

2 MAS, AFINAL, O QUE É CORDIALIDADE?

Neste capítulo apresentaremos o conceito central de nossa pesquisa, qual seja, a cordialidade como compreendida por Sérgio Buarque de Holanda ([1936]2015). Na segunda seção (2.2) discutiremos o melhor tratamento teórico a ser dado à noção de cordialidade. Nesse contexto assumiremos como base referencial o trabalho teórico de Sharifian (2011) associado aos estudos de D’Andrade (1987), D’Andrade; Strauss (1992), Holland; Quinn (1987) e Bennardo; Munck (2014) por melhor atender ao nosso modelo explicativo.

2.1 Cordialidade em Sérgio Buarque de Holanda

Em um contexto de redefinição política, econômica e cultural do Brasil³, em 1936, Sérgio Buarque de Holanda fez sua principal publicação, *Raízes do Brasil*. Procurando respostas para a construção do ideário de um “Brasil moderno”, intelectuais discutiam o tema da identidade cultural/nacional e cada autor, para construir sua tese, elaborou uma gama de conceitos a fim de encontrar uma racionalidade inscrita no desenvolvimento do Brasil. Como define Mota (1999), primeiro decompõe-se a realidade histórico-cultural brasileira, depois ela é organizada segundo conceitos como os de raça, mestiçagem, patrimonialismo, patriarcalismo e cordialidade.

Um dos primeiros grandes esforços teóricos em desvendar o passado para a construção do ideário moderno do Brasil foi realizado por Oliveira Viana ([1920]2005), o qual dedicou anos de obra intelectual à construção de uma concepção de nação sobre

3 Cf. Herschmann e Pereira, 1994, pp. 35-6.

um Estado forte. Em sua principal obra, *Populações meridionais do Brasil*, elabora a tese de interpretação do Brasil. Para o autor, são elementos que influenciam na formação nacional (ecologia social) a raça, o meio ambiente e a cultura. De maneira racista, afirma que a influência negra é pernicioso⁴ e deve ser processualmente superada. Na ótica do autor, o Brasil é um ser em evolução, um organismo político. Contudo, obstruindo esse processo, os partidos políticos são expressões de clãs, pelos quais interesses privados invadem o espaço público. O problema do Brasil seria o particularismo dos partidos, dos interesses, revelando-se, na verdade, falsos partidos com soluções corporativistas:

Partidos políticos, ou ligas humanitárias, sociedades de fins morais ou clubes recreativos, todas essas várias formas da solidariedade têm entre nós uma vida artificial e uma duração efêmera. Organizadas, dissolvem-se logo, ou pela desarmonia interior, ou pelo esquecimento rápido dos fins visados. [...] Normalmente, o círculo da nossa simpatia ativa não vai, com efeito, além da solidariedade de clã. É a única forma de solidariedade social que realmente sentimos, é a única que realmente praticamos. [...] No ponto de vista da sua psicologia social ficam, por isso, em plena fase patriarcal – a fase da solidariedade parental e gentílica. Toda a sua atuação em nossa história social e política se faz tendo por base essa mentalidade elementar. (VIANA, [1920]2005, pp. 241-2)

Por sua concepção acerca da contribuição dos negros na cultura, a obra de Viana será entendida como um anti-*Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre. A interpretação do Brasil, de Freyre ([1933] 2003), partirá do micro-organismo da *Casa-grande e senzala*. Também considerará entre os conceitos básicos de sua tese os de

4 Passagem ilustrativa dessa visão: “Os preconceitos de cor e de sangue, que reinam tão soberanamente na sociedade do I, II e III séculos, têm, destarte, uma função verdadeiramente providencial. São admiráveis aparelhos seletivos, que impedem a ascensão até às classes dirigentes desses mestiços inferiores, que formam nas subcamadas da população dos latifúndios e formam a base numérica das bandeiras colonizadoras” (VIANA, [1920]2005, pp. 172-3).

raça e cultura. O autor reelabora a cultura brasileira restaurando o papel de personagens marginalizados:

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. [...] A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações – as dos brancos com as mulheres de cor – de “superiores” com “inferiores” [...] A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. (FREYRE, [1933]2003, pp. 32-3)

Ao negro cabe papel na cultura brasileira e à mulher na miscigenação. O conceito de miscigenação possui valor de democratização e valorização da raça, posto que a miscigenação, a seus olhos, fornecia um contrapeso à brutalidade da dominação de brancos sobre negros. A miscigenação não afirma a democracia racial, mas a torna possível. Para o autor, a miscigenação provoca a melhoria da raça, sendo o mulato um tipo superior. Encontrando-se com Viana quando este fala dos clãs e da organização política brasileira, Freyre também afirma o patriarcalismo em toda organização social e, ainda, que as iniciativas econômicas e políticas partiram não do Estado, mas das famílias:

A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o bangüê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao *pater familias*, culto dos mortos etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política

(o compadrismo). (FREYRE, [1933]2003, p. 36)

Holanda ([1936] 2015), em sua tese sobre a identidade nacional, dialoga com seus predecessores em pontos que nos são muito caros nesta pesquisa. O que Viana e Freyre percebiam nas relações políticas e econômicas – a saber, certa predominância da visão familiar, privada, sobre a visão de Estado, pública – Holanda enxergará em todas as relações públicas e sociais no Brasil. A cordialidade faria parte do “ser brasileiro”, avesso à impessoalidade e desejoso de intimidade. Por “ser brasileiro” não se entende nenhuma forma de herança, determinação natural ou genética, como esperamos deixar claro mais adiante.

Assim como Viana e Freyre, Holanda acredita que entender o Brasil é entender que há uma visão particularista (pessoal) do todo social, o que se associa também ao patriarcalismo. No Brasil haveria uma sociedade patriarcal, não política como em Aristóteles (384-322 a.C.)⁵, mas particularista. Para esses teóricos, no Brasil, a família envolve o Estado:

A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social, e, portanto, deve ser rigorosamente respeitada e cumprida. (HOLANDA, [1936]2015, pp.101-2)

Em *Raízes do Brasil*, Holanda, metodologicamente, repercute as obras de Weber ([1904]/2010) e de Dilthey ([1883]/1989). Tal influência é bastante reconhecida.

Do primeiro autor absorve a construção dos tipos ideais,

⁵ *Zoon politikon*, animal social, ser que se realiza na sociedade, vida política, na cidade (“comunidade política”) com seus concidadãos. “Não se pode pôr em dúvida que o Estado está naturalmente sobre a família e sobre cada indivíduo, porque o todo é necessariamente superior à parte, posto que uma vez destruído o todo, já não há partes, não há pés, não há mãos” (ARISTÓTELES, 2016, p.11, tradução nossa).

definidos como construções racionais, um procedimento metodológico (WEBER, 2010, p. 11). Monteiro (1999, p. 21) apontará Weber como principal referência de Holanda, afirmando o “homem cordial” como um tipo ideal weberiano; porém, diferentemente de Weber, Holanda “focaliza pares e não pluralidades de tipos”, dando dinamismo ao processo, como nos ressalta Antônio Cândido no prefácio de *Raízes do Brasil* (HOLANDA, [1936]2015, p. 14). A partir desse método, Holanda monta um conjunto de opostos, a cada capítulo se observa contrários se enfrentando, e reintroduz a oposição “iberista *versus* americanista” nos debates acerca da construção da identidade nacional.

Se sua abordagem sociológica é weberiana, sua abordagem da história é dita psicológica, isto é, como Dilthey, ele quer apreender a vida humana brasileira e ibérica pelo seu interior: “Uma abordagem histórica, assim como uma abordagem psicológica do ser humano como um todo, leva-me a explicar até mesmo o conhecimento e seus conceitos [...] em termos dos múltiplos poderes de um ser que deseja, sente e pensa” (DILTHEY, 1989, p. 50)⁶.

Assim, segundo Reis (2006), escaparia de uma visão exclusivamente passadista, que fixa o Brasil num imaginário em sua gênese. Como nos apresentará Sallum Jr. (1999, pp. 235-36), Holanda entenderá a identidade brasileira como problemática, fraturada e ainda em devir. Tratar-se-ia, dessa forma, de reconstruir a identidade brasileira tradicional, entendida como um dos polos de tensão social e política do presente. Acreditando na formação do Brasil colonial como maneira de entender o Brasil contemporâneo, Holanda parte da pergunta sobre o modo pelo qual fomos civilizados e a Península Ibérica será o pilar central dessa identidade em

6 Corroborando nossa leitura, citamos o recorte de Scocuglia (2002): “[...] a experiência humana é vista como formada por vivências – experiências de caráter histórico [...] Ambos *self* e mundo real são, portanto, dados na totalidade da vida psíquica. Cada um existe em relação com o outro e são igualmente imediatos e verdadeiros”. (DILTHEY, 1882, p. 493-94 *apud* SCOCUGLIA, 2002, n.p.)

construção.

Holanda enfatiza em seu texto que compartilhamos uma “alma comum” com os ibéricos, especialmente com os de Portugal: “Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma” (HOLANDA, [1936]2015, p. 45). Segundo o autor, temos um sistema próprio de evolução, o que faz com que as tentativas de implantação de culturas estranhas ao nosso universo acabem por nos “desterrar de nossa terra” (HOLANDA, [1936]2015, p. 35). Essa evolução própria também é ilustrada pelo que dirá em seguida sobre as regras de organização política brasileira e a caracterização do papel do patriarcalismo nesse processo:

O quadro familiar [...] torna-se tão poderoso e exigente, que sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública [...] Representando o único setor onde o princípio de autoridade é indisputado, a família colonial oferecia a ideia mais normal de poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens. O resultado era predominarem, em toda vida social, sentimentos próprios à sociedade moderna, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família. (HOLANDA, [1936] 2015, p. 96)

Acerca desse aspecto da cultura nacional, já apontado pelos autores predecessores, é importante destacar que, mais tarde, Caio Prado Jr. ([1942] 2011, pp. 285-315), em *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*, ao tratar da relação Estado-sociedade e da organização social brasileira, também ecoará tal “pessoalidade” nas relações e também apontará sua extrapolação para as próprias relações do Estado, afirmando que se criam intercessores entre os interesses do Estado e os privados, de tal forma que a empresa passa a depender dos favores do Estado. Para ele, esse processo também tem raízes no processo formativo, de quando o Estado “dominava

o mercado”, a saber, período de colonização portuguesa.

