str. 1066-67.

⁴³ Ana L.O.D. Ferreira "Sérgio Buarque de Holanda: o Brasil de e em *Raízes do Brasil*" (www.ensayistas.org, czerwiec 2008).

⁴⁴ Pewne analogie znajdują się np. w: Flávio Aguiar "A moldura e o espelho" (http://www.unicamp.br/~siarq/sbh/A_Moldura_e_o_Espelho.pdf, wrzesień 2008).

⁴⁵ Sandra Jatahy Pesavento "Tradição do passado e desafios do futuro: visões do Brasil segundo os intelectuais brasileiros do século XX (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Erico Veríssimo) segundo olhar do século XXI", tekst niepublikowany, przygotowany na Sympozjum Naukowe "América Latina – interpretaciones a inicios del siglo XXI" (26-29 maja 2008 roku) z okazji obchodów 20-lecia Centrum Studiów Latinoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego.

⁴⁶ Choć nie można zignorować faktu, iż Sérgio Buarque de Holanda dość dowolnie posługuje się faktami

historycznymi, a dobór cytatów podporządkowany jest z góry przyjętemu wnioskowi. Nie jest to jednak aż tak widoczne jak w przypadku Paulo Prado.

⁴⁷ Termin "tęsknota" z pewnością nie oddaje pełnego znaczenia *saudade* – według Portugalczyków i Brazylijczyków nieprzekładalnego na inne języki.

⁴⁸ "Sposobik", te dość dosłowne tłumaczenie brazylijskiego zdrobnienia słowa *jeito* (sposób), pomimo swej niezręczności jest chyba jedynym polskim terminem pozwalającym oddać znaczenie tego pojęcia.

⁴⁹ Za: Leonardo Lucena Pereira Azevedo da Silveira *Em busca do tempo querido: um estudo antropológico da Saudade*, praca magisterska, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Sociologia e Política, Rio de Janeiro, 2007 (<http://www.dominio-publico.gov.br>).

⁵⁰ Maisa Aleksandravicius "Brasil e Portugal: reflexões em torno da saudade" (http://www.realgabinete.com.br/coloquio/3_coloquio_outubro/paginas/22.htm, wrzesień 2008).

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Leonardo Lucena Pereira Azevedo da Silveira *Em busca do tempo querido: um estudo antropológico da Saudade*, praca magisterska, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Sociologia e Política, Rio de Janeiro, 2007, str. 56 (<http://www.dominio-publico.gov.br>).

⁵³ Adriano Roberto Afonso do Nascimento, Paulo Rogério Meira Menandro "Memória social e saudade: especificidades e possibilidades de articulação na análise psicosocial de recordações" w: *Memorandum*, nr 8, 2005 (www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/nascimento01.htm, wrzesień 2008).

⁵⁴ Fátima Modesto de Oliveira *Patriarcalismo e o jeitinho brasileiro: algumas manifestações na contemporaneidade*, praca magisterska, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, São Paulo, 2008, str. 38 (<http://www.dominio-publico.gov.br>).

⁵⁵ *Ibidem*, str. 10 (<http://www.dominio-publico.gov.br>).

⁵⁶ Poszerzanie więzów pokrewieństwa przez zawieranie małżeństw z rozsądku – odnosi się głównie do opisu zachowań indiańskich w stosunku do portugalskich kolonizatorów.

⁵⁷ Poszerzanie więzów pokrewieństwa poprzez sieć rodziców chrzestnych. Czasami jest odpowiednikiem adopcji symbolicznej.

Bibliografia:

Afonso do Nascimento, Adriano Roberto; Meira Mendonça, Paulo Rogério, "Memória social e saudade: especificidades e possibilidades de articulação na análise psicossocial de recordações" w: *Memorandum*, nr 8, 2005 (www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/nascime nan01.htm, październik 2008).

Aguiar, Flávio, "A moldura e o espelho" (http://www.unicamp.br/siarq/sbh/A_Moldura_e_o_Espelho.pdf, wrzesień 2008).

Aleksandravicius, Maisa, "Brasil e Portugal: reflexões em torno da saudade" (http://www.realgabinete.com.br/coloquio/3_coloquio_outubro/paginas/22.htm, wrzesień 2008).

Borges Buarque de Holanda, Bernardo, "*Raízes do Brasil*: do filme ao livro" (www.gramsci.org, wrzesień 2008).

Botelho, André, "Carlos Eduardo Ornelas Berriel. 'Tietê, Tejo, Sena: A obra de Paulo Prado'" w: *Revista ache-gas.net* nr 11 (2003).