A aversão à impessoalidade das relações, a qual parece ponto pacífico entre alguns dos principais teóricos da identidade nacional, leva Holanda à elaboração do “homem cordial”: o que age com o coração, é mais sentimento que razão, mais afeto que ordem social. Logo em suas primeiras edições, o autor se antecipa a recepções equivocadas do conceito, comumente entendido como polidez, cortesia e amabilidade. Assim, referindo-se à obra de Cassiano Ricardo, em nota, Holanda esclarecerá que o termo cordialidade tal como proposto por esse autor

[...] se antepõe à cordialidade assim entendida, o “capital sentimento” dos brasileiros, que será a bondade e até certa “técnica de bondade”, “uma bondade mais envolvente, mais política, mais assimiladora”. [...] cumpre ainda acrescentar que essa cordialidade, estranha, por um lado, a todo formalismo e convencionalismo social, não abrange, por outro lado, apenas e obrigatoriamente, sentimentos positivos e de *concordia*. A *inimizade* pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto que uma e outra nascem do *coração*, procedem assim da esfera do íntimo, do familiar, do privado. (HOLANDA, [1936]2015, pp. 240-41)

Ademais do ajuste conceitual oferecido pelo próprio autor a Cassiano Ricardo, é importante ressaltarmos que, ainda hoje, o conceito “homem cordial” causa controvérsias. Pinto (2001) afirma que o brasileiro não “faz” filosofia sistemática como a tradição inglesa, alemã ou francesa e, como um subproduto do “homem cordial” de Holanda, cunha para o filósofo brasileiro a expressão “filósofo cordial”: o filósofo cordial evitaria o debate, já que representa possibilidade de confronto:

Como personaliza as suas relações, ele transforma aqueles que o criticam em inimigos mortais. Ora, ele acha preferível ter um amigo distante do que um inimigo próximo. Daí sua tendência a deslocar o verdadeiro debate para a intriga de bastidores. Nestas, a condenação

sem direito de defesa constitui a regra. No domínio público, o debate se reduz a intervenções mais ou menos teatrais depois de alguma conferência, em que a força das objeções é cuidadosamente medida, para evitar o perigo de o confronto tornar-se pessoal. O debate escrito deve ser evitado, pois deixa registrada para sempre a crítica capaz de gerar inimizade. O filósofo cordial sabe que as palavras voam, mas a escrita permanece. (PINTO, 2001, p. 4)

Reconhecemos aqui também o estudo de Rocha (1998, p. 168), *Literatura e cordialidade*, no qual o autor defenderá um conceito funcional de “homem cordial”, ou seja, da cordialidade como estratégia de sobrevivência ante a instabilidade do Estado, situando-a no contexto marcado pela hipertrofia do privado como característica e não como traço psicológico: “a cordialidade deve ser compreendida menos como índice de uma hipotética índole nacional do que como estratégia de sobrevivência, criada – e a partir de então naturalizada – numa sociedade cuja esfera pública sempre permanece instável” (ROCHA, 1998, p. 171).

Para a leitura dos intérpretes que consideram as contribuições metodológicas de Dilthey e Weber a *Raízes do Brasil*, amplamente expostas por Scocuglia (2002), Monteiro (1999), Carvalho (1997) e Reis (2006), a leitura de Rocha (1998) negligenciaria, em especial, a contribuição de Dilthey (1989), segundo a qual Holanda quer apreender a vida humana brasileira e ibérica pelo seu interior. Nas palavras de Scocuglia (2002, p. 258) “o mundo histórico de cujo conhecimento se trata em Dilthey é sempre um mundo formado e conformado pelo espírito humano”. Assim, o “homem cordial” para ele se referiria não a uma estratégia do sujeito diante da realidade, mas sim a uma concepção conformada pelo espírito dos homens de uma época. Reis (2006) afirma que Holanda procurará destacar, através da comparação de tipos, como Weber, mas também sob a ótica de Dilthey, os traços peculiares do Brasil e, assim, reconstruir os processos de formação da sociedade, o que seria uma reconstrução

da mentalidade dos brasileiros: “sua narração é capaz de reconstruir o espírito de uma época [...] Assim, seu historicismo aparece em seus temas principais [...] os tipos e conceitos, e não leis históricas” (REIS, 2006, p. 121).

Outra leitura do conceito, também atual, mas provavelmente mais mordaz, é feita por Jessé Souza em seu *A elite do atraso*. Em poucas palavras, Souza (2017) reconhece a relevância teórica de *Raízes do Brasil*, mas identifica o “homem cordial” como um conceito a serviço dos interesses da elite nacional e de mercado, uma vez que serve à construção do brasileiro como emotivo, uma característica não relacionada à racionalidade, em oposição ao europeu, o racional. Para Souza (2017, p. 104), a ideia de cordialidade implica a ideia de que “O brasileiro é malformado de nascença por uma herança cultural pensada como estoque do mesmo modo e com os mesmos objetivos que o racismo da cor da pele antes cumpria”:

Sérgio Buarque é o pai do liberalismo conservador brasileiro ao construir as duas noções mais importantes para a autocompreensão da sociedade brasileira moderna: a noção de homem cordial e a noção de patrimonialismo. O homem cordial é a concepção do brasileiro como vira-lata, ou seja, como conjunto de negatividades: emotivo, primitivo, personalista e, portanto, essencialmente desonesto e corrupto. O homem cordial deve ser tornado pelo mercado e pela industrialização um homem tão democrático, produtivo, puro e honesto como os americanos, o exemplo de homem-divino para Sérgio Buarque e para a esmagadora maioria dos brasileiros, intelectuais ou não. (SOUZA, 2017, p. 108)

A crítica de Souza (2017) é aguda. O “homem cordial” seria uma noção descrita por Holanda e perpetuada por parte da elite financeira. A cordialidade é algo a ser corrigido pela urbanização e pela industrialização, aos moldes americanos, noção pertencente a certo aparato ideológico liberal doutrinário.

Distanciamos-nos do caminho de Souza (2017) buscando nos

abster de qualquer juízo de valor. Por mais inquietante que seja, e que tal inquietação, por si, ateste a relevância da reflexão proposta pelo autor, nossa intenção primeira, aqui, é a de apresentar um pouco da diversidade de leituras em torno da cordialidade e da sua atualidade antes de propormos a nossa própria leitura. A esse respeito, um interessante apontamento relacionado ao propósito desse livro deve ser feito, no entanto: a crítica de Souza (2017) refere-se à qualidade da “noção”, de suas implicações sociais consideradas maléficas, mas não questiona a sua existência. Ao contrário, acreditamos poder afirmar que o autor pressupõe que a cordialidade seja um dado da realidade que se manifesta nas múltiplas produções sociais e, por isso mesmo, “importante para a autocompreensão da sociedade brasileira moderna”. Por fim, nesse contexto, outro interessante apontamento que deve ser feito é o de que, ainda que aceitemos que a noção de “homem cordial” interesse a um aparato ideológico doutrinário, dados indicam que a noção de cordialidade pode ser tomada cognitivamente como um conceito prototípico, concernente a habilidades de categorização. Possui, pois, implicações mais abrangentes, como procuraremos demonstrar mais adiante, na seção *A cordialidade e os estudos culturais: da história à linguística cultural*.

Para Avelino Filho (1988), em *Raízes do Brasil*, Holanda busca entender a sociedade brasileira a partir de um “tipo próprio de cultura”, do qual o “homem cordial” seria uma síntese e no qual “a herança ibérica, específica dentro da Europa, consegue se manter estruturada enquanto visão de mundo” (AVELINO FILHO, 1988, p. 2). Esse autor concorda com Souza (2017) e com outros intérpretes, como Hot (2011, p. 9) e Rocha (1998), quanto à interpretação de “superação” da cordialidade pela urbanização – fato textual em

Holanda⁷ – e adverte:

A cordialidade é o resultado direto da materialização da “cultura da personalidade” na colônia; é somente com o processo de urbanização que a cordialidade, junto com a influência ibérica, começa a enfraquecerse. Herança ibérica, ruralismo e cordialidade são coisas que andam juntas. O impasse aparece na transição entre uma mentalidade remanescente e outra por surgir. (AVELINO FILHO, 1988, p. 3)

A desagregação daquilo que convencionou-se chamar de Brasil Colônia e o “conseqüente enfraquecimento da cordialidade, apesar de favorecer, não determina a hegemonia da civilidade entre nós” (AVELINO FILHO, 1988, p. 3), a qual seria favorecida pelo meio urbano, mais industrial e menos agrário. O “pobre defunto”⁸, o “homem cordial”, está vivo entre nós. E nessa conclusão, Avelino Filho (1988) é acompanhado por Robert Wegner (2000):

[...] tendo dito que a cordialidade tem como fonte de manutenção o ruralismo, o segundo conjunto de argumentos aponta para a sua diluição operada pela urbanização. [...] Mas, por sua vez, a importância adquirida pelas cidades não é suficiente para a configuração da civilidade, que significa valores e atitudes mais adequadas para um país em processo de modernização. (WEGNER, 2000, p. 19)

Os autores ainda concordarão quanto a como deve ser interpretada a cordialidade. “Viva” entre nós, “a cordialidade

7 “Em palavras mais precisas, somente através de um processo semelhante [ascensão de uma sociedade urbana e liberal] teremos finalmente revogada a velha ordem colonial e patriarcal, com todas as conseqüências morais, sociais e políticas que ela acarretou e continua a acarretar [...] Estaríamos vivendo assim entre dois mundos: um definitivamente morto e outro que luta por vir à luz” (HOLANDA, [1936]2015, p. 180)

8 Termo pelo qual Holanda se refere ao “homem cordial” em uma carta a Cassiano Ricardo, publicada na Revista Colégio, n. 3.

não pode ser compreendida de forma alguma como caráter nacional ou qualquer tipo de essência imutável” (AVELINO FILHO, 1988, p. 5), mesmo porque Holanda concebe que “herança ibérica, ruralismo e cordialidade são coisas que andam juntas” (*Ibidem*, p. 3). Wegner (2000, p. 57), referindo-se à 2ª edição de *Raízes do Brasil* e a seus acréscimos, reafirma o reforço à historicização da cordialidade, sublinhando sua ancoragem no ruralismo através da intensificação no recurso à Sociologia.

Tanto Monteiro (1999, p. 200) como Wegner (2000, p. 53) chamam atenção para a insatisfação de Holanda com a explicação genética “caráter nacional”, utilizada na primeira edição da obra. Wegner (2000) nos lembra que Holanda explicitou isso na 2ª edição da obra, no prefácio, e que realizou ainda outras mudanças substanciais à obra, sendo o reforço histórico e social da cordialidade um dos pontos mais relevantes de tais mudanças. Ambos mencionam, destacadamente, a nota explicativa a Cassiano Ricardo, à qual voltaremos mais adiante. Concordamos com essa percepção. Sabemos que, por vezes, Holanda usa termos como “influência ancestral” ([1936]2015, p. 176, por exemplo), os quais poderiam nos remeter a aspectos biológicos ou essenciais, o que, certamente, não era ignorado por ele. Entretanto, os esclarecimentos acrescidos na 2ª edição indicam que quando o autor, ao nos apresentar o conceito, se remete aos estudos sociológicos e afirma tratar-se de “forma cultural, socialmente plasmada de comportamento nas relações coloquiais” (HOLANDA, [1936]2015, p. 241) o problema acerca da classificação do “fenômeno” como biológico ou cultural fica esclarecido *interna corpus*: a cordialidade é cultural.

Vale, no entanto, destacar ainda alguns termos distintivos entre os autores: Rocha (1998) chama o “homem cordial” de “estratégia funcional”; Souza (2017), de “noção”; Pinto (2001) o trata por “tipo” e Monteiro (1999), como dito anteriormente, chama o “homem cordial” mais claramente de “tipo ideal”, um recurso lógico e

metodológico. Wegner (2000) não nomeia claramente a cordialidade ou o “homem cordial”, mas se aproxima da interpretação sócio-histórica de Avelino Filho (1988), que tratará cordialidade pelo termo “mentalidade”, o qual, por sua vez, nos parece fronteiro ao que Reis (2006) propõe ao aproximá-lo de “espírito de uma época”.

Se neste ponto nos voltarmos a Holanda, considerada a obra em suas versões após os esclarecimentos do autor, encontraremos que o “homem cordial” representa certo tipo social (Cf. HOLANDA, [1936]2015, p.177; referência a Nietzsche): a “personificação” de um conjunto de características culturais e psicológicas atribuídas pelo autor aos brasileiros. O termo “cordial” é compreendido em sentido etimológico, a cordialidade como “capital sentimento” do brasileiro (HOLANDA, [1936]2015, p. 240), em quem o sentimental se sobreporia ao racional inclusive nas relações públicas:

O desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade. E é tão característica, entre nós, essa maneira de ser, que não desaparece sequer nos tipos de atividade que devem se alimentar da concorrência. Certo negociante da Filadélfia manifestou a Andre Siegfried seu espanto ao verificar que, no Brasil como na Argentina, para conquistar um freguês tinha antes que fazer dele um amigo. (HOLANDA, [1936]2015, p. 178)

Holanda afirma que o “homem cordial” tende a se enfraquecer a partir da urbanização brasileira⁹ e que a cordialidade não se apresenta como algo fixo, imóvel e imutável, podendo ser modificada de acordo com as circunstâncias sócio-históricas. É importante reforçar que esse autor apresenta a crença, corroborada por seus

9 “A crise que acompanhou a transição do trabalho industrial aqui assinalada pode dar uma idéia pálida das dificuldades que se opõem à abolição da velha ordem familiar por outra, em que as instituições e as relações sociais, fundadas em princípios abstratos, tendem a substituir-se aos laços de afeto e de sangue”. (HOLANDA, [1936]2015, pp. 142-43)

principais interlocutores, de que na interação entre aspectos sócio-histórico-culturais encontram-se as características psicológicas que definem um povo. Uma das especificidades do pensamento de Holanda, entendemos, se dará pela possibilidade de manifestação desse “modo de ser” nacional pela linguagem.

Essa “identidade”, essa “maneira de ser” do brasileiro, mas não exclusiva dele (menciona a Argentina, por exemplo), se manifestaria na vida social, na religiosidade, nos negócios e, inclusive, na linguagem. Vejamos um exemplo:

No domínio da linguística, para citar um exemplo, esse modo de ser parece refletir-se em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação “inho”, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los do coração. (HOLANDA, 2015, p. 178)

A aversão à impessoalidade, então, tal como apontada pelos estudos sociológicos brasileiros e por Holanda, parece aproximar-se da proposta de Ochs e Schieffelin (1989, p. 9) de que há recursos em linguagens que os falantes usam para afetar os outros e, com isso, buscar “reconhecimento”¹⁰. A expressão de afeto pode funcionar como recurso que fomenta uma inovação linguística que, na concepção de Vitral (2012, p. 81), é, em última instância, buscar “o reconhecimento do outro” não na esfera pública, que se dá num processo de luta pelo reconhecimento, como pensada por Honneth (2003), mas num reconhecimento pela “pessoalização”. Dito de outra forma, nessa acepção, na cultura brasileira, gestos linguísticos mais afetivos serão mais expressivos e potencialmente mais reconhecidos.

É importante notar ainda que o uso afetivo do diminutivo,

10 Noção presente em autores da modernidade e, recentemente, em Honneth (2003) e Ricoeur (2004).

assim como a própria cordialidade, não é exclusivo do PB. Kerbrat-Orecchioni, estudando as formas nominais de tratamento do francês, constatará que:

[...] além do fato de que eles [falantes nativos do inglês] recorrem constantemente, sem nenhum valor afetivo particular, às diversas formas diminutivas do nome, elas [formas diminutivas de nomes] são muito mais utilizadas em inglês que em francês com fins de cortesia [cortesia que não se confunde com a cordialidade definida por Holanda], em particular para acompanhar atos rituais (tais como saudações, agradecimentos etc.), nos quais se fazem mais sistematicamente presentes. (KERBRAT-ORECCHIONI, 2011, p. 42)

O próprio Holanda afirma que os demais sul-americanos compartilharam conosco tais características. Contudo, alega também que há uma diferença de grau, maior em nós: nenhum povo está mais distante dessa “noção ritualística do tratamento cordial”, ou seja, daquilo que chamamos de uma cortesia formal, que o brasileiro (HOLANDA, [1936]2015, pp. 176-7). Assim, quanto à cordialidade, não se investiga sua exclusividade, mas como ela existiria e se manifestaria entre nós, na linguagem.

Considerando particularmente o que o autor nos diz sobre tal manifestação, parece-nos possível, ainda, ao lado do uso do diminutivo, observar outros fenômenos com uso semelhante, todos relacionados a formas de tratamento, a saber: preferência pelo uso do primeiro nome e não pelo sobrenome e, em especial, o fenômeno de variação/mudança *teu/seu* em que *seu*, ao se converter na forma de terceira pessoa para se dirigir à segunda, indicaria que o falante estaria tentando evitar a distância que a forma de terceira pessoa impõe. É essa, como dito, a hipótese que perseguiremos neste livro.

Nota-se que tal aproximação entre afetividade e formas de tratamento não é estranha à linguística. Kerbrat-Orecchioni (2011, p. 37) nos chama a atenção para o aspecto afetivo das formas nominais

de tratamento, que podem corresponder tanto à empatia quanto à hostilidade, como veremos mais adiante. Todos esses casos nos parecem expressar pessoalidade e afetividade, entendidas como uma forma de atribuição de valor¹¹.

Neste momento, poderíamos questionar sobre quais são as propriedades indicativas e identificáveis de tal manifestação, entendendo a cordialidade como a prevalência do privado sobre o público, uma aversão à impessoalidade. Como veremos, é possível identificar ao menos três propriedades semânticas distintivas do conceito de cordialidade e perceptíveis na linguagem, tomando como ponto de partida os exemplos oferecidos por Holanda ([1936]2015) nas páginas 176 a 182 e na nota explicativa número 6 do capítulo “Homem cordial”, na mesma obra. Nas referidas passagens, textualmente Holanda associa a cordialidade ao comportamento informal (menos formal, propriedade 1), íntimo (pessoalidade, propriedade 2) e afetivo (afetividade, propriedade 3).

A menor formalidade é uma propriedade que está presente no tratamento que rejeita hierarquia:

[...] nada mais significativo dessa aversão ao ritualismo social [...] do que a dificuldade em que se sentem, geralmente, os brasileiros, de uma reverência prolongada ante um superior. Nosso temperamento admite formas de reverência, até de bom grado, mas quase somente enquanto não suprimam de todo a possibilidade de um convívio mais familiar. (HOLANDA, [1936]2015, p. 177)

A pessoalidade está presente na busca por intimidade:

[...] a manifestação normal do respeito em outros povos tem aqui sua réplica, em regra geral, no desejo de estabelecer intimidade. (HOLANDA, [1936]2015, p. 177)

11 Afetividade como valor, em sentido etimológico, “aquilo que nos afeta”, só tem valor aquilo que nos afeta. A afetação, nessa acepção, pode ter valor positivo ou negativo. (Cf. DUROZOI; ROUSSEL, 1993, p. 14).

[...] o uso do simples prenome importa em abolir psicologicamente as barreiras determinadas pelo fato de existirem famílias diferentes e independentes umas das outras. (HOLANDA, [1936]2015, p. 178)

Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas (santos) e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo. (HOLANDA, [1936]2015, p. 179)

Por fim, a afetividade está presente na proeminência do privado e marcada no diminutivo:

A terminação “inho”, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los do coração. (HOLANDA, [1936]2015, p. 178)

Em outras palavras, tomaremos como cordial, em maior ou menor grau, um comportamento, social ou linguístico, culturalmente motivado, que possui, parcial ou totalmente, a presença de menor formalidade, pessoalidade e afetividade como propriedades semânticas centrais. Por cordialidade, como buscaremos mostrar a seguir, compreenderemos uma conceptualização cultural, especificamente, um modelo de cultura.

2.2 O QUE DIZEM OS ESTUDOS ANTERIORES? CORDIALIDADE, HISTÓRIA E LINGUÍSTICA CULTURAL

A fim de discutirmos a melhor abordagem teórica a ser dada ao conceito cordialidade, apresentaremos três concepções norteadoras da nossa abordagem, a saber, mentalidade, conceptualização cultural e modelo cultural. Partiremos de um relato historiográfico e seguiremos para a discussão acerca da correlação que se pode estabelecer entre esses conceitos.

2.2.1 História cultural e a possível relação entre cordialidade e mentalidade

Nesta subseção, apresentaremos um relato historiográfico do conceito “mentalidade” e exporemos a abordagem histórica que pode ser dada à cordialidade, como apontado por Avelino Filho (1988).

Inicialmente, pensemos Hegel ([1837]2008) quando, ao tratar da história, discorrerá sobre o *Zeitgeist* ou espírito de um tempo ou de uma época. Segundo o autor, as ideias que os homens têm em mente (espírito subjetivo) participam do espírito de sua própria época. Tais ideias moldam o modo de ser, os costumes, as concepções de si mesmos e o que eles carregam em sua consciência, pois as ideias subjetivamente manifestas ganham *objetividade* e se manifestam nas criações humanas, criando circunstâncias históricas. A história então é a marcha do espírito ao longo de todas as épocas. É como se aquele *Zeitgeist* se encarnasse nas diversas instituições que os humanos criam para viver entre si. O *Zeitgeist* se apoderaria também da linguagem, perpassando-a e deixando nela uma marca que pode, por sua vez, ser manifesta.

É interessante notarmos aqui como Dilthey (1989), embora discorde de Hegel em outros pontos, acabaria por se aproximar dele ao considerar que o homem na história é determinado fundamentalmente pela relação individualidade e “espírito objetivo”, como nos aponta Scocuglia (2002). Não nos parece absurdo, portanto, afirmar que, em Dilthey, haja uma dialética entre interno e externo – ao mencionar interior e objetivação do espírito – e a compreensão da totalidade ou da própria história como resultante disso. Também se pode especular que Holanda, por meio de Dilthey, aceitaria isso, reforçando que estaria buscando essa história construída sob uma mentalidade, como a denomina

Avelino Filho (1988).

Sobre as reflexões históricas acerca da mentalidade, Waeny (2002) afirma:

Se na Alemanha do século XIX história e psicologia tornam-se campos de saber e se abordagem histórica e memória tornam-se temas, o século XX testemunhará a migração da história e da abordagem histórica para a França: de factual, uma se tornará história-problema [critica a história política tradicional] – com os *Annales*; e a outra, de psicologia dos povos, será psicologia histórica e história das mentalidades. (WAENY, 2002, p. 15)

As mudanças e transformações das ideias para a escola *Des Annales* se relacionam às mudanças de uma mentalidade coletiva. Ressalva-se aqui que não se compreende ambas teorias (*Zeitgeist* hegeliano e mentalidades) como a mesma, como também não quer Le Goff (2011, p. 125), mas como teorias consecutivas que abordam em seu cerne a definição do que seria a concepção de mundo ou mudança das ideias que caracterizam uma época. Le Goff considera “abstrações perigosas” as reflexões acerca de um *Zeitgeist* em sua proposta de abordagem histórica:

Conheço os riscos desta reflexão. Considerar como unidade uma realidade complexa e estruturada em classes ou, pelo menos, em categorias sociais distintas pelos seus interesses e cultura ou supor um “espírito do tempo” (*Zeitgeist*), isto é, um inconsciente coletivo; o que são abstrações perigosas. No entanto, os inquéritos e os questionários usados nas sociedades “desenvolvidas” de hoje mostram que é possível abordar os sentimentos da opinião pública de um país sobre o seu passado, assim como sobre outros fenômenos e problemas [cf. Lecuir, 1981]. (LE GOFF, 1990, pp. 38-9)

Ao mencionar uma das publicações de Febvre nos *Annales*, Ariès ([1978] 2011) dirá que as estruturas mentais são constituídas por visões de mundo herdadas e reconhecidas por grupos ou mesmo

por uma sociedade global. Para Ariès (([1978] 2011, p. 270), o fato de não podermos agir da mesma forma que antepassados nas mesmas situações “indica, precisamente, que uma mudança de mentalidade interveio entre o tempo deles e o nosso”:

Aqui, porém, descobrir, implica, antes de mais, compreender a diferença. A compreensão é hoje rara, mesmo entre os homens de culturas contemporâneas. [...] Quando se trata de duas culturas afastadas no tempo, o entendimento é igualmente difícil. Se nasce da identificação, no seio da mentalidade que nos é estranha, de elementos de semelhança com a nossa própria mentalidade, que espontaneamente reconhecemos enquanto tal, encontramos no domínio das permanências. Mas se esse entendimento nasce da verificação de diferenças irreduzíveis, então a diferença será, simultaneamente, a condição da particularidade e a da sua compreensão. É ela que separa a outra cultura da nossa, e lhe assegura a sua originalidade, que aceitamos. Por conseguinte, é, antes de mais, em função da nossa mentalidade de hoje que uma cultura diferente assume um outro aspecto. (ARIÉS, ([1978] 2011, p. 291)

Se para Ariès ([1978] 2011, p. 291) a “história das mentalidades é, sobretudo, uma história das mentalidades de outrora, dos quadros mentais não-atuais”, deveríamos nos perguntar em que sentido a cordialidade pode ser tratada como mentalidade e se foi mantida ou superada na atualidade. E, por fim, discutir sobre a aplicação do termo. A resposta provavelmente estaria na compreensão de que, para a Nova História, o tempo da mentalidade é a longa duração, gera inércia, permanência. É o tempo do que muda lentamente, mas não do que não muda. Falar de mentalidade é também falar de cultura:

Certas estruturas [mentais] são dotadas de uma vida tão longa que se convertem em elementos estáveis de uma infinidade de gerações: obstruem a história, entorpecem-na e, portanto, determinam o seu

decorrer. Outras, pelo contrário, desintegram-se mais rapidamente. Mas todas elas constituem, ao mesmo tempo, apoios e obstáculos, apresentam-se como limites (envolventes, no sentido matemático) dos quais o homem e as suas experiências não se podem emancipar. Pense-se na dificuldade em romper certos marcos geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da produtividade e até reações espirituais: também os enquadramentos mentais representam prisões da longa duração [...] assim como o ser humano é limitado e supera as limitações geográficas (viver na montanha, fundar cidades...) o mesmo ocorre na cultura “As mesmas permanências ou sobrevivências dão-se no imenso campo do cultural”. (BRAUDEL, [1958]1982, pp. 268-9)

A cordialidade, nos parece, se encontraria nessa longa duração que, para Souza (2017) e Pinto (2001), entorpece, devemos dizer. Se encontraria em um passado “que ainda permanece”, pois muda lentamente. A possibilidade de aproximação entre a cordialidade e a abordagem dessa Nova História fica mais clara à medida que fica mais claro que essa nova história é cultural. Ariès ([1978] 2011) fala de uma consciência atual segundo a qual o homem contemporâneo não está certo de sua superioridade e abre interesse e espaço para a Nova História:

A nova história das mentalidades tem-se mantido igualmente atenta às diferenças regionais e às diferenças sociais. É uma característica comum às três gerações dos Annales, que se deve à influência, constante, sobre os historiadores franceses, dos grandes geógrafos da 1ª fase do séc. XX. [...] As teses de geografia sobre as grandes regiões como a Flandres, da autoria de R. Blanchard ou como a Picardia, devida a A. Demangeon foram os primeiros modelos de uma história cultural das regiões [...] Pretendiam, deste modo, pôr em relevo as “características originais de uma região” – para parafrasear M. Bloch – pois era nelas que assentava a sua unidade. (ARIÈS, [1978] 2011, pp. 289-90)

A Nova História das Mentalidades, “atenta às diferenças

regionais e às diferenças sociais”, torna-se uma Nova História Cultural com a terceira geração dos *Annales*. A mentalidade atual, contemporânea, teria ela própria possibilitado os Estudos Culturais:

A nossa mentalidade atual (contemporânea) que poderemos designar por modernidade, encontra-se, invariavelmente, na origem da curiosidade histórica e da percepção das diferenças. Sem a consciência da modernidade não haveria diferenças. E também não existiria a história. Mesmo as não-diferenças, isto é, as permanências, não seriam apreendidas. (ARIÉS, [1978] 2011, p. 291)

Há uma relação entre estudos histórico-culturais e os sociólogos brasileiros mencionados. Holanda e Freyre são apontados como historiadores dessa Nova História no Brasil:

É comum dizer-se, entre os que pesquisam a história cultural no Brasil, que Freyre e Sérgio Buarque “faziam história das mentalidades sem o saber”, fórmula bem-humorada de reconhecer o pioneirismo de ambos no tratamento de certos temas de nossa história que só a custo, e graças à penetração da Nova História na universidade brasileira, passaram a ser valorizados pelos pesquisadores. (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 160)¹²

Freyre ([1933]2003, p. 32) afirmou que o contato com estudos antropológicos de Franz Boas, tão caros à linguística cultural, “abriram seus olhos”. Podemos entender porque, a partir de trabalhos de Febvre, Raminelli (1990) apresentará uma aproximação entre a História das Mentalidades e os Estudos Linguísticos, considerando “visões de mundo” e sua manifestação:

Será a transformação da organização da sociedade que possibilitará o aparecimento de signos novos e, logo, de um outro modo de pensar. Com isso, o estudo do campo lingüístico se torna indispensável à

12 Corresponde à página 237 no livro disponível online.

história das mentalidades, pois a forma mental e a língua correm paralelamente. E é exatamente a correlação que busca Febvre ao analisar o vocabulário do pensamento filosófico renascentista. Sem um inventário sistemático e cronológico de palavras, como entender os meios de expressão dados ao indivíduo pelo grupo? (RAMINELLI, 1990, p. 113)

Nessa perspectiva na linguagem, como Febvre¹³ buscou ao analisar o vocabulário Renascentista, pode se manifestar a mentalidade. E assim nos reencontramos com as leituras de Avelino Filho (1988), de Wegner (2000) e mesmo de Monteiro (1999):

Destarte, “aventura” e “cordialidade” não são configurações reais da cultura brasileira, nem tão pouco resultado imaterial de uma personalidade “aventureira” ou “cordial”. São antes instrumentos que polarizam o real, marcando traços particularmente significativos das culturas da gente do passado, segundo o ponto de vista irreduzível do historiador. Cultura “não se consubstancia em atitudes pessoais determinadas, mas são as condutas prevalecentes na sociedade, ao longo da história”. (MONTEIRO, 1999, pp. 25-6)

Isso parece descrever com precisão que à cordialidade compete o mesmo que dizem os estudiosos culturais de outrora: “pôr em relevo as ‘características originais’ de uma região” em busca de sua unidade, como exposto por Ariès ([1978] 2011). A cordialidade aponta, tipicamente, uma atitude desenvolvida ao longo de um passado colonial “prevalecente na sociedade, ao longo da história” (MONTEIRO, 1999, p. 26), que embora seja datado apresenta “uma

13 Como nos adverte Robin (1978, p. 73), Febvre parece querer não se ligar diretamente à linguística estrutural de sua época. Por outro lado, talvez seja possível aproximá-lo de teorias gerativistas ao notar que em sua história, ao estudar a “origem das noções e sua evolução semântica em diacronia”, propunha as “interrelações entre os diversos elementos do todo social” e que o lugar de tal inter-relação, como atesta Raminelli, seria o léxico. Sobral (1987, pp. 54-5) proporá uma aproximação ainda maior ao dizer “que não só há grandes semelhanças nos atributos sensórios dos humanos e uma competência linguística universal, como as diferenças que se manifestam em algumas formas de organização social e, sobretudo, no ritual, na mitologia e na cosmologia, parecem redutíveis à especificidade de certos modos de vida e de comunicação em sociedades”.

maneira muito peculiar de se pensar a cultura, marcando uma interpretação histórica que redesenha o passado, não apenas em busca de um ‘caráter nacional’, mas almejando alcançar traços explicativos de atitudes presentes em 1936, quando [*Raízes do Brasil*] era editado, e também depois” (*Ibidem*, p. 23). Essas características, porque associadas ao meio rural e patriarcal, estariam fadadas ao desaparecimento, graças à revolução lenta e gradual da urbanização também tratada por Wegner (2000, p. 56), mas tal modificação é lenta, porque a cordialidade seria uma estrutura de longa duração (BRAUDEL, [1958]1982). Entendemos que a historicização desse “caráter”, bem como das atitudes e comportamentos (filosóficos, linguísticos, políticos, comerciais, religiosos, etc.)¹⁴, aponta para ideia de cordialidade como subjetividade socialmente construída, mas ainda difícil de ser explicitada.

Apesar do que dissemos, mentalidade permanece um termo problemático. Mesmo os historiadores têm preferido chamar a abordagem de Nova História Cultural¹⁵ e evitar a polissemia à qual o termo está sujeito. Vovelle ([1987] 1991, pp. 14-6) reconhece tal polissemia afirmando que não há aceitação unânime de um conceito para mentalidade e chama mentalidade de inconsciente, mais precisamente de “inconsciente coletivo”. Distanciando-se da concepção de Vovelle ([1987] 1991), por outro lado, Ariès ([1978] 2011, p. 293) prefere tratar por “desconhecido para nós, por isso não-consciente”:

Mas o que é o inconsciente coletivo? Seria, certamente, mais

14 Vale lembrar que até ao famigerado “jeitinho” a cordialidade se vê associada. Da Matta (1991 *apud* MELLO, 2000, p. 22) nos fala de jeitinho como espécie de síntese/solução do dilema lei universal e cordialidade.

15 Cf. Cardoso e Vainfas (1997, p. 624) “a história das mentalidades, ascendente nos anos 60 e coroada nos anos 70, sobretudo na França, foi pouco a pouco perdendo terreno, viu muitos de seus historiadores abandonarem o rótulo das mentalidades e acabou se refugiando em microcampos variados ou na hoje assumida e reconhecida como Nova História Cultural”.

adequado falar de não-consciente coletivo, ou seja, coletivo porque comum a uma sociedade, no seu conjunto e num momento dado. E não-consciente porque imperfeitamente compreendido ou mesmo ignorado pelos contemporâneos, a quem aparece como um fato adquirido, situado no âmbito dos dados imutáveis da natureza. É o domínio das ideias feitas e das ideias em voga, dos lugares-comuns, dos códigos da conveniência e da moral, dos conformismos e dos interditos, das expressões aceites, impostas ou rejeitadas, dos sentimentos e dos fantasmas. Os historiadores falam de “estrutura mental” de “visão do mundo”, para designar o conjunto dos traços coerentes e rigorosos de uma totalidade psíquica que, se impõe aos homens de uma época, sem que eles disso tenham consciência. É bem possível, todavia, que os homens de hoje sintam antes a necessidade de fazer emergir à superfície da consciência os sentimentos outrora enterrados na memória coletiva profunda. Nesse caso, não se trataria da procura de uma sabedoria ou de uma verdade intemporal, mas da pesquisa das sabedorias anônimas, das sabedorias empíricas que presidem às relações íntimas das coletividades com cada indivíduo, com a natureza, com a vida, com a morte, com Deus e com o além. (ARIÈS, [1978] 2011, p. 16)

É na concepção de mentalidade como inconsciente coletivo que, precisamente, reside o maior problema ao uso do termo, posto que por definição o “inconsciente coletivo pode ser entendido como um conhecimento *a priori* a todo homem e referente às repetidas experiências humanas, gravadas na psique”, imutável, universal, como nos lembram Bastos e Oliveira (2015, p. 127), remetendo à Jung (2000, p. 15).