Buarque de Holanda, Sérgio, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silvano Santiago, tom III).

Cabral de Mello, Evaldo, "'Raízes do Brasil' e depois" w: Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silvano Santiago, tom III).

Candido, Antonio, "O significado de *Raízes do Brasil*" w: Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silvano Santiago, tom III).

Carreira Alves, Hegrison, *Aspectos lingüísticos e socioculturais da linguagem do 'jeitinho' brasileiro*, praca magisterska, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Cascavél, 2006.

Carvalho Diniz, Cláudio Lúcio de, "Tristeza Tupini-quim: a melancolia brasileira no 'Retrato do Brasil' de

Paulo Prado" (www.ichs.ufop.br/memorial/trab/h9_4.-doc, wrzesień 2008).

Estrela de Matos, Luís, "Sergio Buarque de Holanda e *Raízes do Brasil*: a origem de um clássico" w: *Agulha – Revista de Cultura*, Fortaleza, São Paulo, nr 61, janeiro/fevereiro de 2008 (www.revista.agulha.nom.br, czerwiec 2008).

Freitas Dutra, Eliana de, "O Não ser e o Ser Outro. Paulo Prado e seu 'Retrato do Brasil'" w: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 14, nr 26, 2000.

Graham, Richard, "An Interview With Sérgio Buarque de Holanda" w: *Hispanic American History Review*, nr 62 (1/1982), Duke University Press.

Jatahy Pesavento, Sandra, "Tradição do passado e desafios do futuro: visões do Brasil segundo os intelectuais brasileiros do século XX (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Erico Verissimo) segundo olhar do século XXI", tekst niepublikowany, przygotowany na Sympozjum Naukowe "América Latina – interpretaciones a inicios del siglo XXI" (26-29 maja 2008 roku) z okazji obchodów 20-lecia Centrum Studiów Latinoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego.

L.O.D. Ferreira, Ana, "Estudo introdutório: Perfil biográfico de Sérgio Buarque de Holanda" (www.ensayistas.org, kwiecień 2008).

L.O.D. Ferreira, Ana, "O universo intelectual brasileiro, nas primeiras décadas do século XX, através do texto de *Raízes do Brasil*, e outros" (www.ensayistas.org, kwiecień 2008).

L.O.D. Ferreira, Ana, "Sérgio Buarque de Holanda: conceitos e métodos de abordagem em *Raízes do Brasil*" (www.ensayistas.org, wrzesień 2008).

L.O.D. Ferreira, Ana, "Sérgio Buarque de Holanda: o Brasil de e em *Raízes do Brasil*" (www.ensayistas.org, czerwiec, 2008).

Leenhardt, Jacques, "*Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda. Algumas questões sobre a origem da colonização portuguesa no Brasil" (www.uesb.br/politeia/v3/artigo_4.pdf, wrzesień 2008).

Leite da Silva Dias, Maria Odila, "Texto introdutório" w: Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silvano Santiago, tom III).

Lopes dos Santos, Ynaê, "Raízes do Brasil" (www.klepsidra.net/klepsidra3/sbh.htm, wrzesień 2008).

Modesto de Oliveira, Fátima, *Patriarcalismo e o jeitinho brasileiro: algumas manifestações na contemporaneidade*, praca magisterska, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, São Paulo, 2008.

Morse, Richard M., "Sérgio Buarque de Holanda (1902-82)" w: *Hispanic American History Review*, Duke University Press, nr 63 (1/1983).

Pereira Azevedo da Silveira, Leonardo Lucena, *Em busca do tempo querido: um estudo antropológico da Saudade*, praca magisterska, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Sociologia e Política, Rio de Janeiro, 2007.

Prado, Paulo, *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*, w: Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silviano Santiago, tom II).

Ruiz Sanches, Rodrigo, *Sérgio Buarque de Holanda. A trajetória de um intelectual independente*, praca doktorska, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2007.

Silva Costa, Marcos Antônio, *Biografia histórica: a trajetória intelectual de Sérgio Buarque de Holanda entre os anos de 1930 e 1980*, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

Silveira, Éder, "Notas sobre Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda e Teoria do Medalhão, de Machado de Assis" (www.unicamp.br/siarq/sbh, czerwiec 2008).

Simkins, Francis B., "Retrato deo Brasil: Ensaio sobre a Tristeza Brasileira". By Paulo Prado" w: *The Hispanic American Historical Review*, vol. 10, nr 3, 1930.

Vainfas, Ronaldo, "Texto introdutório" w: Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 2000 (*Intérpretes do Brasil*, coord. Silviano Santiago, tom II).