Como vimos anteriormente, a cordialidade não é imutável ou universal. Manter a terminologia histórica é manter com ela a possibilidade de ambiguidade do termo. A proposta de mentalidade é uma proposta de abordagem histórica que nos atende parcialmente. Paralelamente a essa abordagem também houve contribuições linguísticas. Considerando o problema, para propor a existência de uma relação entre o “homem cordial” de Holanda e a linguagem, nosso objeto empírico, vejamos as contribuições que nos trazem

os Estudos Culturais linguísticos desenvolvidos especialmente no último século.

2.2.2 Linguística cultural: cordialidade como modelo cognitivo-cultural

Como ficará claro ao longo desta subseção, consideramos contribuições da Linguística cognitiva, como não poderia deixar de ser, mas tomaremos como base teórica, em especial, algumas das teses abordadas pela Linguística cultural. É preciso lembrar que a relação entre língua e cultura também não é nova nos estudos linguísticos. Na Linguística cultural, Boas (1911), que já foi mencionado por Freyre ([1933]2003), afirmou que uma sincronia de uma cultura pode moldar uma língua. Acerca da suposta impossibilidade de as línguas de indígenas norte-americanos expressarem e construir um pensamento abstrato, afirma:

Parece muito questionável o quão a restrição do uso de certas formas gramaticais pode realmente ser concebida como um obstáculo na formulação de ideias generalizadas. Parece muito mais provável que a falta dessas formas se deva à falta de sua necessidade. [...] o modo de vida das pessoas é tal que não são requeridos; que, no entanto, se desenvolveriam logo que necessário [...]. Nessas condições, a língua seria moldada pelo estado cultural. (BOAS, 1911, pp. 64-7, tradução nossa)¹⁶

Dito de outra maneira, a língua seria moldada pelo estado cultural de um grupo, de tal forma que estariam presentes nela

16 It seems very questionable in how far restriction of the use of certain grammatical form can really be conceived as a hindrance in the formulation of generalized ideas. It seems much more likely that the lack of these forms is due to the lack of their need. [...] the mode of life of the people is such that they are not required; that they would, however, develop just as soon as needed [...]. That under these conditions the language would be moulded rather by the cultural state.

aqueles recursos que forem de fato necessários à expressão do pensamento que for requerido, quando e se for requerido a tal grupo. Haveria, então, uma relação de correspondência entre as estruturas da linguagem e a cultura. Nessa citação também está contida a relação entre língua e pensamento. A tríade pensamento-língua-cultura também já se apresentava nas palavras de Humboldt ([1928]2006) ao dizer que “as diferentes línguas constituem os órgãos das maneiras singulares de pensamento e sentimento das nações” (HUMBOLDT, [1928] 2006, p. 199)¹⁷. Humboldt definiu como *visão de mundo* “a percepção do mundo organizado por uma língua particular” (Cf. CHABROLLE-CERRETINI, 2007). Assim, não significa apenas que a língua expressaria os pensamentos conforme o molde que a cultura lhe dá, mas, ainda, a língua organizaria a própria percepção do mundo, o próprio pensamento sobre a realidade.

Provavelmente, a concepção mais célebre formulada nessa área seja a que ficou conhecida como hipótese Sapir-Whorf. A fim de se distanciar de uma visão universal, estritamente biológica e determinista da língua, já nas primeiras páginas de sua obra *Language*, Edward Sapir discorrerá sobre a aparente semelhança e diversidade cultural das interjeições em japonês e inglês, comparando-as ao que chama “várias maneiras nacionais de pintar” (SAPIR, 1921, p. 6), corroborando a ideia de uma língua moldada pela cultura:

Os dois modos de representação [pintura de uma colina] não são idênticos, porque precedem de tradições históricas diferentes e são executados com diferentes técnicas pictóricas. [...] Diferem [as interjeições], muito ou pouco, porque são construídas de materiais e técnicas historicamente diversas, as tradições linguísticas respectivas, os sistemas fonéticos e os hábitos de fala dos dois

17 [...] dass die verschiedenen Sprachem die Orgaane der eigenthümlichem Denk-und Empfindungsarten der Nationem ausmachem.

povos. (SAPIR, 1921, p. 6, tradução nossa)¹⁸

Benjamin Lee Whorf, aluno de Sapir, estudando a língua Hopi, afirmará que “existe uma relação entre uma linguagem e o resto da cultura da sociedade que a usa” (WHORF, 1956, pp. 214-15, tradução nossa)¹⁹, de tal forma que, à medida que cultura e linguagem se mantêm juntas por determinado período histórico, os estudos poderiam detectar quando a linha que as separa é “atravessada”:

Essas conexões não são encontradas, concentrando a atenção nas rubricas típicas das descrições linguísticas, etnográficas ou sociológicas, como examinando a cultura e a linguagem (sempre e somente quando os dois se mantiveram historicamente por um período considerável de tempo) como um todo em que as concatenações que atravessam essas linhas departamentais podem ser esperadas, e se elas existirem, eventualmente detectáveis pelo estudo. (WHORF, 1956, p. 215, tradução nossa)²⁰

Em breves palavras, a hipótese Sapir-Whorf é assim retomada por Kerbrat-Orecchioni (2002, n.p., tradução nossa): “A língua reflete a cultura, e constitui, portanto, para a análise, um meio de apreender através dela as realidades culturais, portanto ela é em certa medida um espelho”²¹, leitura que indica a possibilidade de uma ação da cultura detectável pela língua. Essas hipóteses são compatíveis com a tese de que a cordialidade, como característica

18 The two modes of representation [picture of a hill] are not identical because they proceed from differing historical traditions, are executed with differing pictorial techniques. [...] They differ [the interjections], now greatly, now but little, because they are builded out of historically diverse materials or techniques, the respective linguistics traditions, phonetic systems, speech habits of the two people.

19 [...] there is a relation between a language and the rest of the culture of the society which uses it.

20 These connections are to be found not so much by focusing attention on the typical rubrics of linguistic, ethnographic or sociological descriptions as by examining the culture and the language (always and only when the two have been together historically for a considerable time) as a whole in which concatenations that run across these departmental lines may be expected to exist, and if they do exist, eventually discoverable by study.

21 La langue reflète la culture, et constitue donc pour l'analyste un moyen d'appréhender à travers elle les réalités culturelles dont elle est dans une certaine mesure le miroir.

cultural, pode se manifestar na língua. Podemos ainda, porém, investigar também se a teoria corroboraria a cordialidade como, ela própria, uma “visão de mundo”²² e se a linguagem, em um gesto mais ativo, poderia, como propõe Humboldt, organizar a própria percepção da realidade e do mundo. Em certo sentido, uma ação da língua sobre a cultura.

Considerado por muitos o precursor dos estudos atuais que relacionam linguística, língua e cultura, G. Palmer (1996), retomando estudos acerca do aspecto cultural dos conceitos de emoções e reconhecendo o papel da cultura na conceptualização, tradicionalmente reservado aos estudos cognitivos, conclui que “[...] a dança da cultura e da biologia é delicada, e parece não haver justificativa científica para fazer distinções analíticas nítidas entre emoções, cognições e discurso.” (PALMER, 1996, p. 109, tradução nossa)²³. A relação entre cultura, linguagem e pensamento é cognitiva, ou seja, parte da perspectiva de que a mente não é separada do corpo e refere-se à construção do sentido.

Apoiando essa perspectiva, Lakoff e Johnson ([1980]2003, p. 19, tradução nossa) dirão, acerca das metáforas conceituais, que “nenhuma metáfora pode ser completamente compreendida ou adequadamente representada independentemente das experiências básicas”²⁴. Experiência básica é concebida como uma experiência corporificada, fundada em nossas interações físicas, sociais e, também, culturais.

Por essa mesma razão, Ibarretxe-Antuñano (2013, pp. 316-

22 Reconhecemos aqui as críticas dos Estudos Pós-modernos aos Estudos Culturais no que tange as relações de poder. Contudo, acreditamos, com Wolf (2014, p. 449), que o medo de tratar da cultura é o “medo do essencialismo”, o qual esperamos mostrar suficientemente o quanto está afastado de nossa concepção de cultura. Acreditamos que uma melhor compreensão da complexidade de fenômenos culturais pode contribuir para visões mais plurais e não simplistas.

23 [...] the dance of culture and biology is delicate, and there appears to be no scientific justification for making sharp analytical distinctions among emotions, cognitions and discourse.

24 [...] no metaphor can ever be comprehended or even adequately represented independently of its experiential basis [...] [They] are grounded by virtue of systematic correlates within our experience.

17) dirá que a cultura cumpre, pois, papel central na construção do sentido. É fato que a autora escreve pensando, como Lakoff e Jonhson ([1980]2003), em metáforas conceituais. Entretanto, entendemos que tal afirmação também possa ser estendida às demais conceptualizações. Nesse contexto, com a autora, entende-se o significado em termos de conceptualização fundada na experiência e no contexto social em que se dá tal experiência corporificada como *background* (conhecimento prévio) cultural e social:

O significado é entendido em termos de conceptualização; é enciclopédico e fundamentado na experiência. O contexto social, por outro lado, refere-se à natureza social e cultural da linguagem e sua relação com a cognição situada, variação dentro e entre línguas e culturas e discurso. (IBARRETXE-ANTUÑANO, 2013, p. 316, tradução nossa)²⁵

A significação é compreendida assim em termos de conceptualização fundada na experiência que, por sua vez, refere-se à linguagem e à cognição situadas social e culturalmente. Ibarretxe-Antuñano (2013, pp. 324-25) propõe ainda, ao tratar da construção da base experimental em uma metáfora conceitual, algo que nos será caro para a compreensão da relação do papel da cultura na construção do significado. Segundo a autora, a cultura funciona como uma *sieve* (peneira, coador) na construção do significado, ao filtrar os elementos da experiência corporificada e dar como resultado a base físico-cultural da metáfora conceitual. Trata-se de uma dupla função:

A peneira cultural não é um elemento passivo; não é apenas um monte de pedaços de cultura que adicionam informações

25 Meaning is understood in terms of conceptualization; it is encyclopedic and grounded in experience. Social context, on the other hand, refers to the social and cultural nature of language and its relationship with situated cognition, variation within and among languages and cultures, and discourse.

contextuais à metáfora. A peneira cultural deve ser entendida como um ator ativo na análise de metáforas. Ele manipula os elementos da cultura de duas maneiras. Por um lado, “filtra” aqueles elementos que estão de acordo com as premissas de uma dada cultura e, por outro, “impregna” o mapeamento com toques de uma cultura em contraste com outros sistemas culturais e sociais. (IBARRETXE-ANTUÑANO, 2013, p. 324, tradução nossa)²⁶

A dupla função da *culture sieve* garantiria um papel ativo da cultura que seleciona elementos e os impregna de sentido conforme suas premissas. A língua, ou antes, a linguagem como um todo, considerando a possibilidade de abrangência dos processos culturais, seria o instrumento pelo qual esse processo se conduz e se manifesta. Sendo assim, poderia ser essa uma das formas em que linguagem/língua não apenas expressaria os pensamentos conforme o molde que a cultura lhe dá, mas, ainda, a língua organizaria a própria percepção do mundo, o próprio pensamento sobre a realidade.

Corroborando os autores anteriores, para Yu (2014, p. 231) conceptualizar não é atributo exclusivo da mente (quer dizer, não ocorre exclusivamente na mente), por isso o sistema computacional mental não é moldado universalmente e, portanto, inferências mentais não são únicas em todos os locais do mundo. A corporificação implica na compreensão de que o corpo não é puramente biológico, tem uma dimensão cultural e social, é influenciado pelo meio, e estende-se ao ambiente físico, cultural e social. Para Yu (2014) a experiência do corpo é base da linguagem e do pensamento, em uma ideia semelhante à de que a cultura molda a língua. Para melhor expor sua tese, Yu (2014) cita Gibbs (2006):

26 The culture sieve is not a passive element; it is not just a bunch of pieces of culture that add contextual information to metaphor. The culture sieve has to be understood as an active actor in metaphor analysis. It manipulates culture elements in two ways. On the one hand, it “filters” those elements that are in accordance with the premises of a given culture, and on the other, it “impregnates” the mapping with touches of a culture in contrast with other cultural and social systems.

A linguagem e o pensamento humanos emergem de padrões recorrentes de atividade corporificada que restringem o comportamento inteligente contínuo. Não devemos assumir que a cognição seja puramente interna, simbólica, computacional e descorporificada, mas procurar as maneiras brutas e delicadas pelas quais a linguagem e o pensamento são inextricavelmente moldados por ação corporificada. (GIBBS, 2006, p. 6 *apud* YU, 2014, p. 228, tradução nossa)²⁷

Para Yu (2014) o mundo não é só físico e biológico, o que o desassocia, portanto, de uma abordagem exclusivamente inatista, indo em direção ao social e ao cultural, aproximando-se enfim do proposto por Ariès ([1978] 2011), de uma concepção não determinista da mentalidade. A “cultura não só informa, mas, também, constitui experiência corporificada” (YU, 2014, p. 231), ela também não é uniforme, posto que as várias culturas “pesam suas experiências incorporadas de forma diferente à medida que interpretam suas interações sensório-motoras no mundo e tendo-o ao seu redor” (*Ibidem*, tradução nossa)²⁸.

A cultura teria, tanto em Yu (2014) quanto em Ibarretxe-Antuñano (2013), dupla participação na construção do sentido: fornecer e interpretar as experiências, para o primeiro autor; e filtrar e impregnar de sentidos, para a segunda. Não se trata da mesma participação, mas elas são relacionáveis: ao filtro podemos associar o papel de interpretar e ao fornecimento de experiências o papel de impregnar de sentidos. Os elementos agora impregnados de sentido seriam elementos “semantizados” dados à experiência.

E a linguagem? A linguagem e a língua se formam e informam

27 Human language and thought emerge from recurring patterns of embodied activity that constrain ongoing intelligent behavior. We must not assume cognition to be purely internal, symbolic, computational, and disembodied, but seek out the gross and detailed ways that language and thought are inextricably shaped by embodied action.

28 Culture does not just inform, but also constitute, embodied experience [...] they [various cultures] weigh their embodied experiences differently in how they interpret their sensorimotor interactions in and whith the world around them.

na cultura. Manifestariam a cognição corporificada e, por isso, a identidade histórica e cultural dos grupos pode ser revelada por elas:

Ao manifestar a cognição corporificada, a língua é, afinal, uma forma cultural e deve ser estudada no seu contexto social e cultural, como as conceptualizações subjacentes ao uso da linguagem e da língua são amplamente formadas e informadas pelo sistema cultural. (YU, 2014, p. 233, tradução nossa)²⁹

Nas palavras de Kövecses (2017), referenciando Gibbs (2006), Johnson (1987) e Lakoff (1987), esse realismo corporificado (*embodied realism*) implica que “as unidades conceituais de *frames*³⁰, ou modelos cognitivo-culturais, são estruturas motivadas experimentalmente, são produtos diretos ou indiretos da experiência vivida” (KÖVECSES, 2017, p. 309, tradução nossa)³¹.

Para esse autor a linguagem e a cultura tratam de criar significado. Em um papel semelhante ao proposto por Boas, Sapir-Whorf e Yu, língua seria o “repositório de significados armazenados na forma de signos linguísticos compartilhados por membros de uma cultura” (KÖVECSES, 2010, p. 742, tradução nossa)³² e, por isso, responsável pela preservação dessa cultura. A língua como registro da cultura.

Dessa pequena síntese podemos deduzir três pontos relevantes

29 While manifesting embodied cognition, language is after all a cultural form and should be studied in its social and cultural context, as conceptualizations underlying language and language use are largely formed and informed by cultural system.

30 Domínio semântico vinculado a um item, composto por elementos prototípicos, por isso definido por Kövecses (2006, p. 69) como “elementos da imaginação que não se encaixam diretamente em uma realidade objetiva preexistente”. Em Kövecses (2010, p. 745): “Frames are important in the study of almost any facet of life and culture”.

31 [...] the conceptual units of frames, or cognitive-cultural models experientially motivated structures; they are the products of direct or indirect lived experience.

32 Thus, language can be regarded as a repository of meanings stored in the form of linguistic signs shared by members of a culture.

para a aproximação entre cordialidade e conceptualização que proporemos ao fim da seção: 1) há modelos cognitivo-culturais; 2) a experimentação/vivência motiva o modelo cultural e 3) pelo compartilhamento da língua se compartilha a cultura, destarte, o modelo cognitivo-cultural.

Kövecses (2017) defende uma linha, compartilhada pela maior parte dos autores da atualidade que trabalham com esses temas, segundo a qual aquilo que antropologicamente chamamos “cultura” deve ser chamado de “sistema conceptual”, que por sua vez é um *Construal*, ou seja, operações e, ao mesmo tempo, resultado dessas operações cognitivas. Kövecses (2017, p. 308) afirma que, enquanto produto, resultado, a cultura pode ser igualada ao sistema conceptual que seria composto por conceptualizações, como uma teia conceptual (produto) tecida pelas próprias conceptualizações (operações). O autor cita Geertz (1973) para explicitar melhor suas ideias: “O homem é um animal suspenso em rede de significados que ele próprio teceu. Eu tomo a cultura como sendo essas redes, e a análise dela não é, portanto, uma ciência experimental em busca de lei, mas uma interpretação em busca de significado” (GEERTZ, 1973, p. 5 *apud* KÖVECSES, 2017, pp. 308-9, tradução nossa)³³.

Assim a cultura, como uma teia, “suspende” o ser humano ao mesmo tempo em que é produto dessa “suspensão”, produto desse ser humano suspenso. A exemplo de Ibarretxe-Antuñano (2013) e Yu (2014), o conceito nos possibilita a compreensão de um duplo papel da cultura, aqui denominado processo e produto. Desse modo, sintetizando, podemos dizer que, até o momento, a cultura é vista como um *Construal*, um sistema simbólico que é um processo e também um produto, o qual filtra e impregna de sentido, fornecendo dados e interpretando, a nossa experiência. A língua é

33 Man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun. I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental Science in search of law but an interpretative one in search of meaning.

predominantemente vista, então, como registro e meio pelo qual o processo se conduz.

Um dos representantes mais conhecidos da teoria de conceptualização cultural é Farzad Sharifian. Segundo ele, conceptualização se refere a processos cognitivos fundamentais, como esquematização e categorização (SHARIFIAN, 2011, p. 4). O que distingue a abordagem desse autor das demais é o foco na afirmação de que tais processos são tanto um fenômeno individual quanto cultural e coletivo. Em outras palavras, seu modelo e sua abordagem enfatizam a importância de perceber a cognição como propriedade de grupos culturais e não apenas de indivíduos. Assim, conceptualizações culturais são vistas como representações que são distribuídas em cada mente dos membros de um “grupo cultural”. Essas conceptualizações emergem em grande parte das interações entre os membros do grupo cultural e são constantemente negociadas e renegociadas entre as gerações (SHARIFIAN, 2011, pp. 17-21).

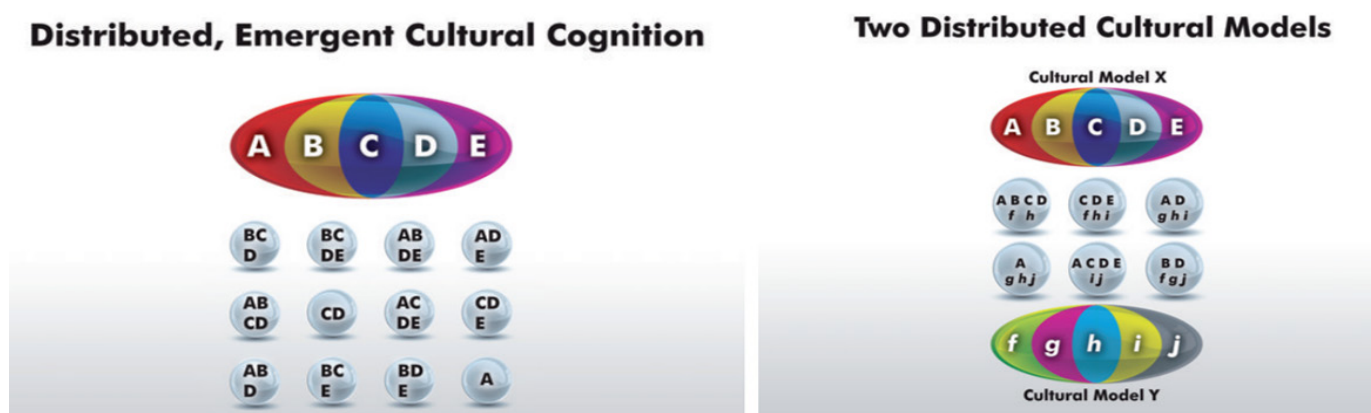
Sharifian (2011) faz ainda uma observação importante: as mentes que constituem a rede cultural não compartilham igualmente todos os elementos do esquema, nem cada mente contém todos os elementos dos possíveis esquemas que circulam em uma dada cultura:

É claramente demonstrado que as mentes que constituem a rede cultural não partilham igualmente todos os elementos do esquema, nem cada mente contém todos os elementos do esquema. Os esquemas culturais são retratados aqui como uma propriedade emergente da cognição ao nível do grupo cultural e não do indivíduo. Ou seja, neste modelo, um esquema cultural é visto como emergindo das interações entre as mentes que constituem o grupo cultural. Isso mostra que o conhecimento corporificado nesses esquemas é distribuído pela rede das mentes do grupo. (SHARIFIAN, 2011, p. 6,

tradução nossa)³⁴

Então, ele mesmo questiona: como é que podemos chamar um membro com o elemento A do esquema X e aqueles membros com os elementos BC de mesmo grupo cultural? (Figura 1, à esquerda). E responde: embora não compartilhem nenhum dos elementos desse esquema cultural, eles podem compartilhar muitos elementos de outros esquemas culturais: “Duas pessoas podem compartilhar mais elementos do esquema cultural X e menos elementos do esquema cultural Y ou vice-versa (Figura 1, à direita). Assim, não é em virtude do conhecimento de apenas um modelo que alguém se torna membro de um grupo cultural” (SHARIFIAN, 2011, p. 7, tradução nossa)³⁵.

Figura 1 – Modelo de cognição cultural emergente e distributiva



Fonte: Sharifian (2011, pp. 6-7).

Dessa forma, grupo cultural não é uma coleção de indivíduos

34 It is clearly shown that the minds that constitute the cultural network do not equally share all the elements of the schema, nor does each mind contain all the elements of the schema. Cultural schemas are depicted here as an emergent property of cognition at the level of cultural group rather than the individual. That is, in this model, a cultural schema is viewed as emerging from the interactions between the minds that constitute the cultural group. It shows that the knowledge embodied in these schemas is distributed across the network of the minds in the group.

35 It can be seen that two people can share more elements from the cultural schema X and less elements from the cultural schema of Y or vice versa. Thus, it is not by virtue of the knowledge of only one schema that one becomes a member of a cultural group.

que vivem em certa área, mas de pessoas que conceptualizam experiências de maneira semelhante, em relação a um modelo que compartilham. Sharifian caracterizará esse processo como um sistema complexo porque, já que a cognição de um indivíduo não capta a totalidade da cognição do grupo cultural, “os limites onde um grupo cultural termina ou outro começa são difíceis, se não impossíveis, de serem determinados” (SHARIFIAN, 2011, p. 24, tradução nossa)³⁶. Também é característica de um sistema complexo uma história única de interações:

Como outros sistemas complexos, as cognições culturais têm sua própria história única de interações que constroem e reconstróem constantemente o sistema. Além disso, pequenas mudanças nas interações de grupos culturais tiveram uma influência notável na direção futura de sua cognição cultural. Essa visão é amplamente refletida nos escritos de Vygotsky (e.g. Vygotsky, 1978), que viu o fenômeno cognitivo como incorporando as características das relações socioculturais historicamente ligadas. (SHARIFIAN, 2011, p. 24, tradução nossa)³⁷

Sendo assim, quando observamos e falamos de grupos culturais e identificamos suas diferenças, falamos de grupos que negociam e renegociam suas cognições coletivas por meio de sua história única de interações, o que equivale à construção única da própria história e da cultura.

E a linguagem? Essa construção única se faz linguisticamente, por meio da comunicação:

36 [...] the boundaries as to where one cultural group ends or another begins are difficult, if not impossible, to determine.

37 Like other complex systems, cultural cognitions have their own unique history of interactions that constantly construct and reconstruct the system. Often, small changes in the interactions of cultural groups have had a remarkable influence on the future direction of their cultural cognition. This view is largely reflected in the writings of Vygotsky (e.g. Vygotsky, 1978), who viewed cognitive phenomena as embodying the characteristics of historically bound sociocultural relations.

A distribuição da cognição cultural se estende nas dimensões do tempo e do espaço. Membros de um grupo cultural negociam e renegociam sua cognição cultural entre gerações, verticalmente e horizontalmente, através de uma multiplicidade de eventos comunicativos. (SHARIFIAN, 2011, p. 21, tradução nossa)³⁸

As conceptualizações, assim como o fenômeno da mentalidade nesse aspecto, refletem-se nos mais diversos aspectos da vida, como as artes, os rituais, os comportamentos e a língua (SHARIFIAN, 2017, p. 29). As conceptualizações culturais têm, assim, abrangência semelhante à observada por Holanda ao descrever a cordialidade (Cf. página 49 deste livro).

Prosseguindo em nosso exercício de encontrar a nomenclatura adequada à cordialidade nos Estudos Culturais, posto que propomos sua inserção em modelo metodológico de análise de um fenômeno de variação/mudança linguística, constata-se que a conceptualização mantém as características básicas do conceito de Ariès ([1978] 2011), condizente com a concepção de cordialidade como culturalmente construída, escapando, contudo, da controvérsia que o conceito de mentalidade despertaria com Vovelle ([1987] 1991), por exemplo. Mantem-se aquilo que nos parece essencial em Ariès e abandona-se o que há de problemático em Vovelle. Em outras palavras: parece-nos possível aproximar a conceptualização cultural da mentalidade expressa por Ariès ([1978] 2011, p. 270) quando ele escreve que o fato de não podermos agir da mesma forma que antepassados nas mesmas situações “indica, precisamente, que uma mudança de mentalidade interveio entre o tempo deles e o nosso”. Com isso o autor aponta as mudanças de estruturas de pensamento relacionadas ao movimento da história, no tempo e espaço coletivos, ou seja, destaca a amplitude da negociação e da renegociação (mediadas

38 The distribution of cultural cognition extends across the dimensions of time and space. Members of a cultural group negotiate and renegotiate their cultural cognition across generations, vertically and horizontally, through a multitude of communicative events.

pelo compartilhamento da língua/linguagem) de conceptualizações entre os membros de um grupo através das gerações.

Considerando tais ponderações, parece-nos ser possível a aproximação entre a mentalidade em Ariès, os estudos linguísticos culturais e a opção por compreender a cordialidade como uma conceptualização cultural, posto que falar em mentalidade, desde que nos termos de Ariès, não seria abandonar a ideia de visão de mundo; entretanto, falar em conceptualização é abandonar qualquer aproximação com a visão inatista-universalista que o termo mentalidade poderia sugerir.

Seria possível supor, ainda, em um raciocínio analógico, que assim como das conceptualizações individuais emergem conceptualizações coletivas, das conceptualizações culturais emerge uma rede mais ampla, e é isso o que Sharifian (2011, 2017) chama de modelo cultural: as conceptualizações culturais que caracterizam nosso conhecimento intelectual mais elevado. Um modelo cultural seria um conjunto de diferentes conceptualizações (esquemas, categorias e metáforas): “Por esse motivo, considero os modelos culturais como conceptualizações que caracterizam hierarquicamente os nós mais elevados do nosso conhecimento conceptual e que englobam uma rede de esquemas, categorias e metáforas” (SHARIFIAN, 2011, p. 27, tradução nossa)³⁹.

O autor, em seguida, nos fornecerá os conceitos de esquemas, categorias e metáforas culturais:

Os esquemas culturais capturam crenças, normas, regras e expectativas de comportamento, bem como valores sobre vários aspectos e componentes da experiência. Categorias culturais são aquelas que culturalmente construíram categorias conceituais que são melhor refletidas no léxico das línguas humanas. Exemplos de

³⁹ For the sake of this writing I view cultural models as conceptualizations that hierarchically characterize higher nodes of our conceptual knowledge and that encompass a network of schemas, categories and metaphors.

categorias culturais são ‘categorias de cores’, ‘categorias de idade’, ‘categorias de emoção’, ‘categorias de comida’, ‘categorias de eventos’ e ‘categorias de parentesco’. As metáforas culturais estão entre domínios de conceptualizações que têm sua base conceptual fundamentada em tradições culturais, como folclore, medicina, cosmovisão ou sistema de crenças espirituais. (SHARIFIAN, 2017, p. 30, tradução nossa)⁴⁰

Consideramos aqui que a indissociabilidade entre as conceptualizações, apontada por Langacker (1987)⁴¹, – segundo a qual as conceptualizações atuam de maneira complementar na construção do significado – também se aplica a esquemas, categorias e metáforas culturais, de tal forma que a um esquema cultural podem-se relacionar categorizações e metáforas culturais.

Batista (2019) corrobora a percepção de proximidade entre cordialidade e um esquema de comportamento que envolve valores, bem como a complementariedade entre categorias e esquemas. Nesse trabalho a autora, a partir das propriedades semânticas da cordialidade, descreveu situações que continham as marcas comportamentais e linguísticas da cordialidade dos exemplos oferecidos por Holanda em *Raízes do Brasil*, a saber, como anteriormente por nós definidas: a menor formalidade no tratamento que rejeita hierarquia; a pessoalidade que se equivale à busca de intimidade, e a afetividade como proeminência do privado, marcada exemplarmente pelo uso do diminutivo.

Na pesquisa de campo proposta por Batista (2019), os respondentes deveriam avaliar dez situações conforme uma escala

40 Cultural schemas capture beliefs, norms, rules and expectations of behavior as well as values about various aspects and components of experience. Cultural categories are those culturally constructed conceptual categories that are best reflected in the lexicon of human languages. Examples of cultural categories are ‘color categories’, ‘age categories’, ‘emotion categories’, ‘food categories’, ‘event categories’, and ‘kinship categories’. Cultural metaphors are cross-domain conceptualizations that have their conceptual basis grounded in cultural traditions, such as folk medicine, worldview, or a spiritual belief system.

41 Langacker (1987) indica essa indissociabilidade ao apresentar um modelo de representação (*network model*) da estrutura de categorias que combinam esquemas e protótipos, em que esquemas são, pois, base da categorização, e os *frames* semânticos que compõem protótipos geram metáforas.

Likert de gradação, em que 1 representaria um comportamento cordial completamente atípico e 7 um comportamento não cordial. As respostas obtidas confirmaram a expectativa de que as situações com as três propriedades da cordialidade (menor formalidade, maior pessoalidade e maior afetividade), tal como descrito por Holanda, corresponderam às situações reconhecidas pela maioria dos respondentes como representantes de um comportamento cordial completamente típico. Ou seja, a presença das três propriedades, simultaneamente, corresponde à situação considerada completamente típica por 78%⁴² dos respondentes (BATISTA, 2019, pp. 13-4).

Tal resultado confirma a tese de que os indivíduos respondentes compartilham algo compatível com um esquema cultural de comportamento, isto é, um esquema cultural de “crenças, normas, regras e expectativas de comportamento, bem como valores sobre vários aspectos e componentes da experiência” (SHARIFIAN, 2017, p. 30), o qual puderam avaliar e reconhecer (ou não) nas situações, como no reconhecimento de um *script*. Definido por Kövecses (2006, p. 70) como “situações estereotipadas em uma cultura”. *Scripts* são esquemas conceptuais mais estruturados. Esquemas conceptuais são padrões “recorrentes em nossa experiência” (LACKOFF; JOHNSON, 1999). O esquema conceptual cultural considera a ampliação dos diversos fatores culturais quando componentes dessa “experiência”: valores, crenças, normas e expectativas de comportamento. Assim, se, por um lado, a testagem apoia a leitura de cordialidade como conceptualização esquemática, por outro, também a apoia como categoria, ou seja, a percepção de cordialidade como um conceito prototípico.

Há, na cordialidade, aspectos de uma categoria cultural de valoração, por meio da qual se classifica um evento, ou

42 Importante ressaltar que não se esperava um resultado de 100%, posto que, por definição, o modelo cultural não é universal nem igualmente distribuído.

comportamento, conforme sua proximidade, ou seja, mais pessoalidade e afetividade e menor formalidade. Fazem parte da categoria “cordial” comportamentos de interação social que sejam, em alguma medida, menos formais, mais pessoais e/ou afetivos, isto é, uma avaliação positiva, preferencial, do privado em detrimento do público: cultural é preferir a intimidade, conforme um esquema conceptual cultural que preservaria essa expectativa de comportamento. A cordialidade seria, nos parece, um esquema cultural complexo – relacionável à categorização de fenômenos e até a elementos metafóricos, como o uso do morfema *-inho* apontado por Holanda, – sinônimo de um modelo cultural segundo indicam Sharifian (2011, 2017) e outros, como buscaremos mostrar a seguir.

Nas palavras de Bennardo e Munck (2014), modelos culturais são utilizados para ler intenções, atitudes, emoções e contexto social, tipicamente flexíveis e fluidos, quanto aos quais as pessoas podem não estar conscientes:

Modelos culturais, simplesmente, são as configurações mentais de conteúdo cultural minimamente saliente – bits de informação que usamos para dar sentido à entrada sensorial ou expressar nossas intenções sensatamente como saída. Eles não são operações cognitivas; eles são a organização de conteúdo cultural armazenado em nossos cérebros. (BENNARDO; MUNCK, 2014, p. 5, tradução nossa)⁴³

A primeira definição de modelo cultural está em D’Andrade (1987, p. 112): “Um modelo cultural é um esquema cognitivo que é intersubjetivamente compartilhado por um grupo social”⁴⁴. Em outros termos, é um esquema cultural compartilhado por um grupo social. Tal definição será seguida por outros autores e apoia

43 Cultural models, simply put, are the mental configurations of minimally salient cultural content—bits of information that we use either for making sense of sensory input or expressing our intentions sensibly as output. They are not cognitive operations; they are the organization of cultural content stored in our brains.

44 A cultural model is a cognitive schema that is intersubjectively shared by a social group.

os resultados de Batista (2019). Nas palavras de Strauss e Quinn (1998):

Muitos esquemas são esquemas culturais – você os compartilha com pessoas que tiveram experiências como a sua, mas não com todo mundo. Outro nome para esquemas culturais (especialmente do tipo mais complexo) é modelos culturais (D’Andrade, 1995; D’Andrade; Strauss, 1992; Holland; Quinn, 1987). (STRAUSS; QUINN, 1998, p. 49, tradução nossa)⁴⁵

Tais autores consideram que modelos culturais são esquemas culturais ampliados, quer dizer, esquemas culturais largamente compartilhados por indivíduos, como para Kronenfeld (2008, p. 200): “modelos culturais podem ser vistos simplesmente como esquemas que são amplamente compartilhados”.

A fim de se entender, por fim, o que são esquemas culturais, uma última distinção deve ser feita. Esquemas culturais não se confundem com esquemas imagéticos. Quando Langacker (1987, pp. 132-35) fala em esquemas abstratos, relacionados à habilidade cognitiva de generalização, não fala exatamente da mesma perspectiva conceitual de Sharifian (2017) ou D’Andrade (1987), D’Andrade e Strauss (1992), Holland e Quinn (1987), Bennardo e Munck (2014) e outros. Langacker (1987) pensa em algo como esquemas imagéticos.

Lakoffe Jonhson (1999, pp. 27-33) propõem esquemas imagéticos como padrões abstratos e recorrentes em nossa experiência sensorio-motora que servem para estruturar conceitos complexos. São exemplos de esquemas imagéticos trazidos pelos autores os de PERCURSO, CONTÊINER, CONTATO, BLOQUEIO, DINÂMICA DE FORÇAS e EQUILÍBRIO. Os esquemas imagéticos reincidem em nossa vivência e são usados para fazermos projeções metafóricas.

⁴⁵ A great many schemas are cultural schemas – you share them with people who have had some experiences like yours, but not with everybody. Another name for cultural schemas (especially of the more complex sort) is cultural models (D’Andrade, 1995; D’Andrade; Strauss, 1992; Holland; Quinn, 1987).

Em um dos muitos exemplos que se pode dar, revisitemos uma das principais metáforas conceituais citadas por Lakoff e Johnson (1999, p. 10): quando dizemos algo como “o falante coloca as ideias (objetos) em palavras (contêineres)” a metáfora traz em si o esquema imagético de contêiner.

Ao tratar de esquema cultural, no entanto, referimo-nos a esquemas que se fundam em nossas experiências culturais, posto que “capturam crenças, normas, regras e expectativas de comportamento, bem como valores sobre vários aspectos e componentes da experiência” (SHARIFIAN, 2017, p. 30). Conforme Strauss e Quinn (1998, p. 49, tradução nossa) “esquemas, como pensamos neles, não são coisas distintas, mas sim coleções de elementos que trabalham juntos para processar informações em um determinado momento”⁴⁶.

Strauss (2014), que trata de modelos culturais a partir da noção de esquema, assim como D’Andrade e Strauss (1992, p. 226), afirma que uma das características dessas conceptualizações é que elas se conectam com sentimentos e motivações, isto é, elas têm uma “força diretiva” no sentido de que não são explicações neutras, já que carregam avaliações e objetivos que motivam a ação:

[...] Outra característica importante dos modelos culturais é que eles estão ligados a sentimentos e motivações (D’Andrade, 1981; D’Andrade e Strauss, 1992). Nas palavras de D’Andrade (1984), esquemas culturais têm “força diretiva”, ou seja, não são explicações neutras, mas também incluem avaliações e metas que motivam a ação ou, pelo menos, criam desconforto se não forem cumpridas. (STRAUSS, 2014, p. 391, tradução nossa)⁴⁷

46 [...] schemas, as we think of them, are not distinct things but rather collections of elements that work together to process information at a given time.

47 Another important characteristic of cultural models is that they are connected to feelings and motivations (D’Andrade, 1981; D’Andrade; Strauss, 1992). In D’Andrade’s (1984) words, cultural schemas have ‘directive force’, that is, they are not neutral explanations but also include evaluations and goals that motivate action, or at least create discomfort if they are not enacted.

Seguindo a concepção de que modelos culturais são esquemas culturais de tipo complexo, pouco adiante a autora se refere a esquemas como modelos:

Temos esquemas para tudo que encontramos ou aprendemos, do mundano e concreto (como reconhecer e usar objetos do cotidiano) ao elevado e abstrato (o que é um curso de vida desejável, se existe um poder superior, psicologia popular, economia e assim por diante). Os esquemas culturais são derivados de experiências aprendidas e compartilhadas, aquelas vivenciadas pessoalmente por vários membros de um grupo ou comunicadas entre eles. Os esquemas culturais são modelos locais de como o humanamente criado, natural, sobrenatural, os mundos interpessoais e sociopolíticos mais amplos funcionam. Uma vez que um esquema é um todo inter-relacionado, qualquer coisa que evoque parte do esquema trará o resto para a mente, consciente ou inconscientemente. (*Ibidem*, p. 391, tradução nossa)⁴⁸

A afetividade apontada nos apresenta um ponto de contato relevante com a cordialidade. Afinal, apesar da complexidade conceitual envolvida no termo cordialidade, exposta na primeira seção deste capítulo, alguns aspectos nos parecem claros: não se pode deixar de lado os afetos, a valoração, quando tratamos da cordialidade. Aquilo que é chamado cordial por Holanda parece-nos referir-se especialmente a um tipo de comportamento que está intrinsecamente relacionado a uma concepção de valor (Cf. nota 13), ou seja, a uma concepção de valor que perpassaria os comportamentos; um tipo de agir de valor negociado, renegociado e compartilhado, ainda que não uniformemente, pelos integrantes do

48 We have schemas for everything we encounter or learn about, from the mundane and concrete (how to recognize and use everyday objects) to the lofty and abstract (what is a desirable life course, whether there is a higher power, folk psychology, folk economics, and so on). Cultural schemas are derived from learned, shared experiences, either ones personally experienced by multiple members of a group or ones communicated among them. Cultural schemas are local models of how the humanly created, natural, supernatural, interpersonal, and wider sociopolitical worlds work. Since a schema is an interrelated whole, anything that evokes part of the schema will bring the rest to mind, consciously or unconsciously.

grupo cultural. Tal comportamento, ainda conforme as definições de Holanda e outros estudiosos, seria, além de mais afetivo, mais pessoal e menos formal.

Por essa razão entendemos que o fenômeno de variação/mudança do possessivo de segunda pessoa no PB se relaciona a um esquema mental cultural, a uma manifestação linguística de um esquema cultural, a um esquema de “tratamento cordial”. Buscaremos evidenciar isso posteriormente, quando da apresentação da ativação do modelo cultural na apresentação do modelo teórico de análise do fenômeno.

Parece-nos, pois, existir relação entre os conceitos de cordialidade e o esquema cultural – entendido como expectativa de comportamento relacionado a um valor – amplamente compartilhado e complexo. Por apresentar tais características pode ser nomeado, mais especificamente, como modelo cognitivo-cultural. Nossa opção teórica, portanto, é a de cordialidade como modelo cultural distributivo emergente, compartilhado por um grupo de maneira heterogênea, negociado e renegociado por seus membros e por gerações; um esquema de expectativa e valoração do comportamento interpessoal menos formal, mais pessoal e afetivo.

Entendemos, e buscaremos ilustrar com dados no capítulo 4, que o fenômeno de variação/mudança do possessivo de segunda pessoa no PB é uma manifestação linguística desse modelo cultural, um esquema de “tratamento cordial”. Entendemos também que esse modelo cultural revela uma visão de mundo, em esquemas prévios de expectativas de comportamentos em certas situações sociais, e funciona como categoria que possibilita a classificação de tais comportamentos conforme um protótipo; contudo, não com uma categoria de eventos propriamente, mas, antes, como um tipo de “categoria de valores” que perpassa o modo de perceber os próprios eventos.

Em outras palavras, propomos que esquema cultural, valores,

regras e expectativas de comportamento, que servem para estruturar nossos pensamentos complexos, podem ser mais ou menos prototípicos de um esquema cognitivo. Todo esse processo contínuo e complementar compõe, portanto, um modelo cultural, uma espécie de cultura internalizada cognitivamente pela qual se filtra e impregna de sentido cultural elementos da realidade experienciada.

Pensemos nos exemplos trazidos por Holanda, relacionados ao comércio e ao ritualismo religioso:

Um negociante de Filadélfia manifestou certa vez a André Siegfried seu espanto ao verificar que, no Brasil como na Argentina, para conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo. Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos. A popularidade, entre nós, de uma santa Teresa de Lisieux – santa Teresinha – resulta muito do caráter intimista que pode adquirir seu culto, culto amável e quase fraterno, que se acomoda mal às cerimônias e suprime as distâncias. [...] Essa forma de culto, que tem antecedentes na península Ibérica, também aparece na Europa medieval e justamente com a decadência da religião palaciana [...] Cristo, Nossa Senhora e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo – o oposto do Deus “palaciano”, a quem o cavaleiro, de joelhos, vai prestar sua homenagem, como a um senhor feudal. O que representa semelhante atitude é uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro. (HOLANDA, [1936]2015, p. 179)

Não nos parece que o autor propõe que haja entre nós uma concepção diferente do rito ou do negócio em si, mas, antes, uma decisão deliberada, “por horror às distâncias”, de transposição de

certas características que ainda se reconhece como parte do evento (seja comercial ou ritualístico), por outras características, essas cordiais, a fim de atender melhor a determinados valores culturais. Uma “categoria de valores” à qual se relacionam os esquemas cognitivo-culturais.

2.3 Considerações finais do capítulo

Propomos, então, que a cordialidade seja um modelo cultural, uma conceptualização cultural complexa, amplamente compartilhada, observada neste livro como diretamente relacionada a um esquema cultural de comportamento interpessoal, com o qual se pode organizar, compreender e atuar na realidade. É desigualmente distribuída, negociada e renegociada com os demais integrantes do grupo e, por isso, suscetível à mudança. Entretanto, no âmbito da “longa duração”, apresenta mudanças lentas e similares às da concepção de mentalidade histórica tal como proposta por Ariés ([1978] 2011).

Esse modelo cultural cordial manifestaria, ainda, uma cosmovisão em que o privado sobrepõe-se ao público, com expectativa e valoração positiva de certa preferência por comportamentos menos formais e mais pessoais e afetivos. A cordialidade como modelo cultural se expressa nas mais diversas esferas da vida, mas procuraremos investigar suas manifestações especificamente na língua, já que acreditamos que variações/mudanças verificadas na língua podem ser causadas pela cordialidade.

Por fim, a cordialidade como modelo cultural atuaria como uma “peneira” que destaca os elementos conforme o sentido cultural, mas também impregna de sentido as vivências. Mais adiante, ao apresentarmos nosso modelo explicativo, buscaremos apontar que à língua/linguagem caberia o papel de registrar e também o de

ativar tal modelo.